

نظریه انکار مجاز در بلاغت اسلامی

امیر بوذری*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

علم بلاغت در زبان عربی و فارسی از ایدئولوژی اسلامی تأثیر فراوانی پذیرفته است. سرآغاز بسیاری از مطالعات بلاغی، مجادلات ایدئولوژیک بوده است. بسیاری از نویسندگان تاریخ بلاغت از ابتدا به تقسیم دلالت‌های زبان به حقیقی و مجازی اشاره کرده‌اند؛ اما یادآور نشده‌اند که در تطوّر بلاغت اسلامی برخی نظریه‌پردازان از اصل، منکر کارکرد مجازی زبان بوده‌اند.

پژوهشگران نظریه انکار مجاز را به برخی از پیشینیان چون ابواسحاق اسفراینی (ف. ۴۱۷ق) نسبت داده‌اند؛ اما کسی که با پافشاری از این دیدگاه دفاع کرده، ابن تیمیه دمشقی است. این مقاله پس از بیان درآمدی درباره مجاز و تأثیر باورهای ایدئولوژیک در شکل‌گیری نظریه‌های بلاغی، به زمینه‌های پیدایش بحث درباره انکار مجاز می‌پردازد، آن‌گاه آرای ابن تیمیه را بررسی می‌کند و تأثیرگذاری آن را در سیر تدوین بلاغت اسلامی نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: نظریه بلاغت، حقیقت، انکار مجاز، ابن تیمیه.

۱. درآمد

کلمه مجاز در لغت یعنی گذشتن از مکان و عبور کردن و قطع کردن. این معانی همه در *صحاح اللغة* جوهری (ف. ۳۹۸ق) آمده است؛ علاوه بر آن، او «تجوّز فی کلامه» را چنین معنا کرده است: تکلم بالمجاز یعنی در سخن خود مجاز به کار برد. در این نوشتار منظور از مجاز، چیزی نزدیک به همین معنای لغوی کلمه مجاز است نه آن مجاز اصطلاحی بلاغیان پس از جرجانی (ف. ۴۷۱ق).

گروه‌های مختلفی از جمله دبیران، نحویان، ادیبان، مفسران و متکلمان دانش بلاغت را در زبان عربی تدوین کرده و موجب تکامل آن شده‌اند. در میان این گروه‌ها، متکلمان به‌ویژه تا پایان قرن پنجم هجری سردمداران گسترش دانش‌های زبانی در میان مسلمانان بوده‌اند. نزد آنان، توجه به وجود مجاز در قرآن، اولین فصل از فصول شکل‌گیری بلاغت عربی است؛ زیرا مسلمانان از همان آغاز نزول قرآن دریافتند که این کتاب الفاظ و تعبیرات آشنای آن‌ها را با اسلوب و معانی جدیدی به کار برده است؛ از این رو بحث درباره تبیین این معانی جدید در میان مسلمانان آغاز شد:

مجاز از مهم‌ترین موضوعاتی است که در بحث علم بلاغت و بیان مطرح می‌شود و دلیل این اهمیت احساس نیاز مسلمانان به دریافتن اسلوب‌های بیانی‌ای بود که در کتاب خداوند بسیار به کار رفته‌اند همچنان که در زبان عربی شواهد فراوان دارند و ویژگی اصلی این اسلوب‌ها آن بود که معانی آن‌ها چیزی غیر از دلالت ظاهری الفاظشان بود (طباطبایه، ۱۹۶۸: ۲۴).

در میان متکلمان، ظاهراً معتزله پیشگام بحث درباره مجاز بوده‌اند. آنان به دلیل نیازشان به تأویل آیات قرآنی - که مخالف مبانی عقلی ایشان در جنبه‌های اعتقادی همچون توحید و عدل و... بود- به بحث درباره مجاز در قرآن روی آوردند و این مسئله از همان آغاز، توجه ایشان را به خود جلب کرد:

مسئله مجاز در درجه اول با مسئله تأویل قرآن در ارتباط است؛ از آن رو که معتزله تقریری خاص از توحید ارائه می‌کردند که مبتنی بر تنزیه خداوند از صفات انسان‌گونه و تشبیه و تجسیم بود و بنابراین ناگزیر بودند که بخشی از آیات قرآن را که بر چنین مفاهیمی دلالت داشت تأویل کنند... و اهل سنت در این مسئله با

آن‌ها اختلاف داشتند؛ عده‌ای از آن‌ها وجود مجاز در قرآن را انکار می‌کردند و گروه دیگر راه میانه در پیش گرفتند و وجود مجاز را در قرآن پذیرفتند (مهدی زیتون، ۱۹۹۲: ۸۹).

علمای معتزله اغلب چنین استدلال می‌کردند که وقوع مجاز در قرآن قطعی است؛

زیرا:

۱. قرآن به زبان عربی فصیح نازل شده و زبان عربی سرشار از مجازها و کاربردهای غیرحقیقی الفاظ است؛ زیرا قرآن بر اساس شیوه‌ها و سبک‌های بیانی زبان عربی است.

۲. در قرآن کریم آیاتی هست که اگر حمل بر واقع و ظاهر شوند، مخالف صریح توحید است و صفاتی مانند جسمیت، حرکت کردن و جای داشتن را به خداوند منتسب می‌کنند.

۳. همچنین در قرآن کریم آیاتی هست که اگر بر معنای حقیقی حمل شوند، آشکارا ظلم را به خدا نسبت می‌دهند: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء/ ۷۲). معتزله بنا به دلایل عقلی باور داشتند که از خدای حکیم نمی‌سزد که کور این دنیا را در سرای باقی نیز بی‌دلیل و حجت به عذاب کوری مبتلا کند؛ بلکه او را همراه‌تر کند. بر اساس همین کوشش‌ها بود که وقوع مجاز در اسلوب قرآن و زبان عربی به‌عنوان باوری عمومی پذیرفته شد.

اگر بخواهیم فهرستی از دانشمندانی که تا قرن پنجم هجری به بحث درباره مجاز پرداخته‌اند به‌دست دهیم، نخست باید از ابو عبیده معمر بن المثنی (ف. ۲۰۹ق) نام ببریم که کتابی با عنوان *مجاز القرآن* را در سال ۱۸۸ق تألیف کرد؛ هرچند برخلاف نظر رایج، وی نخستین کسی نیست که از واژه مجاز سخن گفته است. گویا محمد ابن ابی الخطاب قرشی (ف. ۱۷۰ق) در *جمهرة اشعار العرب* اول‌بار این واژه را به‌کار برده است. ابو عثمان جاحظ نیز اولین مؤلفی شمرده می‌شود که مجاز را در برابر حقیقت قرار داده است (جاحظ، ۱۹۵۸: ۱۴۴). در میان متکلمان اهل سنت نیز ابن‌قتیبه (۲۱۳-۲۷۱ق) در کتاب *تأویل مشکل القرآن* به تفصیل درباره مجاز بحث کرده است. در قرن چهارم هجری نیز ابو الحسن علی ابن عیسی الرمانی (۲۹۶-۳۸۶ق) در کتابش *النکت فی*

اعجاز القرآن لفظ استعاره را در مقابل حقیقت به کار برده و بر اساس آن، مباحثی را دربارهٔ اعجاز بلاغی قرآن پی‌ریزی کرده است. قاضی ابوبکر باقلانی (ف. ۴۰۳ق) متفکر اشعری‌ای است که در *اعجاز القرآن* به کاربرد حقیقی و مجازی زبان اشاره کرده و کاربرد مجازی زبان را بخشی از فنّ بلاغت دانسته است (باقلانی، ۱۹۹۹: ۵۹۷). قاضی عبدالجبار معتزلی (ف. ۴۱۶ق) هم آخرین شخصیت مهم در قرن چهارم و ابتدای قرن پنجم است که بنا به ضرورت مباحث کلامی، به بلاغت و بحث مجاز پرداخته و از وجود مجاز در قرآن و زبان عربی دفاع کرده است.

در مقابل این جریان، کسانی مانند ابواسحاق اسفراینی (ف. ۴۱۸ق) منکر اصل وقوع مجاز در لغت شده‌اند. افرادی مانند ابن حزم (م. ۴۵۴ق) از اهل ظاهر و ابن تیمیّه (ف. ۷۲۸ق) و ابن قیم (ف. ۷۵۱ق) به شدت استعمال مجاز در قرآن را ممنوع دانسته‌اند (جکبی، ۱۹۹۲: ۳۴). این جریان فقط در مقابل معتزله قد علم نکرده؛ بلکه نظر بزرگان اشاعره همچون ابن‌قتیبّه و باقلانی را نیز رد کرده است. ابن‌قتیبّه در باب اول *تأویل مشکل القرآن* پس از سخنانی دربارهٔ اختلاف خوانش‌های قرآن، بحث را به مجاز کشانده و نوشته است: «و اما المجاز فمن جهة غلط كثير من الناس في التأويل و تشعب بهم الطرق.» (۱۰۳) سپس بحث خود را دربارهٔ مجاز مطرح کرده است (همان، ۱۰۳-۱۳۴). در جملهٔ آغازین باب مجاز در کتاب ابن‌قتیبّه دو نکتهٔ مهم هست: یکی اشاره به تأویل و نسبت آن با مجاز که نشان‌دهندهٔ آگاهی ابن‌قتیبّه از رویکرد معتزله در استفاده از مجاز است و دیگر، اختلاف‌های فرقه‌ای ناشی از تأویل مجازی قرآن که بیانگر جدی بودن این بحث در قرن سوم هجری است. شاید مطالعهٔ همین قسمت از دیدگاه‌های ابن‌قتیبّه باعث شده است برخی بپندارند: «در واقع ابن‌قتیبّه در قیاس با ابو عبیده حرف تازه و مهمی نیاورده است، اهمیت کار او چنان که می‌دانیم دقت در فصل‌بندی مباحث است.» (ضیف، ۱۳۸۳: ۷۹).

نگاهی به کتاب *تأویل مشکل القرآن* نشان می‌دهد ابن‌قتیبّه صاحب دیدگاهی مستقل است. اولین نکته‌ای که در مورد دیدگاه ابن‌قتیبّه بدیع می‌نماید، دفاع محکم او از وجود مجاز در قرآن است؛ امری که احتمالاً او اصل آن را از جاحظ گرفته است؛ اما در تقریر

برهانی آن، خود، صاحب ابتکار است. وی مجاز را در مقابل حقیقت مطرح کرده؛ درحالی که می‌دانیم ابو عبیده به مفهوم مجاز در برابر حقیقت آشکارا اشاره نکرده است. ابن قتیبه درباره وجود مجاز در قرآن گفته است: «ذهب قوم فی قول الله و کلامه إلی أنه لیس قولاً و لا کلاماً علی الحقیقة و إنما هو ایجاد للمعانی و صرفوه فی کثیر من القرآن الی المجاز.» (۱۹۸۱: ۱۰۶). در این فقره منظور ابن قتیبه، معتزله است که عده‌ای از آن‌ها با طرح دیدگاه‌های افراطی، اغلب جمله‌های زبان را مجازی دانسته و بیشترِ نصوص قرآن را نیز حمل بر مجاز کرده‌اند. ابن قتیبه نظر این گروه را نپذیرفته و آن‌ها را نسبت به کلام الهی بدبین خوانده است. سپس به سراغ گروه دوم رفته و چنین گفته است: «و اما الطاعنون علی القرآن بالمجاز فأنهم زعموا أنه کذبٌ لأنَّ الجدار لا یرید و القرية لاتسأل و هذا من أشنع جهلاتهم و أدلها علی سوء نظرهم و قلّة أفهامهم.» (همان، ۱۰۸). این دسته نیز بر این باورند که وجود مجاز در قرآن نشانه تناقض است؛ زیرا قول به مجاز فقط وقتی ضروری می‌شود که متکلم از آوردن حقیقت ناتوان شود و از خداوند چنین چیزی نمی‌سزد و همچنین قول مجازی سخنی کذب و دروغ است. ابن قتیبه نظر این گروه را نیز رد کرده و گفته است آن‌ها می‌گویند چون نمی‌توان از ده پرسش کرد و دیوار نمی‌تواند اراده داشته باشد، پس این سخنان دروغین هستند. ابن قتیبه ایشان را جاهل و کم‌فهم نامیده و در رد آن‌ها چنین استدلال کرده است: «و لو کان المجاز کذباً فکل فعل ینسب الی غیر الحيوان باطلا و کان اکثر کلامنا فاسداً لأننا نقول نبت البقل و طالت الشجرة و أینعت الثمرة و أقام الحیل و رخص السعر.» (همان، ۱۱۱).

۲. انگیزه‌های منکران مجاز

از آنچه گفته شد، آشکار شد که حتی کسانی همچون ابن قتیبه - که از نظر کلامی با معتزله کاملاً مخالف‌اند - از وجود مجاز در زبان عربی و قرآن دفاع می‌کنند و آرای شکاکان را سست می‌دانند. اکنون باید نشان داد که به چه دلیل بحث انکار مجاز در میان متکلمان پیدا شده است؟

۱-۲. مجاز و اصل هدایت‌گری قرآن

دلایلی که برشمردیم، جنبه ظاهری بحث درباره انکار وجود مجاز در قرآن را نشان می‌دهد. اما اگر بخواهیم به عمق سخن این منکران پی ببریم، باید به اصلی‌ترین اشکال ایشان بپردازیم و آن، شبهه تعارض وجود مجاز در قرآن با اصل هدایت‌گری آن است. خداوند متعال در آیات فراوانی از قرآن کریم، این کتاب را مایه هدایت مؤمنان معرفی می‌کند^(۱). هدف اصلی از فرورستاندن قرآن، راهنمایی و هدایت انسان‌ها بوده است. طبیعی است که وقتی این هدف امکان‌پذیر و در دسترس است که پیام و مفهوم آیات قرآن روشن و قابل درک باشد تا ایمان‌آوردگان به دلالت آن پی ببرند و رفتار و گفتار خویش را بر اساس آن سامان دهند. اما اگر پیام قرآن به زبانی پیچیده و نامفهوم عرضه شود، گویی به نوعی نقض غرض شده است؛ این‌گونه که خداوند از یک سو این کتاب را مایه هدایت خواننده و از سوی دیگر زبان آن را به گونه‌ای تنظیم کرده است که مایه سردرگمی، اختلاف و گمراهی باورمندان آن باشد. منکران وجود مجاز در قرآن چنین می‌پنداشتند که کاربرد مجازی به آن دلیل که انحرافی از هنجار کلام است و معنای حقیقی را منعکس نمی‌کند، مصداق همین ساخت زبانی گمراه‌کننده است. آنان بنا به این استدلال می‌گفتند محال است خداوند قصد گمراه کردن انسان‌ها را داشته باشد؛ پس نباید مفاهیم و معانی در زبان قرآن در صورت‌های مجازی بیان شده باشد. متکلمان معتزلی نیز در گسترش این شک و شبهه سهم بسزایی داشتند؛ زیرا آن‌ها از یک سو زبان را ابزار دلالت و پیام‌رسانی می‌دانستند (دوب، ۱۹۹۹: ۸۷) و از سوی دیگر با پذیرفتن مفهوم مجاز و گستردگی و چندگانگی دلالت الفاظ در زبان، راه را برای تأویل‌های خویش از نص قرآن هموار می‌کردند. منکران وقوع مجاز در قرآن نیز به همین دو اصل چنگ می‌زدند و آن‌ها را متناقض و مخالف غرض خداوند از فرورستاندن قرآن می‌شمردند:

پذیرش وجود گستردگی و اشتراک لغوی و مجاز در زبان با اصل دلالت‌گری زبان نزد معتزله در تعارض است؛ یعنی با پذیرفتن وجود این نوع کاربردها مبنای روشن‌گر بودن زیر سؤال می‌رود. معجزه پیامبر نیز که باید تصدیق‌کننده ادعای پیامبری او باشد از این اشکال به دور نمی‌ماند... زیرا اتساع و مجاز در زبان قرآن

به دلالت صریح و آشکار داشتن آن آسیب می‌رساند و زبان با وجود این گستردگی دلالت‌ها و مجازها به‌جای آنکه هدایت‌کننده گمراه می‌کند. این اشکال از سوی گروه‌های مختلفی بر معتزله وارد شده است؛ مثل ظاهریه و ابن‌القاص شافعی و... (ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۲۴).

این افراد با انکار مجاز، قصد دفاع از مفهوم هدایت‌گری قرآن را داشتند. انگیزه دیگری که آتش مخالفت با مجاز را دامن زد، دیدگاه‌های معتزلیانی است که کاربرد مجازی را در زبان اصل دانستند؛ زیرا می‌خواستند راه را برای تأویل‌های پردامنه خویش بگشایند؛ پس کاربرد زبان حقیقی را نادر شمردند و بر غلبه زبان مجازی بر زبان حقیقی رأی دادند.

۲-۲. ابن جنّی

بر اساس آثار کلامی به‌جامانده از قرن سوم و چهارم هجری می‌توان گفت تا این دوره انکار وجود مجاز بیشتر ناظر به وجود آن در زبان قرآن و نه در کل زبان بوده است. دانشمندان مسلمان بیشتر فرقه‌ها و مذاهب اسلامی وجود مجاز در زبان عربی را می‌پذیرفتند؛ اما به دلایل اعتقادی حضور آن را در قرآن منکر بودند. «درحالی که عموم مسلمانان پذیرفته بودند که زبان هم حقیقت دارد و هم مجاز. گسترش کاربردهای مجازی از سوی معتزله آنان را بر آن داشت که بگویند بیشتر زبان عربی مجاز است و حقیقت کمتر در آن وجود دارد.» (دوب، ۱۹۹۹: ۲۰۹). امامان معتزلی برای مستند کردن تأویلات گسترده‌شان در قرآن از زبان عربی مایه گذاشتند و بنای این زبان را بر کاربرد مجازی الفاظ - و نه کاربرد حقیقی آن - دانستند.

ابوالفتح عثمان ابن جنّی (ف. ۳۹۲ق) گویا برجسته‌ترین شخصیت معتزلی است که این اندیشه را طرح کرده و آن را با شواهدی از قرآن و کلام عرب توضیح داده است. ابن جنّی، عالم لغوی و نحوی معتزلی، شاگرد نحوی بزرگ، ابوعلی فارسی (ف. ۳۷۷ق)، و صاحب *الخصائص* است. *الخصائص* کتابی نحوی است با توضیحاتی درباره ریشه واژه‌ها و گویا الگوی اصلی مؤلف، *الکتاب* سیویه بوده است. در *الخصائص* دو باب به بحث حقیقت و مجاز اختصاص یافته است. باب اول «فی فرق بین الحقیقة و

المجاز» نام دارد و باب دیگر که بلافاصله در ادامه این باب آمده، «باب فی أن المجاز اذا کثر لحق بالحقیقة» نام گرفته است (ابن جنی، ۱۹۵۲: ۲/ ۴۴۲-۴۵۷). این دو باب از کتاب ابن جنی رویکرد کلامی و اعتقادی کاملاً آشکاری دارد؛ زیرا علاوه بر آن، وی در نمونه‌های این باب بسیار به قرآن استناد کرده است. در پایان بحث مجاز، ابن جنی سخن خود را به افعال خداوند کشانده و بر پایه آنچه به عنوان قواعد زبانی درباره کاربرد مجازی وضع کرده است، افعال خداوند را حمل بر مجاز کرده و سپس پا را فراتر نهاده و صفات خداوند را نیز از مقوله کاربرد زبان در معنای مجازی شمرده است.

ابن جنی سخن خویش را با تعریف حقیقت آغاز کرده است: «ما أقرّ فی الاستعمال علی أصل وضعه فی اللغة» (همان، ۴۴۲): آنچه که در کاربرد آن چنان استعمال شود که در اصل قرارداد زبانی برای آن وضع شده است. «و المجاز ما کان بضدّ ذلك» (همان‌جا): و مجاز یعنی نقطه مقابل این تعریف؛ یعنی هر کلمه‌ای که از معنای اصلی‌اش در قرارداد زبان خارج شود، مجاز نام می‌گیرد. آن‌گاه ابن جنی ادعای مناقشه‌برانگیز خویش را مطرح کرده است:

اعلم أن اللغة مع تأمله مجاز لاحقیقة و ذلك عامة الافعال نحو قام زید و قعد عمرو و انطلق بشر و جاء الصیف و انهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل یفاد منه معنی الجنسیة فقولک قام زید معناه کان منه القیام و کیف یکون ذلك و هو جنس و الجنس یتطبق جمیع الماضي و جمیع الحاضر و جمیع الآتی الکائنات من کل من وجد منه القیام و معلوم أنه لا یجتمع لانسان واحد فی وقت و لا فی مئة ألف سنة مضاعفة القیام کله داخل تحت الوهم. هذا محال عند کلّ ذی لبّ فاذا کان كذلك علمت أن قام زید مجاز لاحقیقة و انما هو وضع الكل موضع البعض للاتساع و المبالغة و تشبیه القلیل بالكثیر (همان، ۴۴۸).

ابن جنی در این بند نکات مهمی از نظریه خویش را شرح داده است:

۱. کاربرد کلمه‌ها در زبان بیشتر مجازی است تا حقیقی.
۲. افعال معمولاً در معنای مجازی به کار می‌روند؛ مثل «قام زید» و «قعد عمرو».

۳. معنای افعال به این دلیل مجاز است که هر فعلی آن‌گاه که به فاعلش نسبت داده می‌شود، گویا مصدر آن را به آن فاعل اسناد داده‌ایم. برای مثال، «قام زید» یعنی «کان منه القیام» و این قیام جنس است؛ یعنی هر نوع قیامی را در هر زمانی اعم از حال و گذشته و آینده به زید نسبت می‌دهد و چون می‌دانیم که قیام زید در زمان خاصی و با کیفیت خاصی اتفاق افتاده، پس اسناد قیام به زید از مقوله ذکر کل و اراده جزء است و به همین سبب مجاز است.

۴. ابن جنّی سه اصل را به‌عنوان ملاک‌های شناخت بیان حقیقی از مجاز ذکر کرده و آن‌ها را چنین برشمرده است: گستردگی در دلالت، تأکید و تشبیه: «ان المجاز لایقع فی الکلام و لایعدل عن الحقیقة الیه الا لمعان ثلاثة هی الاتساع و التوکید و التشبیه. فان عدمت هذه الاوصاف الثلاثة كانت الحقیقة البتة» (همان، ۴۴۲). پس اگر جمله‌ای از مفاهیم تأکید، تشبیه و گستردگی دلالت لفظها خالی بود، آن جمله دارای معنای حقیقی است. در توضیح اصول سه‌گانه ابن جنّی باید بگوییم اتساع یا گستردگی دلالت از نظر او، یعنی چیزی بر معنا یا معناهای اصلی واژه افزوده نشده باشد. تأکید یعنی تفخیم و بزرگ کردن یا تحقیر و کوچک شمردن آنچه درباره وی خبر می‌دهیم (مخبر عنه) در میان نباشد و تشبیه یعنی آن را به چیز دیگر در حکم یا وصف شبیه نکرده باشیم.

این اصول - که ابن جنّی خود مبتکر آنهاست و پیش از وی در متون بلاغت از آن‌ها نشانی نیست - علاوه بر مرزبندی میان حقیقت و مجاز از نظر ابن جنّی، دیدگاه وی را درباره علاقه‌های مجاز نیز نشان می‌دهد. در این معنا گویا او نخستین کسی بوده که علاقه‌های مجاز را دسته‌بندی کرده است. مفهوم تشبیه که او به آن اشاره کرده، همان علاقه مشابهت است که تفاوت میان مجاز مرسل و استعاره را شکل می‌دهد. مفهوم تأکید یا همان مبالغه هم به دیگر علاقه‌های مجاز (علاقه‌های مجاز مرسل) دلالت می‌کند؛ مانند ذکر کل و اراده جزء؛ البتّه همه اقسام آن را دربر نمی‌گیرد. مفهوم گستردگی دلالت هم به آن باب‌های دیگر علم بیان توجه دارد، مانند کنایه؛ زیرا در نظر ابن جنّی نیز مانند همه معاصرانش، مجاز تقریباً مترادف با کلّ علم بیان امروز است.

ابن جنّی پس از همه این توضیحات و بناکردن این قواعد، مقصود اصلی خویش را بیان کرده است: «و كذلك افعال القديم سبحانه نحو خلق الله السماء و الارض ألا ترى أنه عزّ اسمه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا و لو كان حقيقة لامجازا لكان خالقا للكفر و العدوان و غيرهما من أفعالنا عزّ و علا» (همانجا). مسئله اصلی، اختیار انسان است. اگر خداوند را خالق افعال انسان بدانیم - آن گونه که اهل سنت و اشاعره می دانستند - پس باید همو را خالق کفر و نافرمانی خودمان بدانیم؛ اما او از چنین صفاتی به دور است؛ پس بهتر است این مفاهیم را حمل بر مجاز کنیم نه حقیقت. در ادامه، ابن جنّی به مفهوم صفات الهی اشاره کرده است: «و همچنین علم خداوند به برخاستن زید مجاز است؛ زیرا علم او به برخاستن زید همان حال علم او به نشستن عمرو نیست.» (همانجا). آن گاه همچون متکلمی در مقام دفاع از اعتقاد خویش برآمده، صفت علم را از خداوند نفی کرده است: «و لسنا نثبت له سبحانه علما لأنه عالم بنفسه الا أنا مع ذلك نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زید هي حال علمه بجلوس عمرو و نحو ذلك.» (همان، ۴۵۰). پس از آنجا که نمی توان علم خداوند به یک فعل را با علم او به فعلی دیگر همسان دانست، باید مفهوم علم را درباره خداوند حمل بر مجاز کرد.

به این ترتیب، می بینیم که رویکرد معتزله در استفاده از مجاز، به عنوان ابزار تأویل، نزد ابن جنّی به افراط گراییده است. او از سویی حکم می دهد که بیشتر سخنان ما مجاز هستند نه حقیقت و از سوی دیگر همه افعال و صفات الهی را به شکلی حمل بر مجاز می کند و آنجا نیز که حقیقی بودن آن را می پذیرد، به شکلی دیگر آن را تأویل و تفسیر می کند. این رویکرد افراطی ابن جنّی خود او را نیز دچار اشکال کرده است؛ به همین علت سعی کرده با وضع قاعده ای دیگر، خود را از پیچ و خم مجازهای متعدد برهاند. او فصل دوم بحث خویش درباره مجاز را با این عنوان نامیده است: «أن المجاز اذا كثر لحق بالحقيقة» (ابن جنّی، ۱۹۵۲: ۲/۴۴۷).

۳. مخالفان وقوع مجاز در قرآن

اولین کسانی که وقوع مجاز را انکار کرده اند، گویا به قصد دفاع از هویت متن مقدّس به این کار دست زده اند و انگیزه ایدئولوژیک، آنان را بر این ادعا واداشته است. آنان از

یک سو می‌پنداشته‌اند که به کار بردن زبان مجازی ناشی از ناتوانی در به کار گرفتن زبان حقیقی است؛ پس اگر بگوییم در قرآن مجاز هست، گفته‌ایم خداوند ناتوان است. از سوی دیگر، گمان می‌کرده‌اند که مجاز به این سبب که خارج کردن لفظ از معنای حقیقی آن است، از مقوله کذب به‌شمار می‌آید و محال است خداوند در کلام خویش کاذب باشد. همچنین عده‌ای از اشکال‌تراشان متوجه اسنادهای مجازی قرآن بوده‌اند و به طعنه می‌پرسیده‌اند مگر می‌توان از قریه (روستا) سؤال کرد و مگر ممکن است که دیوار اراده کند^(۲)؟ البته چنان که گفتیم، این گروه نخست بیشتر، وجود مجاز در قرآن را انکار می‌کردند تا نبود مجاز در کل زبان را. این طعنه‌ها و اشکال‌ها متکلمان را بر آن داشت تا از سویی بر وجود مجاز در قرآن به‌عنوان یک اسلوب زبان عربی - که قرآن بر آن نازل شده است - تأکید کنند و از سوی دیگر سودمندی‌ها و فوایدی برای کاربرد مجازی برشمرند و آن را در مواردی، بلیغ‌تر از کاربرد حقیقی بدانند.

بحث از حقیقت و مجاز آن‌قدر با مطالعات قرآنی پیوند خورد تا آنکه جزئی از علوم قرآن به‌شمار آمد و بر مفسر قرآن بایسته شد که حقیقت و مجاز قرآن را بشناسد. بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی (ف. ۷۹۴ق) در کتاب *البرهان فی علوم القرآن* و جلال‌الدین سیوطی شافعی (ف. ۹۱۱ق) در کتاب *الاتقان فی علوم القرآن* یکی از مباحث علوم قرآن را بحث در باب حقیقت و مجاز قرآن دانسته‌اند (سیوطی، ۱۹۹۹: ۲/ ۳۴۷-۳۵۶؛ زرکشی، ۱۹۵۷: ۲/ ۲۵۴-۲۷۴). آنان در ابتدای بحث خود به منکران مجاز نیز اشاره کرده‌اند. زرکشی چیزی حدود یک قرن پیش از سیوطی این بحث را مطرح و به نام منکران اشاره کرده است:

شکی نیست که قرآن دربردارنده حقایق است و همه سخنانی که بر موضوع خود دلالت می‌کنند و در آن‌ها مجاز به کار نرفته در زمره حقایق هستند؛ مانند آیاتی که خبر از وجود خدا می‌دهند و او را یکتا معرفی می‌کنند و اسماء و صفات او را برمی‌شمرند... اما درباره وجود مجاز در قرآن اختلاف عقیده هست. بیشتر فرقه‌ها به وجود مجاز در قرآن باور دارند اما کسانی همچون ابن‌القاص^(۳) شافعی و ابن‌خویر منداد^(۴) مالکی آن را انکار کرده‌اند و همین دیدگاه از داوود ظاهری^(۵) و پسرش و ابومسلم اصفهانی^(۶) نقل شده است (زرکشی، ۱۹۵۷: ۲/ ۲۵۴-۲۵۵).

زرکشی برهان این افراد را چنین بیان کرده است: «شبهه این منکران آن است که گوینده از بیان حقیقی به بیان مجازی روی نمی‌آورد، مگر آنکه از بیان حقیقی ناتوان شده باشد پس در سخن به استعاره بگراید و محال است که خداوند ناتوان باشد.» (همان، ۲۵۵). ظاهراً زرکشی هرچند مختصر، اما کاملاً دقیق به استدلال منکران مجاز اشاره کرده است؛ زیرا هرچند کتاب *تلخیص البیان فی مجازات القرآن* شریف رضی (ف. ۴۰۶ق) جنبه ادبی و لغوی دارد، با آوردن جمله‌ای مهم در مقدمه اثرش به تمام کتاب رنگ کلامی داده و کوشیده است تا با بیان بلاغت مجاز و زیبایی‌های آن، از ساحت قرآن در برابر این شبهه دفاع کند: «و خداوند حکیم الفاظ مجازی را به دلیل نارسایی عبارت [و ناتوانی از بیان حقیقت] به کار نبرده؛ بلکه بدان سبب در سخن خود مجاز آورده که این سبک بیان به زبان مخاطبان قرآن نزدیک‌تر است و در گوش آن‌ها تأثیرگذارتر.» (شریف رضی، ۱۴۰۴: ۱). سیوطی نیز علاوه بر یادآوری این شبهه، به دلیل دیگر این گروه اشاره کرده است:

شبهه این گروه آن است که مجاز برادر دروغ است و قرآن از دروغ‌گویی به دور است و گوینده از حقیقت رونمی‌گرداند مگر آن‌گاه که مجال بیان حقیقی بر وی تنگ شود [و به‌ناگزیر] پس در سخن خود استعاره به کار برد و این در مورد خداوند محال است (۱۹۹۹: ۲/ ۳۴۷).

۴. انکار وجود مجاز در زبان

شگفت‌آور نیست که وقتی در میان معتزله ابن‌جنّی پیدا می‌شود و زبان را از اساس مجازی می‌شمرد، در مقابل او افرادی پیدا شوند که راه تفریط در پیش گیرند و برای رها شدن از هرگونه پرسش و اشکالی درباره مجازهای قرآن، نه فقط وجود مجاز در قرآن را انکار کنند؛ بلکه ادعا کنند که تقسیم زبان به حقیقت و مجاز غلط است و به‌طور قطع مفهومی با عنوان مجاز در زبان راه ندارد. از مشهورترین کسانی که این دیدگاه را مطرح کرده‌اند، ابواسحاق اسفراینی و ابن تیمیّه را می‌توان نام برد.

۴-۱. ابواسحاق اسفراینی

از میان فقهای بزرگ اهل سنت، امام ابواسحاق اسفراینی (ف. ۴۱۷ق) از کسانی است که اندیشه انکار مجاز در زبان را به او نسبت داده‌اند (شهری برآبادی، ۱۳۷۰: ۱۹۰).

از استاد ابواسحاق اسفراینی نقل کرده‌اند که او مجاز را در زبان انکار کرده است و چنین استدلال کرده که وجود مجاز در زبان آن‌گاه ثابت می‌شود که برای هر آنچه در زبان گفته می‌شود یک کاربرد متقدم وجود داشته باشد تا در یک معنای متأخر به کار برود و آن معنای متأخر مجاز باشد. اما چنین تقدیم و تأخیری در زبان عربی وجود ندارد. بلکه عرب هر زمان که کلامی به حقیقت گفته، معنای مجازی آن را نیز به کار برده است؛ زیرا رابطه‌ای میان اسم و مسمی نیست و دلالت اسم‌ها بر مدلول‌هایشان ذاتی نیست. پس اینکه یک دلالت را مجازی بدانیم و دیگری را حقیقی، نوعی ترجیح بلامرجح است؛ مثلاً واژه اسد همان‌طور که در معنای حیوان درنده به کار رفته، برای انسان دلیر نیز استفاده شده است (اسفراینی به نقل از فاضلی، ۱۳۷۶: ۲۰۵).

آنچه ابواسحاق اسفراینی به آن اشاره کرده، مسئله قرارداد زبان است. از نظر او، میان اسم و مسمی هیچ رابطه و نسبت حقیقی‌ای در بین نیست و فقط قرارداد اهل زبان باعث می‌شود ما حیوانی با ویژگی‌های مشخص را اسد بنامیم. پس اگر قرارداد اهل زبان ملاک تعیین معنای کلمه است، اینکه بگوییم لفظ اسد برای حیوان حقیقت و برای انسان شجاع مجاز است، نوعی ترجیح بلامرجح خواهد بود؛ یعنی همچنان که قرارداد اهل زبان لفظ اسد را برای معنای حیوان خاص وضع می‌کند، همین قرارداد این لفظ را درباره انسان شجاع نیز به کار می‌برد. پس نباید یکی از این دو کاربرد را حقیقی و دیگری را مجازی بدانیم؛ بلکه باید بگوییم اهل زبان همچنان که لفظ اسد را در معنای حیوان خاص به کار می‌برند، در معنای انسان شجاع نیز استفاده می‌کنند و این کاربرد در هر دو حال حقیقت است.

جلال‌الدین سیوطی این استدلال را از ابواسحاق اسفراینی نقل کرده و خود به ردّ نظر او پرداخته است:

و دلیل استوار ما در پذیرفتن مجاز نقل متواتر امثال آن از زبان عربی است. اعراب می‌گویند آن کس بر سینه راه می‌رود درحالی که راه سینه ندارد و آن شخص بر بال سفر است و سفر نیز بال ندارد. نیز می‌گویند طره شب پیر شد و جنگ به زانو رسید و این‌ها همه مجاز هستند و کسی که وجود مجاز را در زبان انکار می‌کند،

در عمل ناگزیر است آن را بپذیرد ضمن آنکه بخش مهمی از زیبایی‌های سخن عرب را نادیده گرفته است (سیوطی، بی تا: ۲۱۵).

۲-۴. ابن تیمیّه

احمد بن عبدالحلیم دمشقی ملقب به ابن تیمیّه دیگر مخالف سرسخت وجود مجاز در زبان است. وی در کتاب *الایمان*، به موضوع حقیقت ایمان پرداخته است. ابن تیمیّه در این کتاب برای ردّ دیدگاه‌های معتزله در بحث ایمان، حقیقت و مجاز را تشریح و وجود مجاز در زبان را انکار کرده است. ابن تیمیّه سخن خود را با این پرسش آغاز کرده که آیا دلالت واژه ایمان بر اعمال مجاز است یا حقیقت؟ وی نمی‌پذیرد که این استعمال از مقوله مجاز باشد و آن را حقیقت می‌شمرد، سپس بحث خود را به سوی تقسیم‌بندی زبان به حقیقی و مجازی می‌کشانند (ابن تیمیّه، ۱۹۸۳: ۷۹).

ابن تیمیّه صادقانه گفته است که علمای پیش از او دلالت الفاظ بر معانی آن‌ها را به دو بخش حقیقی و مجازی تقسیم کرده و حقیقت و مجاز را از عوارض الفاظ دانسته‌اند؛ اما در عین حال بر دیدگاه آن‌ها اشکال وارد کرده است:

و در هر حال این تقسیم‌بندی اصطلاح نوآمده‌ای است که پس از اتمام سه قرن نخست از هجرت شایع می‌شود و هیچ از صحابه و تابعین نیکوکردار آن را به کار نبرده‌اند و نه هیچ‌یک از امامان فرقه‌های مشهور مانند مالک، نوری، اوزاعی، ابوحنیفه و شافعی و نه حتی یکی از دانشمندان علم لغت و نحو مثل خلیل و سیبویه و ابوالعلاء و امثال ایشان (همان، ۸۰).

نخستین نکته‌ای که ابن تیمیّه بر آن تأکید کرده، آن است که بحث از حقیقت و مجاز تا پایان قرن سوم هجری در کلام امامان مذاهب مختلف و دانشمندان نحو و لغت نیامده است. شوقی ضیف درباره همین اشاره ابن تیمیّه می‌نویسد: «جاحظ واژه‌های حقیقت و مجاز را دقیقاً با همان تعریف متأخران به کار برده است که نشان می‌دهد گمان ابن تیمیّه که این تقسیم‌بندی را مربوط به پس از قرن سوم هجری می‌پندارد، خطاست.» (۱۳۸۳: ۷۴). البته اگر به سخن ابن تیمیّه دقت کنیم، می‌فهمیم که او در دریافت خود خطا نکرده؛ زیرا در ادامه اعتراض خود گفته است: «فان تقسیم الالفاظ

الی حقیقه و مجاز انما اشتهر فی المائة الرابعة و ظهرت أوائله فی المائة الثالثة و ما علمته موجودا فی المائة الثانية اللهم الا أن يكون فی أواخرها.» (ابن تیمیّه، ۱۹۸۳: ۸۱). ابن تیمیّه به دقت اشاره کرده که در اواخر قرن دوم و سوم هجری اشاره‌هایی به بحث حقیقت و مجاز بوده است. ما هم می‌دانیم که جاحظ بصری (ف. ۲۵۵ق) در بحث حقیقت و مجاز در قرن سوم هجری تقریباً تنهاست. بنابراین، می‌توان این سخن ابن تیمیّه را پذیرفت که در قرن‌های اولیه کسی از تقسیم زبان به حقیقت و مجاز چیزی نگفته است و این اصطلاح‌ها به قرن سوم و پس از آن اختصاص دارد. اما نکته‌ای که ابن تیمیّه از آن غفلت کرده، این است که هرچند وضع اصطلاح برای این مفاهیم در قرن سوم صورت گرفته، اندیشه آن‌ها به همان دوره‌های اولیه برمی‌گردد. برای مثال، سیبویه و فرّاء در مقام زبان‌شناس به این مفاهیم توجه کرده‌اند؛ هرچند در قالب لفظ اتّسع.

نکنه جالبی که در سخن ابن تیمیّه درباره مجاز وجود دارد، ریشه‌یابی او درباره نخستین اشاره‌ها به لفظ مجاز است. بنا بر تأکید ابن تیمیّه، نخستین مؤلفی که با نام مجاز کتاب نوشته، ابو عبیده معمر بن مثنی است؛ اما مجاز در کتاب او در نقطه مقابل حقیقت مطرح نشده است: «اولین کسی که می‌دانیم لفظ مجاز را در سخن خود آورده، ابو عبیده معمر بن المثنی است در کتابش اما منظور او از مجاز آنچه در برابر حقیقت باشد نیست؛ بلکه مجاز آیت نزد وی یعنی معنای آیت.» (همان، ۸۰). سخن ابن تیمیّه با نقل قول تعریف‌های مجاز از معتزله ادامه پیدا می‌کند. او تصریح می‌کند که به گمانش، معتزله این اصطلاح را رواج داده‌اند: «و انما هذا اصطلاح حادث و الغالب انه کان من جهته المعتزله و نحوهم من المتکلمین.» (همان‌جا).

ابن تیمیّه پس از آنکه با بررسی مفهوم مواضعه، وجود یک مواضعه قبل از استعمال را برای زبان انکار کرده، به صراحت به بیان دیدگاه خود درباره حقیقت و مجاز پرداخته است:

این تقسیم‌بندی حقیقت ندارد و میان دو بخش آن مرز درستی وجود ندارد که میان حقیقت و مجاز را مشخص کند؛ بنابراین این تقسیم باطل است و هرکس که آن را به کار می‌برد، از چیزی سخن می‌گوید که درباره‌اش هیچ نمی‌داند. این تقسیم بدعتی در شرع و مخالفت با عقل است؛ زیرا آن‌ها [معتزله] گفته‌اند: حقیقت لفظی

که در معنای ماوضع له به کار رود و مجاز لفظی است که در غیر ماوضع له به کار رود و آن‌ها برای اثبات این تعریف باید وضع [قراردادی] پیش از کاربرد زبان را ثابت کنند که ناممکن است (همان، ۸۷).

چنان که پیداست، ابن تیمیّه تعریف حقیقت و مجاز را از متکلمان نقل کرده و سپس بر همین تعریف خرده گرفته و با باطل دانستن آن، اصل مفهوم را باطل شمرده است. ابن تیمیّه برای ردّ تقسیم‌بندی زبان به حقیقی و مجازی، تعریف متکلمان از مجاز را نقل کرده است: «اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لاحقیقة و لامجاز. فاذا استعمل فی غیر موضوعه فهو مجاز لاحقیقة له.» (همان، ۸۲). در ادامه گفته است که این تعریف وقتی درست است که بگوییم واژه‌های زبان عربی نخست برای معانی‌ای وضع شده‌اند، سپس برای آن معنا به کار رفته و مختص به آن شده‌اند. در این صورت، وضع الفاظ بر استعمال آن‌ها پیشی می‌گیرد و این مثل آن است که بگوییم در هر زبانی عقلاً جمع شده و تصمیم گرفته‌اند فلان کلمه را برای فلان چیز به کار ببرند و کلمه دیگر را برای معنای دیگر.

ابن تیمیّه ادامه سخن خود را به بحث قرآنی کشانده و مسئله «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» (بقره/ ۳۱) را به‌عنوان ملاک قرارداد زبانی طرح کرده است. دیدگاه او در این معنا مناقشه در تفسیر این آیت است و برهانی بر ادعای او به‌دست نمی‌دهد (ابن تیمیّه، ۱۹۸۳: ۸۴-۸۵). ابن تیمیّه پس از بیان تفسیر این آیه و نظر خویش درباره توفیقی‌بودن زبان، سخن خود را خلاصه کرده و گفته است لازم نیست برای نبود مواضعه قبل از استعمال دلیل آورده شود؛ کافی است گفته شود نمی‌توان از وجود چنین قراردادی آگاه شد. پس کسی که ادعا می‌کند در زبان پیش از کاربرد، واژه‌های قراردادی برای معنای آن‌ها وجود دارد، از چیزی سخن می‌گوید که به آن علمی ندارد. آنچه بدون تردید به ما رسیده، کاربرد الفاظ است: «پس به‌طور خلاصه... هرکس ادعا کند وضعی [قراردادی] مقدم بر استعمال الفاظ وجود دارد، از مفهومی سخن گفته که نمی‌توان به آن علم پیدا کرد و آن چیزی که بدون شک معلوم است فقط استعمال و کاربرد الفاظ است.» (همان، ۸۶).

برهان دیگری که ابن تیمیّه برای انکار وجود مجاز در زبان آورده، بر مقید بودن حقیقت استوار است. ابن تیمیّه استدلال کرده است که اگر مجاز آن دلالتی است که با

وجود قرینه مشخص می‌شود و حقیقت آن دلالتی است که از هرگونه قیدی رها باشد و بدون قرینه بر معنا دلالت کند، باید همه زبان را مجاز دانست؛ زیرا کاربرد حقیقی نیز همواره مقید به قید است و قرینه‌ای همراه خود دارد؛ قرینه‌هایی مثل مفعول به، ظرف زمان یا ظرف مکان. سخن ابن تیمیه را خلاصه‌وار مرور می‌کنیم:

اما آن کس که میان حقیقت و مجاز این‌گونه تفاوت می‌گذارد که لفظ در معنای حقیقی بدون قرینه افاده معنا می‌کند و مجاز جز با وجود قرینه معنا نمی‌دهد... باید از او پرسید منظور از قرینه داشتن یا نداشتن چیست؟ اگر منظور، قرینه‌های لفظی مثل اضافه و لام تعریف یا نقش‌های نحوی مثل فاعل و مفعول و مبتدا و خبر است، پس باید بگوییم در زبان هیچ اسم و فعلی بی‌قرینه نیست... بنابراین در کلام کامل به‌هیچ‌وجه اسم یا فعل یا حرفی وجود ندارد که کاملاً رها باشد و هیچ قرینه‌ای نداشته باشد؛ پس اگر وجود قرینه مانع می‌شود که کاربرد لفظ را حقیقی بشماریم، باید گفت این فعل مجاز است چون مفعول مطلق گرفته و آن دیگری مجاز است چون ظرف زمان یا مکان دارد و خلاصه هرآنچه قرینه دارد مجاز است پس همه سخنان ما مجاز است در این صورت حقیقت کجاست؟ (همان، ۹۰-۹۳).

ابن تیمیه نیز همچون هر متکلم دیگری که پا در میدان بحث حقیقت و مجاز گذاشته است، همه این سخنان را می‌گوید تا ساحت کتاب خدا از مجاز بپالاید و آن را حقیقت محض و هدایت آشکار معرفی کند:

فتبین أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة و المجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين، فعلم أن هذا التقسيم باطل، و حينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله و رسوله فإنه مقيد بما يبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز، بل كله حقيقة (همان، ۹۷).

این همان دلیل اصلی‌ای است که باعث شده ابن تیمیه آن‌همه برهان بر انکار وجود مجاز در زبان بیاورد:

انگیزه ابن تیمیه در این سخن، گرایش بی‌اندازه او بر حقیقت شمردن معانی نص قرآن است تا باب تأویل آیات قرآن را ببندد و آیات مربوط به صفات خداوند و مانند آن را بر ظاهرشان حمل کند البته بدون آنکه تشبیه را بپذیرد یا به تعطیل و

تنزیه متوسل شود؛ بلکه به آن سبب که با تفسیر به رأی مبارزه کند، تفسیری که همواره بر مجاز استوار است (خلیل برکه، ۱۹۸۴: ۱۵۷).

گویا ابن تیمیّه در فتاوی خود نیز این انگیزه را آشکارا توضیح داده و وقوع مجاز در قرآن را با انگیزه نزول کتاب الهی - که هدایت مردم است - در تناقض یافته است؛ زیرا وجود مجاز باعث پوشیده شدن معنای مقصود می‌شود و در این صورت، نوعی تلبیس و فریب‌کاری در قرآن راه خواهد یافت که باعث می‌شود عده‌ای هدایت و عده‌ای گمراه شوند (همان، ۱۶۲).

ابن تیمیّه برای آنکه دیدگاه خود را در انکار مجاز استحکام کامل ببخشد، درباره آیاتی که بنا به نظر محققان نشانه‌های وقوع مجاز در قرآن هستند، بحث کرده و در تحلیل آن‌ها، نبود مجاز را بر اساس دیدگاهش اثبات کرده است:

از مثال‌های مشهور وجود مجاز در قرآن آیه «وَسَلِّ الْقُرْیَةَ» (یوسف / ۸۲) است. گفته‌اند مراد از این آیه، اهل قریه است. پس مضاف حذف شده و مضاف‌الیه به جای آن نشسته؛ در جواب باید گفت کلماتی چون «قریه» و «مدینه» و «شهر» و «میزان» هم‌زمان بر حال و محل دلالت دارند و هر دو مصداق برای این اسامی صحیح است؛ پس گاهی درباره حال به‌کار می‌رود که ساکنان هستند و گاهی درباره محل که همان مکان مشخص است (ابن تیمیّه، ۱۹۸۳: ۱۰۱-۱۰۲).

همچنین ابن تیمیّه درباره آیه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ» (کهف / ۷۷) نوشته است: گفته‌اند دیوار زنده نیست و اراده مخصوص زندگان است؛ پس به‌کار بردن آن درباره دیوار مجاز است. در جواب می‌گوییم: کلمه اراده هم برای میل و خواست موجودات دارای شعور و زندگان به‌کار می‌رود و هم برای حالت موجودات بی‌جان و جمادها و این از کاربردهای مشهور در زبان است (همان، ۹۷).

در همه این نمونه‌ها، ابن تیمیّه کوشیده است وجود مجاز را در قرآن با اصطلاحاتی همچون اشتراک لفظی یا مترادف و یا ملازمات انکار کند؛ هرچند که اتفاق نظر همه دانشمندان دیگر بر مجاز بودن آن‌ها باشد.

هرچند ابن تیمیّه آشکارا گفته است: «فلامجاز فی القرآن، بل و تقسیم اللغة الی حقیقة و مجاز تقسیم مبتدع محدث لم یطلق به السلف» (همان، ۱۰۳)، ناگزیر بود این

واقعیت را بپذیرد که برخی از کاربردهای قرآن حقیقی نیستند؛ «پس ابن تیمیه در *الرسالة المدنیة* بر وجود مجاز گواهی می‌دهد، بلکه آن را در بعضی موارد ضروری می‌شمرد و به‌ناچار وجود مجاز را که همگان به آن گواهی می‌دهند، می‌پذیرد.» (دوب، ۱۹۹۹: ۲۰۸). دیدگاه ابن تیمیه در انکار مجاز به دلیل ترس از گمراهی مردم و دفاع از حقیقت بودن معنای قرآن است؛ اصلی که باعث شده سلفیان- که پیروان امروزی وی به‌شمار می‌آیند- منکر وجود مجاز در قرآن باشند.

بررسی برهان‌های ابن تیمیه به‌روشنی نشان می‌دهد آنچه او به‌عنوان دلیل در رد تقسیم زبان به حقیقی و مجازی مطرح می‌کند، در واقع نقص تعریف‌هاست نه نقض مصداق‌ها. وجود رابطه اصل و فرع میان معنای حقیقی و مجازی در تعریف‌ها با قید «وضع» مشخص می‌شود. ابن تیمیه به این وضع ایراد گرفته و گفته است چون این وضع مجهول است و راهی برای شناخت آن وجود ندارد، پس معنای هر کلمه در کاربرد آن مشخص می‌شود و کاربرد هر کلمه به روزگارش وابسته است و با تغییر هر دوره، کاربرد هم عوض می‌شود. همچنین برای هر کاربردی قرینه‌ای هست و اگر مثلاً کسی می‌گوید رأس و منظور او رأس الجبل است، این معنا به قرینه لفظی یا معنوی در کلام او آشکار است. در کلام خداوند نیز به‌یقین چنین است و قرینه‌هایی وجود دارند که همه‌جا معنای مورد نظر را مشخص می‌کنند؛ بنابراین مجازی در زبان باقی نمی‌ماند، مگر آنکه بگوییم هرآنچه قرینه دارد، مجاز است که در این صورت، باید بپذیریم همه زبان مجاز است.

گویا همین خرده‌گیری‌های ابن تیمیه باعث شده است علمای بلاغت در دوره‌های بعد به تصحیح تعریف حقیقت و مجاز پردازند و به‌جای اینکه بگویند حقیقت، کاربرد لفظ در موضع‌له و مجاز هم ضد آن است؛ قید «تخاطب» را به تعریف مجاز افزوده و گفته‌اند: «الحقیقة ما أفاد معنی مصطلحا علیه فی الوضع الذی وقع فیہ التخاطب» و یا «والحقیقة الکلمة المستعملة فیما وضعت له فی اصطلاح به التخاطب» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۴۸). به این ترتیب در قرن هشتم هجری، علمای بلاغت با افزودن واژه تخاطب به تعریف

حقیقت، همان مفهوم کاربردی بودن را مورد توجه قرار دادند؛ چیزی معادل همان فرم یا هنجار گفتار که دقت در آن، ملاک تعیین معنای حقیقی از مجازی است.

۵. نتیجه گیری

بر اساس دیدگاه امروز، بحث حقیقت و مجاز به عنوان مسئله‌ای بلاغی و ابزاری در آفرینش هنری، می‌بایست بیشتر در کتاب‌های نقد ادبی و آثار ادیبان و شاعران مورد توجه قرار می‌گرفت؛ اما این بحث به دلیل اهمیت ایدئولوژیک آن، در آثار متکلمان بسیار گسترده‌تر و دقیق‌تر مطالعه شده است؛ هرچند رویکرد ایدئولوژیک متکلمان باعث شده است گاهی بر روی حقایق زبان چشم ببندند و فقط برای دفاع از عقیده خویش به جعل و اختراع قواعدی در این موضوع دست بزنند.

از سوی دیگر، متکلمان با تحلیل آیات قرآن کریم و اشعار عرب به مفهوم مجاز «بلاغی» نیز اشاره کرده و در شکل‌گیری اصطلاح مجاز بلاغی گام‌های بسیار مؤثری برداشته‌اند؛ هرچند تا پایان قرن چهارم هجری، مجاز در مقابل حقیقت به کار رفته است. متکلمان همچنین درباره بلاغت مجاز و چرایی به کار رفتن آن در زبان، بحث‌های قابل توجهی کرده‌اند که می‌توان خلاصه آن‌ها را چنین بیان کرد: زبان مجازی به این دلیل به کار می‌رود که می‌تواند در مخاطب تأثیر بیشتری داشته باشد و او را بهتر و بیشتر افناع کند.

کوشش‌های متکلمان در تبیین مفهوم مجاز و نسبت آن با حقیقت، سرچشمه مطالعات بلاغی و منشأ پیدایش علم بلاغت است. اما از آنجا که این پژوهش‌ها در واقع به تفسیر متن قرآن مربوط می‌شد، بحث حقیقت و مجاز جدای از تأثیر آن بر علم بلاغت، در تأویل و تفسیر قرآن نیز اهمیت فراوان داشت و جنبه ایدئولوژیک آن به جنبه بلاغی غلبه کرده بود. همین گرایش عقیدتی در بحث حقیقت و مجاز باعث شد عده‌ای از اصحاب ظاهر و اهل سنت در مقابل معتزله قد علم کنند و وجود مجاز در زبان قرآن را منکر شوند. از سوی دیگر، برخی از عالمان معتزلی همچون ابن جنی نیز در اعتقاد به زبان مجازی راه افراط در پیش گرفتند و پنداشتند که بیشتر سخنان ما در زبان از مقوله مجاز است. همین افراط باعث شد تا اصحاب ظاهر و اهل سنت نیز راه

غلو و زیاده‌روی را در پیش بگیرند و نه فقط وقوع مجاز در قرآن را انکار کنند، بلکه تقسیم زبان به حقیقی و مجازی را به کل تقسیمی نادرست بیندارند. هرچند این رویکرد نسبت به کل زبان، دیگر طرفداری ندارد، عده‌ای از پیروان ابن تیمیه درباره قرآن سرسختانه از آن دفاع می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره / ۲).
۲. اشاره به آیات «وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةُ أَلَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف / ۸۲) و «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يُتَّقِصَ» (کهف / ۷۷).
۳. نام کامل وی ابوالعباس احمد بن احمد الطبری است و به لقب ابن القاص شهرت داشت. او یکی از فقهای مذهب شافعی بود و تألیفات مشهوری در این زمینه داشت؛ مانند **التلخیص و المفتاح و ادب القاضی**. او در سال ۳۳۵ق در طرسوس درگذشت.
۴. ابن‌خویر منداد از دانشمندان مذهب مالکی و شاگرد شیخ‌الاسلام ابهری بود. او در بصره می‌زیست و در حدود سال ۴۰۰ق درگذشت.
۵. نام کامل او داوود بن علی بن خلف اصفهانی است. او به دلیل مذهب مستقل خویش و آرای خاصش به لقب «ظاهری» معروف شد و پیروان وی نیز ظاهریه خوانده می‌شوند. او در سال ۲۷۰ق درگذشت. پس از آن، پسرش محمد بر جای پدر نشست و مذهب پدر را گسترش داد. محمد نیز در سال ۲۹۷ق از دنیا رفت.
۶. ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی از فقهای معتزلی مذهب است که تفسیری مطابق آرای معتزله تألیف کرده است. او در سال ۳۷۰ق درگذشت.

منابع

- ابن تیمیه. (۱۹۸۳). **کتاب الایمان**. حَقَّقَهَا جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِإِشْرَافِ النَّاشِرِ. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۹۷۵). **الرسالة المدنیة فی الحقیقة المعجاز**. قاهره: مکتبة أنصار السنة المحمدیة.
- ابن جنی، ابوالفتوح عثمان. (۱۹۵۲). **الخصائص**. ج ۲۰. حَقَّقَهُ مُحَمَّدٌ عَلِيُّ النَّجَّارِ. بیروت: دارالهدی.

- ابن قتيبه، عبدالله. (١٣٨٤). *تأويل مشكل القرآن*. ترجمة محمدحسن بحرى بيناباج. مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (١٩٨١). *تأويل مشكل القرآن*. تصحيح احمد صقر. قاهره: المكتبة العلمية.
- ابوزيد، نصر حامد. (١٩٩٨). *الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة*. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- باقلاني، ابوبكر. (١٩٩٩). *اعجاز القرآن*. تصحيح احمد صقر. مصر: دارالمعارف.
- بدرى عبدالجليل، محمد. (١٩٨٦). *المجاز و أثره في الدرس اللغوي*. بيروت: دارالنهضة العربية.
- بدوى، عبدالرحمن. (١٣٧٤). *تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام*. ج ١٠. ترجمة حسين صابري. مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- تفتازانى، سعدالدين مسعود. (١٤٠٩). *المطول في شرح تلخيص المفتاح*. قم: منشورات مكتبة الداوري.
- جكنى، محمد امين بن محمد. (١٩٩٢). *منع المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز*. قاهره: مكتبة ابن تيميه.
- خليل برکه، ابراهيم. (١٩٨٤). *ابن تيميه و جموده في التفسير*. بيروت: المكتب الاسلامي.
- دوب، رايح. (١٩٩٩). *البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري*. قاهره: دارالفجر.
- زرکشی، بدرالدين محمد. (١٩٥٧). *البرهان في علوم القرآن*. ج ٢٠. تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم. قاهره: دارالاحياء الكتب العربية.
- زغلول سلام، محمد. (١٩٦٨). *اثر القرآن في تطور النقد الادبي الى آخر القرن الرابع الهجري*. قاهره: دارالمعارف.
- سيوطى الشافعى، جلال الدين. (١٩٩٩). *الاتقان في علوم القرآن*. ج ٢٠. تصحيح و تنقيح خالد العطار. بيروت: دارالفكر.
- شريف رضى، محمدبن حسين. (١٤٠٤). *تلخيص البيان عن مجازات القرآن*. بغداد: دارالتراث.

- شهری برآبادی، محمد. (۱۳۷۰). «مجاز در پهنه بلاغت اسلامی». مشکوة. ش ۳۳. (زمستان). صص ۱۸۹-۱۹۷.
- ضیف، شوقی. (۱۳۸۳). **تاریخ و تطوّر علوم بلاغت**. ترجمه محمدرضا ترکی. تهران: سمت.
- طبانه، بدوی. (۱۹۶۸). **البيان العربی دراسة فی تطوّر الفکرة البلاغیة عند العرب و مناهجها و مصادرها الکبری**. قاهره: مكتبة الانجلو المصریة.
- فاضلی، محمد. (۱۳۷۶). **دراسة و نقد فی مسائل بلاغیة هامة**. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مهدی زیتون، علی. (۱۹۹۲). **اعجاز القرآن و اثره فی تطوّر النقد الادبی**. بیروت: دارالمشرق.