ابن‌تیمیّه و انکار «مجاز» در قرآن
[نکتهٔ پژوهشی ـ ۱۴]

مرتضی نادری*

چکیده : در ادبیّات و اصول فقه، نشان داده شده‌است 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. ابن‌تیمیه در شمار گروه سوم است. در این نوشتار، پس از یادکرد تعریف حقیقت و مجاز و بررسی قول مشهور در این باره، ادلّهٔ 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، اهمّ اشکالات ابن‌تیمیه به تفصیل، تبیین و نقد شده است.

کلید واژه‌ها: حقیقت / مجاز / مجاز ـ قرآن / مجاز ـ موافقان و مخالفان / ابن‌تیمیّه.

---

*. کارشناسی ارشد رشتهٔ علوم قرآن و حدیث. **Email: naderi74@gmail.com**

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

مقدّمه

یکی از ریشه‌های برداشتهای نادرست از قرآن کریم، تمسّک افراطی به ظواهر آیات آن است. اعتقاد به اینکه فهم مراد همهٔ آیات قرآن، همیشه، از حمل الفاظ به معانی ظاهری به دست می‌آید، از مصادیق 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. البتّه وجود مجاز در قرآن، به انگیزه‌های گوناگونی انکار شده؛ لیکن در میان منکران مجاز در قرآن، ابن‌تیمیّهٔ حنبلی از کسانی است که تمسّک افراطی‌اش به ظواهر خاستگاه انکارش تلقّی شده است. (نک: میلانی، ص ۹۱)

افزون بر این، پیروی دیگر منکران مجاز و ظاهرگرایان افراطی از ابن‌تیمیّه، به نقد نظریّهٔ او در انکار مجاز اهمّیّت می‌بخشد. پیش از نگارندهٔ این سطور، استاد سیّدعلی میلانی در *دراسات في منهاج السنّة* (ص ۹۱ـ۹۵) به بخشی از سخنان ابن‌تیمیّه پرداخته و آقای محمّدعلی راغبی در «نقد دیدگاه سلفیّه دربارهٔ مجاز در قرآن» (صحیفهٔ مبین، پاییز ۷۹، ش ۲۴)، بر اساس آنچه قاسمی در *محاسن التأویل* از ابن‌تیمیّه 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

۱ـ۱) حقیقت و مجاز در لغت

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

معنای اسم فاعلی دارد؛ در این صورت، حقیقت یعنی امر ثابت؛ وگاه، معنای اسم مفعولی دارد که در این صورت، حقیقت به معنای امر اثبات شده (مثبَت) خواهد بود. (نک: علوی یمنی، ج ۱، ص ۲۸) مؤلّف *نهایة الأرب في فنون الأدب*، فعیلة را به معنای مفعولة و برگرفته از **«حقّ الأمرَ یَحُقُّهُ»**[1] یا **«حققّته»** دانسته است. (نویری، ج ۷، ص ۳۷؛ نیز نک: طریحی، ج ۵، ص ۱۴۸ـ۱۴۹) 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 الوصفیّة إلی الاسمیّة.»** (تفتازانی، ص ۲۱۵)

ب) مجاز: واژهٔ 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 جُؤُوزاً و جَوازاً و مَجازاً... : سار فیه و سلکه. و المَجازُ و المَجازَةُ: الموضع.** (ابن‌منظور، ج ۵، ص ۳۲۶) جاز **الموضع: سار فیه و قطعه... المجاز: المعبر.** (زبیدات، ص ۱۴۶) نویسندهٔ *نهایة الأرب* نیز خاطرنشان کرده که مجاز از **«جاز الشيء یجوزه»** اخذ شده است. (نویری، ج ۷، ص ۳۷)

۱ـ۲) حقیقت و مجاز در اصطلاح

گروهی از ادیبان، مفسّران و دانشمندان علم اصول فقه، نشان داده‌اند که الفاظ برای دلالت به معانی، به دوگونهٔ 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؛ گونهٔ نخست را «حقیقی» و گونهٔ دوم را «مجازی» نامیده‌اند.

در استعمال حقیقی، متکلّم لفظی را به کار می‌برد و مراد جدّی‌اش همان معنای موضوع له است؛ امّا در استعمال مجازی، مراد متکلّم 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 جدّی غیر از معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن

۱. حقّ یَحِقُّ لازم و حقّ یَحُقُّ متعدّی است. (نک: ابن‌منظور، ج ۱۰، ص ۴۹)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

استعمال شده‌است؛ 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 مقدّمه، تعریف مشهورِ 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: جصّاص، ج ۱، ص ۴۶؛ علم‌الهدی، ج ۱، ص ۱۰؛ فخر رازی، ج ۱، ص ۲۸۶؛ محقّق حلی، ص ۵۰؛ ابن‌منظور، ج ۱۰، ص ۵۲؛ علّامه حلّی، مبادی‌الوصول، ص ۷۰ و ۷۱؛ تفتازانی، ص ۲۱۵ و ۲۱۸؛ مظفّر، ج ۱، ص ۱۹)

آیت‌الله بروجردی پس از اشاره به قول مشهور، تعریف استعمال مجازی به استعمال لفظ در غیر ما وضع له را به‌سختی، به چالش کشیده‌است. 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 جدّی متکلّم است و هدف او از استعمال لفظ در معنای موضوع له، ایجاد آن معنا در ذهن مخاطب است و گاه، مراد متکلّم 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 می‌رود. بنابراین، مراد جدّی غیر معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن استعمال شده‌است؛ هرچند که از حیث ادّعا عین آن محسوب می‌شود. (بروجردی، ص ۲۸ـ۲۹)

آیت‌الله بروجردی در تبیین سخن خود، مثال متداول «**رأيت أسداً يرمي**» را ذکر می‌کند و توضیح می‌دهد که واژهٔ «أسد» در این جمله، نه در معنای مرد شجاع، بلکه

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

در خود ما وضع له، یعنی حیوان درنده، استعمال شده‌است. 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 ادّعا 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 با گذر از آن به معنای دوم عبور کند. در مجموع، آنچه سکّاکی دربارهٔ استعاره گفته، آیت‌الله بروجردی دربارهٔ جمیع مجازات قائل است. (همان‌جا)

حاصل اینکه لفظ همواره در موضوع له خود استعمال می‌شود؛ نهایت اینکه مراد جدّی یا حقیقتاً همان موضوع له است، یا اینکه ادّعائاً عین آن یا از افراد آن است. در واقع، قضیّهٔ مشتمل بر استعمال مجازی، به دو قضیّه تحلیل می‌شود: قضیّه‌ای منطوقه که در آن، به ثبوت محمول برای موضوع حکم شده و قضیّه‌ای ضمنیّه که در آن، حکم شده که مراد جدّی از حیث ادّعا، 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 قرینهٔ صارفه یا مانعه، می‌توان لفظ را بر مجاز حمل کرد. این مطلب را در اصول فقه، «أصالة الحقیقة» نامیده‌اند. (مظفّر، ج ۱، ص ۲۹؛ جصّاص، ج ۱، ص ۴۶؛ علوی یمنی، ج ۱، ص ۴۳؛ تفتازانی، ص ۲۱۸)

۲) علائم حقیقت و مجاز

درکتابهای ادبی و اصولی، برای حقیقت و مجاز، علائمی برشمرده‌اند که به اهمّ آنها اشاره‌ای می‌شود:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

الف) تبادر[1]: 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 به‌سبب اینکه این دلالتْ وضعی مطابقی است، مستند به نفس دلالت است و به قرینه متّکی نیست. بنابراین، مراد از تبادر این است که از استعمال لفظ تنها و مجرّد 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 نشانهٔ مجاز بودن آن معنا برای آن لفظ است. (همان، ج ۱، ص ۲۵)

۳) موافقان استعمال مجاز در قرآن و ادلّهٔ 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 ۷۸ـ۷۹؛ 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 ـ که در اوج فصاحت و بلاغت است ـ 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 رشتهٔ 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 أنّ المجاز واقع في القرآن و**

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

السنّة.» (علّامه حلّی، ص ۷۹) ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن 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. (ابن‌قتیبه، ص ۲۲ و ۶۹) دیگر دانشمند اهل تسنّن، ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶) در *اللّمع فی اصول الفقه*، گفته است: «**والکلام المفید ینقسم إلی حقیقة و مجاز و قدوردت اللّغة بالجمیع و نزل به القرآن.**» (شیرازی، ص ۵۸) و غزّالی در *المستصفی*، نوشته است: «**ألفاظ العرب تشتمل علی الحقیقة... فالقرآن یشتمل علی المجاز خلافاً لبعضهم.**» (غزّالی، المستصفی، ص ۸۴) وی در کتاب دیگرش *المنخول* نیز گفته است: «**القرآن یشتمل علی المجاز و علی الحقیقة خلافاً للحشویة.**» (همو، المنخول، ص ۱۳۷) صاحب *التسهیل لعلوم التنزیل* نیز چنین نوشته است: «**و اتّفق أهل علم اللّسان و أهل الأصول علی 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 أکثر من أن یحصی.**» (ابن‌جزی، 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 *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 نظیر ﴿**جداراً یرید أن ینقضّ**﴾ (کهف (۱۸) / ۷۷) و ﴿**و اسأل القریة**﴾ (یوسف (۱۲) / ۸۲) را شاهد به کار رفتن مجاز در قرآن دانسته‌است؛ چراکه نه دیوار صاحب اراده تواند بود و نه قریه قادر به تخاطب است. (شیرازی، ص ۵۸؛ نیز نک: غزّالی، المنخول، ص ۱۳۸)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

و دانشمندان علم بیان، همه، بر جواز ورود هر دو نوع مجاز، یعنی مجاز مفرد و مجاز مرکّب، در کلام خدا و سخن رسول صلی الله علیه و آله اجماع کرده‌اند و تنها بنا بر آنچه از ابوبکربن داوود اصفهانی حکایت شده، وی مخالف این سخن بوده است. حجّت سخن علوی یمنی این است که عدم وجود مجاز در کتاب و سنّت، یا از حیث امکان عقلی است یا از حیث وقوع عینی. امّا امکان عقلی آن که روشن است؛ قدرت الهی از انجام چنین فعلی، عاجز نیست. وی آیاتی مانند: ﴿**وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ**﴾ (اسراء (۱۷) / ۲۴) و ﴿**فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ**﴾ (کهف (۱۷) / ۷۷) را شواهد عینی وقوع مجاز در قرآن دانسته‌است. (علوی یمنی، ج ۱، ص ۲۶)

۳ـ۱) برخی از ادلّهٔ حدیثی وقوع مجاز در قرآن

دانشمند شیعی، مرحوم سیّد عبدالله شبّر، درفصل اوّل *الأصول الأصلیّة*، شماری از روایات ائمّه علیهم السلام را نقل کرده و آنها را ادلّهٔ روایی وجود مجاز در قرآن بر شمرده است. برای نمونه، در یکی از این احادیث، امام سجّاد علیه السلام دربارهٔ لفظ «قریة» در آیهٔ ﴿**و کم قصمنا من قریة کانت ظالمة**﴾ (انبیاء (۲۱) / ۱۱) می‌فرماید: «**و لقد أسمعکم الله في کتابه ما فعل بالقوم الظالمین من أهل القری قبلکم حیث قال: «و کم قصمنا من قریة کانت ظالمة.» و إنّما عنی بالقریة أهلها حیث یقول: و أنشأنا بعدها قوماً آخرین.**» (کلینی، ج ۸، ص ۷۴)

آنچه امام سجّاد علیه السلام فرموده، مطابق اصطلاح، ذکر محل و ارادهٔ حال است که از اقسام مجاز مفرد به شمار می‌رود. در حدیثی دیگر، از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که ایشان دربارهٔ لفظ «**نأتي**» در آیهٔ ﴿**أو لم یروا أنّا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها**﴾ (رعد (۱۳) / ۴۱) فرموده است: «**یعنی بذلك ما یهلك من القرون؛ فسمّاه إتیاناً**» (طبرسی، ج ۱، ص ۲۵۰)

در روایتی دیگر، علیّ‌بن فضّال نقل می‌کند که پدرش از امام رضا علیه السلام از آیه ﴿**کلّا إنّهم عن ربّهم یومئذ لمحجوبون**﴾ (مطفّفین (۸۳) /۱۵) می‌پرسد و امام علیه السلام پاسخ می‌دهد:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

«إنّ الله تبارك و تعالى لا يوصف بمكان يحلّ فيه، فيحجب عنه فيه عباده؛ و لكنّه يعني أنّهم عن ثواب ربّهم محجوبون.» (صدوق، ص ۱۶۲) این سخن دال بر حذف کلمه‌ای از آیهٔ 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 ادبیّات 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 اوّل، 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 نظریّه، توضیح می‌دهد که همهٔ 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 مسمّی 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، ستارهٔ بزرگ پر نور در آسمان باشد، این نام برای خورشید، حقیقت است؛ چرا که برای آن وضع شده است. امّا 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 دو راه نظری و وضعی بدان پاسخ گفته‌است. پاسخ نظری مبتنی بر این اصل است که الفاظ تنها به عنوان ادلّه‌ای برای فهماندن معانی، جعل شده‌اند و اگر فرضاً استعمال «خورشید» هم برای «جرم درخشان سماوی» و هم برای «چهرهٔ زیبا»

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

حقیقت باشد، اطلاق خورشید بر این دو شیء، بالاشتراک خواهد بود و در این صورت، هرگاه که این واژه بدون هیچ قرینهٔ مشخّص‌کننده‌ای به کار رود، مراد متکلّم از آن، معلوم نخواهد شد؛ لیکن ما می‌نگریم که امر خلاف این است و هرگاه که ما واژهٔ «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 ستارهٔ پرنور آسمان است. (همان، ج ۱، ص ۷۶)

ابن‌اثیر در دومین پاسخش به اشکال یاد شده، به «وضع» تکیه کرده و مرجع را در این‌گونه موارد، اصل «لغت» دانسته‌است که در آن، اسماء برای مسمّیات مشخّص 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 شاعران‌اند که اسلوبهای معنوی را توسعه بخشیده‌اند؛ حال آنکه هیچ یک از این توسّعها از واضع لغت و در اصل وضع نیست. از همین روست که هر یک از شاعران برای خود توسّعاتی مجازی اختراع کرده‌اند. مثلاً امرؤالقیس برای اسب تعبیر **«قید الأوابد»**[1] را به کار برده که پیش از او چنین تعبیری برای اسب، از کسی شنیده نشده است. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز روایت شده که در روز نبرد حنین فرمود: **«الآن حَمِيَ الوَطيسُ»** 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 رفته‌است. این واژه در این معنا، جز از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده نشده‌است. 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 توسّعات 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 علّت سرعت اسب، دیگر وحوش نمی‌توانند از او بگریزند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

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، ابن‌القاصّ شافعی، ابن‌خویز 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، شبههٔ منکران مجاز در قرآن چنین است:

> *متکلّم هیچ‌گاه از حقیقت به مجاز عدول نمی‌کند، مگر آن گاه 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)

محمّد 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، مقدّمهٔ محقّق ؛ نیز نک: زحیلی، ج ۱، ص ۴۱)

غزّالی در پاسخ به شبههٔ نخست، چنین گفته که واژهٔ 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 نارواییِ اش آیات بسیار قرآن است. (نک: غزّالی، المستصفی، ص ۸۴؛ همو، المنخول، ص ۱۳۸)

امّا شبههٔ 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

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

۵) اشکالات ابن‌تیمیّه در موضوع حقیقت و مجاز

یکی از منکران وجود مجاز در قرآن، ابن‌تیمیّهٔ 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 *محاسن‌التأویل*، در این اعتقاد از او پیروی کرده‌اند.[1] (نک: قاسمی، ج ۱، ص ۱۳۵ـ۱۵۵) اینک اهمّ اشکالات ابن‌تیمیّه به تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز و پاسخ آنها:

۵ـ۱) تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز بدعت است.

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

امّا نیامدن مصطلحات حقیقت و مجاز در سخن صحابه و تابعان و کسانی که ابن‌تیمیّه از آنان نام برده، نه دلیل بدعت بودن آنهاست و نه دلیل نادرستی و ناروایی چنین جعل اصطلاحی. این مصطلِحین 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 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 رَوایی آن هرگز محتاج سابقه‌اش در لسان صحابه و تابعان نیست. کسانی مانند مالک و ابوحنیفه و

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

شافعی و خلیل و سیبویه، هر یک در علومی نظیر فقه و حدیث و نحو، مصطلحات فـراوان جـعل کـرده‌انـد و عـموم دانشـمندان و ازجـمله شـخص ابـن‌تیمیه، ایـن مصطلحات را به کار بسته‌اند و به کار می‌بندند و چون این مصطلحات را به نفس دین نسبت نمی‌دهند، بدعتگزار به شمار نمی‌روند.

۵ـ۲) 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 مـنشأ زبان، توافق جمعی عقلاء 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 تصوّر می‌کند، با لفظ ویژهٔ 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 وگاهی 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 را زادهٔ 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.

ابن‌تیمیه اثبات چنین امری را ناممکن دانسته و افزوده که هیچ کس نمی‌تواند از عرب، بلکه از هیچ امّتی از امّتها، 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، بـر

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

باطل رفته است؛ چراکه چنین چیزی را احدی از مردمان نقل نکرده است.

ابن‌تیمیّه سپس در برابر سخن خود اشکالی مطرح می‌کند و مـی‌نویسد: «اگـر بگویند که ما بر این دعوی دلیل داریم، چراکه اگر توافق جمعی به اختصاص لفظ معیّن به معنای معیّن نباشد، استعمال ممکن نخواهد بود، خواهیم گفت: امر این گونه نیست؛ زیرا ما می دانیم که خدا به حیوانات، اصواتی را الهام کرده که آنان مراد یکدیگر را با این اصوات می‌فهمند و خدا این را منطق نامیده است. ﴿**عُلّمنا منطق الطیر**﴾ (نمل (۲۷) / ۱۶) ﴿**قالت نملة یا أیّها النمل ادخلوا مساکنکم**﴾ (نـمل (۱۷) / ۱۸) ﴿**یا جبال أوّبی معه و الطیر**﴾ (سبأ(۳۴) / ۱۰) ...خداوند فرموده است: ﴿**الرحمن علّم القرآن؛ خلق الانسان؛ علّمه البیان**﴾ (رحمن (۵۵) / ۱ـ۴) و ﴿**قالوا أنطقنا الله الذي أنطق کلّ شيء**﴾ (فصّلت (۴۱) / ۲۱). پس او سبحانه است که منطق را به آدمی الهام می‌کند. (ابن‌تیمیّه، ص ۸۳ـ۹۰)

ابن‌تیمیه 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 ۹۱ـ۹۲)

می‌نگرید که ابن‌تیمیه از یک سو، منکر «وضع» می شود و از سوی دیگر، زبان را امری توقیفی می خواند. وی می‌گوید خدایی که همه چیز را به نطق در آورده، آدمی را نیز از طریق الهام، به نطق درآورده‌است؛ لیکن این سخنان در اصل مسئله، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. بنا بر سخن ابن‌تیمیّه، 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 ابن‌تیمیّه، 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 می شود که دلالت الفاظ بر معانی، در هر زبانی، نه مانند دلالت اثر بر مؤثّر، عقلی است و نه مانند دلالت «آخ گفتن» هنگام احساس

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

درد، طبعی؛ بلکه دلالت الفاظ بر معانی، دلالتی وضعی است و «وضع» نیازمند واضع است (نک: مظفّر، ج ۱، ص ۹) و اختلاف دربارهٔ واضع 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 این رو، واضع 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 رانده‌است. 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)

نکتهٔ دیگر اینکه واضع زبان هر که باشد، برای هر معنای معیّن لفظ معیّنی را وضع کرده‌است. در مجموع، می‌توان گفت که حتّی بنا بر سخنان ابن‌تیمیه، دلالت الفاظ بر معانی، مستند و متّکی 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.

۳ـ۵) بی‌اعتباری علائم تمییز حقیقت از مجاز

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

اسم و فعل و حرفی یافت نمی‌شود که مقیّد 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.

ابن‌تیمیّه 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، مقیّد است نه مطلق، روا نیست که گفته شود: حقیقت آن است که در حال اطلاق و تجرید از هر قرینه‌ای، به معنا دلالت می‌کند. امّا او خود معتقد است آنگاه که دانشمندان اوصاف مطلق و مقیّد را به کار می‌برند، مرادشان این است که لفظ نسبت به این قید، مطلق است و نسبت بدان قید دیگر، مقیّد است. (همان، ص ۹۵ـ۹۸)

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 متکلّمی که زبان به سخن می‌گشاید، کلامش مقیّد 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 نشانهٔ بطلان تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز برشمرده‌است. و سرانجام باز هم پای فشرده که هر لفظی که در کتاب خدا و رسولش وجود دارد، به قیدی که معنایش را روشن می‌سازد، مقیّد است و در هیچ چیز این، مجازی نیست و تمامی‌اش حقیقت است. (همان، ص ۱۰۱ـ۱۰۲)

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

تمییز این دو نوع استعمال شود و به مخاطب بفهماند که آیا مراد جدّی متکلّم 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 صیغهٔ صرفی آن، همه‌جا، قرینهٔ 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: «بیدارشو که خورشید طلوع کرده‌است.» 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 متکلّم را درخواهد یافت؟ آیا مرجع تشخیص مراد متکلّم 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، مؤیّد 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 واضعی دارند و واضع الفاظ هر لفظی را برای معنای مشخّصی وضع کرده که استعمال آن در معنایی دیگر، با استعمال آن لفظ در معنای موضوع له، متفاوت است؛ هرچند علامت یادشده لغو باشد.

۵ـ۴) انکار دلالت آیات قرآن به صحّت استعمالات مجازی

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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

کتاب الهی است. ابن‌تیمیّه پس از سخنان فوق، شماری از این آیات را نقل و دلالت آنها را به وجود مجاز در قرآن، انکار کرده‌است. برای نمونه، وی به آیه ﴿**جداراً یرید أن ینقضّ**﴾ (کهف (۱۸) / ۷۷) اشاره و سپس سخن قائلان به مجاز در قرآن را دربارهٔ 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.» (ابن‌تیمیّه، ص ۱۰۳) وی سپس به پاسخ این سخن پرداخته و گفته‌است: «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 صاحب‌اختیار معنا دارد. ابوعبیده ذیل آیهٔ مورد بحث می‌نویسد: «دیوار و دیگر جمادات، اراده‌ای ندارند.» (ابوعبیده، ص ۴۱۰) ابن‌سیده (م ۴۵۸) نیز دربارهٔ اراده در آیه مذکور نوشته است: اراده تنها در جانداران وجود دارد و دیوار ارادهٔ حقیقی ندارد. زیرا آمادگی دیوار برای فرو ریختن مانند افعال جانداران نمایان می‌شود و به‌سبب همین شباهت ظاهری است که اراده دربارهٔ دیوار به کار رفته‌است. (ابن‌منظور، ج ۳، ص ۱۸۹) امّا جملاتی که ابن‌تیمیّه به‌عنوان دلیل صدق استعمال اراده برای جمادات نقل کرده، در واقع، تکرار مدّعا به‌عنوان دلیل و مصادره به مطلوب است.

ابن‌تیمیّه در ادامهٔ 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

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

دوم، اشتراک را لازم می‌گرداند که این هر دو، خلاف اصل‌اند و لذا واجب می‌شود که این‌گونه الفاظ را از اسماء متواطی بدانیم. (ابن‌تیمیّه، ص ۱۰۳)

ابن‌تیمیّه 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. امّا همین لفظ در مورد جماد، به شکل مقیّد 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) مقیّد 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. نکتهٔ 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 مسمّای این اسم در عالم خارج، همیشه به شکل مقیّد وجود دارد؛ چه آن مسمّی حیوان باشد و چه جماد.

ابن‌تیمیّه 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 همهٔ 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 مسمّیاتی اسم متواطی به شمار می‌رود که مفهوم اراده در آنها صدق کند؛ لیکن با توجّه به معنای لغوی اراده، اساساً جمادات نمی‌توانند «مرید» باشند و مفهوم «اراده» در جمادات وجود ندارد؛ از این رو، جمادات هرگز در شمار مسمّیات اسم مرید نخواهند بود.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

در واقع، ابن‌تیمیّه در اینجا نیز مصادره به مطلوب کرده و «ذو إرادة» بودن جمادات را ـ که محلّ نزاع است ـ مفروض گرفته است.[1]

نتایج

۱. تحلیل استعمال واژگان در زبان، نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی الفاظ به حقیقت و مجاز، صحیح است. نتیجهٔ 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 متکلّم همان موضوع له است و در «مجاز» معنای موضوع له «معبری» می‌شود تا ذهن مخاطب از طریق آن، به معنای دیگری که مراد جدّی متکلّم است، گذر کند.

۳. اهمّ اشکالات ابن‌تیمیّه به تقسیم‌بندی الفاظ به حقیقت و مجاز، انکار «وضع» الفاظ برای معانی، بر اساس توافق جمعی عقلاست. نزد ابن‌تیمیّه، این تقسیم‌بندی آن‌گاه درست است که لفظ، نخست، برای یک معنا وضع شود و پس از آن، گاهی در موضوع له خود وگاهی در غیر موضوع له خود به کار رود و این تنها بر اساس قول کسانی درست است که لغات را زادهٔ توافق جمعی می‌دانند. امّا ابن‌تیمیّه 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 طبعی، بلکه دلالتی «وضعی»

۱. شنقیطی نیز در انکار مجاز بودن استعمال اراده برای دیوار در آیهٔ شریفه، سخنانی دارد. وی در این باره، به آیه «**وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا 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 ۵۶۶ـ۵۶۷) 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.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

است. در واقع، بنا بر قول ابن‌تیمیه، واضع زبان خداوند سبحانه است. امّا واضع زبان هر که باشد، برای هر معنای معیّن لفظ معیّنی را وضع کرده‌است. بنابراین، می‌توان فرض کرد که گاه، مراد جدّی متکلّم معنای موضوع له لفظ باشد و گاه، متکلّم لفظ را به گونه‌ای استعمال کند که موضوع له «معبری» شود برای انتقال ذهن مخاطب به معنای دیگری که مراد جدّی اوست. تحلیل سخنان اهل زبان و نیز آیات قرآن، نشان می‌دهد که این فرض ذهنی، مصداق خارجی نیز یافته است.

منابع

۱. ابن‌اثیر، ضیاءالدین محمّد. ***المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر***. بیروت: مکتبة عنصریّة، ۱۴۲۰ق.

۲. ابن‌تیمیّه، احمدبن عبدالحلیم. ***الإیمان***. بیروت: المکتب الإسلامیّ، ۱۳۹۲ ق.

۳. ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم. ***تأویل مشکل القرآن***. بیروت: دار الکتب العلمیّة.

۴. ابن‌منظور، محمّدبن مکرّم. ***لسان العرب***. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.

۵. ابوعبیده، معمّربن مثنّی. ***مجاز القرآن***. قاهره: مکتبة الخانجیّ، ۱۳۸۱ ق.

۶. بروجردی، سیّد حسین. ***نهایة الأصول***. قم: تفکّر، ۱۴۱۵ ق.

۷. تفتازانی، سعدالدین. ***مختصر المعاني***. قم: دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.

۸. جوهری، اسماعیل‌بن حمّاد. ***تاج اللّغة و صحاح العربیّة***. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.

۹. جبر، فرید، و دیگران. ***موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب***. بیروت: مکتبة لبنان، ۱۹۹۶م.

۱۰. جصّاص، ابوبکر احمدبن علی. ***الفصول في الأصول***. تحقیق عجیل جاسم نمشی. ۱۴۰۵ ق.

۱۱. محقّق حلّی، جعفربن حسن. ***معارج الأصول***. قم: آل البیت، ۱۴۰۳ ق.

۱۲. علّامه حلّی، حسن‌بن یوسف. ***مبادی الوصول***. قم: مکتب الاعلام الإسلامیّ، ۱۴۰۴ ق.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

۱۳. فخر رازی، محمّدبن عمر. ***المحصول***. بیروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۴۱۲ ق.

۱۴. زحیلی، وهبةبن مصطفی. ***التفسیر المنیر***. بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.

۱۵. زرکشی، بدرالدین. ***البرهان في علوم القرآن***. قاهره: دار الکتب العربیّة، ۱۳۷۶ ق.

۱۶. زیّات، احمد حسن و همکاران. ***المعجم الوسیط***. استانبول: مؤسّسة ثقافیّة للتألیف، ۱۴۱۰ ق.

۱۷. شریف رضی، سیّد محمّدبن حسین. ***تلخیص‌البیان فی مجازات القرآن***. تحقیق محمّد عبدالغنی حسن. بیروت: دار الأضواء.

۱۸. علم‌الهدی، علی‌بن حسین. ***الذریعة***. تحقیق ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.

۱۹. سیوطی، عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر جلال‌الدین. ***الإتقان فی علوم القرآن***. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.

۲۰. شبّر، سیّد عبدالله. ***الأصول الأصلیّة***. کتاب‌فروشی مفید، ۱۴۰۴ ق.

۲۱. شیرازی، ابواسحاق. ***اللّمع في أصول الفقه***. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۶ ق.

۲۲. صدوق، محمّدبن علیّ‌بن بابویه. ***التوحید***. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم)، ۱۳۹۸ ق.

۲۳. طبرسی، ابومنصور احمدبن علی. ***الاحتجاج علی أهل اللّجاج***. مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

۲۴. طوسی، محمّدبن حسن. ***التبیان في تفسیر القرآن***. بیروت: دار إحیاء التراث العربیّ، ۱۴۰۹ ق.

۲۵. شهید ثانی، زین‌الدین‌بن علی عاملی. ***تمهید القواعد***. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۱۶ ق.

۲۶. عراقی، ضیاءالدین. ***نهایة الأفکار***. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قمی)، ۱۴۱۷ ق.

۲۷. علوی یمنی، یحیی‌بن حمزه. ***الطراز لأسرار البلاغة***. بیروت: مکتبة عنصریّة، ۱۴۲۳ ق.

۲۸. ابن‌جزی، محمّدبن محمّد کلبی غرناطی. ***التسهیل لعلوم التنزیل***. بیروت: دار الأرقم، ۱۴۱۶ ق.

۲۹. غزّالی، ابوحامد محمّدبن محمّدبن. ***المستصفی***. بیروت: دار الکتب العلمیّة، ۱۴۱۷ ق.

۳۰. ـــــــــ. ***المنخول***. دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۹ ق.

۳۱. فراهیدی، خلیل‌بن احمد. ***کتاب العین***. قم: هجرت، ۱۴۱۰ ق.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

۳۲. قاسمی، محمّد جمال‌الدین. ***محاسن التأویل***. بیروت: دار الکتب العلمیّة، ۱۴۱۸ ق.

۳۳. قرطبی، ابوعبدالله محمّدبن احمد. ***الجامع لاحکام القرآن***. بیروت: دار إحیاء التراث العربیّ، ۱۴۰۵ق.

۳۴. کلینی، محمّدبن یعقوب. ***الکافی***. تهران: دار الکتب الإسلامیّة، ۱۳۶۵ ش.

۳۵. مظفّر، محمّدرضا. ***أصول الفقه***. نجف: دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.

۳۶. میلانی، سیّد علی. ***دراسات في منهاج السنّة***. ناشر: مؤلّف، ۱۴۱۹ ق.

۳۷. نویری، شهاب‌الدین احمدبن عبدالوهّاب. ***نهایة الأرب في فنون الأدب***. قاهره: دار الکتب و الوثائق القومیّة، ۱۴۲۳ ق.

۳۸. طریحی، فخرالدین. ***مجمع البحرین***. تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۳۹. نیشابوری، نظام‌الدین حسن‌بن محمّد. ***غرائب القرآن و رغائب الفرقان***. بیروت: دارالکتب العلمیّة، ۱۴۱۶ ق.

۴۰. طنطاوی، سیّد محمّد. ***التفسیرالوسیط للقرآن الکریم***. نرم‌افزار جامع التفاسیر، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]

بازتاب

با تمام دقّتی که برای تهی بودن مقالات از اغلاط چاپی به کـاربسته مـی‌شود، مع الاسف، در جدول آیات قرآنی زیارت جامعهٔ کبیره، مندرج در مقالهٔ «مستندات قرآنی زیارت جامعهٔ کبیره» از آقای عـبّاس نـوری، مـنتشر در سـفینهٔ شـمارهٔ ۱۶، اغلاطی وجود داشت که بدین وسیله تصحیح می‌شود.

غلط‌های تایپی واعرابی مقالهٔ «مستندات قرآنی زیارت جامعه کبیره» فصلنامهٔ سفینه، شمارهٔ ۱۶، صفحهٔ ۱۳۴ـ۱۲۶

ردیف	صفحه	سطر	صحیح	غلط
۱	۱۲۸	۴	سورهٔ هود ـ آیهٔ ۷۳	سورهٔ هود ـ آیهٔ ۱۲۴
۲	۱۲۹	۸	توبه ـ ۱۱۹	جن ـ ۱۱۹
۳	۱۳۰	۳	آتُوا الزَّکاةَ	آتُؤا الزَّکاةَ
۴	۱۳۰	۶	وَ حِسابُهُمْ عَلَیْکُمْ	وَ حِسابَهُمْ عَلَیْکُمْ
۵	۱۳۰	۷	وَ فَصْلُ الْخِطابِ	وَ فَصْلُ و الْخِطابِ
۶	۱۳۰	۱۱	قصص ـ ۵۱	انبیاء ـ ۵۱
۷	۱۳۰	۱۱	لَهُمُ الْقَوْلَ	لَهُمُ الْقَوْلُ
۸	۱۳۱	۸	وَ ضَلَّ مَنْ فارَقَکُمْ	وَ ضَلَّ مَنْ فازَ بِکُمْ

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1389.8.29.11.7]