

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنیطی

کازم قاضی زاده^۱

سید محمدعلی ایازی^۲

لیلا ملک‌الشعرايي^۳

چکیده

استعمال مجاز، کنایه، استعاره و دیگر محسنات بدیعی در قرآن، از بارزترین جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن شناخته شده است. اغلب اهل بلاغت و ادب، بر آن اتفاق نظر دارند؛ اما در میان مفسران اختلاف دیدگاه در به کارگیری آن در قرآن است. علامه طباطبایی، مفسر شیعی از موافقان و شنیطی، مفسر سلفی معاصر منکر استفاده از آن در قرآن است؛ هرچند هر دو بر اصل بودن استعمال حقیقی الفاظ قرآن توافق دارند و حتی الامکان مجاز و استعاره لفظی را بر نمی‌تابند؛ اما طباطبایی در صورتی که ظاهر لفظ منافی با معنای عقلی و ناسازگار با بافت کلمه باشد، قائل به مجاز است و با نظریه‌های متفاوت سعی بر توجیه استعمال الفاظ قرآن در ما وضع له و به نحو حقیقت دارند. به نظر می‌رسد، نظریه "روح معنا" از طباطبایی و نظریه "نفی مجاز" شنیطی در لایه رویین با یکدیگر تلاقی می‌کنند؛ ولی تفاوت‌های اساسی دارند. در این مقاله این دو نظریه بررسی و مقایسه می‌شود. طباطبایی مجاز را به طور کلی انکار نکرده است؛ اما با توسل به نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» دایره کاربرد مجاز را در قرآن محدود کرده است و تنها درجایی که قرینه‌ای برخلاف ظاهر باشد، پای مجاز و استعاره را به میان کشیده است؛ اما شنیطی با رویکرد کلامی اساساً آن را انکار کرده است.

کلیدواژه: مجاز، حقیقت، روح معنا، طباطبایی، شنیطی

ghazizadeh_kazem@yahoo.com

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

m-ayazi@srbiau.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

leila2000_malek@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول)

۱. طرح مسئله

در این پژوهش سؤال اساسی این است که آیا از دیدگاه علامه طباطبایی و شنقیطی تمام بیانات قرآنی به نحو حقیقی القاء شده یا این که مجاز هم در قرآن راه یافته است؟ آراء اختلافی در باب کاربرد مجاز در قرآن از دیدگاه علامه و شنقیطی کدامند؟ این دو مفسر چه ادله اثباتی برای تأیید ایده خود دارند؟ و چه نقدی بر هر یک وارد است؟

بنابراین پژوهشگر در این مقاله درصدد است با بررسی علمی و مستدل دیدگاه‌ها و مباحث اختلافی در زمینه مجاز و نقد آراء مطرح شده به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

۲. پیشینه تحقیق

از ابتدای قرن سوم هجری تاکنون، کتاب‌ها و رساله‌های زیادی با نام مجاز، به خصوص مجاز در قرآن، تألیف و یا در آن کتب و رساله‌ها به مبحث مجاز پرداخته شده است. مجاز در پژوهش‌های قرآنی و علم بلاغت، یکی از بحث‌انگیزترین مباحث مطرح در علوم بلاغی و لغت و علوم قرآنی بوده است. ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۰۸ق) نخستین و بعد از او جاحظ و زمخشری و ابن قتیبه و جرجانی، از مشهورترین عالمان قرون اول اسلام بوده‌اند که به مجاز پرداخته و در منابع مشهور علم بلاغت نظیر «مفتاح العلوم» سکاکی، «مختصر المعانی و مطول» تفتازانی و شروح آن کتب، به مبحث مجاز اهتمام جدی شده است.

در دوره معاصر نیز کتاب‌هایی در همین موضوع نوشته شده است؛ مانند «المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الاجازة و المنع» از عبدالعظیم مطعنی، «روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید و احادیث» از حسن مصطفوی، «التمهید فی علوم القرآن، جلد پنجم» و «علوم قرآن و التأویل فی المختلف المذاهب و الآراء» از آیت الله معرفت، «مجاز القرآن؛ خصائصه الفنية و بلاغته العربية» از محمدحسن صغیر، «منع المجاز فی المنزل المتعبد و الاعجاز از محمد شنقیطی».

در این تحقیق مقایسه تطبیقی بین آراء مفسرانی چون علامه طباطبایی که نظریه روح معنا را برای محدود کردن دایره کاربرد مجاز در قرآن مطرح کرده و شنقیطی که منکر مجاز شده،

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شفیعی

در هیچ‌یک از منابع صورت نگرفته است. در مقاله حاضر تلاش شده است، آراء این دو مفسر در مورد مفهوم مجاز مطرح شده و مورد نقد و تحلیل واقع شود.

۳. حقیقت و مجاز در لغت

حقیقت در لغت، به معنای امر ثابت یقینی است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶؛ زیات، ۱۴۱۰، ص ۱۸۸). صاحب الطراز لأسرار البلاغة، معتقد است که حقیقة بر وزن فعيلة، از حق، یعنی امر ثابت و مستقری که زوال ندارد، مشتق شده و به معنای امری است که بر اصل خود ثابت است و از آن جدا نمی شود. وزن فعيلة، گاه معنای اسم فاعلی دارد؛ در این صورت، حقیقت یعنی امر ثابت و گاه، معنای اسم مفعولی دارد که در این صورت، حقیقت به معنای امر اثبات شده (مثبت) خواهد بود (علوی یمنی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۸). مؤلف نه‌ایة الأرب في فنون الأدب، فعيلة را به معنای مفعولة و برگرفته از «حَقَّ الأَمْرَ یَحُقُّهُ» یا «حَقَّقْتَهُ» دانسته است (نویری، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۳۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۸ - ۱۴۹). تفتازانی پس از یادکرد وجه اشتقاق حقیقة، «تاء» را در آن به سبب نقل این واژه از معنای وصفی به معنای اسمی دانسته است: «و التاء فیها للنقل من الوصفیة إلی الاسمیة» (تفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۵).

اما واژه مجاز از ریشه «جوز» است و افزون برداشتن معنای مصدری، به معنای مکان و محل عبور است. بنگرید: جُرْتُ الطریقَ و جازَ الموضعَ جَوْزاً و جُوزاً و جَوَازاً و مجازاً...: سار فیه و سلکه؛ و المَجَازُ و المَجَازَةُ: الموضع (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۲۶). جاز الموضع: سار فیه و قطعه... المَجَاز: المعبر (زیات، ص ۱۴۶). نویسنده نه‌ایة الأرب نیز خاطر نشان کرده که مجاز از «جاز الشیء یجوزه» اخذ شده است (نویری، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۳۷).

۴. حقیقت و مجاز و روح معنا در اصطلاح

در استعمال حقیقی، متکلم لفظی را به کار می‌برد و مراد جدی‌اش همان معنای موضوع له است؛ اما در استعمال مجازی، مراد متکلم از استعمال لفظ، ایجاد معنای موضوع له در ذهن مخاطب است تا آن معنا، معبر و منشأ انتقال ذهن وی به معنایی دیگر شود. در این حالت، مراد جدی غیر از معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن 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 حقیقت گویند و استعمال لفظ را به شکل دوم، استعمال مجازی و لفظ را در آن معنای دوم مجاز نامند (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۲۹).

پس از این مقدمه، تعریف مشهور حقیقت و مجاز از نظر گذراننده 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 (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۶؛ علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۸۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۵۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۵۲؛ علامه حلی، ۱۴۰۴، مبادی‌الوصول، ص ۷۰ و ۷۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۸؛ مظفر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹).

۵. روح معنا در اصطلاح

طبق این دیدگاه اساساً الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. در این نظریه، مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که موضوع له حقیقی الفاظ دانسته می‌شود، همان معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون است؛ از این رو ممکن است که واژه‌ای مانند «عرش»، حتی مصادیقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقی و بدون آنکه به استفاده از مجاز و استعاره نیاز باشد، کاربرد این واژه را در آن مصادیق حقیقت دانست (شیوا پور، ۱۳۹۴، ص ۷۰).

۶. تبیین نظریه روح معنا

از آن جا که حجم وسیعی از آیات قرآن بیان مسائل ماورایی و غیبی است و از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث تفسیری، توضیح مدلول دسته‌ای از آیات است که به شرح صفات خداوند می‌پردازد، صفاتی که در این آیات سخن از داشتن صورت، دست، پا و یا داشتن مکر و خدعه و انتقام با معانی انسانی و محسوس و مادی دارند و موجب اعتقاد به تجسیم، تشبیه و محدودیت قدرت الهی شده و نزاع‌های سختی را در جهان اسلام به وجود آورده است.

نظریه روح معنی، یکی از راه‌حل‌های پاسخ‌گویی در حوزه معناشناسی و دلالت حقیقی آن است. نتیجه این دیدگاه در تفسیرهایی که فراتر از معنای ظاهری پیش می‌روند و توسعه مفهومی برای آیات قائل می‌شوند، به‌خوبی قابل مشاهده است و چنین دیدگاهی و مبنایی، نقش محوری و کلیدی در تصحیح این گونه برداشت‌ها دارد؛ زیرا وقتی واژه‌ای برای امری در مرتبه‌ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرده، طبعاً مردم به سمت همان معنا پیش می‌روند و معنایی دیگر را دور از ذهن می‌دانند؛ در حالی که استعمال کلمه، الزاما به این معنا نیست که تنها در همان معنای عرفی استعمال شده و در معنای دیگر نمی‌تواند بدون قرینه استعمال شود.

اهمیت این بحث آن‌گاه روشن می‌شود که برای قرآن قائل به بطون و لایه‌های گوناگون شویم، یا در برابر مخالفان استعمال مجاز قرار بگیریم و بخواهیم به این وسیله دلالت این الفاظ را برای معانی فراتر از باب حقیقت بدانیم (ایازی، ۱۳۷۴)، «نقد نظریه روح معنا»، ص ۵۴-۷۱؛ «نقد و بررسی نظریه روح معنا».

برای مثال لفظ کرسی وسیله‌ای برای نشستن به کار می‌رود؛ اما این لفظ معین نمی‌کند که از چه چیزی ساخته شده است، از چوب، آهن، آلومینیوم و یا غیر آنها و نیز معین نمی‌کند که برای چه نشستی و چه کسانی و با چه خصوصیتی. درباره حضرت سلیمان می‌گوید: بر کرسی او جسدی انداختیم: "وَأَلْقَيْنَا عَلَيَّ كُرْسِيَّ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ" (ص، ۳۴) درباره خدا هم می‌فرماید: "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" (بقره، ۲۵۶)؛ کرسی خدا آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته است. کرسی در جایی به معنای محسوس و در جایی به معنای نامحسوس آمده است.

کاظم قاضی زاده، سید محمدعلی ایازی، لیلا ملک الشعرايي

مجسمه و مشبهه کرسی دوم را با کرسی اول یکی گرفته‌اند. معتزله کرسی دوم را در معنای مجازی و کنایه از علم و احاطه و استقرار خدا گرفته‌اند (نک: زمخشری، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۲) و جالب این که میان کرسی و عرش تفاوت گذاشته شده است و هر دوی این واژه‌ها معنای محسوس و غیر محسوس دارد.

نظریه روح معنا به دنبال درست کردن استعمال حقیقی کرسی در قدرت و فرمانروایی مطلق خدا بدون قول به مجاز شدن است و معنایی فراتر از معنای ظاهری را از متن این لفظ می‌داند و قائل به صحت استعمال حقیقی با استعمال لفظ برای روح معنا است. در این صورت بر طبق مبنای قائلان به استعمال الفاظ برای روح معانی، معنای توسعه یافته بر خلاف وضع اولیه نیست؛ بلکه در مرتبه‌ای از همان معنای کلام حقیقی است. هر چند که در عصر نزول فهمیده نشده است (ایازی، ۱۳۷۴، «نقد نظریه روح معنا»، ص ۵۴-۷۱؛ «نقد و بررسی نظریه روح معنا»).

جالب این جاست که در روایات اهل بیت، نمونه این توسعه معانی دیده می‌شود. در آنها اشاره شده که چگونه این الفاظ از معنای ظاهری فراتر و در عین حال منتسب به وحی و در قالب تأویل و معنایی غیر ظاهری است؛ از این رو، اگر این نکته لحاظ نشود، تفسیر آنان بر خلاف ظاهر می‌شود. برای مثال، در آیات "فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا" (عبس، ۲۴-۲۶) امام صادق (ع) در حدیثی طعام را که در ظاهر آیه به معنای غذا و خوراکی‌های مادی آمده، از باب توسع در روح معنا، آن را به علم و غذای معنوی تفسیر می‌کند و می‌فرماید: "فليَنْظُرِ مَن يَأْخُذُ الْعِلْمَ مِنْهُ" (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹).

نظریه روح معنا سابقه‌ای دراز در سایه بحث‌های مختلف معنی‌شناسی، تفسیری، کلامی و عرفانی دارد. دست کم از قرن ششم به بعد از دوره غزالی (۵۰۵ م) این نظریه در شکل اولیه خود طرح شده و بعدها ابن عربی (۶۳۷ م) و شارحان آثار وی به این مسئله شکل علمی‌تر داده‌اند. این نظریه تا پیش از قرن یازدهم، در شیعه سابقه‌ای ندارد. نخستین شخصیت تحلیلگر این نظریه صدرالمتألهین، شیرازی (ت ۱۰۵۰) و سپس شاگرد وی فیض کاشانی (ت ۱۰۹۲) است. امام خمینی (ره) در کتاب مصباح الهدایه، از این نظریه به‌عنوان روشی جایگزین مجاز

در فصل پنجم، روش‌های تفسیر لفظی، در المصباح، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۵، شماره ۴

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شقیطی

و از جهتی جمع میان معانی مختلف و یا توسع در مفاهیم نام می‌برد و حسن مصطفوی در کتاب التحقیق و تفسیر روشن خود برای نشان دادن اصل واحد در کلمات و از جهتی برای نفی مجاز بهره می‌برد.

۷. نظریه روح معنا نزد علامه طباطبایی

مهم‌ترین نکته در تحلیل دیدگاه علامه درباره واژه‌های متشابه قرآن، آن است که تا جایی که پژوهنده تتبع کرده، وی در هیچ‌جا از آثار خویش، از اصطلاحی چون روح معنا سخن نگفته است.

نکته حائز اهمیت آنکه علامه طباطبایی روح معنای هر واژه را مبتنی بر غرض و فایده مترتب بر آن واژه دانسته است. برای نمونه ایشان در مورد معنای تسبیح در ذیل آیه ۴۴ سوره اسراء که در توضیح تسبیح موجودات، معنای مجازی آن را به صراحت مردود می‌شمارد و می‌نویسد:

"تسبیح، تنزیه قولی و کلامی است و حقیقت کلام هم عبارت از کشف ما فی الضمیر با نوعی اشاره و دلالت است ... و در موجودات آسمان و زمین است که از وحدانیت خداوند در ربوبیت و منزّه بودنش از هر نقصی کشف می‌کند. پس این‌ها خداوند را تسبیح می‌کنند... به این ترتیب روشن شد که حمل مجازی تسبیح در آیه بر مطلق دلالت وجهی ندارد؛ چرا که در صورتی بر مجاز حمل می‌کنیم که حمل بر حقیقت امکان نداشته باشد و همچنین این سخن نادرست است که برخی که گفته‌اند، تسبیح برخی موجودات، لفظی و حقیقی است؛ مثل تسبیح فرشتگان و مؤمنان و تسبیح بعضی دیگر حالی و مجازی است؛ مثل دلالت وجود جمادات بر وجود خداوند؛ بنابراین لفظ تسبیح در آیه به صورت مجاز در عموم به کار رفته است. حقیقت این است که تسبیح در همه موجودات، حقیقی و کلامی است؛ اما این بدان معنی نیست که تسبیح آن‌ها با الفاظ و اصوات باشد" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۱).

۸. روح معنا و مشکل مجاز

نظریه روح معنا یکی از راه‌های برون‌رفت از پذیرش مجاز در قرآن است. گویی قائلان آن با طرح این نظریه می‌خواهند مجاز در این دسته از آیات صفات فعلی خداوند را که امری منکر و برخلاف قاعده است، حل کنند. اگرچه مجاز را به‌طور کلی در زبان عربی و یا حتی قرآن منکر نمی‌شوند؛ اما بیان می‌دارند که بسیاری از مواردی که در قرآن مجاز دانسته شده، واقعاً مجاز نیست؛ از این رو کسانی به‌صراحت وضع الفاظ را برای روح معنا از این باب گرفته‌اند.

به‌عبارت دیگر آنان برای گریز از استعمال مجاز در قرآن، در بخش بزرگی از آیات، معنای واژه را محدود در معنای حسّی ندانسته‌اند تا آن معنا غیرحقیقی باشد. الفاظ و تعابیری مانند وجه الله که در امور غیبی، به کار گرفته می‌شوند، دارای معانی طولی با مراتبی گوناگون‌اند. واضح به معنای مشترک و حقیقت کلی این الفاظ و تعابیر که از آن به روح معنا یاد می‌شود، توجه داشته است. روح معنا دارای مراتب طولی و مصادیق گوناگون است. به این ترتیب استعمال آن الفاظ و تعابیر در روح معنا حقیقی خواهد بود (ایازی، ۱۳۹۳، ص ۵۴-۷۱، «نقد و بررسی نظریه روح معنا»). در حقیقت نظریه روح معنا عبارت از معنایی است که استعمال الفاظ در معانی مختلف انتزاع شده است. رقیب این نظریه، نظریه اشتراک لفظی و یا حقیقت و مجاز است.

علامه طباطبایی از این مبنای زبان شناختی خود در فهم و تحلیل بیانات قرآنی، خصوصاً در باب حقیقت و مجاز به نحو مقتضی سود جست و از مجازگویی مفرط و نیز ظاهرگرایی سطحی‌نگرانه برخی از اهل کلام و تفسیر، در تبیین و تحلیل بسیاری از مفاهیم و مقولات قرآنی، به‌ویژه در باب اسما و صفات الهی، مصون مانده است.

برای نمونه، وی اطلاق لفظ «متکلم» و انتساب «کلام» و «قول» به خداوند را استعمالی حقیقی و نه مجازی و استعاری شمرده و معتقد است، در سایر الفاظ مشترکی که بر خدا و انسان حمل می‌شود، مثل حیات، علم، اراده و اعطاء نیز به همین صورت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹-۱۱ و ج ۲، ص ۳۲۰).

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنیطی

ایشان در مواضع مختلف تفسیر المیزان بر این مطلب تأکید کرده و گاه بحث مستقلی را برای آن گشوده است (نک: همان، ج ۲، ص ۳۱۴ - ۳۲۰ و ج ۸، ص ۲۴۴ - ۲۴۵). وی درباره «تسیح» و «تسیح زمین و آسمان و جمادات» و نیز «سجده» آنها قائل به حقیقی بودن این اسناد و استعمالها است. (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۰۸ - ۱۱۲؛ ج ۱۱، ص ۳۲۰ - ۳۲۴؛ ج ۱۲، ص ۲۶۵؛ ج ۱۴، ص ۳۵۹؛ ج ۱۹، ص ۹۶)

به نظر علامه، کلمات و آیات قرآن دارای معانی مختلفی است که به صورت طولی بر هم ترتب دارند و لفظی که برای آن‌ها استعمال شده، بر همه آن معانی به صورت مطابقی و حقیقی برحسب مراتب فهم انسان‌ها دلالت دارد، بی‌آنکه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، یا عموم مجاز و امثال آن پیش آید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ج ۲، ص ۳۱۴).

بر اساس این دیدگاه، ادعای مجازی یا استعاری و تمثیلی بودن بسیاری از تعابیر و عبارات قرآن، بی‌اساس خواهد بود و استعمال مجازی منحصر به مواردی خواهد شد که حمل حقیقی ناممکن و چاره‌ای جز تمسک به مجاز نباشد.

علامه با تخطئه دیدگاه تمثیل‌گرایی و مجاز‌گرایی افراطی و بی‌ضابطه که مستلزم رمزی شمردن اکثر یا تمام بیانات متون مقدس از جمله قرآن است و تحدید قلمرو مجاز می‌نویسد:

"تکلم و سخن گفتن خدا با انسان یا فرشته حقیقی و واقعی است و بر سبیل مجاز نیست؛ پس چنین نبوده است که مثلاً از قوای عقلی داعی به خیر مجازاً به ملائکه و از قوای عقلی به ادراک انسان القا می‌کنند، مجازاً به وحی یا از مرتبه عالی این قوی به روح القدس و روح الامین و از قوای شهویه و غضبیه به شیاطین و جن و افکار پست و فاسد کننده به وسوسه، تعبیر شده باشد. آیات قرآنی و بیانات انبیای سلف ظهور دارد که از این سخنان معنای مجازی و تمثیلی آنها اراده نشده است. اگر چنین بود، تمام حقایق الهی موجود در قرآن را می‌توانستیم به امور مادی صرف که نافی هرگونه ماورای ماده باشد، تأویل کنیم." (همان).

با تبیینی که علامه از رابطه لفظ و معنی و حقیقت و مجاز در بیانات قرآنی ارائه دادند، راه بر هرگونه نمادگرایی غیرموجه و بی‌دلیل بسته می‌شود و قلمرو بیانات مجازی و استعاری

نیز بسیار محدود می‌گردد. البته نفی هرگونه استعمال استعاری و مجازی نیز ناصحیح است و لذا علامه در تفسیر خود در موارد بسیاری به حقیقت و مجاز یا استعاره قایل شده است.

برای مثال در آیه "وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْغَجَلَ" علامه معتقد است، در این کلام دو نوع استعاره و یا یک استعاره و یک مجاز به کار رفته است: یکی گذاشتن عجل به جای محبت به عجل و یکی نسبت نشانیدن محبت با اینکه محبت نوشیدنی نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۲). همچنین در آیه "وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي"، به بیان علامه کلمه «عهد» در اینجا به معنای امر است و کلمه تطهیر، به معنای این است که خانه خدا را برای عبادت طواف کنندگان و نمازگزاران و کسانی که می‌خواهند در آن اعتکاف کنند، خالص و بلا مانع سازند و بنا بر این عبارت مورد بحث استعاره به کنایه می‌شود و معنا چنین می‌شود: "ما به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم که خانه مرا خالص برای عبادت بندگانتان کنید" و این خود نوعی تطهیر است (همان، ص ۲۸۱).

بنابراین نظریه روح معنا، جان‌مایه دیدگاه علامه در تفسیر واژه‌های متشابه قرآن است؛ اما ایشان در همه‌جا نیز به روح معنا پایبند نمانده و در مواردی از کاربرد استعاری و کنایی این واژه‌ها در معانی معقول سخن گفته است.

۹. نقد دیدگاه علامه در زمینه نظریه روح معنا

درباره نظریه روح معنا، برخی پرسش‌ها و ابهام‌ها نیز وجود دارد. از جمله این که دلیل علامه طباطبایی برای این نظریه، اخص از مدعاست. او برای تأیید نظریه خود واژه‌هایی چون میزان، چراغ و سلاح را که برای مصنوعات بشری وضع شده است، شاهد می‌گیرد. البته استعمال مصداق‌های اینها بر الفاظ به نحو حقیقی خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند. منتها این سؤال مطرح است که این نظریه چگونه می‌تواند شامل الفاظی ب شود که مصداق‌های عبارت از حقایق غیبی‌اند؟ ما در چنین الفاظی بشر شاهد تطور تاریخی و بلکه اساساً شاهد مواجهه و شناخت مصداق‌های غیبی آنها نبوده‌ایم تا بتوانیم مدعی شویم، انسان‌ها کم‌کم با این مصداق

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شفیعی

های جدید انس گرفته و نام های قبلی را درباره آنها به نحو حقیقی و نه مجازی به کار برده اند.

این نقد را به عبارت دیگر می توان چنین تقریر کرد که در مثال هایی چون چراغ و سلاح، ارتباط مصداق های جدید با مصداق های قبلی، ارتباطی نزدیک، تاریخی، محسوس و تجربی است. انسان ها نام های پیشین را برای مصداق های جدید، چه ابتدا به نحو مجاز و سپس حقیقت و چه از ابتدا به نحو حقیقت، به کار می برند؛ اما آیا چنین رابطه ای میان مصداق های محسوس قلم، میزان، جناح و مانند آنها نیز با مصداق های معقول آنها وجود دارد تا بتوان از تطور استعمال در مصداق های قبلی به مصداق های جدید سخن گفت؟ به نظر می رسد، نمی توان به این پرسش پاسخ مثبت داد و از چنان تطوری، کاربرد حقیقی الفاظ در مصداق های معقول و غیبی را نتیجه گرفت (شیواپور، ۱۳۹۴، ص ۳۸۰).

بخش مهمی از نقدها را سید مصطفی خمینی، در مباحث تفسیری و اصولی خود بیان کرده است. ایشان در نقد این دیدگاه می گوید: "این نظر در صورتی درست بود که واضع به علت وضع خویش تصریح می کرد تا وضع او به عموم موضوع له سرایت کند؛ اما آنچه در این نظریه بیان می شود، از قبیل علت مستنبطه است، نه علت منصوصه. علت مستنبطه، علتی است که از راه اجتهاد به دست می آید و علت منصوصه در برابر آن به علتی گفته می شود که خود شرع آن را بیان کرده باشد.

وجه دیگر ضعف این دیدگاه آن است که وضع متوقف بر انشا است و حدود انشا نیز اگر تنگ باشد، به معنای اعم سرایت نمی کند (سید مصطفی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۹). همچنین اگر گفتیم، روح معنا، نیت و قصد واضع است، نمی توان گفت، واضع در این دسته از مفاهیم به افق های دور دست نگاه می کرده است تا معنایی کلی را در نظر بگیرد و آنگاه اعلام کند که من این کلمه را برای آن وضع کردم؛ لذا ما نمی توانیم، از آن نتیجه گیری کنیم که این معنا مطابق حقیقت کلام و وضع اولیه است. برای مثال، وقتی واضع قلم را برای چوبی انتخاب کرده است تا به وسیله آن بنویسد، در نظرش معنای کلی آن نبوده تا روح معنا از آن برداشت شود. وقتی کلمه ستاره و نجم را به کار گرفته، به کوکب در آسمان نظر داشته و نه

کاظم قاضی زاده، سید محمدعلی ایازی، لیلا ملک الشعرايي

معنای راهنما و یا مقصود و غرض از ستاره که در شب انسان را راهنمایی می‌کند؛ از این رو، استعمال ستاره در حق پیامبر و امام، استعاره و از باب توسعه مجازی است. به این ترتیب، نظریه روح معنا اگر ناظر به حل مشکل مجاز در قرآن باشد، برخلاف آن چیزی است که ما همه روزه شاهد وضع آن از سوی مردم در کلمات مختلف هستیم.

به علاوه، به طور طبیعی واضح در آغاز به دنبال حل مشکل پیش روست و غالباً امور محسوس در دسترس تر از امور معقول هستند؛ لذا فرضیه وضع بر امور محسوس در آغاز وضع و توسعه معنایی به صورت هایی چون حقیقت و مجاز قابل قبول تر است.

بنابراین روح معنا، نمی‌تواند مشکل مجاز را حل کند و در همه جا این قاعده سر بیان ندارد و همه جا مشکل تفسیر را حل نمی‌کند؛ به این ترتیب، توسعه معنایی در الفاظ در صورتی پذیرفته است که شاهد و قرینه بر معنای توسعه یافته وجود داشته باشد (نک: ایازی، ۱۳۹۳، ص ۵۴-۷۱، «نقد و بررسی روح معنا»).

افزون بر این، فرضیه وضع الفاظ برای روح معانی، یک تحلیل عقلانی است که روح لغت و عرف از آن بی‌خبر است و در مجال ادب و بلاغت، تنها شیوه‌های متداول عرف و لغت متبع و معتبر است؛ نه تحلیل‌های عقلانی صرف. به ویژه قرآن کریم که تنها از شیوه‌های لغت عرب و شناخته شده بهره گرفته است که برای عرب آن روز، قابل درک و شناخت بود؛ به گونه‌ای که آنان را مبهوت و مقهور اعجاز بیانی خویش گردانید: وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (نحل، ۱۰۳). قرآن، به وضوح به شیوه‌های زبان عرب نازل شد: نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (شعراء، ۱۹۵-۱۹۳).

به هر حال، دلیل محکمی در اثبات نظریه روح معنا ارائه نشده است و آیه الله جوادی آملی که خود از طرفداران جدی این نظریه است، صریحاً آن را دیدگاهی مبتنی بر حدس می‌داند. ایشان در این باره چنین می‌گوید: وضع الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به روح معنا یاد می‌شود، برهان عقلی یا نقلی ندارد؛ بلکه به استناد حدس است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۴۵-۴۶).

در فصل نه‌دهم از کتاب تفسیر لفظی، دانشگاه تهران، سال دوم، شماره دوم، بهمن‌ماه ۱۳۸۵، شماره ۴

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنیطی

البته با پذیرش نظریه روح معنا مدعی شده‌اند، قرآن از زیباترین و رساترین شیوه‌های زبان عرب بهره گرفته است؛ چنان که برای مثال، ماء در این آیه در علم زلال به کار رفته است: وَأَنَّ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا (جن، ۱۶) و نیز نور در این آیه در درخشش فروزان معنوی: وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (زمر، ۶۹).

طرفداران نظریه روح معنا از حمل موارد مربوط بر حقیقت و مجاز می‌پرهیزند. از نگاه آنان، مجاز به قرینه نیاز دارد؛ اما می‌توان انتظار داشت که با پذیرش نظریه روح معنا، لفظ در معنای خود به کار رود و به قرینه نیاز نداشته باشد.

مغفول نماند، طبق نظریه روح معنا، معانی مراتبی دارد که برخی محسوس و برخی معقول اند؛ اما حتی در این صورت نیز خود این که لفظ بر کدام مرتبه از مصداق‌ها دلالت کند، باز هم به قرینه نیاز خواهد داشت؛ برای مثال، فرض کنیم، بپذیریم واژه «قلم» بر هر چیزی وضع شده است که با آن بنویسند و جنس آن در معنایش اخذ نشده است، مع الوصف این که واژه «قلم» در آیه ۲ سوره قلم در مصداق معقول و غیبی آن و نه مصداق محسوسش به کار رفته است، به قرینه نیاز خواهد داشت. به این ترتیب، باید گفت، از این جهت تفاوتی بین این نظریه و نظریه حقیقت و مجاز وجود ندارد.

۱۰. مجاز از دیدگاه شنیطی

محمد امین شنیطی (ت ۱۳۹۳ق) از عالمان سلفی معاصر از کسانی است که به نبودن مجاز در قرآن قائل شده و در این باره رساله‌ای با نام "منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الاعجاز" نگاشته است و قصد خود را از نگارش این رساله، بر حذر داشتن مسلمانان از نفی صفات کمال و جلال خداوند با ادعای اینکه آن‌ها مجازند و مجاز را می‌توان نفی کرد، اعلام می‌کند. به نظر او قرآن همه‌اش حقیقت است و مجازی در آن نیست. وی بر آن است که قائل شدن به مجاز در قرآن وسیله‌ای بوده برای نفی بسیاری از صفات کمال و جلال خداوند (بابایی، ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۳۳۲). وی ابتدا به ذکر اختلاف در وقوع مجاز در لغت می‌پردازد و قول به فقدان مجاز در لغت را به ابواسحاق اسفراینی و ابوعلی فارسی نسبت می‌دهد. به نظر او

در سال ۱۳۸۵ شمسی در مشهد مقدس، ۱۳۸۵ شمسی

هرچه را قائلان به مجاز، مجاز نامیده‌اند، در واقع نزد معتقدان به فقدان مجاز، اسلوبی از اسلوب‌های زبان عربی است (شنقیطی، بی تا، منع جواز المجاز، ص ۶).

وی کاربرد «قریه» و اراده «اهل قریه» را (در مثال «وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ») از اسلوب‌های لغت عربی می‌داند، نیز تغییر اعراب به هنگام حذف را - بنا بر اینکه در «وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ» مضافی حذف شده باشد- از اسلوب‌های لغت می‌داند (همان، ص ۳۵-۳۶ و ۳۸).

یا در مثال «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، (شوری، ۱۱) می‌گوید: عرب مثلاً را به کار می‌برد و از آن ذات را اراده می‌کند و این نیز اسلوبی از اسلوب‌های لغت عربی است (همان، ص ۳۶). نیز می‌گوید عرب «خفض جناح» را به کار می‌برد که کنایه از تواضع و نرم‌خویی است و اسلوب معروفی است (همان، ص ۳۸) نیز اسناد صفات ذات به بعضی از اعضای ذات (نظیر اسناد «کذب» و «خطیئه» به «ناصیه» در سوره علق، ۱۶؛ یا اسناد «خشوع» به «وجوه» در سوره غاشیه، ۲) را از اسلوب‌های لغت عربی می‌داند (همان، ص ۴۰). نیز می‌گوید نفی برخی از حقایق به اعتبار بی‌فایده بودنشان مثل اینکه در مورد چیز کم‌فایده می‌گویند «لیس بشيء» اسلوبی از اسلوب‌های لغت عربی است (همان).

آنچه ذکر شد عباراتی از شنقیطی بود که در آن‌ها از «اسلوب» سخن گفته است. از این عبارات چندان چیزی در توضیح و تعریف این «اسلوب» به دست نمی‌آید. این عبارات صرفاً بیان می‌کنند که عرب در بیان مقاصد خود کاربردهایی دارد که به نظر شنقیطی همه آن‌ها حقیقی‌اند و همه نیز «اسلوب» نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر، شنقیطی در این عبارات صرفاً مدعای خود را طرح کرده و کاربردهای عرب را دلیل آن گرفته است، در حالی که سخن در ماهیت همین کاربردهاست و نمی‌توان آن‌ها را دلیل آن مدعا گرفت.

شنقیطی سپس به ذکر اختلاف قائلان به وجود مجاز در لغت، در مورد وجود مجاز در قرآن می‌پردازد و آنان را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول قائلان به مجاز در قرآن و دسته دوم منکران مجاز در قرآن. به نظر وی آنچه هر محقق منصفی باید بپذیرد، بنا بر هر دو قول (قول به وجود مجاز در لغت و قول به نبود مجاز در لغت)، نبودن مجاز در قرآن است. وی ابن تیمیه و ابن قیم را از کسانی یاد می‌کند که قائل به این نظرند. به نظر وی روشن‌ترین دلیل بر

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنیطی

منع مجاز در قرآن اجماع قائلان به مجاز بر این مطلب است که هر مجازی را می‌توان نفی کرد و نافی آن در واقع صادق است. بنابراین لازم می‌آید که در قرآن چیزی باشد که بتوان آن را نفی کرد؛ درحالی که بی‌شک نفی هیچ چیز از قرآن جایز نیست. این نفی وسیله‌ای شده تا بسیاری از صفات کمال و جلال که در قرآن برای خداوند ثابت شده، نفی شود. به نظر وی معطلون از راه قول به مجاز به نفی بسیاری از صفات خداوند در قرآن ملتزم شده‌اند؛ درحالی که حق با مذهب اهل سنت و جماعت است که این صفات را برای خداوند اثبات می‌کنند و به آن‌ها ایمان می‌آورند، بدون اینکه آن‌ها را تکلیف یا تشبیه یا تعطیل یا تمثیل کنند. وی در برابر قائلان به مجاز استدلالی قیاسی از شکل دوم تشکیل می‌دهد که نتیجه‌اش سالبه کلیه است و هر نوع مجازی را در قرآن نفی می‌کند. استدلال وی چنین است: الف. هیچ چیز از قرآن را نمی‌توان نفی کرد؛ ب. هر مجازی را می‌توان نفی کرد؛ ج. پس هیچ چیز از قرآن مجاز نیست (شنیطی، بی‌تا، منع جواز المجاز، ص ۹).

به نظر وی این نتیجه سالبه کلیه و صادق است؛ زیرا دو مقدمه‌اش صادق‌اند (همان). وی سپس به بررسی موارد و مثال‌هایی می‌پردازد که به نظر او در لغت و کلام عرف جایزاند؛ ولی وقوع‌شان در قرآن درست نیست و پس از آن به توجیه برخی از آیاتی که ادعای مجاز در آن‌ها شده و بیان حقیقت بودن آن‌ها طبق نظر خود می‌پردازد.

۱۱. نقد سخن شنیطی

استدلال شنیطی در ابتدای امر موجه به نظر می‌رسد؛ ولی با کمی دقت معلوم می‌شود که این استدلال صرفاً شبهه‌ای است که از اشتراک و ایهام موجود در واژه «نفی» ناشی شده است.

توضیح آنکه حقیقت دو معنا و کاربرد دارد: الف. کاربرد فلسفی که در آن حقیقت یعنی موجود خارجی؛ ب. کاربرد بلاغی که در آن حقیقت یعنی معنای موضوع له. نفی حقیقت در فلسفه به معنای نفی و انکار وجود خارجی آن است؛ ولی نفی حقیقت در علم بلاغت به معنای نفی و انکار معنای حقیقی و موضوع له لفظ است (معرفت، ۱۴۲۷، التأویل

فی مختلف المذاهب و آراء، ص ۱۲۶-۱۲۷). وقتی گفته می شود «کل مجاز یجوز نفیه»؛ یعنی در هر کاربرد مجازی می توان معنای حقیقی را نفی کرد؛ ولی وقتی گفته می شود «لا شیء من القرآن یجوز نفیه»، مراد از نفی چیست؟ اگر مراد از این سالبه کلیه، نفی حقیقت به معنای فلسفی باشد، ما هم می پذیریم که هیچ چیز از قرآن را نمی توان نفی کرد و منکر وجود خارجی اش شد؛ ولی حقیقت به معنای بلاغی اش از قرآن را نمی توان نفی کرد و منکر وجود خارجی اش شد؛ اما نفی حقیقت به معنای بلاغی اش از قرآن محذوری ندارد.

همان طور که اشاره شد، شنیطی در مقام مناقشه در مدعای خود و پاسخ از آن برآمده است. بنا بر دیدگاه مشهور، برای مثال، کاربرد اسد در حیوان درنده حقیقت است و در مرد شجاع مجاز، ولی بنا بر دیدگاه او کاربرد اسد در هر دو حقیقت است و نمی توان آن را در یک مورد از آن دو نفی کرد؛ زیرا کاربرد اسد در مرد شجاع - در مثال «رایت اسداً یرمی» - همراه با قرینه معین است و این «اسد» مقید به «یرمی» حقیقتاً حیوان درنده نیست تا بگویید او اسد نیست؛ زیرا ما نپنداشته ایم که او اسد حقیقی است (نک: شنیطی، بی تا، منع المجاز، ص ۴۰-۴۱).

به نظر می رسد، شنیطی در اینجا به تناقض گویی افتاده است: ابتدا می گوید جواز نفی اش را نمی پذیریم (لا نسلم جواز نفیه) و سپس خودش آن را نفی می کند (لیس حقیقه الحیوان المفترس). در این عبارت دقت کنید: «لان هذا الاسد المقید بکونه یرمی لیس حقیقه الحیوان المفترس حتی تقولوا: هو لیس باسد»؛ بنابراین از نظر او «اسد مقید به یرمی» حیوان درنده نیست و این همان مدعای قائلان به مجاز است. آنان هم که می گویند «هو لیس باسد» یعنی «اسد مقید به یرمی» حیوان درنده نیست.

مایه شگفتی است که شنیطی، با فرض انکار مجاز در قرآن، این گونه ظرافت های بدیعی را نادیده گرفته و در توجیه آن گفته است: البته این ها اسلوب ها و شیوه های کلامی است که قرآن - طبق عرف لغت - به کار برده و جای انکار نیست (شنیطی، منع جواز المجاز فی المنزل لتعبّد و الاعجاز، ص ۶۳). باید از وی پرسید: نام این شیوه های ظریف چیست؟ آیا نامی جز استعاره و مجاز و دیگر نکات بدیعی معروف، برای آن می توان یافت؟

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنیطی

به علاوه باید توجه داشت که نفی تجوُّز در قرآن، تنها درباره اسماء و صفات زمینه دارد و نمی‌توان به طور مطلق، منکر مجاز چه در قرآن و چه در لغت شد؛ زیرا همان گونه که اشارت رفت، کاربرد مجاز و استعاره و کنایه و دیگر نکات بدیعی کلام، در قرآن، از عمده ترین مایه های جمال و زیبایی این کلام وحیانی است (نک: معرفت، ۱۴۲۸، ج ۵، بحث اعجاز بیانی) و هرگونه ساده گویی و عاری از نکات بدیعی، از دیدگاه «بُلْغَا»، مایه سقوط کلام از درجه اعتبار است.

بی شک اگر به امثال آیات "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (طه، ۵)؛ [خدای] یعنی رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش، چیره و مسلط است و "يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (فتح، ۱۰) یعنی دست خدا بالای دست هاست - که تعدادشان در قرآن بسیار است بنگریم - و اگر طبق آنچه شنیطی اعتقاد دارد حمل بر همان معانی ظاهری الفاظ شوند، چاره ای جز تجسم پنداری خداوند سبحان نیست و بر مبنای آن ایده باید برای خداوند ظرف مکان در نظر گرفت تا بر آن جلوس فرماید و جوارح و اعضایی مانند دست پنداشت که بالای دست های دیگر مخلوقات قرار دارد؛ پس خداوند نعوذ بالله هم در ذات و هم در صفات شبیه مخلوقات است. این برداشت ظاهری چگونه با آیات دیگری مانند "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (شوری، ۱۱) سازگار است؟! مفهوم آیه این است که خداوند در هیچ ویژگی و صفتی مانند شیء دیگری نیست. نفی مشابهت و مماثلت در آیه مزبور اثبات می کند که آن ذات از مکان و زمان و اعضا و جوارح منزله است و آن گونه که خلیل در بیان ازهری می گوید: "در آن آیه، واژه شیء نکره و در سیاق نفی آمده است و از نگاه اهل لغت و نحو، هر گاه نکره در سیاق نفی بیاید، نفی شمول است و خداوند به هیچ وجه شباهت ظاهری و جسمی و عرضی و کمی و کیفی به مخلوقات دیگر ندارد" (ازهری، ۱۳۲۹ق، ص ۱۵).

حال آنکه اگر خداوند در خلقتش به چیزی شبیه شود، آنچه از تغییر و تطور بر همانند او جایز است، بر خداوند نیز جایز است و اگر او دارای تغییر باشد، نیاز به تغییردهنده دارد تا آن تغییر را به وجود آورد؛ از همین روست که خداوند به چیزی شباهت ندارد.

تفکر تجسّمی شقیطی علاوه بر آیه مزبور، با آیات زیاد دیگری نیز در تضاد است که همه بر منزه بودن خداوند از شباهت ذاتی و صفاتی با دیگر مخلوقات، دلالت دارند؛ برای مثال: "فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ" (نحل، ۷۴)؛ یعنی: پس برای خدا مثل و مانند مسازید؛ یا "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" (مریم، ۶۵)؛ یعنی: آیا او را [در آفریدگاری و معبودی] همنامی [و همتایی] می‌دانی؟ یا "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" (اخلاص، ۴)؛ یعنی: برای او بدیلی و نظیری نبوده و نیست که مانند او باشد. یا "وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتَرَكُمْ أَغْمَالِكُمْ" (محمد، ۳۵)؛ یعنی: و خدا با شماست و اعمال شما را ناقص نخواهد کرد.

آنچه را که شقیطی و سلف وی گفته اند که "رویگرد به مجاز، به تعطیل صفات منتهی می‌شود"، کلامی خالی از وجاهت علمی است؛ زیرا قائلین به مجاز، صفات عالی را به همان مفاهیم ترکیبی - اقترانی که بر خلق اطلاق می‌شود، قابل اطلاق بر خداوند نمی‌دانند، مگر با نوعی تأویل و دگرگونی از مفاهیم لغوی - عرفی و قاعده "خذ الغایات ودع المبادی" را مطرح ساخته اند. پس ذات حق را از صفات، عاری ندانسته اند؛ بلکه صفات حق را عین ذات دانسته و مفهومی انتزاعی - اضافی گرفته اند، برخلاف صفات خلق که مفهومی ترکیبی - اقترانی است (نصیری، علی، ۱۳۸۷، معرفت قرآنی، ج ۲).

استدلال دیگر اینکه در قرآن آمده است: "يَنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا" (غافر، ۱۳)؛ یعنی: برای شما از آسمان روزی می‌فرستد. در اینجا آیا واقعاً روزی از آسمان می‌آید یا فقط باران از آسمان می‌آید؟ همچنین در قرآن آمده است: "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ" (بقره، ۱۹)؛ یعنی: انگشتانشان را در گوش‌هایشان قرار می‌دهند؛ درحالی که مقصود سر انگشتان است نه تمام انگشتان.

هیچ عقل سلیمی معانی حقیقی و ظاهری آیات مذکور را نمی‌پذیرد؛ از همین روست که اگر تفسیر اضواء البیان و رساله منع المجاز شقیطی بررسی شود، در موارد زیادی علی‌رغم اینکه با لجاجت و سماجت، دعوی انکار مجاز در قرآن دارد، در بسیاری از موارد با تناقض گویی به تأویل مجازی بعضی از آیات قرآن اقرار می‌کند، اگرچه آن را مجاز نامیده است.

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنیطی

وی در تفسیرش درباره "إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا" _ در آیه "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا هُمْ يَأْتُونَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا" (مجادله، ۷)؛ یعنی: آیا ندانسته‌ای که خدا آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، می‌داند؟ هیچ گفت‌وگویی محرمانه‌ای میان سه نفر نیست مگر اینکه او چهارمی آنان است و نه میان پنج نفر مگر اینکه او ششمی آنان است و نه کمتر از آن و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند او با آنان است _ می‌گوید: "مقصود از إِيَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا علم اوست که عالم غیب و شهادت و هر چیزی را در بر می‌گیرد" (شنقیطی، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۰). در تفسیر "صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ" (بقره، ۱۸) گفته است: "ظاهر این آیه این است که منافقان، کر، لال و کور بوده‌اند، ولی خدای متعال در آیه دیگر بیان فرموده است که معنای کر و لال و کور بودن آنان استفاده نکردن از گوش‌ها، دل‌ها و چشم‌هایشان است" (همان، ج ۱، ص ۵۳)؛ اما از کلام وی در جای دیگر استفاده می‌شود که این کاربرد را مجاز نمی‌داند؛ بلکه اسلوبی از اسلوب‌های زبان عربی می‌داند. در مقدمه جزوه منع جواز المجاز به نکته یاد شده تصریح و در ضمن این تفسیر نیز به آن اشاره کرده است (همان، بی تا، ج ۶، ص ۳۹۳).

در تفسیر آیه دوم سوره کهف، پس از معنا کردن بشارت به خبر دادن از چیز خوشحال‌کننده، گفته است: گاهی عرب «بشارت» را به معنای خبر دادن از چیز ناراحت‌کننده نیز به کار می‌برد و قول خدای متعال "فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" از این قبیل است ... و حقیقت این است که کاربرد بشارت در خبر دادن از چیز ناراحت‌کننده، اسلوبی از اسلوب‌های لغت عربی است. [گرچه] معلوم است که دانشمندان بلاغت مثل این کاربرد را مجاز قرار می‌دهند و آن را استعاره عنادیه می‌نامند. (همان، ج ۲، ص ۳۳۵).

۱۲. مقایسه دو دیدگاه

صاحبان نظریه روح معنا چون علامه طباطبایی، هیچ‌یک با دیدگاه اهل ظاهر چون شنیطی سر سازش نداشته‌اند؛ بنابراین هرگز ممکن نبوده است بپذیرد که مثلاً "یدالله" در همان

معنای ظاهری و محسوس خود استعمال شده است یا مراد از "عرش خدا" تختی است که پادشاهان بر آن تکیه می‌زنند.

آنان به این نکته نیز توجه داشته‌اند که مجاز شیوه‌ای در سخن گفتن است که اهل زبان آن را نه تنها در گونه ادبی، بلکه در سخنان مستعارف خود نیز به کار می‌گیرند؛ اما در عین حال توجه نموده‌اند که اصل بر کاربرد الفاظ در معنای حقیقی است و استعمال مجازی الفاظ کاربردی خلاف اصل و محتاج به قرینه است.

بنابراین صاحبان این دیدگاه در تقابل دو نظریه رایج اهل ظاهر و معتقدان به مجاز از هر کدام سخنی را پذیرفته و سخنی دیگر را مقبول نیافته‌اند. علامه طباطبایی با شکیلی در این نکته موافقت دارد که اصل در الفاظ قرآن بر استعمال حقیقی است و استعمال مجازی واژه‌ها خلاف اصل است؛ اما در اینکه معنای محسوس الفاظ متشابه را بپذیریم یا در معنای آن‌ها توقف کنیم با شکیلی توافق ندارد.

علامه طباطبایی با دیدگاه معتقدان به مجاز در این نکته موافق است که الفاظ متشابه را نمی‌توان به معنای محسوس گرفت؛ اما استعمال مجازی را خلاف اصل می‌داند. از همین رو تبیین این واژه‌ها بر اساس نظریه روح معنا در نظر آنان به ضعف‌ها و نقدهای هیچ‌یک از دو دیدگاه قبل مبتلا نیست و بنابراین تلاش آنان معطوف به آن است که این الفاظ را چنان تبیین کنند که هم در معنای خود به کار رفته باشند و هم مصادیق مخصوص معنای آن‌ها مراد نباشد. از همین رو در بیان ارزش این نظریه گفته‌اند که دستاورد درخور این نظریه زبان شناختی در نگرش به مفاهیم قرآن کریم بسیار جدی است. بر اساس همین نظریه است که علامه طباطبایی از مجاز گرایی بی‌ضابطه در بسیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز می‌کند.

۱۳. نتایج

گرچه نظریه روح معنا، جان‌مایه دیدگاه علامه در تفسیر واژه‌های متشابه قرآن است، اما ایشان در همه جا نیز به این معنا پایبند نمانده است و در مواردی نیز از کاربرد استعاری و کنایه این واژه‌ها در معانی معقول سخن گفته است.

مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنقیطی

همچنین شنقیطی علی‌رغم اینکه دعوی انکار مجاز در قرآن دارد، در بسیاری از موارد به تأویل مجازی بعضی از آیات قرآن می‌پردازد، اگرچه آن را مجاز نامیده‌است؛ بنابراین هر دو مفسر در عمل نشان دادند که تمام بیانات قرآنی به نحو حقیقت القاء نشده است. در نتیجه باید گفت دو نظریه روح معنا علامه و نفی مجاز شنقیطی در لایه رویین با یکدیگر تلاقی می‌کند؛ ولی تفاوت‌های اساسی با هم دارند. نوع معنای حقیقی که این دو به آن معتقدند متفاوت است و دلایل و مبانی هر یک نیز برای دیگری غیر قابل قبول است. اگر علامه نظریه خود را عام و فراگیر نداند که در عمل هم این‌گونه است، نقدی بر آن وارد نمی‌شود؛ ولی دیدگاه شنقیطی و دیگر منکران مجاز سلفی به‌هیچ‌روی قابل پذیرش نیست.

۱۴. منابع

- ۱- قرآن، ترجمه
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ۴- ازهری، خلیل دریان، (۱۳۹۲)، غایة البیان فی تنزیه الله عن الجهة و المكان، بیروت. انتشارات دار المشاریع، چاپ سوم.
- ۵- افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی
- ۶- ایازی، سیدمحمد علی، (۱۳۹۳)، «نقد و بررسی نظریه روح معنا با تأکید بر آراء امام خمینی»، نشریه نسیم وحی، ویژه نامه اندیشه قرآنی، ص ۵۴-۷۱.
- ۷- بابایی، علی اکبر، (۱۳۳۲)، مکاتب تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۸- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۵)، نهاية الأصول. قم: تفکر.
- ۹- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۱)، مختصر المعانی. قم: دار الفکر.
- ۱۰- جصاص، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۰۵)، الفصول فی الأصول. تحقیق عجیل جاسم نمشی.
- ۱۱- جوادی آملی عبدالله، (۱۳۷۸)، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء ۱۲
- ۱۲- _____، قرآن در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
- ۱۳- حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، معارج الأصول. قم: آل البیت.
- ۱۴- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴)، مبادئ الوصول. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ۱۵- خمینی، سید مصطفی، (۱۳۷۶)، تحریرات فی الاصول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

کاظم قاضی زادہ، سید محمدعلی ایازی، لیلا ملک الشعراہی

- ۱۶- زمخشری، محمود، (۱۴۰۴)، کشف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ سوم.
- ۱۷- زیات، احمد حسن و همکاران، (۱۴۱۰)، المعجم الوسیط. استانبول: مؤسسه ثقافتیہ للتألیف.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر جلال الدین، (۱۴۱۶)، الإیتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالفکر.
- ۱۹- شتیطی، محمد امین، (بی تا)، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت، عالم الکتب.
- ۲۰- _____، منع المجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز، چاپ شدہ در اضواء البیان (ج ۱۰)، قاہرہ، مکتبہ بن تیمیہ
- ۲۱- شیوپور، حامد، (۱۳۹۴)، نظریہ روح معنا در تفسیر قرآن، قم: دانشگاه مفید، چاپ اول
- ۲۲- طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، ج ۵.
- ۲۳- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین. تہران: کتابفروشی مرتضوی.
- ۲۴- علم الہدی، علی بن حسین، (۱۳۶۳)، الذریعۃ الی اصول الشریعۃ، تحقیق ابوالقاسم گرجی. تہران: دانشگاه تہران ج ۲.
- ۲۵- علوی یمنی، یحیی بن حمزہ، (۱۴۲۳)، الطراز لأسرار البلاغۃ. بیروت: مکتبہ عنصریہ.
- ۲۶- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۲)، المحصول. بیروت: مؤسسه الرسالۃ.
- ۲۷- فراہیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، کتاب العین. قم: ہجرت.
- ۲۸- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۱ق)، الاصول من الکافی؛، ج ۴، تحقیق علی اکبر غفاری، تہران: اسلامیہ، افست.
- ۲۹- مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۶)، أصول الفقہ. نجف: دار النعمان.
- ۳۰- معرفت، محمد ہادی، (۱۴۲۸)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- ۳۱- _____، (بی تا)، التأویل فی مختلف المذاهب و الاراء، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیہ.
- ۳۲- نصیری، علی، (۱۳۸۷)، معرفت قرآنی، تہران، سازمان انتشارات پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، چاپ اول.
- ۳۳- نوری، شہاب الدین احمد بن عبدالوہاب، (۱۴۲۳)، نہایۃ الأرب فی فنون الأدب. قاہرہ: دار الکتب و الوثائق القومیہ.