

سلفیان و انکار مجاز در قرآن

محمدحسن محمدی مظهر*

چکیده

کاربردهای مجازی یکی از کارکردهای رایج زبان است. شناخت این کاربردها، از کلیدهای فهم متون مقدس می‌باشد. در فهم قرآن، شناخت این گونه کاربردها از اهمیت بسیاری برخوردار است و بدون تشخیص آنها برداشت‌های ناصوابی از آیات قرآن حاصل می‌شود. سلفیان با تأکید بر فهم ظاهرگرایانه، وجود مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند. در این مقاله ضمن نقل آرا و سخنان آنان در این زمینه، به نقد و بررسی دیدگاه آنان می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که پارادایم «حقیقت و مجاز»، قرن‌ها الگوی رایج و غالب در فهم قرآن بوده است و پارادایم‌های پیشنهادی آنان - نظیر «مشترک معنوی» و «اسلوب» - هیچ‌گاه چنان نبوده است و نمی‌تواند جانشین مناسبی برای آن الگوی مسلط باشد. علاوه بر این، ادعاهای آنان با حقایق تاریخی سازگار نیست و خود نیز در این گونه دعاوی به تناقض‌گویی دچار شده‌اند. کلیدواژگان: سلفیان، مجاز، تأویل، مشترک معنوی، حقیقت.

مقدمه

یکی از مبانی گروه‌های ظاهرگرا در فهم قرآن، انکار وجود مجاز در قرآن است. سیوطی این مبنا را به ظاهریه نسبت داده است.^۱ سلفیان نیز که یکی از جریان‌های عمده و فعال ظاهرگرا هستند، به شدت از این مبنا دفاع می‌کنند و دو چهره برجسته و رهبر فکری آنان، یعنی ابن تیمیه و ابن قیم، بیشترین تلاش را در تثبیت این مبنا داشته‌اند. تلاش ابن قیم در این زمینه به‌ویژه درخور توجه است. وی مجاز را طاغوت سومی نامیده است که به زعم وی جهمیۀ آن را برای تعطیل اسما و صفات خداوند وضع کرده‌اند، و بیش از پنجاه وجه در رد آن نگاشته است.^۲ محمدامین شنقیطی، از مفسران سلفی معاصر، نیز رساله‌ای در انکار وجود مجاز در قرآن نگاشته است و انکار مجاز به علمای دیگری از این جریان نیز نسبت داده شده است. در ادامه ابتدا درباره‌ی واژه سلفی توضیح خواهیم داد و سپس به نقل آرا و سخنان این گروه بر اساس نوشته‌های خودشان، به‌ویژه نوشته‌های ابن تیمیه، ابن قیم و شنقیطی، و در پایان به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

سلفی منسوب به سلف به معنی گذشتگان است. در *لسان العرب* سلف را به «الجماعة المتقدمون» معنا کرده است.^۳ راغب نیز می‌گوید «لغفلان سلف کریم» یعنی «آباء متقدمون». بنا بر این، سلفی یعنی کسی که به گذشتگان منسوب است و به آنها گرایش دارد. برای سلفیه می‌توان دو معنا و کاربرد لحاظ کرد:

سلفیه به معنای عام عبارت است از گرایشی که به اقتدا به سلف صالح و الگوپذیری از آنها در زمان حاضر فرامی‌خواند. بنا بر این، کاربرد سلفیه را نمی‌توان مذهبی خاص از مذاهب اسلامی برشمرد، زیرا طبق این معنا غالب مسلمانان سلفی‌اند.^۴ بر اساس این اصطلاح حتی می‌توان از گرایش سلفی در اندیشه شیعی نیز سراغ گرفت.^۵

سلفیه به معنای خاص جنبشی دینی است که به رجوع به نصوص کتاب و سنت و سیره سلف صالح فرامی‌خواند و روش سلف را بهترین طریقه می‌داند و سلف را به صحابه و تابعین و تابعین تا قرن سوم منحصر می‌کند. سلفیه به این معنا مخالف و در عرض فرقه‌های دیگر (نظیر معتزله، اشاعره، ماتریدیه، شیعه، صوفیه) تلقی می‌شود. سلفیه به این معنا دارای نشانه‌هایی است از جمله: مرجعیت نص در مقابل عقل، برتری دادن گذشته بر زمان حاضر، ظاهرگرایی و رد تأویل کلامی، تقلید و ترک بدعت و نوآوری، دشمنی با تصوف و عرفان.^۶

سلفیه به این معنای خاص در قرون نخست کاربرد نداشته است، ولی نمایندگان آن را می‌توان در

گرایش موسوم به اهل حدیث یا اصحاب حدیث مشاهده کرد. نویسندگان بعدی به این گرایش نام مذهب سلف را اطلاق کردند. برای مثال، غزالی «مذهب السلف» را به «مذهب الصحابه و التابعین» معنا می‌کند.^۸ ولی ابن تیمیه بیش از همه این اصطلاح را در نوشته‌های خود به کار برد و مظهر دفاع از عقاید سلف شد و آن را به سه قرن نخست اسلامی محدود ساخت. پس از او شاگردانش و به‌خصوص ابن قیم در تأیید و ترویج این گرایش بسیار کوشیدند و بعدها در قرن دوازدهم محمد بن عبدالوهاب حامی سرسخت این گرایش شد و حرکتی که آغاز کرد، هم‌اکنون به وهابیت یا سلفیه مشهور است. بنابراین، سلفیه با ابن تیمیه و اندیشه‌های او پیوندی عمیق یافته‌اند و تفاسیری را که بر این روش پدید آمده‌اند می‌توان تفاسیر سلفی نامید. برخی از این تفاسیر عبارت‌اند از: تفسیر ابن تیمیه، تفسیر ابن قیم، تفسیر قاسمی، تفسیر شتیقی، تفسیر عبدالرحمن سعدی، تفسیر ابن عثیمین. مراد از سلفیان در عنوان این مقاله همین کاربرد خاص از سلفیه است.

انکار مجاز در قرآن

منکران مجاز در قرآن بر دو دسته‌اند: الف. دسته‌ای که مجاز را در لغت انکار کرده‌اند. روشن است که اینان مجاز در قرآن را به طریق اولی منکرند. ب. دسته‌ای که به‌رغم پذیرش مجاز در لغت، منکر وقوع آن در قرآن‌اند. معمولاً این قول به ظاهریه نسبت داده می‌شود. البته انکار مجاز تنها مخصوص ظاهرگرایان نیست، بلکه برخی از اهل معنا و عرفا نیز منکر مجاز در قرآن شده‌اند.^۹ خاطرنشان می‌کنیم که در بحث کنونی، عمده نظر ما متوجه دیدگاه و دلایل سلفیان است و انکار مجاز در قرآن را به مثابه یکی از مبانی آنان بررسی خواهیم کرد و بیشتر به بررسی نظر کسانی خواهیم پرداخت که در این موضوع قلم زده و مطلبی نگاشته و دلیلی اقامه کرده‌اند.

دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه در کتاب *الایمان*^{۱۰} بحثی نسبتاً طولانی از حقیقت و مجاز به میان آورده و در ضمن آن به وضع الفاظ اشاره کرده و مراد از تعلیم اسما به حضرت آدم علیه السلام را شرح داده و سرانجام به این نتیجه رسیده که تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز باطل است و در کتاب خدا و کلام رسول خدا مجازی نیست و همه‌اش حقیقت است.

به نظر ابن تیمیه نخستین کسی که از مجاز سخن گفته ابو عبیده معمر بن المثنی است، ولی مراد او از مجاز قسیم حقیقت نیست، بلکه مرادش از مجاز یعنی آنچه در لغت جایز است. به نظر ابن تیمیه تقسیم

الفاظ به حقیقت و مجاز اصطلاحی حادث پس از سه قرن نخست اسلامی است و هیچ‌یک از صحابه و تابعین و امامان مشهور در علم نظیر مالک، اوزاعی، ثوری، ابوحنیفه، شافعی، خلیل، سیبویه و دیگران به آن قایل نشده‌اند. به نظر او این اصطلاح را معتزله و متکلمان وضع کرده‌اند و در سخن سلف از علمای فقه و اصول و تفسیر و حدیث دیده نمی‌شود؛ تنها در کلام احمد بن حنبل به کار رفته که البته آن هم معنایی غیر از معنای مشهور نزد قائلان به مجاز دارد. او داود بن علی (امام ظاهریه) و پسرش ابوبکر را نیز از منکران مجاز می‌شمارد.^{۱۱}

ابن تیمیه این تصور از لغت را که عده‌ای جمع شده و لغات را برای معانی‌شان وضع کرده‌اند، نادرست می‌داند و می‌گوید کسی را نمی‌شناسیم که قبل از ابوهاشم جبائی به چنین سخنی قائل شده باشد. به نظر او ممکن نیست کسی از عرب یا ملتی دیگر نقل کند که جماعتی از آنها گرد آمده و همه اسمی موجود در آن لغت را وضع کرده و سپس آنها را استعمال کرده‌اند؛ بلکه آنچه به تواتر نقل شده، آن است که این الفاظ در معانی‌شان استعمال شده‌اند و کسی که ادعا کند از وضعی مقدم بر استعمال اطلاع دارد، ادعای باطلی کرده است، چون چنین چیزی را هیچ‌کس نقل نکرده است.^{۱۲}

او برای اثبات منظور خود از نطق حیوانات و نیز نحوه آموختن الفاظ توسط کودکان شاهد می‌آورد. به نظر او خداوند نطق را به انسان الهام می‌کند، چنان‌که به غیر انسان نیز الهام می‌کند و «الهام الهی» در نطق به لغات کافی است بدون اینکه «وضع سابق بر استعمال» لازم باشد. کسی که مدعی وضع سابق بر استعمال است، بدون علم سخن گفته است. آنچه معلوم و یقینی است، خود استعمال است.^{۱۳}

به نظر ابن تیمیه تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز سخنی بدون علم و عاری از صحت است؛ زیرا در تعریف حقیقت گفته‌اند: حقیقت لفظی است که در موضوع‌له استعمال شود و در تعریف مجاز گفته‌اند: مجاز لفظی است که در غیر موضوع‌له استعمال شود. بنابراین، طبق این تعریف، به وضعی سابق و مقدم بر استعمال قائل شده‌اند و این درست نیست^{۱۴} (یعنی اثبات وضع سابق بر استعمال صرفاً ناشی از تعریفی است که برای حقیقت و مجاز ارائه شده، نه اینکه از واقعیتی تاریخی خبر دهد).

ابن تیمیه سپس به گفته کسانی اشاره می‌کند که در تمایز حقیقت از مجاز، حقیقت را بدون قرینه مفید معنا می‌دانند و مجاز را با قرینه مفید معنا می‌دانند. به نظر او چنین تمایزی امری فرضی و ذهنی است و ریشه در واقعیت ندارد؛ زیرا در واقع همه الفاظ با قرینه همراه‌اند و نمی‌توان لفظی را مطلق و بدون قرینه یافت. او می‌گوید در کلام تام هیچ‌گاه اسم یا فعل یا حرفی یافت نمی‌شود مگر همراه با قیودی که اطلاق آن را زایل می‌کند.^{۱۵}

حدیث رجوع کنیم و عادت و لغت آنها را بشناسیم و نباید آنها را بر عادات سخن‌گویی که پس از پیامبر حادث شده و در زمان او و اصحابش معروف نبوده است، حمل کنیم.^{۲۱}

دیدگاه ابن‌قیم

ابن‌قیم در کتاب *الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله*^{۲۲} به تفصیل از مجاز سخن گفته و آن را «طاغوت سوم» نامیده است. سخنان ابن‌قیم درباره مجاز شبیه سخنان استادش ابن‌تیمیه است، ولی بحث ابن‌قیم خیلی منظم‌تر و منسجم‌تر و روش‌مندتر از ابن‌تیمیه است. ابن‌قیم ابتدا بیش از پنجاه دلیل بر رد مجاز اقامه می‌کند و سپس به تفصیل به بحث مواردی از قرآن و حدیث که ادعای مجاز در آنها شده، می‌پردازد و هریک از آنها را با دلایل متعدد نقض می‌کند. تفصیل و تسلسل و تکثر وجوهی که ابن‌قیم ذکر می‌کند به حدی است که با خواندن آن به خواننده احساس خستگی و ملال دست می‌دهد و انصافاً ابن‌قیم در این بحث سنگ تمام گذاشته است، هرچند که ممکن است خواننده با دیدگاهش موافق نباشد.

به نظر ابن‌قیم تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز از چهار حالت خارج نیست، یعنی این تقسیم یا عقلی است یا شرعی یا لغوی یا اصطلاحی. وی با ابطال سه احتمال نخست، بر آن است که این تقسیم، اصطلاحی است که پس از سه قرن نخست حادث شده و منشأ آن نیز معتزله و جهمیه و متکلمان متأثر از آنان بوده‌اند.^{۲۳}

بررسی همه دلایل‌ها و وجوهی که ابن‌قیم در بحث مجاز طرح کرده، در حوصله این نوشته نیست و خود نیازمند تدوین مقاله مستقلی است. برخی از ادله‌ای که ابن‌قیم آورده همان دلیل‌های ابن‌تیمیه است، از قبیل واقعیت نداشتن تجرید الفاظ از قرائن و استعمال آنها به صورت مطلق؛ معلوم نبودن وجود وضع سابق بر استعمال و کافی بودن الهام الهی در نطق به لغات؛ عدم توانایی قائلان به مجاز بر جداسازی قرائن.

برخی از دلایل دیگری که ابن‌قیم آورده چنین است: ۱. اختلاف نظر قائلان به مجاز؛ ۲. دلالت نداشتن تقسیم کلام به حقیقت و مجاز بر امکان یا وجود خارجی هریک از اقسام آن؛ ۳. لزوم تناقض و دور بنابر قول به مجاز؛ ۴. نبودن شاهی برای قائلان به مجاز جز استعمال؛ ۵. لزوم جداسازی دو چیز متمائل بنابر قول به مجاز؛ ۶. ضابطه‌مند نبودن تقسیم به حقیقت و مجاز؛ ۷. دوری بودن صحت نفی و عدم آن که علامت مجاز و حقیقت شمرده شده است (یعنی صحت نفی و عدم صحت نفی متوقف بر

سپس می‌افزاید: اگر مراد برخی از قرائن باشد نه هر قرینه‌ای، باید میان قرینه‌ای که لفظ همراه آن حقیقت است و قرینه‌ای که لفظ همراه آن مجاز است، تمایز نهاده شود، که چنین چیزی ممکن نیست. به نظر او اگر تقیید موجب مجاز شود، پس تقیید فعل مطلق به مفعول و ظرف زمان و ظرف مکان نیز مجاز است و درکل هرگونه تقییدی موجب مجاز می‌شود. بنابراین لازم می‌آید که همه سخن‌ها مجاز باشد، پس حقیقت کجاست؟^{۱۶} بنابراین، وجود لفظ مطلق و عاری از جمیع قیود، صرفاً امری تقدیری و فرضی است و در کلام مستعمل و عالم خارج یافت نمی‌شود؛ همان‌طور که معنای مطلق از جمیع قیود که منطقیان مدعی آن‌اند، امری ذهنی است و در خارج موجودی عاری از هر قید یافت نمی‌شود.^{۱۷}

به نظر ابن‌تیمیه اطلاق لفظی یعنی تکلم به لفظ مطلق و عاری از هر قیدی، وجود خارجی ندارد. هر سخن‌گویی به کلام مؤلف و مقید که اجزایش مرتبط با یکدیگرند، تکلم می‌کند و این قیود مانع از اطلاق می‌شوند. بنابراین، روشن می‌شود کسی که میان حقیقت و مجاز فرق می‌نهد، نمی‌تواند میان آن دو تمایز معقولی ترسیم کند؛ لذا تقسیم به حقیقت و مجاز باطل است. بنابراین هر لفظی که در کتاب خدا و کلام رسول خدا وجود دارد، مقید است به آنچه معنایش را بیان می‌کند و در اینها هیچ مجازی وجود ندارد و همه‌اش حقیقت است.^{۱۸}

به نظر ابن‌تیمیه لفظی که در دو معنا یا بیشتر استعمال می‌شود، از سه حالت بیرون نیست: یا در یکی حقیقت و در بقیه مجاز است، یا در همه آنها حقیقت است به نحو اشتراک لفظی، یا حقیقت است در قدر مشترک میان آنها که در این صورت از اسماء متواطی (مشترک معنوی) است. از آنجا که مجاز و اشتراک لفظی خلاف اصل‌اند، الفاظی که در بیش از یک معنا استعمال می‌شوند همه اسماء متواطی‌اند و همه اسماء عام از این قبیل‌اند.^{۱۹}

ابن‌تیمیه مواردی از آیات قرآن را که ادعای مجاز در آنها شده، با این بیان و از باب اشتراک معنوی تفسیر می‌کند. او مجاز در حذف را نیز نمی‌پذیرد و بر آن است که در مثال‌هایی از قبیل «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲)، «قریه» هم آبادی و هم ساکنان آن را دربر می‌گیرد و نیازی نیست که کلمه «اهل» در تقدیر گرفته شود، چنان‌که نزد قائلان به مجاز مشهور شده است. وی بر آن است که اگر به مجاز در لغت نیز قائل شویم، در قرآن مجازی وجود ندارد. به نظر او تقسیم لغت به حقیقت و مجاز نیز تقسیمی حادث و بدعت‌آمیز است که پیشینیان به آن قائل نشده‌اند و سخنان پسینیان نیز درباره آن تناقض‌آمیز است و نزاعشان لفظی نیست.^{۲۰}

به نظر ابن‌تیمیه برای فهم الفاظ وارد در قرآن و حدیث باید به موارد استعمال نظایر آنها در قرآن و

شناخت مجاز و حقیقت است و شناخت حقیقت و مجاز نیز بر عدم صحت نفی و صحت آن مبتنی شده است؛ ۸ لزوم مجاز بودن در همه اسمای حسناى خداوند؛ ۹. لزوم مجاز بودن صفات مشترک میان خالق و مخلوق در یکی از دو طرف (یعنی یا در طرف خالق و یا در طرف مخلوق)؛ ۱۰. لزوم ادعای باطل و کذب و تحکم بنابر قول به مجاز؛ ۱۱. سرایت حکم از کلام تقدیری و فرضی به کلام مستعمل؛ ۱۲. لزوم غلبه مجاز در همه لغات و زبان‌های بشر؛ ۱۳. لزوم مجاز بودن همه لغت در صورت اثبات مجاز؛ ۱۴. لزوم نفی مجاز به طور کلی بنابر قول به اینکه عام مخصوص حقیقت باشد؛ ۱۵. لزوم اصل بودن مجاز و اصل نبودن حقیقت بنابر قول به کثرت و غلبه مجاز؛ ۱۶. بطلان سخن ابن‌جنی مبنی بر اکثر بودن مجاز در لغت.

آنچه ذکر شد، صرفاً عنوان‌دهی به برخی از وجوه و دلیل‌هایی است که ابن‌قیم آنها را به تفصیل محور بحث قرار داده است. البته وجوه و دلایل ابن‌قیم بیش از اینهاست و شاید بتوان برخی را ذیل برخی دیگر گنجانده، ولی برای همه نمی‌توان به راحتی عنوان‌سازی کرد.

دیدگاه شنیطی

محمدامین شنیطی (م ۱۳۹۳ق) از عالمان سلفی معاصر نیز از کسانی است که به نبودن مجاز در قرآن قائل شده و در این باره رساله‌ای با عنوان *منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز نگاشته است*. وی قصد خود را از نگارش این رساله برحذر 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.

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 هرچه را قائلان به مجاز، مجاز نامیده‌اند، در واقع نزد معتقدان به فقدان مجاز، اسلوبی از اسلوب‌های زبان عربی است.^{۲۴}

وی می‌گوید یکی از اسلوب‌های لغت عربی آن است که مثلاً اسد را برای حیوان درنده معروف به‌کار می‌برند و اسد به هنگام اطلاق و نبودن تقیید به قیدی که بر غیر آن دلالت کند، به همان حیوان معروف منصرف می‌شود. یکی دیگر از اسلوب‌های لغت عربی کاربرد اسد برای مرد شجاع است زمانی که اسد با قیدی همراه باشد که بر این معنا دلالت می‌کند. به نظر او مانعی ندارد که یکی از این دو

کاربرد نیازمند قید باشد و دیگری به آن نیازی نداشته باشد؛ زیرا در برخی از اسلوب‌ها مقصود روشن است و به قید نیازی نیست و در برخی دیگر مقصود متعین نیست مگر اینکه قیدی بر آن دلالت کند، و هریک از آنها در محل خود حقیقت است. دیگر انواع مجاز را نیز می‌توان بر همین نمونه قیاس کرد. بنابراین نمی‌توان مجاز در لغت را اثبات کرد، بلکه این کاربردها، اسلوب‌های گوناگونی‌اند که برخی‌شان نیازمند دلیل نیستند و برخی نیازمند دلیل‌اند و با اقتران به دلیل قائم مقام ظاهری می‌شوند که بی‌نیاز از دلیل است. بنابراین «رأیت أسداً یرمی» بر مرد شجاع دلالت می‌کند، همان‌طور که اسد در حالت اطلاق و بدون قید، بر حیوان درنده دلالت می‌کند.^{۲۵}

وی همچنین کاربرد «قریه» و اراده «اهل قریه» را (در مثال «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ») از اسلوب‌های لغت عربی می‌داند، نیز تغییر اعراب به هنگام حذف را - بنابر اینکه در «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» مضافی حذف شده باشد - از اسلوب‌های لغت می‌داند.^{۲۶} نیز در مثال «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) می‌گوید: عرب مثل را به کار می‌برد و از آن ذات را اراده می‌کند و این نیز اسلوبی از اسلوب‌های لغت عربی است.^{۲۷} نیز می‌گوید عرب «خفض جناح» را به کار می‌برد که کنایه از تواضع و نرم‌خوبی است و اسلوب معروفی است.^{۲۸} نیز اسناد صفات ذات به بعضی از اعضای ذات (نظیر اسناد «کذب» و «خطیئه» به «ناصیه» در سوره علق: ۱۶؛ یا اسناد «خشوع» به «وجه» در سوره غاشیه: ۲) را از اسلوب‌های لغت عربی می‌داند.^{۲۹} نیز می‌گوید نفی برخی از حقایق به اعتبار بی‌فایده بودن‌شان - مثل اینکه در مورد چیز کم‌فایده می‌گویند «لیس بشیء» - اسلوبی از اسلوب‌های لغت عربی است.^{۳۰}

آنچه ذکر شد عباراتی از شنیطی 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 شنیطی همه آنها حقیقی‌اند و همه نیز «اسلوب» نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر، شنیطی در این عبارات صرفاً مدعای خود را طرح کرده و کاربردهای عرب را دلیل آن گرفته است، درحالی‌که سخن در ماهیت همین کاربردهاست و نمی‌توان آنها را دلیل آن مدعا گرفت.

شنیطی 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 نبودن مجاز در قرآن است بنابر هر دو قول (قول به وجود مجاز در لغت و قول به نبود مجاز در لغت). وی ابن‌تیمیه و ابن‌قیم را از کسانی یاد

مجاز، «مجاز» می‌نامند، منکران مجاز از آن به «اسلوب» یا «اسماء متواطی» تعبیر می‌کنند. ولی از نوشته‌های منکران مجاز برمی‌آید که آنها این نزاع را لفظی ندانسته و به تفاوت و تباین دیدگاه خود با دیدگاه قائلان به مجاز معتقدند. بنابراین لازم است دلایل آنان را بررسی کنیم و ببینیم که سخنان آنان تا چه اندازه درست و پذیرفتنی است.

استادات نادرست تاریخی

ابن تیمیه و ابن‌قیم ادعا کرده‌اند که نخستین کسی که از مجاز سخن گفته ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای اوایل قرن سوم) بوده است و مرادش نیز مجاز در برابر حقیقت نبوده است، بلکه مجاز به معنای لغوی یعنی اتساع در سخن گفتن مراد وی بوده است.

البته این سخن را که مراد ابو عبیده از مجاز، مجاز بلاغی مصطلح نبوده است بجز ابن تیمیه، محققان دیگر نیز استنباط کرده‌اند. یکی از محققان در این باره می‌گوید: «ابو عبیده در کتاب مجاز القرآن مجاز را به معنای لغوی گرفته نه به معنای بلاغی. ابو عبیده مجاز را به معنای عام به کار برده و به اعتقاد او هر چه بتواند در فهم معانی قرآن و در تعبیر قرآن ما را کمک و هدایت کند و راهی را بنمایاند که بتوان به درک قرآن رسید مجاز است و روی همین اصل ابو عبیده در کتاب خود گاه می‌گوید مجازه کذا، تفسیره کذا، معناه کذا، تقدیره کذا، تأویله کذا». ^{۳۴} محقق دیگری می‌گوید: «کلمه مجاز در نظر او راه‌هایی است که قرآن در ادای تعبیرات خود پیش می‌گیرد و این مفهوم وسیع‌تر از مفهومی است که علمای بلاغت و علمای اصول» آورده‌اند. ^{۳۵}

ولی ابن تیمیه و ابن‌قیم مدعی‌اند که مجاز در برابر حقیقت اصطلاحی بوده که پس از سلف یعنی سه قرن نخست، و متأخران به‌کار گرفته‌اند. باید دید که این ادعا بهره‌ای از درستی دارد یا نه؟ این تیمیه در نوشته‌های خود چند بار کاربرد مجاز را به جهم بن صفوان (۱۲۸م) نسبت داده است، از جمله در این عبارات: «جهم می‌گوید که خدای تعالی سخن نمی‌گوید یا اینکه او به شیوه مجاز سخن می‌گوید، ولی معتزله می‌گویند که او به حقیقت سخن می‌گوید». ^{۳۶} «جهم نام‌های خدای تعالی را انکار می‌کرد و او را شیء، حی و به نامی جز اینها نمی‌نامید مگر به شیوه مجاز». ^{۳۷} «جهم در ابتدا می‌گفت که خدا سخن ندارد، سپس به‌خاطر رعایت جانب مسلمانان نیازمند شد که سخن گفتن را بر خدا اطلاق کند، پس می‌گفت که سخن گفتن خدا به شیوه مجاز است». ^{۳۸} «برخی از مردم می‌گفتند هر نامی که مخلوق به آن نامیده شود، خالق به آن نامیده نمی‌شود مگر از روی مجاز حتی در مورد لفظ شیء؛ و این رأی جهم و باطنیان موافق اوست. اینان خالق را موجود، شیء و به نامی جز اینها نمی‌نامند. برخی هم

می‌کند که قائل به این نظرند. به نظر وی روشن‌ترین دلیل بر 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؛ درحالی‌که 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؛ درحالی‌که 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 تکییف 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. ^{۳۹} به نظر وی این نتیجه سالبه کلیه و صادق است؛ زیرا دو مقدمه‌اش صادق‌اند. 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.

سلفیان کنونی

آنچه تاکنون گذشت دیدگاه‌های سه تن از منکران مجاز بود که هریک در این مسئله قلم‌فرسایی کرده‌اند. این سه تن همگی به جریان ظاهرگرایی سلفیه تعلق دارند و رد مجاز به برخی دیگر از اعلام این جریان در عصر حاضر (نظیر سعدی، ابن‌باز و آل‌بانی) نیز نسبت داده شده است. ^{۳۹} چنان‌که دیدیم ادله این گروه بر رد مجاز بسیار متنوع است. در برخی از نوشته‌های اخیر این دلیل‌ها در ضمن چند عنوان دسته‌بندی شده است: ۱. نقد تعریف مجاز، ۲. نقد تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، ۳. اصل بودن حمل بر حقیقت، ۴. تناقض و تعارض در اقوال قائلان به مجاز، ۵. امتناع وقوع مجاز در قرآن و سنت، ۶. بی‌معنا بودن لفظ مجرد از هر قید و قرینه، ۷. رد بر شبهات قائلان به مجاز. ^{۴۰}

نقد و بررسی

نخست می‌گوییم که به نظر می‌رسد نزاع میان منکران و مثبتان مجاز، لفظی است و آنها در واقع موافق یکدیگرند یعنی نزاع آنها صرفاً اختلافی بر سر الفاظ و نامگذاری‌هاست و همان چیزی را که قائلان به

عکس این را گفته و بر آن‌اند که هرچه را که پروردگار به آن نامیده شود، در مورد او حقیقت است و در مورد غیر او مجاز است.^{۳۹}

روشن است مراد از مجازی که ابن تیمیه آن را در این عبارات به جهم نسبت داده، همان مجاز در برابر حقیقت است و این برداشت از عبارت اخیر آشکارا پیداست. بنابراین، طبق این تصریحات ابن تیمیه کاربرد مجاز را به همین معنای اصطلاحی به جهمی نسبت داده که حدود یک قرن از ابو عبیده پیش‌تر بوده است. این تصریحات در تعارض کامل با ادعای نخست او قرار می‌گیرد.^{۴۰}

ابن تیمیه کاربرد مجاز نزد احمد بن حنبل (م ۲۴۵) را نیز نه به معنای مجاز در برابر حقیقت، بلکه به معنای لغوی و اتساع در سخن گفتن دانسته است،^{۴۱} چنان‌که نزد ابو عبیده نیز به همین معنا بوده است. ولی جاحظ (م ۲۵۵) که معاصر احمد بن حنبل بوده است، مجاز را به معنای مقابل حقیقت به کار برده است.^{۴۲} یکی از محققان در این باره می‌گوید: «جاحظ نخستین نویسنده عرب است که کلمه مجاز را تقریباً به همان مفهوم امروزی که نزد بلاغیون متداول است، استعمال کرده و مجاز در نظر او به معنی و مفهومی که ابو عبیده به کار برده، نیست.»^{۴۳}

بنابراین از شواهد مذکور دانسته می‌شود که مجاز به معنای مصطلحش در قرن دوم و سوم کاربرد داشته است و چنان نبوده که سلف به اصطلاح ابن تیمیه از آن بی‌خبر بوده باشند.

شباهت مجاز با مصطلحات دیگر

حال می‌گوییم گیریم که مجاز به معنای اصطلاحی‌اش نزد سلف معروف نبوده باشد، ولی نمی‌توان منکر شد که استعمال لفظی در غیر معنای موضوع‌له‌اش و به نحو اتساع در سخن گفتن نزد سلف نیز وجود داشته و در قرآن نیز رخ داده است. سپس دانشمندان ادب برای این نوع استعمال شرایطی ذکر و اصطلاحی وضع کردند و آن را مجاز نامیدند. آیا اصطلاحات ادبی و علمی نیز به ترحیص و اجازه شارع نیاز دارد و باید سلف آن را به کار برده باشند؟!^{۴۴} بی‌تردید چنین نیست و چنین ادعایی پذیرفته نیست و خود ابن تیمیه نیز نمی‌تواند چنین ادعا کند. مثلاً علمای ادب الفاظ را به «فاعل» و «مفعول» و «معرّب» و «مبنی» و جز این‌ها تقسیم کرده‌اند و این نام‌ها از اصطلاحات حادثی است که پیش از آن وجود نداشته است. آیا ابن تیمیه و سلفیان می‌توانند کاربرد این اصطلاحات را نیز منع کنند؟ آیا خودشان این اصطلاحات را به کار نمی‌برند؟ اگر قرار بر مناقشه در اصطلاح باشد، می‌توانیم در جواب ابن تیمیه و شنیطی بگوییم که «اسماء متواطی» یا «اسلوب» که شما مجاز را به آنها نامیده‌اید، نیز نزد سلف شناخته نبوده و سلف چنین اصطلاحاتی به کار نبرده‌اند.

البته ابن تیمیه در عبارتی میان اصطلاحات نحوی از قبیل فاعل و مفعول و معرب و مبنی و اصطلاح بلاغی حقیقت و مجاز فرق نهاده و آنها را مستقیم‌المعنی دانسته، ولی اصطلاح حقیقت و مجاز را غیرمستقیم‌المعنی می‌داند؛ زیرا بر آن است که میان حقیقت و مجاز در نفس الامر فرقی نیست و به ادعای او قائلان به حقیقت و مجاز نتوانسته‌اند میان آن دو تمایزی بگذارند و هرچه در مورد یکی از آن دو گفته‌اند بر دیگری نیز صدق می‌کند.^{۴۵}

ولی می‌توان پاسخ داد که قول به حقیقت و مجاز میان علمای ادب و بلاغت و اصول مشهور بوده است و این دانشمندان در طول قرن‌ها تلاش کرده‌اند تا تعریف و تحدیدشان از حقیقت و مجاز هرچه دقیق‌تر ارائه شود و سیره آموزشی ادبیات عرب نیز بر همین شیوه قرار گرفته است. البته تعریف‌های ارائه شده برای حقیقت و مجاز را نمی‌توان تعاریفی حقیقی و جامع و مانع شمرد، به‌ویژه اگر در اصل وجود وضع سابق بر استعمال خدشه شود، ولی می‌توان آنها را به عنوان شرح‌الاسم و مبنایی برای تقسیم استعمالات رایج نزد کاربران زبان عربی پذیرفت.

به عبارت دیگر، این تعریف‌ها، عملیاتی و از منظر کاربرد و فایده عملی پذیرفتنی‌اند و در طول تاریخ ادب عربی کارایی خود را نشان داده‌اند و دانشمندان مختلف با عقاید و مذاهب گوناگون آنها را پذیرفته‌اند و به محذوراتی که منکران مجاز برای این تقسیم ذکر کرده‌اند، تن نداده‌اند، بلکه برعکس مجازی سخن گفتن را جزو مزایا و محاسن کلام فصیح و بلیغ برشمرده‌اند و نبودن مجاز در کلام را به‌منزله از دست رفتن نیمی از زیبایی آن دانسته‌اند (ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن) و دلائل منکران را شبهه شمرده و آن را رد کرده‌اند.^{۴۶}

نارسایی الگوهای پیشنهادی سلفیان

در اینجا بهتر است مطلب خود را با بیان دیگری توضیح دهیم. چنان‌که می‌دانیم کاربران زبان عربی الفاظ عربی را در معانی گوناگونی به کار برده‌اند. این کاربردها را در قرآن و روایات نیز مشاهده می‌کنیم. حال می‌گوییم برای دسته‌بندی این کاربردهای گوناگون سه پارادایم و الگو پیشنهاد شده است: ۱. پارادایم «حقیقت و مجاز» که نظریه مشهور میان دانشمندان ادب عربی است؛ ۲. پارادایم «اسماء متواطی» (مشترک معنوی) که پیشنهاد ابن تیمیه است؛ ۳. پارادایم «اسلوب» که پیشنهاد شنیطی است.

با فرض اینکه این سه پارادایم، سه الگوی متفاوت و متباین باشند و یکی قابل برگشت و عبارت اخرای دیگری (مثلاً بازگشت اسلوب به مجاز) نباشد و اختلاف بر سر آنها نزاع واقعی و غیرلفظی باشد - چنان‌که ابن تیمیه مدعی است - می‌گوییم آنچه از ابتدا تاکنون در طول قرن‌ها به عنوان پارادایم

مسلط و غالب در جریان بوده و جمهور علمای اسلامی بر آن مشی کرده‌اند، پارادایم حقیقت و مجاز است و آنان در طول این قرن‌ها هرچه بیشتر کوشیده‌اند که تعریف و تقسیم خود را دقیق‌تر ارائه دهند. ولی پارادایم‌های منکران مجاز چندان اقبالی نداشته و حتی خود واضعان آنها تعریف و تحدید دقیقی از آنها ارائه نداده‌اند (البته اگر اصلاً «اسلوب» را بتوان یک پارادایم و الگو به حساب آورد^{۴۷}).

عمده همت آنان این بوده که دلیل‌ها و وجوهی را در نقض و نقص پارادایم حقیقت و مجاز ارائه کنند، بدون آنکه بتوانند پارادایمی دقیق‌تر و منسجم‌تر و روشن‌تر و قوی‌تر از آن ارائه دهند. نظریه اینان عملاً مورد اقبال قرار نگرفته و به سیره غالب و رایج در تدریس و تعلیم ادب عربی تبدیل نشده است. تنها گروهی اندک در میان جامعه گسترده اسلامی که از پیروی از سلف دم می‌زنند، آن را شعار خود ساخته و آیاتی از قرآن را که بیشتر مربوط به صفات خداوند است، طبق آن معنا کرده‌اند.

ناکارایی پارادایم‌های اینان در تفسیر قرآن را آشکارا می‌توان دید. اینان نتوانسته‌اند طبق مبنای خود تفسیر کامل و جامعی از قرآن ارائه دهند. تفسیرهای ابن تیمیه و ابن قیم و شنبلیلی که به چاپ رسیده، تفسیر ترتیبی جامع نیست و همه آیات قرآن را تفسیر نمی‌کند تا بتوان پای‌بندی آنان به مبنای خود را در تفسیر همه آیات قرآن مشاهده کرد. بگذریم از اینکه تفسیر ابن تیمیه چندان به تفاسیر متعارف شباهتی ندارد. تفسیر آیات برای او بهانه‌ای است که به تناسب یا بی‌مناسبت فصل مشبعی در آرا و عقاید خود بنگارد و به درازگویی و پرنویسی پردازد.^{۴۸}

وی در تفسیر عمدتاً به دو موضوع می‌پردازد: ۱. آیات صفات؛ ۲. آیاتی که آنها را در رد صوفیه و عقایدشان به کار می‌گیرد. وی استعداد شگرفی در پیچاندن بحث‌های خود به سوی این دو موضوع دارد. نمونه‌ای از این شیوه را می‌توان در مطالبی که ذیل سوره کوثر نگاشته، مشاهده کرد.^{۴۹} بسیاری از مطالبی که به عنوان تفسیر از ابن تیمیه منتشر شده، اساساً ربطی به تفسیر به آن معنایی که از تفسیرهای متعارف انتظار می‌رود، ندارد.

در این میان، تفسیری که از ابن قیم منتشر شده، از همه کم‌حجم‌تر و کم‌برگ‌تر است. تفسیر شنبلیلی نیز که از همه مفصل‌تر است، جامع همه آیات نیست و حدس نگارنده آن است که وی نیز نتوانسته طبق مبنای انکار مجاز در آن مشی کند. البته اظهار نظر جامع و قطعی در این باره مبتنی است بر اینکه همه تفسیر وی بررسی شود، ولی با مراجعه موردی نیز می‌توان دید که وی چگونه از آیاتی که تعبیرهای مجازی و کنایی در آنها به کار رفته، طفره رفته است. برای نمونه، می‌توان تعبیر مغلوله بودن یا مغلوله قرار دادن دست را در آیات ۶۴ مائده و ۲۹ اسراء ملاحظه کرد. شنبلیلی در تفسیرش بدون اینکه

از این دو آیه بحثی کند، به آیات دیگر پرش کرده است.^{۵۰} ولی ابن کثیر که در بحث صفات خبری خداوند متأثر از استاد خود ابن تیمیه و بر روش سلفی است،^{۵۱} تعبیر مغلوله بودن در این دو آیه را به بخیل بودن معنا کرده است.^{۵۲}

البته شنبلیلی در رساله منع جواز المجاز در فصلی به پاسخ از مواردی از قرآن پرداخته که ادعای مجاز در آنها شده است. ولی در اینجا وی تنها چهار آیه را طرح کرده،^{۵۳} در حالی که مجازهای قرآن نزد قائلان به مجاز بسیار بیشتر از این چهار مورد است. به علاوه، پاسخ‌های او نیز در اینجا قانع‌کننده نیست و تکلف‌آمیز است.^{۵۴}

کارآمدی الگوی حقیقت و مجاز

جمهور علمای اسلامی از مذاهب گوناگون که به پارادایم حقیقت و مجاز قائل‌اند، تفسیرهای جامع متعددی نوشته‌اند و همه قرآن را طبق مبنا و پارادایم خود تفسیر کرده‌اند، بدون اینکه به محذورات متوهم منکران مجاز گرفتار شوند. در اینجا خوب است نمونه‌ای از تلاش‌های این عده برای حفظ حد و مرز تعریف‌ها و تقسیم‌هایشان را نشان دهیم.

زمخشری نوعی کنایه را از آیات قرآن استنباط کرده و ذیل آیه ۶ سوره طه می‌گوید: چون استوای بر عرش مترادف است با ملک و سلطنت، آن را کنایه از ملک قرار داده‌اند. می‌گویند فلانی بر عرش استوا یافت و مرادشان ملک و سلطنت یافتن اوست، هرچند بر تخت ننشسته باشد. نظیر این معنا آن است که بگویی دست فلانی مبسوط یا مغلول است، یعنی او جواد یا بخیل است و فرقی میان این دو تعبیر نیست، حتی درباره کسی که اصلاً دستش را برای عطا کردن دراز نمی‌کند یا اصلاً دست ندارد، نیز این تعبیر به کار می‌رود. قول خداوند - عزوجل - (مائده: ۶۴) که از یهود نقل کرده: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» یعنی «هو بخیل»، و «يَدَاؤُا مَبْسُوطَاتٌ» یعنی «هو جواد»، بدون اینکه دست و غلّ و بسطی تصور شود.^{۵۵}

زرکشی این کنایه را چنین توضیح می‌دهد: در این کنایه جمله‌ای را که معنایش برخلاف ظاهر است - بدون اینکه برای مفرداتش معنای حقیقی یا مجازی در نظر بگیریم - برای بیان مقصودمان به کار می‌بریم، مانند استوای بر عرش که کنایه از ملک است و مانند قبضه کردن زمین که کنایه از عظمت و جلال است بی‌آنکه دست و قبضی در کار باشد.^{۵۶}

فخر رازی پس از نقل قول زمخشری می‌گوید: اگر این باب باز شود، راه برای تأویلات باطنیه نیز باز می‌شود و آنها نیز می‌گویند مراد از «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» (طه: ۱۲) استغراق در خدمت خداوند متعال است بدون اینکه فعل (بیرون آوردن پاپوش از پا) تصور شود، یا مراد از «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ

إِبْرَاهِيمَ) (انبیاء: ۶۹) خلاص شدن ابراهیم از دست ظالمان است بدون اینکه آتش و هیزمی در کار باشد. به نظر او قانون کلی در فهم آیات آن است که باید هر لفظی را که در قرآن آمده، بر حقیقتش حمل کرد، مگر جایی که دلیل عقلی قطعی موجب انصراف از آن شود.^{۵۷} این در حالی است که خود فخر رازی کمی پیش از این بیان، دلیل‌های تارکان تأویل را تضعیف کرده و بر ناگزیر بودن تأویل دلیل آورده است.^{۵۸} پس فخر رازی با اینکه تأویل گراست، نتوانسته سخن زمخشری را که حاوی نکته دقیق بلاغی است بپذیرد.^{۵۹}

ولی زرکشی اشکال فخر رازی را رد کرده، به این دلیل که کنایه مذکور در جایی است که نتوان لفظ را بر ظاهرش حمل کرد، نظیر مثال‌هایی که زمخشری آورده، ولی دو مثالی که فخر رازی آورده چنین نیست و در آنها می‌توان معنای ظاهری را مراد کرد.^{۶۰}

از این نمونه - و پاسخ زرکشی به اشکال فخر رازی - به خوبی می‌توان تلاش عالمان اسلامی را برای حفظ حد و مرز تعریف‌ها و مثال‌های شان و تمایز نهادن میان تأویلات باضابطه از تأویلات بی‌جا و بی‌ضابطه، دید و به سست بودن ادعای ابن تیمیه که می‌گفت آنان نتوانسته‌اند میان حقیقت و مجاز تمایزی بگذارند، پی برد.

سیوطی نیز تقریر زرکشی از این نوع کنایه را نقل کرده و آن را غریب شمرده است، بدون اینکه به اشکال فخر رازی بر زمخشری و پاسخ زرکشی از آن اشکال اشاره کند. لکن محقق سلفی الاتقان در پاورقی آن، اشکال فخر رازی را از قول زرکشی نقل کرده، بدون اینکه به پاسخ زرکشی از این اشکال اشاره کند. سپس همین اشکال فخر رازی را که به نفع دیدگاه سلفی و بر ضرر دیدگاه تأویل‌گراست، دستمایه کوبیدن دیدگاه تأویل‌گرای فخر رازی ساخته و اشاعره را که فخر رازی از جمله‌شان است، به نفی و تعطیل صفات خداوند و مخالفت با عقاید امامان سلف متهم کرده است.^{۶۱}

این در حالی است که خود فخر رازی نیز در تفسیرش پس از ذکر این اشکال، به شیوه دیگری بر اساس دیدگاه تأویل‌گرای خود به آن پاسخ داده است؛ ولی پاسخ او نیز برای سلفیان ناخوشایند است. بنابراین، سلفیان ترجیح می‌دهند که صرفاً با نقل اشکال مطلب را خاتمه دهند و خواننده را با مطالبی که ممکن است به نفع‌شان تمام نشود، آشنا نکنند. البته سلفیان این شگرد و نقل یکسویه مطالب را از امام خود ابن تیمیه به ارث برده‌اند؛ وی نیز پیش از آنها از همین شیوه استفاده کرده است.^{۶۲}

خوب است که منکران مجاز و تأویل به جای نظریه‌پردازی و نقض و مناقشه آرای اصحاب مجاز و تأویل، وقت خود را برای نگارش یک دوره کامل و جامع تفسیر آیات قرآن صرف کنند و کارایی

پارادایم خود را در فهم همه آیات قرآن در عمل نشان دهند. بی‌تردید با این کار در اثبات و تأیید پارادایم خود توفیق بیشتری خواهند یافت.

ناکارآمدی الگوی مشترک معنوی

دیدیم که ابن تیمیه موارد استعمال لفظ در معانی متعدد را نه از باب اشتراک لفظی یا حقیقت و مجاز، بلکه از باب اسماء متواطی یا به تعبیر دیگر مشترک معنوی می‌داند (البته وی این تعبیر را به کار نبرده است). بحث ترجیح یا عدم ترجیح اشتراک معنوی بر اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز در کتاب‌های اصول فقه مطرح شده و دانشمندان در این باره دیدگاه‌های متفاوتی دارند. ابن‌درستویه (م ۳۴۷) و ابن‌فارس (م ۳۹۵) از کسانی‌اند که به اشتراک معنوی تمایل نشان داده‌اند.^{۶۳} در دوره معاصر نیز مصطفوی از کسانی است که اشتراک لفظی را نپذیرفته و تعدد معنایی را به اشتراک معنوی یا استعمال در مصادیق و یا وام‌گیری واژگانی برگردانده است.^{۶۴}

طرح مفصل این مسئله و ریشه‌یابی آن در حوصله نوشتار حاضر نیست، ولی همین قدر می‌گوییم که در تحقیقات جدید به این نتیجه رسیده‌اند که «قضیه اشتراک معنوی... یک پدیده واقعی در لغت آن هم در مقام تفاهم و کاربردهای عرفی زبان» نیست. «از این رو، این پدیده (اشتراک معنوی) در مقام تفسیر متن نمی‌تواند معیار فهم صحیح متن قرار گیرد. شاهد این مدعا اختلاف دانشمندان در ارائه معنای اصلی و جامع برخی واژگان است. بنابراین به نظر می‌رسد معنایی که بر اساس قاعده اشتراک معنوی برای واژگان قرآن ارائه شده، نمی‌تواند ملاک فهم و تفسیر آن قرار گیرد».^{۶۵} به علاوه برگرداندن معانی متعدد به یک قدر مشترک و معنای جامع در همه موارد تعدد معنایی یک لفظ امری نیست که به آسانی بتوان پذیرفت، به‌ویژه آنکه خیلی از توجیهاتی که در این جهت انجام گرفته، تکلف‌آمیز است.^{۶۶}

ابهام در استدلال شنقیطی

پیش از این دیدیم که مهم‌ترین دلیل شنقیطی بر نفی مجاز در قرآن آن بود که به نظر او بنابر قول به مجاز لازم می‌آید که در قرآن چیزی باشد که بتوان آن را نفی کرد، در حالی که نفی هیچ چیزی از قرآن جایز نیست. به گمان او معطلون از همین راه خیلی از صفات کمال خداوند را نفی کرده‌اند. وی در اینجا استدلالی نیز از نوع قیاس شکل دوم تشکیل داده و به طور سالبه کلیه نتیجه گرفته که هیچ چیز از قرآن مجاز نیست.

استدلال او در بادی 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: ۱. کاربرد فلسفی که در آن حقیقت یعنی موجود خارجی؛ ۲. 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.^{۶۷}

وقتی گفته می‌شود «کل مجاز یجوز نفيه» یعنی در هر کاربرد مجازی می‌توان معنای حقیقی را نفی کرد. ولی وقتی گفته می‌شود «لا شيء من القرآن یجوز نفيه»، مراد از نفی چیست؟ اگر مراد از این سالبه کلیه نفی حقیقت به معنای فلسفی باشد، ما هم می‌پذیریم که هیچ چیز قرآن را نمی‌توان نفی کرد و منکر وجود خارجی اش شد. ولی نفی حقیقت به معنای بلاغی اش از قرآن محذوری ندارد. قائلان به مجاز نمی‌خواهند مجازهای قرآنی را از قرآن نفی و حذف کنند و منکر وجود آنها در قرآن شوند، بلکه صرفاً مدعی‌اند که در این موارد معنای دیگری - غیر از معنای حقیقی - اراده شده است. برای نمونه، در مورد «ید الله» نمی‌گویند که این تعبیر در قرآن وجود ندارد یا اینکه باید آن را از قرآن نفی و حذف کرد، بلکه می‌گویند «ید» در اینجا نه به معنای دست، بلکه به معنای قدرت است. از نظر آنان اثبات «ید» به معنای دست برای خداوند نقص، و اثبات «ید» به معنای قدرت برای خداوند کمال است. پس آنان منکر و نافی صفات کمال خداوند نیستند، بلکه به نفی و تعطیل صفات نقص برای خداوند قائل‌اند.

شنقیطی در فصلی در مقام طرح مناقشه در مدعای خود و پاسخ از آن بر آمده است. به نظر او فرق دیدگاه او با دیدگاه قائلان به مجاز آن است که بنابر دیدگاه دوم، مثلاً کاربرد اَسَد در حیوان درنده حقیقت است و در مرد شجاع مجاز، ولی بنابر دیدگاه او کاربرد اَسَد در هر دو مورد حقیقت است و نمی‌توان آن را در یک مورد از آن دو نفی کرد؛ زیرا کاربرد اَسَد در مرد شجاع - در مثال «رایت اَسدا یرمی» - همراه با قرینه معین است و این «اَسَد» مقید به «یرمی» حقیقتاً حیوان درنده نیست تا بگویید او اسد نیست، زیرا ما نیز نپنداشته‌ایم که او اَسَد حقیقی است.^{۶۸}

به نظر می‌رسد شنقیطی در اینجا به تناقض‌گویی افتاده است: ابتدا می‌گوید جواز نفیش را نمی‌پذیریم (لا نسلّم جواز نفيه) و سپس خودش آن را نفی می‌کند (لیس حقیقة الحيوان المفترس). نیز در اینجا وی به همان‌گویی دچار شده است و به همان چیزی ملتزم شده که آن را به طرف مقابل نسبت می‌دهد. در این عبارت دقت کنید: «لأنّ هذا الأسد المقید بكونه یرمی لیس حقیقة الحيوان المفترس حتی تقولوا: هو لیس بأسد».^{۶۹} پس از نظر او «اَسَد» مقید به «یرمی» حیوان درنده

نیست، و این همان مدعای قائلان به مجاز است. آنان هم که می‌گویند «هو لیس بأسد» یعنی «اَسَد» مقید به «یرمی» حیوان درنده نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد که او در بیان تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه قائلان به مجاز ناموفق است.

شاهدی بر مجاز از قرآن

از جمله مؤیدهای قول به مجاز، نقدی است که خود قرآن بر فهم ظاهرگرای یهودیان دارد. در پی نزول آیاتی که مؤمنان را به قرض‌الحسنه دادن به خداوند فرامی‌خواند، یهودیان از این آیات برداشتی ظاهرگرایانه داشتند و می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ فَتِیرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِیَاءُ». در ادامه خداوند آنان را به سبب این گفتار و اعمال دیگرشان تهدید کرده است.^{۷۰} اگر برداشت ظاهرگرایانه آنان از آیه قرض‌الحسنه، مبنی بر فقیر بودن خداوند، برداشت درستی می‌بود، تهدید کردن آنها به سبب این گفتار وجهی نداشت. بنابراین، از این تهدید معلوم می‌شود که مراد از قرض‌الحسنه دادن به خداوند، معنای ظاهری آن نیست، بلکه باید آن را به نحو مجازی فهمید. بنابراین برای اثبات مجاز می‌توان از خود آیات قرآن نیز کمک گرفت.^{۷۱} در اینجا در نقد دیدگاه‌های منکران مجاز به همین مقدار بسنده می‌کنیم و برای فایده بیشتر خواننده را به منابع مربوط^{۷۲} ارجاع می‌دهیم.

نتیجه‌گیری

سلفیان برای انکار وجود مجاز در قرآن بسیار کوشیده و در این زمینه به دلیل‌های گوناگونی - از استنادات تاریخی گرفته تا قیاس‌های منطقی - تمسک کرده و حتی بحث‌های مستقلی نگاشته‌اند. با بررسی دیدگاه‌ها و دلایل سلفیان بر انکار مجاز در قرآن به این نتیجه رسیدیم که دلیل‌های آنان ضعیف‌ها و اشکال‌های گوناگونی دارد و برای اثبات مدعای‌شان کافی نیست. الگوهای جایگزین آنان چندان به محک تجربه آزموده نشده و سیطره نیافته است. در مقابل، الگوی حقیقت و مجاز قرن‌ها الگوی غالب و رایج در فهم و تفسیر قرآن بوده و کارایی داشته و علما و مفسران اسلامی در انضباط و انسجام آن کوشیده‌اند. اگر قرار باشد الگوی دیگری جانشین این الگوی رایج شود، باید هم به لحاظ نظری اشکالی نداشته یا اشکال‌های کمتری داشته باشد و هم در عمل کارآمدی آن ثابت شود؛ مثلاً یک دوره تفسیر کامل قرآن بر اساس آن نگاشته شود و کارایی آن در فهم همه مواردی که مجاز دانسته شده، نشان داده شود. به نظر می‌رسد تا زمانی که چنین الگوی جایگزینی ارائه نشود، دست‌برداشتن از الگوی کنونی موجه نیست.

۱. سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ص ۵۵۱ (نوع ۵۲)؛ نیز ر.ک. زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۲۵۵.
۲. ابن‌قیم، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله*، ص ۲۷۱-۳۳۸.
۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۶، ص ۳۳۰.
۴. راغب، *مفردات*، ص ۴۲۰.
۵. *مجموعه باحثین، السلفیه، النشأ، المرتکزات، الهویه*، ص ۱۰۷.
۶. ر.ک: علی حسین جابری، *الفکر السلفی عند الشیعہ الاثنا عشریه*. نمونه‌ای از این‌گونه گرایش را می‌توان در نقل محدث جزائری مشاهده کرد. جزائری درباره برخی از اخباریان معاصرش می‌گوید: شنیده شده آنان قائل به وجوب توقف در مورد فقدان نص بوده و اصل در همه چیز را حرمت می‌دانستند و حتی از پوشیدن لباس و خوردن غذاهایی که در زمان امامان علیهم‌السلام معمول نبوده، منع می‌کرده‌اند؛ زیرا در همه جزئیات ورود دلیل خاص را شرط می‌دانستند (*منبع الحیاة*، ص ۵۸؛ نیز ر.ک: بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۱، ص ۲۷، پاورقی ۱؛ اسفندیاری، *خمود و جمود*، ص ۱۰۸-۱۰۳).
۷. *مجموعه باحثین، السلفیه، النشأ، المرتکزات، الهویه*، ص ۱۰۸-۱۰۹.
۸. غزالی، *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۶۱.
۹. ر.ک: ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۴، ص ۱۱۹؛ شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۱۳ (ابتدای تفسیر سوره واقعه)؛ معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، ص ۱۲۲-۱۲۳.
۱۰. ابن تیمیه، *کتاب الایمان*، ص ۱۰۸-۷۹.
۱۱. همان، ص ۸۱-۸۰.
۱۲. همان، ص ۸۲.
۱۳. همان، ص ۸۳-۸۶.
۱۴. همان، ص ۸۷.
۱۵. همان، ص ۹۰-۹۱؛ نیز ر.ک: ص ۱۰۳-۱۰۴.
۱۶. همان، ص ۹۲-۹۳.
۱۷. همان، ص ۹۶.
۱۸. همان، ص ۹۷.
۱۹. همان، ص ۹۷-۹۸.
۲۰. همان، ص ۱۰۲-۱۰۳.
۲۱. همان، ص ۱۰۴.
۲۲. ابن‌قیم، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله*، ص ۲۷۱-۳۳۸.
۲۳. همان، ص ۲۷۱-۲۷۳.
۲۴. شنیطی، *منع جواز المجاز*، ص ۶.
۲۵. همان، ص ۶-۷.
۲۶. همان، ص ۳۵-۳۸.

۲۷. همان، ص ۳۶.
۲۸. همان، ص ۳۸.
۲۹. همان، ص ۴۰.
۳۰. همان، ص ۴۸.
۳۱. «لا شیء من القرآن یجوز نفيه و کل مجاز یجوز نفيه فلا شیء من القرآن بمجاز» (شنیطی، *منع جواز المجاز*، ص ۹).
۳۲. لوح، *جناية التأویل الفاسد علی العقیده الاسلامیه*، ص ۸۰.
۳۳. همان، ص ۹۴-۱۳۸.
۳۴. علوی مقدم، *جلوه جمال*، ص ۵۶.
۳۵. شفیع کدکنی، *صور خیال در شعر فارسی*، ص ۹۱.
۳۶. «وجهم یقول ان الله تعالی لا یتکلم او یقول انه یتکلم بطریق المجاز و اما المعتزله فیقولون انه یتکلم حقیقه». *مجموع فتاوی*، ج ۱۲، ص ۱۱۹.
۳۷. «جهم کان ینکر اسماء الله تعالی فلا یسمیه شیئا ولا حیا ولا غیر ذلك الا علی سبیل المجاز». همان، ج ۱۲، ص ۳۱۱.
۳۸. «کان الجهم یقول اولاً ان الله لا کلام له ثم احتاج ان یطلق ان له کلاماً لاجل المسلمین فیقول هو مجاز». همان، ج ۱۲، ص ۳۵۲.
۳۹. «من الناس من قال ان کل اسم تسمی به المخلوق لا یسمی به الخالق الا مجازاً حتی لفظ الشئ وهو قول جهم ومن وافقه من الباطنیة وهؤلاء لا یسمونه موجوداً ولا شیئاً ولا غیر ذلك من الاسماء، ومن الناس من عکس وقال بل کلاماً یسمی به الرب فهو حقیقه، ومجاز فی غیره». همان، ج ۲۰، ص ۴۱.
۴۰. ر.ک: *نقد الخطاب السلفی*، ص ۲۰۷-۲۰۸.
۴۱. ابن تیمیه، *مجموع فتاوی*، ج ۲۰، ص ۴۵۲؛ همو، *کتاب الایمان*، ص ۸۰-۸۱.
۴۲. جاحظ، *کتاب الحیوان*، ج ۵، ص ۲۵ و ۲۸.
۴۳. علوی مقدم، «کلمه مجاز»، *کیهان اندیشه*، ش ۵، ص ۶۵-۶۶.
۴۴. ر.ک: معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، ص ۱۴۸.
۴۵. ابن تیمیه، *مجموع فتاوی*، ج ۲۰، ص ۴۵۲.
۴۶. ر.ک: زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۲۵۵؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ص ۵۵۲.
۴۷. ر.ک: معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، ص ۱۴۳.
۴۸. حجم پرشمار نوشته‌های ابن تیمیه پر است از مطالب تکراری و اگر مکررات از نوشته‌های او کنار نهاده شود، حجم آثار او کاهش چشمگیری خواهد یافت. ابوزهره نیز تکرار و استطراد را از عیوب نوشته‌های ابن تیمیه دانسته است؛ ر.ک: ابوزهره، *ابن تیمیه حیاتة و عصره - آراوه و فقهه*، ص ۱۷-۱۸.
۴۹. ابن تیمیه، *التفسیر الکبیر*، ج ۷، ص ۴۶-۴۵؛ عبدالحمید، *ابن تیمیه حیاتة عقائده*، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ نیز ر.ک: ابن تیمیه، *نقض المنطق*، ص ۲-۱ که در آن ابن تیمیه «سبیل المؤمنین» را به همین شیوه معنا می‌کند.
۵۰. شنیطی، *أضواء البیان*، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹.
۵۱. ر.ک: ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ذیل آیات ۲۵۵ بقره، ۵۴ اعراف و ۵ طه.

۵۲. همان، ج ۲، ص ۷۵؛ ج ۳، ص ۳۷.

۵۳. شتیقی، *منع جواز المجاز*، ص ۳۳-۴۰.

۵۴. رک: معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، ص ۱۴۳.

۵۵. زمخشری، *الکشاف*، ج ۲، ص ۵۳۰.

۵۶. زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۳۰۹. قابل ذکر است که این نوع کنایه در همه زبان‌ها رایج است و در زبان فارسی و عربی نیز به وفور یافت می‌شود و احصا و شمارش آن مشکل است. فرهنگ‌هایی نیز برای ضبط کنایات به نگارش آمده است، از جمله فرهنگ کنایات از منصور ثروت و فرهنگ کنایات سخن از حسن انوری و فرهنگ‌نامه کنایه از منصور میرزانی.

۵۷. رازی، *تفسیر الفخر الرازی*، ج ۲۲، ص ۷. صدرالمتألهین نیز نظیر همین اشکال را بر گفته قفال و زمخشری وارد می‌داند؛ رک: شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۷؛ ج ۶، ص ۱۱؛ همو، *سه رساله فلسفی*، ص ۲۸۹-۲۹۱.

۵۸. رازی، *تفسیر الفخر الرازی*، ج ۲۲، ص ۷-۶: «دلالة قاطعة على انه لا بد من المصير الى التأويل... فلم يبق لنا الا أن نقطع بصحة العقل ونشغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود». فخر رازی در اساس التقدیس (ص ۶۹-۷۱) نیز مواردی از آیات و احادیث را که در آنها از تأویل گریزی نیست، ذکر کرده است؛ نیز رک: *تفسیر الفخر الرازی*، ج ۱۴، ص ۱۲۱، ذیل آیه ۵۴ اعراف؛ همان، ج ۱۷، ص ۱۴، ذیل آیه ۳ یونس؛ «لا یمكن حملها على ظاهرها».

۵۹. عجیب است که فخر رازی ذیل آیه ۵۴ اعراف سخنی مشابه سخن زمخشری را از قفال نقل کرده و به تأیید آن پرداخته است و آن را از قبیل کنایاتی همچون طویل النجاد و کثیر الرماد دانسته که مقصود از آنها ظواهرشان نیست، بلکه معنای کنایه‌شان مراد است (رک: *تفسیر الفخر الرازی*، ج ۱۴، ص ۱۲۱: اقول ان الذی قاله حق و صدق و صواب). ذیل تفسیر کرسی در آیه الکرسی (بقره: ۲۵۵) نیز قول قفال را آورده و تأیید کرده است، هر چند خود آن را بر نمی‌گزیند (همان، ج ۷، ص ۱۳). ذیل آیه ۴ سجده نیز این قول را بدون ذکر قائل آن و با تأیید نقل کرده است (همان، ج ۲۵، ص ۱۷۰). در حالی که ذیل آیه ۵ طه سخن زمخشری را، که همین رأی را دارد، نقل کرده و به رد آن پرداخته و در آخر به زمخشری تعریض می‌زند که «ای کاش کسی که چیزی را نمی‌داند، واردش نشود» (ولیت من لم یعرف شینا لم یخض فیہ؛ همان، ج ۲۲، ص ۷).

۶۰. زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۳۰۹.

۶۱. رک: سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ص ۵۷۷.

۶۲. رک: عبدالحمید، *ابن تیمیه حیاة عقائده*، ص ۳۸۰-۳۸۱.

۶۳. طیب‌حسینی، *چند معنایی در قرآن کریم*، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۶۴. مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج ۱، ص ۹.

۶۵. طیب‌حسینی، همان، ص ۱۰۷؛ برای مطالعه بیشتر رک: همان، ص ۱۰۰-۱۰۸.

۶۶. رک: قدسی، *انوار الاصول*، ج ۱، ص ۱۴۵.

۶۷. رک: معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۶۸. عبارت شتیقی چنین است: «فان قولنا: رأیت أسدا یرمی مثلاً لانسلم جواز نفيه لأن هذا الأسد المقید بكونه یرمی لیس حقیقة الحيوان المفترس حتی تقولوا: هو لیس بأسد. فلو قلتم: هو لیس بأسد، قلنا: نحن ما زعمنا أنه حقیقة الأسد المتبادر عند الاطلاق حتی

تکذبونا، وانما قلنا بأنه أسد یرمی، وهو کذلک هو أسد یرمی» (*منع جواز المجاز*، ص ۴۰-۴۱).

۶۹. ظاهراً مقصود شتیقی آن است که قضیه سالبه در اینجا سالبه به انتفاء موضوع است و أسد در مثال مذکور اصلاً و از همان ابتدا شامل حیوان درنده نمی‌شود و به قول علمای اصول، حیوان درنده در این مثال تخصصاً خارج است، نه اینکه أسد شامل حیوان درنده هم بشود و سپس با قید «یرمی» تخصیص بخورد و حیوان درنده از شمول آن خارج شود. ولی این مسئله در صحت سلب أسد (به معنای حیوان درنده) از «أسد یرمی» در مثال مذکور تأثیری ندارد؛ زیرا چنان‌که در علم منطق هم گفته‌اند قضیه سالبه هم با انتفاء محمول صادق است و هم با انتفاء موضوع. بنابراین خواه أسد در مثال مذکور در مرد شجاع حقیقت باشد و خواه مجاز، می‌توان گفت که «هو لیس بأسد» (به معنای حیوان درنده) و این قضیه سالبه در هر دو صورت صادق است و نمی‌توان گفت که در یک صورت (که مجاز باشد) صحت سلب دارد و در صورت دیگر (که حقیقت باشد) صحت سلب ندارد و نمی‌توان

نفیث کرد (چنان‌که مدعای شتیقی است)؛ زیرا سالبه به انتفاء موضوع هم صادق است.

۷۰. «سَنَّكَبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بَعَثَ حَقٌّ وَتَقُولُ دُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (آل عمران: ۱۸۱).

۷۱. رک: ابوزید، *نقد گفتمان دینی*، ص ۲۸۲؛ همو، *الخطاب الدینی*، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۷۲. معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، ص ۱۲۱-۱۵۲؛ سمهوری، *نقد الخطاب السلفی ابن تیمیه نموذجاً*، ص ۲۰۷-۲۳۰

(نویسنده در این بخش مواردی از مغالطه و تناقض و مصادره به مطلوب را در سخنان ابن تیمیه شرح داده است).

منابع

- ابن تیمیه الحرانی، احمد، *التفسیر الکبیر*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- *کتاب الایمان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- *مجموع فتاوی*، جمع و ترتیب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، رباط، مغرب، مکتبه المعارف، بی تا.
- *نقض المنطق*، صححه محمد حامد الفقی، بیروت، المکتبه العلمیه، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، تحقیق: عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، المکتبه العربیه، ۱۳۹۵ق.
- ابن قیم جوزیه، *تفسیر القرآن الکریم المعروف بالتفسیر القیم*، بیروت، منشورات دار و مکتبه الهلال، ۱۴۲۱ق.
- *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله*، تحقیق: سید ابراهیم، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، *البدایه و النهایه*، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ابن منظور، *لسان العرب*، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ابوزهره، محمد، *ابن تیمیه حیاتہ و عصرہ - آراوہ و فقہہ*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۴۲۹ق.
- ابوزید، نصر حامد، *الخطاب الدینی رؤیة نقدیة* (نحو انتاج وعی علمی بدلالة النصوص الدینیة)، بیروت، دار المنتخب العربی، ۱۴۱۲ق.
- *نقد گشتمان دینی*، ترجمه: حسن یوسفی اشکور و محمد جواهرکلام، تهران، نشر یادآوران، ۱۳۸۳.
- اسفندیاری، محمد، *خمود و جمود* (تحقیقی درباره تحجر فکری و تحجر عملی)، تهران، نشر باز، ۱۳۷۶.
- انوری، حسن، *فرهنگ کنایات سخن*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۳.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، تحقیق: محمدتقی ایروانی، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
- ثروت، منصور، *فرهنگ کنایات*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۹.
- الجابری، علی حسین، *الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة*، بیروت، منشورات عویدات، ۱۹۷۷م.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، *کتاب الحيوان*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۹م.
- جزائری، سید نعمت الله، *منیع الحیاة* (همراه با الشهاب الناقب فیض کاشانی)، به کوشش رؤوف جمال الدین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
- رازی، فخرالدین، *اساس التقدیس*، با مقدمه محمد العریبی، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م.
- *تفسیر الفخر الرازی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، قم، منشورات ذوی القربی، ۱۴۲۶ق.
- زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- السعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۴ق.
- سمهوری، رائد، *نقد الخطاب السلفی* (ابن تیمیه نمودجا)، لندن، نشر طوی، ۲۰۱۰م.
- سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: فواز احمد زمزلی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۶ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.

- شنعیطی، محمدامین، *اضواء البیان فی ابضاح القرآن بالقرآن*، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- *منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز*، چاپ شده در اضواء البیان (جلد ۱۰).
- شیرازی، صدرالدین محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- *سه رساله فلسفی*، تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۸.
- *مفاتیح الغیب*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
- طیب حسینی، سید محمود، *چند معنایی در قرآن کریم* (درآمدی بر توسعه در دلالت‌های قرآنی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- عبدالحمید، صائب، *ابن تیمیه حیاتہ عقائده*، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
- العثمین، محمد بن صالح، *تفسیر ابن عثیمین*، علق علیه ناصر محمدی محمدجواد، دار الافاق العربیه، ۱۴۳۱ق.
- علوی مقدم، محمد، *جلوه جمال* (نمونه اعلائی بلاغت قرآن)، تهران، انتشارات بنیاد قرآن، ۱۳۶۴.
- «کلمه مجاز»، *کیهان اندیشه*، ش ۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۵.
- غزالی، ابوحامد محمد، *الجم العوام عن علم الکلام*، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۴، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- القاسمی، محمد جمال الدین، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- قدسی، احمد، *انوار الاصول* (تقریرات درس آیه الله مکارم شیرازی)، انتشارات نسل جوان، ۱۴۱۶ق.
- لوح، محمد احمد، *جنایه التأویل الفاسد علی العقیده الاسلامیه*، السعودیه، دار ابن عفان، ۱۴۱۸ق.
- مجموعه باحنین، السلفیه، النشأه، المرتکزات، الهویه*، معهد المعارف الحکمیة للدراسات الدینیة و الفلسفیه، ۱۴۲۵ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- معرفت، محمد هادی، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، المجمع العالمی للتقريب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۷ق.
- میرزانی، منصور، *فرهنگنامه کتابه*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.