

مجاز در قرآن، کاوشی در آرای اصولیان

فرزاد پارسا^۱، جمال بادروزه^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۵/۲۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۸/۱۷)

چکیده

مجاز به معنای لفظ منقول از معنای موضوع له لغوی به معنای دیگر، از واقعیت‌های زبان عربی است که لغت‌دانان جوانب لغوی آن را مورد بحث قرار داده‌اند. قرآن خود را کتاب نازل شده به زبان عربی مبین معرفی کرده و از سویی مباحث عقیدتی در باب اسماء الله و توقیفی بودن آنها و مسائلی دیگر مطرح است. این عوامل سبب اختلاف علما در بحث وجود مجاز در قرآن شده است. از زوایای مختلف این سوال به پژوهش گذاشته شده و علمای اصول فقه هم به فراخور بحث لغت در علم اصول فقه به این موضوع ورود کرده‌اند. برخی مجاز در قرآن را پذیرفته و برخی منکرند و دیگرانی حکم به تفصیل بین حکم شرعی و غیر شرعی داده‌اند. هر یک ادله‌ای بیان داشته و از زوایای گوناگون بر آن برهان آورده و رأی مخالف را به نقد نهاده و ردّ زده‌اند. ترجیح پژوهش با توجه به قوت ادله موافقان و ضعف ادله مخالفین، پذیرش وقوع مجاز در قرآن به عنوان یک واقعیت زبان عربی است.

کلید واژه‌ها: مجاز، وقوع، قرآن، اصول فقه.

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق شافعی دانشگاه کردستان (نویسنده مسئول)؛ Email: f.parsa@uok.ac.ir
۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناس ارشد فقه شافعی دانشگاه کردستان؛ Email: j.badroozeh58@gmail.com

۱- مقدمه

بسیاری از علوم بخاطر علاقه و رابطه‌ای که با قرآن کریم داشته‌اند، مطمح نظر واقع شده و در گذر زمان به رشد و تکامل خود ادامه داده‌اند و آن‌چنان که تاریخ و مورخان گواهی می‌دهند، خاستگاه شکل‌گیری غالب علوم اسلامی را باید در قرآن جستجو کرد.

قرآن و سنت به زبان عربی نزول و ورود داشته‌اند و همین عامل سبب شده بحث در باب وجود مجاز در قرآن، از اواخر قرن دوم هجری موضوع بحث و مطمح نظر علما قرار بگیرد. جایگاه الفاظ و مبحث الفاظ در علم اصول فقه و منابع قانون گذاری اسلامی بر کسی پوشیده نیست. امری که سبب شده بخش عمده‌ای از اصول فقه، مختص الفاظ و مباحث پیرامونی آن باشد. مبحث حقیقت و مجاز که در علم لغت میدان نزاع و کارزار خاص خود را دارد، در علم اصول فقه هم به شکلی بارز خود را نشان داده و آثار این اختلاف اصولی در فقه به صورت عینی مصداق یافته و فتاوی فقها را متأثر از خود ساخته و سبب اختلافات فقهی فراوانی شده است. دیدگاه علما و دلیل اختلاف علما در خصوص موضوع پژوهش، سوالاتی است که این پژوهش در پی طرح و پاسخ‌گویی به آنها است.

۲- پیشینه پژوهش

پژوهشگران با رویکردهای مختلف و از زوایای گوناگون در خصوص این موضوع به پژوهش پرداخته‌اند. بر اساس یافته‌های پایگاه «google scholar» مقاله «سلمانی، سعید و معینی‌فر، محمد. [۱۳۹۶]. بررسی ادله محمد بن صالح العثیمین بر عدم مجاز در قرآن. سلفی پژوهی، سال سوم، شماره ششم، صص ۲۷-۴۲» و مقاله «امانی، زربخش، و فرهادی، ام‌البنین. [۱۳۹۲]. روش‌شناسی و نقد ترجمه مجاز در قرآن کریم. پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دوره سوم، شماره ششم، صص ۶۹-۸۹» و مقاله «شهولی کوشوری، کیامرث. [۱۳۹۴]. نقدی بر تفکر انکار مجاز در قرآن. دو فصلنامه پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، دوره چهارم، شماره دوم، صص ۶۹-۸۶» و مقاله «محمدی، یوسف. [۱۳۹۶]. بررسی ادله منع مجاز در قرآن؛ با تاکید بر آراء ابن تیمیه و شیخ شنقیطی. پرتو وحی، شماره ششم، صص ۳۵-۵۴» و مقاله «بهرامی، حمزه و علی، سپاهی. [۱۳۹۷]. تحلیلی بر دیدگاه ابن تیمیه در مجاز قرآنی و نقد آن. پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره نهم، شماره ۳۲، صص ۱۰۵-۱۲۵» و مقاله «اقبالی عباس، رحیمی زینب. [۱۳۹۲]. نگاهی به ترجمه مجاز مرسل در قرآن کریم با بررسی موردی ترجمه آیتی، الهی، فولادوند و خرمشاهی. پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، دوره سوم، شماره هفتم،

صص ۱۰۵-۱۳۰) و مقاله «بوذری، امیر. [۱۳۹۰]. نظریه انکار مجاز در بلاغت اسلامی. نقد ادبی، دوره چهارم، شماره ۱۴، صص ۷-۲۹» و مقاله «شهری برآبادی. [۱۳۷۰]. مجاز در پهنه بلاغت اسلامی. مشکوة. ش ۳۳، صص ۱۸۷-۱۹۷» و مقاله «محمد شریعتی، فاطمه شریعتی. [۱۳۹۹]. دراسة حول نظرية حدائة المجاز في القرآن الكريم. مجلة آداب الكوفة، دوره دوم، شماره ۴۲، صص ۴۸۳-۵۰۴» و پایان‌نامه دکتری «ابوزید محمد. [۱۳۹۴]. دلالة التعبير المجازی في القرآن الكريم، جامعة ابن خلدون-كلية الآداب واللغات» و پایان‌نامه دکتری «عمر محمد عبد الرحیم. [۱۳۹۴]. المجاز في القرآن الكريم وأثره على مناهج المفسرين» در خصوص این موضوع دیده می‌شود. اما نگاه غالب این پژوهش‌ها معطوف به ابعاد ادبی و تفسیری موضوع مورد پژوهش و از نگاه اندیشمندان این حوزه‌ها است، گرچه برخی چون بوذری و شهری برآبادی به فراخور بحث دیدگاه تعدادی از اصولیان را ذکر کرده و به بحث گذاشته‌اند. اما در این مقاله سعی بر طرح موضوع از نگاه صرفاً اصول فقهی و از منظر اصولیان فریقین است و همین بیان‌گر نوآوری این پژوهش است. البته در منابع اصول فقه موضوع به فراخور بحث از نگاه علما و اکاوی و مورد اشاره شده و هر یک نظر خود را تبیین نموده‌اند، اما به ظاهر پژوهشی به صورت ویژه در این خصوص یافت نشده است.

۳- مفهوم مجاز

لفظ مجاز در لغت مصدر میمی از ریشه «جوز» بر وزن مفعل، به معنای عبور کردن و سخن گفتن بر سبیل مجاز و طریقه و وسیله به کار رفته است. [۱۹، ج ۵، ص ۳۲۶؛ ۴۰، ج ۳، ص ۸۷۱] صیغه «مفعل» هم می‌تواند به صورت مصدر بیاید و هم اسم زمان و مکان. [۸۸، ج ۱، ص ۳۹۱]. به عبارت دیگر، بنای «مفعل» در بین مصدر، اسم زمان و مکان مشترک است. [۵، ج ۲، ص ۳۳۵]

از سال‌های آخر قرن دوم هجری به بعد واژه «مجاز» از ریشه (ج و ز) به معنای گذشتن و عبور کردن از یک مکان، در معجم‌های عربی چون «العین» خلیل و «تهذیب اللغة» ازهری و «المحیط فی اللغة» ابن عباد و «مقایس اللغة» ابن فارس ثبت و ضبط شده است. [۱۴، ج ۱، ص ۴۹۴] جوهری کسی است که اولین بار واژه مجاز را به معنی: «تکلم بالمجاز» در کتاب «صاح اللغة» به کار برد، کاری که در فرهنگ لغت‌های قبل از او دیده نمی‌شود و فرهنگ لغت‌ها و قاموس‌های بعد از جوهری مانند: «اساس اللغة و لسان العرب و قاموس المحيط» از او تبعیت کرده‌اند. [۴۰، ج ۳، ص ۸۷۱؛ ۱۹، ج ۵، ص ۳۲۹]

مجاز به معنای مصطلح خود، مأخوذ از مصدر و یا مأخوذ از اسم مکان است. در حالت اول، علاقه‌ی آن جزئیت است، زیرا مشتق منه بخشی از مشتق می‌باشد [۵، ج ۲، ص ۳۳۵] و در این حالت «مفعول» به معنای «فاعل» است، آن‌چنان که عدل به معنای عادل است. اما اگر مجاز را مأخوذ از اسم مکان بدانیم، از نوع اطلاق محل بر حال است. اما اخذ آن از اسم زمان درست نیست، زیرا علاقه‌ای بین معنای مجاز اصطلاحی و مجاز به معنای اسم زمان وجود ندارد. [۵۰، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ۱۷، ج ۱، ص ۷۲؛ ۸۸، ج ۱، ص ۳۹۱] مجاز به معنای مصطلح، که حدوداً در قرن پنجم و ششم هجری پارادایم آن به کمال رسیده و از اواخر قرن دوم هجری به عرصه‌ی علوم قرآنی راه یافته است، در سه معنای اصطلاحی به کار گرفته شده است. [۷۰، ص ۲۹]

الف- مجاز در ابتدا مستعمل در معنای «راه و بیان معنی» بود، نه مجاز اصطلاحی که بعداً رایج شد. شوقی ضیف [۷۰، ص ۲۹] می‌گوید: «اولین کاربرد مجاز را در کتاب ابو عبیده معمر بن مثنی [متوفی ۲۰۸هـ] می‌توان مشاهده کرد، اما وی مجاز را در مقابل حقیقت استفاده نکرد، بلکه مجاز آیه را به معنای مفهوم آیه بکار برده است».

ب- مجاز به معنی عام. در این حالت مجاز مشتمل بر طرق بیان سخن، نظیر تشبیه، استعاره، کنایه، قلب، تقدیم، تأخیر، اخفا و اظهار است. [۷۴، ص ۶۷] ابن قتیبه دینوری آیاتی را ذکر کرده است که بر غیر معنی ظاهری خود حمل می‌شوند، اما آن معانی را در مقابل حقیقت قرار نداده است، بلکه وی در حقیقت مجاز را به معنی عام آن به استعمال کرده و می‌گوید: «و للعرَبِ المَجَازَاتُ فی الکلامِ، و معناها طرقُ القولِ». [۴۳، ص ۱۰۳]

ج- مجاز به همان معنای رایج در علم بیان که در واقع در مقابل اصطلاح بلاغی حقیقت قرار می‌گیرد. جاحظ را می‌توان اولین فردی دانست که کلمه‌ی مجاز را در مقابل حقیقت، استعمال کرد، بدون اینکه به حقیقت اشاره بنماید. وی بابتی از کتاب «الحيوان» را به بحث مجاز و تشبیه اختصاص داده است. [۳۶، ص ۱۲]

علمای اصول عبارات و تعاریف گوناگونی از مجاز دارند. به علاوه، در ادوار مختلف سبک و سیاق تعاریف مجاز، تغییرات زیادی کرده است.

شیخ مفید آن را «وضع اللفظ علی غیر ما بنی له اللسان» [۶۵، ص ۳۵] دانسته و در جایی دیگر مجاز در کلام را «ما عبر عن غیر معناه فی الاصل تشبیهاً و استعاره لغرض من الأغراض و علی وجه الإيجاز و الإختصار» معرفی کرده و معتقدند که حکم به مجاز یا حقیقت بودن یک کلام، نیازمند دلیلی یقینی چون اجماع است. [۶۵، ص ۴۲] شیخ

طوسی در تعریف مجاز می‌گوید: «ما أفيد به ما لم يوضع له في اللغة و من حقه أن يكون لفظه لا ينتظم معناه، إما بزيادة أو نقصان أو بوضعه في غير موضعه». [۷۲، ج ۱، ص ۲۹] سید مرتضی مجاز را به «اللفظ الذي أريد به ما لم يوضع لإفادته في لغة و لا عرف و لا شرع» [۵۹، ج ۱، ص ۱۰] تعریف می‌کند و محقق حلی مجاز را «کل لفظة أفيد بها غير ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به لعلاقة بينهما» [۸۶، ص ۵۰] دانسته است. علامه حلی نیز مجاز را «استعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة» می‌داند [۷۵، ص ۷۱] و شیخ علی مشکینی آن را «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له» ذکر کرده است. [۹۱، ص ۱۱۸]

در میان اصولیان سنی، جصاص [۳۹، ج ۱، ص ۴۶] مجاز را «المعدول به عن حقیقته و المستعمل في غير موضعه ..» دانسته و سرخسی [۵۱، ج ۱، ص ۱۷۰] آن را «اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له» تعریف کرده است. این تعاریف بعدها مورد نقد واقع شد و علما در قرون بعدی سعی بر تتمیم و جامع ساختن آن کردند. فخر رازی [۴۴، ج ۱، ص ۲۸۶] و آمدی [۳، ج ۱، ص ۲۸] نمونه‌ای بارز از این نقدها را بر این تعاریف ذکر کرده‌اند که حاکی از عدم جامعیت و مانعیت این تعاریفند، چه در این تعاریف توجه اندکی به ابعاد عرضی مجاز، چون تقسیم الفاظ، تعیین واضح، ارتباط میان لفظ و معنا، موضوع بودن مجاز، استعمال آن، تقسیم به حقیقت و مجاز، تقسیم مجاز به لغوی و عقلی و تقسیم آن به مفرد مرکب و علاقه و قرینه شده است. اما در مقابل، از ذوق ادبی و علمی نویسندگان تعاریف و سهولت و روانی این تعاریف حکایت دارد، چه آنان با بیان ساده و بدون دغدغه و ترس از نقد، برداشت و فهم خود را از مجاز ارائه کرده‌اند. با توجه به تعاریف فوق، بهترین تعریف برای مجاز، عبارت است از: «به کاربرد لفظی در غیر معنای وضعی خود، همراه با علاقه و قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی شود». [۶۲، ص ۱۰۷؛ ۵۰، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ۲۴، ص ۱۱۸؛ ۸۰، ص ۴۶؛ ۳۸، ص ۳۹۵؛ ۳۵، ص ۲۱۸].

۴- دیدگاه علمای اصول فقه در باب وجود مجاز در قرآن

قرآن به زبان عربی نازل شده و قوانین و دستورات این زبان در کلام قرآن قابل رؤیت است. اما توقیفی بودن اسماء الله و استلزام اسم «متجوز» برای خداوند در صورت پذیرش مجاز در قرآن که از مباحث و نزاع‌های کلامی است، و نیز پاره‌ای موارد دیگر، سبب درنگ و اختلاف علما در باب وجود مجاز در قرآن گشته است. این دیدگاه‌ها به شکل زیر قابل ذکر است:

۴-۱- اصولیان امامیه چون شیخ مفید [۶۵، ص ۴۳]، شیخ طوسی [۷۲، ج ۱، ص ۲۹]، سید مرتضی [۵۹، ج ۱، ص ۱۰]، محقق حلی [۸۶، ص ۵۵] و علامه حلی [۷۵، ص ۷۳] و جمهور اصولیان سنی چون احمد بن حنبل، جصاص، سرخسی، ابوبکر باقلانی، عبدالجبار معتزلی، ابو اسحاق شیرازی، امام الحرمین جوینی، غزالی، قاضی ابویعلی، ابن قدامه، فخررازی، آمدی، ابن حاجب، تقی‌الدین و تاج‌الدین سبکی قائل به وجود مجاز در قرآن هستند [۴۶، ج ۱، ص ۴۵۱؛ ۱۷، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ۲۶ ج ۲، ص ۶۹۵؛ ۶۶، ص ۷؛ ۵۲، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ۴، ص ۱۶۴-۱۶۶؛ ۷۳، ج ۱، ص ۵۳۲؛ ۵۰، ج ۱، ص ۲۹۷؛ ۲۴، ص ۱۲۸؛ ۴۷، ج ۱، ص ۵۳۹؛ ۸۸، ج ۲، ص ۴۶۲؛ ۲۰، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ۹۵، ص ۴۸۹-۴۹۶] و حتی سید مرتضی اظهار داشته که در قرآن موارد بیشماری از مجاز وجود دارد. [۵۹، ج ۱، ص ۲۳۷] وی در تبیین این دیدگاه می‌فرماید: جایز نیست که حقیقت و مجاز از همه جهت نزد خدای حکیم یکسان بوده و او چنان که برخی مدعیند، مخیر به گزینش هر کدام از آن دو باشد، زیرا خطاب به مجاز، عدول از معنای حقیقی و تعدی به معنای غیر حقیقی است و چنین چیزی فقط بخاطر یک غرض اضافی رخ می‌دهد، مثلاً استفاده از مجاز افصح و ابلغ و أخصر باشد. [۵۹، ج ۱، ص ۲۳۸]

ادله این گروه

۱- شافعی می‌گوید: «خدای متعال انسان‌ها را به زبان عربی مخاطب ساخته است، به همین دلیل جایز است که مردم را با آنچه میان آنان متداول و رایج است، مورد خطاب قرار دهد؛ همان طور که خداوند در قرآن انسان‌ها را با «عموم، خصوص، مجمل، مبین، مطلق و مقید» خطاب قرار می‌دهد» و شکی در این نیست که مجاز یکی از اشکال تخاطب، است. [۵۴، ص ۲۶۶] شیخ طوسی هم در استدلالی مشابه می‌گوید: «خدای متعال به سان حقیقت، خطاب مجازی هم دارد. پیامبر (ص) هم چنین است. کسانی که در این زمینه مخالفند، به قولشان اعتنا نمی‌شود و قول مفیدی ندارند، زیرا خدای متعال به عادت کلام اعراب، از حقیقت و مجاز استفاده کرده است، آنچنان که به سان اعراب، گاهی اطاله کلام داده و گاهی کلامی موجز دارد. پس وقتی این مجاز است، استفاده از مجاز هم جایز است». [۷۲، ج ۱، ص ۳۷]

۲- شیخ مفید می‌گوید: کسانی که معتقدند تمام قرآن بر مجاز است، قول صوابی ندارند و ظاهر لغت، مخالف چنین ادعایی است. دلایل عقلی و عادات گواهی می‌دهند که غالب قرآن بر معنای حقیقت مورد استعمال نزد عرب بوده و صرفاً برخی از آن مجاز

است. کسانی که معتقدند در قرآن مجاز وجود ندارد، قول ناصوبی دارند، زیرا خدای متعال می‌فرماید: آیات زیادی در قرآن وجود دارد که در آنها مجاز به کار رفته است، مانند: «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ»^۱ [۶۵، ص ۴۳. و نک: ۵۸، ج ۲، ص ۲۱۴؛ ۸۶، ص ۵۵] در این آیه، اراده به صورت استعاره به دیوار منسوب شده است، گرچه جماد دارای اراده نیست. آیات دیگری هم در این زمینه قابل ذکر است، از جمله: الف- «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ» [یوسف: ۸۲] جمهور می‌گویند: مراد از قریه، اهل و ساکنان قریه است. ب- ج- «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا» [حج: ۴۰]. صلوات در زبان عرب به معنای ادعیه و یا به معنای افعال و ارکان خاص است، اما ویران شدن به هیچ یک از آنها نسبت داده نمی‌شود. د- «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ»^۲ [۲۴، ص ۴۳۹؛ ۷۲، ج ۱، ص ۳۰-۳۶؛ ۵۸، ج ۲، ص ۱۶ و ۱۷۲؛ ۸۶، ص ۵۵]

محقق حلی در تحلیلی بر این آیات می‌گوید: این موارد قطعاً در لغت برای آنچه خدای متعال از آنها اراده کرده است، وضع نشده‌اند و توسط شارع هم منقول نشده‌اند، زیرا چون عند الاطلاق مراد از این آیات به ذهن اهل شرع متبادر نمی‌شود، پس مجاز بودن آنها متعین می‌شود. [۸۶، ص ۵۵].

۳- اگر وجود مجاز در قرآن را نپذیریم، قسمت حسن و جمال قرآن از بین رفته و اگر خالی بودن قرآن از مجاز لازم باشد، لازم است که حذف و تأکید و تکرار قصه‌ها نیز در آن نباشد. [۴۷، ج ۱، ص ۵۳۹]

۴- «ابن فورک» می‌گوید: اگر نظر کسی عدم وجود مجاز در قرآن است، لازمه سخنش این است که بگوید قرآن به زبان عربی نازل نشده است، زیرا در زبان عربی هم مجاز و هم حقیقت وجود دارد و قرآن به زبان اعراب نازل شده است و اگر کسی فقط با نامگذاری آن مخالف است به این دلیل که مجاز و استعاره است، در حقیقت با وجود قبول معنای مورد نظر، صرفاً با لفظ- و نه اصل موضوع- مخالفت دارد. [۴۷، ج ۱، ص ۵۴۰]

۵- ابن قتیبه دینوری می‌گوید: آنانی که وجود مجاز در قرآن را منکر شده و مجاز را دروغ دانسته‌اند، باید بدانند که نه دیوار، اراده می‌کند و نه از روستا سؤال می‌شود. نیز این که مجاز را کذب دانسته‌اند، جهالتی بسیار زشت و دال بر کم فهمی آنان است. اگر

۱. [کهف: ۷۷].

۲. [مائده: ۶].

مجاز را دروغ بدانیم و هر فعل نسبت داده شده به غیر حیوان را باطل عنوان کنیم، لازم می‌آید که بیشتر کلام ما فاسد باشد؛ زیرا ما می‌گوییم: گیاه سبز شد، درخت قد برافراشت، میوه رسیده شد، کوه قامت برکشید و قیمت پایین آمد. [۴۳، ص ۸۵]

۶- اسم «حمار» در معنای «کودن» استعمال می‌شود، اما این واژه حقیقت در کودن نیست، پس مجاز در آن است. [۸۶، ص ۸۵].

چهار دلیل فوق مؤید و مبین این نکته هستند که بخش جدایی ناپذیر زبان عربی، آرایه‌های این زبان است که در طول تاریخ در این زبان به رشد و نمو رسیده و بر غنای این زبان افزوده‌اند. قرآن که به زبان عربی نازل شده است، این سرمایه از آرایه‌ها را در خود دارد و جدا ساختن آنها از قرآن، به منزله حذف و جدا ساختن آنها از زبان عربی و در نتیجه امری نادرست و غیر ممکن است، چرا که مثال‌ها و مصادیق متعددی از اینها را می‌توان در قرآن مشاهده کرد و حتی برخی از علما چون شریف رضی این موارد را در تالیفات مستقلی گرد آورده‌اند.

۴-۲- گروهی از علما منکر وقوع مجاز شده‌اند، این گروه خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف: استاد ابواسحاق اسفراینی مجاز را مطلقاً منکر شده و می‌گوید: «لا مجاز فیها» - یعنی لغت - لأن الحقائق شملت جميع المسمیات فلا حاجة إلى التجوز». [۴۷، ج ۱، ص ۵۳۶] ابن العربی از اصولیان مالکیه [۱۲، ص ۳۱] می‌گوید: علما در باب وجود مجاز در کلام خداوند با هم اختلاف رأی دارند. جمع کمی منکر آن شده و اکثریت آن را اثبات کرده‌اند. یکی از منکران، استاد ابو اسحاق اسفراینی می‌باشد. اگر مراد ایشان از نفی مجاز، نفی استعاره باشد، سخن وی مردود است، زیرا قرآن مملو از استعاره است، خصوصاً در سوره یوسف؛ و اگر مراد ایشان از مجاز، باطل باشد، این در شریعت وجود ندارد.

ب- از ابوبکر بن داود ظاهری نقل شده که وی مجاز را در قرآن و حدیث منکر شده و در غیر آن دو پذیرفته است. [۴۷، ج ۱، ص ۵۴۱] البته شاید چنین انتسابی از این باب باشد که وی چون مجاز را در لغت نپذیرفته است، در نتیجه در قرآن و سنت هم نپذیرفته باشد و در نتیجه قول متفاوتی نیست.

ج- گروهی وقوع مجاز را فقط در قرآن انکار کرده‌اند. این دیدگاه به استاد ابواسحاق اسفراینی هم نسبت داده شده است، اما آن چنان که ابن برهان می‌گوید: «وقتی که استاد، مجاز را در لغت منکر شده است، به طریق اولی باید مجاز را در قرآن هم انکار

کند، زیرا قرآن با زبان آنان نازل شده است. این دیدگاه از حشویه، ابن خويز منداد، ابن القاص شافعی، داود ظاهری و فرزندش، منذر بن سعید بلوطی، ابومسلم بن یحی اصفهانی، ابوالفتح مراغی و برخی از حنابله نقل شده است. البته رأی منصوص از احمد بن حنبل، خلاف این مدعا را ثابت می‌کند. برخی هم معتقدند ظاهریه فقط مجاز استعاره را منکر شده‌اند. [۴۷، ج ۱، ص ۵۳۹ و ۵۴۳].

اگرچه نسبت این قول به استاد، در بین اصولیان مشهور است، اما انتساب آن به ایشان محل تردید است، زیرا امام الحرمین جوینی [۳۱، ص ۳۸] شاگرد اسفراینی می‌گوید: «و قد حُكِيَ عَنِ الْأُسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ وَ الظَّنُّ بِهِ أَنْ ذَلِكَ لَا يَصِحُّ عَنْهُ». زرکشی هم بعد از نقل این کلام امام الحرمین در مورد دیدگاه ابواسحاق اسفراینی، می‌گوید: «اگر منظور استاد این است که اهل لغت آن را به این اسم - مجاز - نام ننهاده‌اند، بلکه حتی با وجود قرینه هم حقیقت نام دارد، این ممنوع است، زیرا کتب اهل لغت پر از نام گذاری و تلقیب آن به مجاز است، و اگر حقیقت بودن مجموع هر دو صحیح باشد، در این صورت این قضیه قدحی ایجاد نخواهد کرد در اینکه آنان اسم را به تنهایی مجاز بنامند». وی در ادامه می‌گوید: «برخی معتقدند این اختلاف لفظی است، زیرا استاد ابواسحاق منکر استعمال لفظ «اسد» برای شخص شجاع نیست، گرچه برای آن شرط قرینه گذاشته است، اما آن را در این حالت هم حقیقت می‌نامد و منکر نام‌گذاری آن به مجاز است». [۴۷، ج ۱، ص ۵۳۶]. نیز غزالی [۷۸، ص ۲۴۴] عبارت اسفراینی را چنین نقل می‌کند: «وَأما الظاهر، قال الاستاذ ابو اسحاق: هو المجاز، والنص، هو الحقيقة، و رب مجاز هو نص كقوله الخمر محرمة و التحريم لا يتعلق بالخمير حقيقة و قوله تعالى و الحافظات بعد قوله و الحافظين فوجههم مجاز في حفظ الفرج على الخصوص وهو نص في مقصوده و كذلك تخصيص الدابة ببعض الحيوانات مجاز و هو مفهوم قطعاً». این نقل غزالی از استاد ابو اسحاق، با نظریه‌ای که از او نقل کرده‌اند کاملاً در تناقض است و بیانگر آن است که اسفراینی چنین رأیی نداشته است.

ادله این گروه

۱- اگر خداوند متعال، با الفاظ مجاز مردم را مورد خطاب قرار دهد، در این صورت جایز است که خداوند را با صفت متجوز و مجازگو توصیف کرد. حال آنکه می‌دانیم این صفت شایسته ذات واجب الوجود نیست. [۵۲، ج ۱، ص ۲۶۸؛ ۲۸، ج ۱، ص ۲۴؛ ۴۴، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ۵۰، ج ۱، ص ۲۹۸].

چنین استدلالی صحیح به نظر نمی‌آید، زیرا بنا بر قول اصح، اسماء الله توقیفی هستند و دلیل عدم جواز اطلاق چنین لفظی بر ذات خداوند، این است که ما اجازه اطلاق چنین لفظی از طرف شارع را نداریم، نه اینکه مجاز از طرف خداوند صادر نشده باشد. نیز اگر بپذیریم که اسماء الله با معنا دوران دارند، این مشروط بر این است که توهم نقص در ذات الهی را ایجاد نکنند، اما این اسم، وهم نقص دارد. [۵۰، ج ۱، ص ۲۹۸؛ ۵۲، ج ۱، ص ۲۶۸؛ ۳، ج ۱، ص ۵۰]

۲- مجاز مشابه دروغ است و قرآن از دروغگویی به دور و بری است، به عبارت دیگر، مجاز کذب است، لذا اتهام کذب به خدای متعال امری محال است. [۳۳، ج ۲، ص ۴۷۲] این استدلال را نمی‌توان صحیح دانست و پذیرفت، زیرا کلمه مجاز، اسمی مشترک است که هم قابل اطلاق بر امر کذب است و هم بر لفظی که از موضوع له خود عدول کرده باشد، اطلاق می‌شود. پس اگر منظور منکران از انکار مجاز در قرآن، معنای نخست باشد، سخن درستی می‌گویند، اما اگر مرادشان معنای دوم باشد، سخن نادرستی گفته‌اند، زیرا در آیات فراوانی از قرآن مجاز وارد شده است. [۷۷، ص ۸۴؛ ۷۸، ص ۱۳۷-۱۳۹] نیز بین مجاز و سخن کذب دو تفاوت اساسی وجود دارد، اول: اینکه مجاز بر پایه تأویل گذاشته شده است، درحالی که در سخن کذب، هیچ تأویلی وجود ندارد. دوم: مجاز دارای قرینه مانعه است که مانع از اراده معنای ظاهری می‌شود. اما دروغ چنین قرینه‌ای ندارد. [۴۴، ج ۱، ص ۳۳۲].

۳- گوینده از بیان حقیقی به بیان مجازی روی نمی‌آورد، مگر آنکه از بیان حقیقی ناتوان شده باشد و بناچار در سخن به استعاره بگراید. اما محال است که خداوند ناتوان از بیان حقیقی باشد. [۴۷، ج ۱، ص ۵۳۹؛ ۶۷، ص ۱۷۹؛ ۴۴، ج ۱، ص ۳۳۳] اما این استدلال صحیح نیست، زیرا کاربرد مجاز در کلام، یکی از اسباب فصاحت و بلاغت است و در موارد بسیاری، مجاز در رساندن مراد، رساتر و گویاتر از حقیقت است. پس استعمال مجاز در کلام نه تنها نشانه عجز متکلم محسوب نمی‌شود، بلکه نشانه توانایی و تسلط او بر الفاظ و معانی است. [۴۴، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۶] نیز این امر می‌تواند جهت آزمودن علما باشد تا آنان جهت درک معانی آن اجتهاد کنند و در پی درک معانی آن برآیند و در نتیجه از قبل این کار درجات و جایگاه آنان رفعت و بلندی یابد. [۴۷، ج ۱، ص ۵۳۹-۵۴۰]

۴- آنان می‌گویند کلام خداوند حق است و هر حقی، حقیقتی دارد، و هر آنچه حقیقت باشد مجاز در آن داخل نمی‌شود. [۶۷، ص ۱۷۹؛ ۴۴، ج ۱، ص ۳۳۳] اما این استدلال درستی نیست، زیرا اینکه می‌گوییم کلام خداوند متعال حقیقت است؛ به این

معنی است که صحیح است، نه اینکه تمام الفاظش در موضوع له خود استعمال شده باشد. [۴۴، ج ۱، ص ۳۳۳]

۵- مجاز بدون قرینه معنای خود را نمی‌رساند، زیرا برای این معنای مجازی وضع نشده است. پس اگر در قرآن مجاز واقع شود باعث التباس معنا می‌گردد و چنین چیزی از طرف خداوند روی نمی‌دهد. [۵۰، ج ۱، ص ۲۹۸] اما چنان که می‌دانیم، دانشمندان علم بلاغت متفق‌اند که مجاز همواره با قرینه لفظی یا تقدیری می‌آید؛ و این قرینه، مانع از اراده معنای حقیقی کلام می‌شود، بنابراین وجود قرینه نه تنها خللی در معنا ایجاد نخواهد کرد، بلکه مخاطب را برای درک و فهم معنای مورد نظر، سوق می‌دهد. [۴۴، ج ۱، ص ۳۲۳]

در پاسخ این استدلال، باید گفت که دلیل منع مجاز در لغت از دو حال خارج نیست؛ یا در معنا اختلاف دارند یا در عبارت. اگر اختلاف در معنا باشد به دو صورت است:

الف- لغت‌دانان اسما را، در آنچه که ما مجاز می‌دانیم استعمال نکرده‌اند؛ مانند: استعمال لفظ «حمار» در معنای «بلید»^۱. ب- لغت‌دانان واژه «حمار» را برای (رجل بلید) مرد احمق و نیز برای حیوانی چهارپا وضع کرده‌اند. از این‌رو، ذکر این مثال برای اثبات وجود مجاز در لغت کاری درست نیست. در جواب باید گفت اگر کاربرد لفظ «حمار» در معنای مرد احمق، حقیقت باشد، در این صورت اگر کسی بگوید: «رأیت حماراً» نباید فقط معنای چهارپا به ذهن وی خطور کند، بلکه باید معنای مرد احمق نیز به ذهن او برسد و هر دو معنا هم با هم به ذهن بیایند!! حال آن که می‌بینیم در زمان استعمال این لفظ، ابتدا، معنای چهارپا به ذهن متبادر می‌شود. [۵۲، ج ۱، ص ۲۶۶].

۶- مجاز اگر بدون قرینه دلالت کند، همان حقیقت است و با وجود قرینه هم احتمال همان معنا را دارد. پس از این جهت هم حقیقت است. اما آنچنان که محقق حلی می‌گوید قرینه خارج از دلالت لفظ است و بحث ما در مورد دلالت کلام به تنهایی است. نیز قرینه ممکن است لفظی نباشد و بحث ما در مورد دال بالوضع است. [۸۶، ص ۵۵]

۷- پذیرش وجود مجاز در قرآن، به معنای این است که خداوند با رمز و راز و معما با ما سخن گفته باشد. محقق حلی با ردّ این ادعا، می‌گوید: وقتی قرینه باشد دیگر معما و رازی وجود نخواهد داشت. [۸۶، ص ۵۶]. پس این استدلال صحیح نیست.

۱. ابوالحسن بصری بر ردّ این استدلال تعلیقی نوشته و در آخر می‌گوید: «و هذه مكابرة لا يرتكبا احد».

۴-۳- ابن حزم ظاهری میان حکم شرعی و غیرشرعی فرق گذاشته و مجاز را در آیات احکام جایز ندانسته و در غیر آیات احکام پذیرفته است. وی در تبیین رأی خود می-گوید: «مردم در مورد مجاز دچار اختلاف شده‌اند. گروهی مجاز را در قرآن و سنت اجازه داده و گروهی منع کرده‌اند. به مدد و توفیق خداوندی، رأی من چنین است: اگر به دلیلی از نص یا اجماع یا طبیعت یقین یابیم که اسمی از معنای موضوع له لغوی خود به معنای دیگری انتقال یافته است، آن را می‌پذیریم، زیرا خدای متعال همه اسماء را به آدم یاد داده و خدای متعال حق دارد هر چیزی را به هر چه می‌خواهد، نام بگذارد. اما مادام که دلیلی بر نقل اسم از معنای موضوع له لغوی آن نداریم، برای شخص مسلمان حلال نیست که بگوید: این اسم منقول است، زیرا خدای متعال می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» [ابراهیم: ۴] پس هر خطایی که خداوند متعال یا پیامبرش ما را با آن مخاطب ساخت، حمل بر همان معنای لغوی و معهودش می‌شود، مگر اینکه نص یا اجماع یا ضرورت حسی معنای دیگری را افاده نماید و ما مشاهده کنیم که خداوند متعال یا رسولش آن اسم را از معنای لغویش به معنای دیگری برده‌اند که در این صورت آن معنای منقول الیه را می‌پذیریم. وی در ادامه می‌گوید: پس هر کلمه ای که خداوند متعال آن را از معنای لغویش به معنای دیگری انتقال داده باشد، در این صورت اگر خداوند ما را متعبد به بیان و انجام آن کرده باشد، مانند صلاه و زکات و حج و صیام و ربا و امثال اینها - یعنی در شرع هم همین اسم را دارند با معنا و مفهوم خاص شرعی - هیچ یک از اینها مجاز نیست، بلکه تسمیه‌ای صحیح و اسمی حقیقی و لازم و مرتب است، از این حیث که خدای متعال آن را وضع کرده است. اما اگر خداوند اسمی را از معنای لغوی به معنای دیگری منقول کرد و ما را متعبد به عمل به آن کرد، اما مسمی به آن اسم نکرد، این مجاز است، مانند این آیه که می‌فرماید: «وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلَّةِ مِنَ الرَّحْمَةِ» [اسراء: ۲۴] خدای متعال در این آیه ما را مکلف کرده که در برابر والدین خود مهربان و متواضع و فروتن باشیم، اما هیچ گاه ما را امر نکرده که این عمل را به این اسم بنامیم... اما در مورد صلاه و زکات و صیام چنین است، زیرا ما را فرمان داده که این اعمال را با این اسامی بخوانیم». ابن حزم در پاسخ کسانی که مجاز را دروغ دانسته‌اند، می‌گوید: «اگر خداوند اسمی را از یک معنا به معنای دیگری برد، این دروغ نیست، بلکه بعینه حق است، زیرا حق آنچه است که خدا می‌کند و باطل آنچه است که خدا نکرده و یا به آن فرمان نداده است. [۷، ج ۴، ص ۵۲۱-۵۲۲]

۵- جمع‌بندی و ترجیح

با مذاقه در دیدگاه‌های مطروحه و ادله و مستندات آنان، چنین بنظر می‌رسد که اگر منظور از قرآن، کلام نفسی باشد، یعنی قرآن را چنان که گروهی از علما گفته‌اند، کلام نفسی بدانیم، جمهور وقوع مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند، چه کلام نفسی از صفات قدیم ذات واجب الوجود است که از جنس حروف و اصوات شکل نیافته است، اما اگر قرآن را کلام لفظی بدانیم، باید گفت که در مجموع مجاز در قرآن وجود دارد؛ زیرا:

۱- قرآن به زبان عربی نازل شده و صنایع لفظی و آرایه‌های ادبی در زبان عرب شیوع و رواج کامل دارد و کلامی که تهی از این صنایع و آرایه‌ها باشد، در حقیقت از لطافت بیان و ظرافت تعبیر خالی خواهد ماند، زیرا این صنایع به زیبایی زبان افزوده و آن را می‌آراید و سخنوران و نکته‌سنان و شعرسرایان عرب همواره از این تعابیر آگاهی داشتند و آنها را در گفتار و کلام خود بکار می‌بردند. پس قرآن که در اوج بلاغت و به زبان این قوم نازل شده و مخالفین خود را به مبارزه و چالش طلبیده و به اصطلاح، تحدی کرده است، چگونه ممکن است که تمام آرایشها و زیبایی‌های کلام و زبان عرب را نادیده بگیرد؟! را نادیده بگیرد؟! را نادیده بگیرد!؟

۲- جمهور علما، با بیان دلایل نقلی و عقلی محکم ردّ ادله‌ی منکران مجاز را بیان کرده‌اند و در نتیجه به این باور دست یافته‌اند که مجاز در قرآن و زبان وجود دارد و انکار آن فاقد وجهت و بدون مبنای علمی است.

۳- اگر قایل به عدم مجاز در قرآن باشیم، باید تمامی الفاظ قرآن را بر معنای حقیقی حمل کنیم و این قطعاً موجب تناقض و فساد در معانی قرآن می‌شود.

۴- در صورت قائل شدن به نبود مجاز در قرآن، لازم می‌آید که تمام تقسیمات الفاظ، نظیر حقیقت و مجاز، مفرد و مرکب، لغوی و شرعی و عرفی را درست ندانیم. نیز لازم می‌آید که اختلافی که از حمل لفظ بر حقیقت و یا مجاز به وجود آمده و احکام نشأت گرفته از آن را غیر صحیح و نادرست قلمداد کنیم و بدین طریق سرمایه‌ی علمی علما و دانشمندان و زحمات بزرگان اصول و کلام و علوم قرآن را مهمل بگذاریم.

۶- بازتاب فقهی اختلاف

منازعات علما در اصول فقه، آثار عینی خود را در فتاوی فقهی برجای می‌گذارند و باعث می‌شوند که اختلافات فقهی بوجود آیند. از این‌رو، بحث وجود مجاز در قرآن و

اختلافات اصول فقهی آن، اختلافاتی فقهی را به دنبال دارد، زیرا اگر لفظ بر معنای مجازی، حمل شود، آثاری بر آن مترتب می‌شود و اگر همان لفظ بر معنای حقیقی حمل شود، آثار دیگری بر آن مترتب می‌شود. مثال‌های متعددی در این باره قابل ذکر است که در اینجا دو مورد مشهور ذکر می‌شود:

۶-۱- مشهورترین مثال برای این بحث، امکان نقض وضو به وسیله لمس است، زیرا علما در مورد معنای لفظ «لامستم» در آیه‌ی «أولامستم النساء» [نساء: ۴۳] اختلاف نظر دارند: فقهای امامیه معتقدند ملامسه و مباشرت زنان محرم یا نامحرم، با دست یا با اعضای دیگر و با شهوت یا بدون شهوت ناقض وضو نیست. [۷۱، ج ۱، ص ۱۱۱]. از نظر احناف نیز بوسیدن و لمس زن - لمس فرج یا دیگر اعضای او - از روی شهوت یا بدون شهوت موجب نقض وضو نمی‌شود. [۴۹، ج ۱، ص ۱۲۱] اما مالکیه در مورد لمس کننده معتقدند اگر یکی از زوجین به قصد لذت و از بالای لباس یا بدون لباس همسر خود را لمس کند، یا از غیر دهان ببوسد، وضو به صرف لمس نقض می‌شود، خواه لذت برده باشد، یا خیر. هم چنین اگر قصد لذت نداشت، مثلاً قصد وی اختبار بدن زن بود، اما لذت را احساس کرد، وضو واجب می‌شود. پس ملاک قصد لذت، یا ایجاد لذت است. البته ایجاد لذت باید در زمان لمس باشد، اما اگر بعداً ایجاد شد، تاثیری ندارد. مالکیه در مورد لمس شده می‌گویند: اگر او بالغ بود و لذت برد، باید وضو بگیرد و الا چیزی بر او لازم نیست، اگر قصد لذت نداشت. اما اگر قصد لذت داشت، در حکم لمس کننده است. بر اساس دیدگاه ابن قاسم از مالکیه فرقی ندارد که لمس کننده مرد یا زن بوده باشد. هم چنین فرقی ندارد که ملموس ناخن یا مو باشد. نیز فرقی ندارد که لمس بر روی لباس بوده باشد، یا بدون لباس. [۲، ج ۱، ص ۲۹؛ ۸۲، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ۸۴، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ ۸، ج ۱، ص ۱۵۶]

از نظر شافعیه تماس به هر طریق، موجب نقض وضوی لمس کننده می‌شود. اما در مورد نقض وضوی شخص لمس شده دو دیدگاه وجود دارد که این دو دیدگاه مبتنی بر نحوه‌ی قرائت واژه «لامستم» در آیه‌ی ششم سوره مائده است، یعنی کسانی که آن را به صورت «لمستم» خوانده‌اند، معتقدند وضوی ملموس نقض نمی‌شود، زیرا او لمس انجام نداده است، اما کسانی که آن را به صورت «لامستم» قرائت کرده‌اند، قائل به نقض وضوی او شده‌اند، چون این صیغه مفاعله است و این صیغه بر عمل هر دو نفر دلالت می‌کند.

[۲۹، ج ۱، ص ۵۶-۵۷؛ ۵۵، ج ۱، ص ۱۶؛ ۵۶، ج ۱، ص ۶۲-۶۳؛ ۸۵، ج ۱، ص ۱۸۴ به بعد]

در مذهب حنبلی در مورد نقض وضو به وسیله تماس بدن مرد با زن - یعنی مرد

لامس و زن ملموس باشد- سه روایت وجود دارد: روایت اول این است که در هر صورت نقض می‌شود. این روایت در واقع همان دیدگاه شافعیه است. حسب روایت دوم، وضو به هیچ وجه نقض نمی‌شود. این روایت همان دیدگاه احناف است. روایت سوم که ظاهر مذهب حنبلی می‌باشد، این است که اگر از روی شهوت باشد، وضو نقض می‌شود و الا نقض نمی‌شود. حنابله به استناد عموم ادله وارد شده در این بحث، معتقدند فرقی ندارد که زن صغیر یا کبیر و محرم یا غیر محرم باشد. نیز می‌گویند: لمس دندان، مو و ناخن زن موجب نقض وضو نمی‌شود. این روایت، تقریباً همان دیدگاه مالکیه است، هرچند که از جهت محرم بودن و لمس دندان و ناخن و مو تفاوت‌هایی میان این دو دیدگاه وجود دارد. در این مذهب در باب حالتی که پوست بدن زن با مرد تماس یابد- یعنی زن لامس و مرد ملموس باشد- دو روایت وجود دارد: روایت اول این است که حکم او به مانند حکم مرد است، زیرا ملامسه است و موجب طهارت می‌باشد و به مانند جماع، مرد و زن در آن مساوی هستند. روایت دوم این است که وضوی زن نقض نمی‌شود، زیرا نص در مورد او وارد نشده است و قیاس او بر منصوص- مرد- صحیح نیست. در مورد نقض وضوی مرد ملموس در این حالت دو روایت وجود دارد. [۱۳، ج ۱، ص ۳۸؛ ۱۵، ج ۱، ص ۲۱۹]

ریشه‌ی اصلی این اختلاف به تفسیر واژه «لامستم» در آیه ششم سوره مائده برمی‌گردد که صحابه هم در تفسیر آن اختلاف داشته‌اند، چه عمر بن خطاب، عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عمر آن را حمل بر معنای حقیقی، یعنی تماس با دست کرده و علی بن ابیطالب و عبدالله بن عباس و عائشه آن را حمل بر معنای مجازی، یعنی جماع کرده‌اند. [۲۱، ج ۱، ص ۱۵۴]

از نظر احناف لمس حقیقت در تماس پوستی و مجاز در جماع- و به قولی حقیقت در جماع- است، اما به استناد اجماع، منظور از این آیه همین معنای مجازی است تا در نتیجه بر مبنای این آیه برای شخص جنب حلال باشد که تیمم کند. پس معنای حقیقی باطل می‌شود، زیرا اجتماع این دو معنی در لفظ واحد محال است.

فقه‌های امامیه واژه «لامستم» را مجاز [۷۲، ج ۱، ص ۵۷] و به قولی کنایه از جماع [۷۱، ج ۱، ص ۱۱۱] دانسته و در نتیجه لمس را ناقض وضو نمی‌دانند. نیز به روایتی از امام باقر(ع) استناد کرده‌اند که در جواب سوالی در خصوص نقض وضو با لمس و امکان حمل آن بر لمس با دست، می‌فرماید: «لا والله ما بذلک بأس، و ربما فعلته و ما یعنی بهذا» أو لامستم النساء «إلا المواقعة فی الفرج». [۷۱، ج ۱، ص ۱۱۲]

از نظر شافعی، خدای متعال در این آیه وضو را به خاطر «ملامسه» واجب کرده و آن را متصل به «غائط» و بعد از ذکر جنابت بیان کرده است - یعنی آنجا که می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» - پس آسبه این است که منظور از ملامسه، لمس با دست و بوسیدن باشد. [۵۵، ج ۱، ص ۱۵] مالکیه می‌گویند چون زنان برای لذت لمس می‌شوند، خداوند متعال فرموده است: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» و در استعمال، اصل حقیقت و معنای حقیقی است. پس این آیه نص بر ابطال مذهب شافعی و حنفیه و نص بر شرط بودن لذت و طلب است. [۸۲، ج ۱، ص ۲۲۹].

۶-۲- رأی صحیح در مذهب حنفی، وجهی در مذهب شافعی و دیدگاه برخی از حنابله و برخی از فقهای اهل تشیع این است که نکاح حقیقت در «وطی» و مجاز در «عقد» است و اگر در جایی هم معنای عقد از آن اراده شده باشد، به خاطر وجود یک قرینه است. [۵۱، ج ۶، ص ۱۷۵ و ۴۰۶ و ج ۴، ص ۳۴۹؛ ۴۹، ج ۳، ص ۱۸۰ و ج ۲، ص ۱۰۹؛ ۹۶، ج ۲۹، ص ۱۶۱؛ ۵۷، ج ۴، ص ۶-۷؛ ۱۸، ج ۸، ص ۱۷۵؛ ۸۷، ج ۲، ص ۴۹۱؛ ۷۹، ج ۲، ص ۶؛ ۷۶، ص ۵۲۳]

براساس دیدگاه مالکیه، رأی مشهور بین فقهای اهل تشیع، رأی أصح در مذهب شافعی و رأی صحیح در مذهب حنبلی، نکاح حقیقت در «عقد» و مجاز در «وطی» است. [۹۴، ج ۱۶، ص ۱۰؛ ۱۰، ج ۲، ص ۱۸۳؛ ۹۳، ج ۲۹، ص ۵؛ ۸۳، ج ۱۲، ص ۷؛ ۴۱، ج ۳، ص ۱۶۵؛ ۶۸، ج ۲، ص ۲۱۲؛ ۵۷، ج ۴، ص ۶؛ ۹۰، ج ۸، ص ۴-۵]

فقها حسب تفسیر و برداشت خود از واژه نکاح، در تفسیر آیه «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» [نساء: ۲۲] و نوع برداشت از آیه مذکور با هم دچار اختلاف شده‌اند. کسانی که معتقدند نکاح به معنی عقد است، بر این باورند که لفظ نکاح در این آیه به معنی عقد نکاح است، زیرا قرینه‌ای در کنار آن نیست. بر همین اساس معتقدند که زنا موجب ایجاد حرمت مصاهرت نمی‌شود. اما افرادی که نکاح را به وطی معنی کرده‌اند، معتقدند که زنا موجب ایجاد حرمت مصاهرت می‌شود. [۱۷، ج ۳، ص ۸۲؛ ۵۱، ج ۹، ص ۲۰۵؛ ۸۵، ج ۹، ص ۲۱۴؛ ۵۷، ج ۴، ص ۷]. فقهای امامیه نیز معتقدند رابطه جنسی خارج از عقد موجب ایجاد حرمت مصاهرت می‌شود، بنابراین اگر کسی با زنی زنا کند، پدر یا پسر آن مرد نمی‌توانند با آن زن ازدواج کنند و آن مرد زانی هم نمی‌تواند با مادر یا دختر آن زن ازدواج کند. اما چنانچه زنا و رابطه نامشروع بعد از عقد ازدواج واقع شود، زنا سبب ایجاد حرمت مصاهرت نمی‌شود و اگر کسی بعد از نکاح با مادر یا دختر زن

خود زنا کند، این رابطه عقد نکاح سابق را از بین نمی‌برد و عقد به حال خود باقی است و همین‌طور اگر پدر با همسر پسرش یا پسر با همسر پدرش زنا کند، زوجه برای آنها حرام نمی‌شود. [۸۳، ج ۱۲، ص ۲۸۴؛ ۸۷، ج ۲، ۲۳۳]

۶- نتیجه

نتایج تحقیق به صورت زیر قابل بیان است:

- ۱- بحث مجاز به عنوان یکی از موضوعات علم بلاغت، می‌بایست در علوم ادبی و نقد ادبی مورد توجه قرار می‌گرفت؛ اما این بحث به دلیل اهمیت ارتباط آن با عقیده و احکام، در آثار اصولیان و متکلمان بسیار گسترده‌تر و دقیق‌تر دیده می‌شود.
- ۲- وجود مجاز در زبان، واقعیتی غیرقابل انکار است. مجاز در سیر تحول تاریخی خود سه مرحله معنایی را پیموده است. معنای سوم، یعنی همان معنای اصطلاحی اصولی و بلاغی، که تقریباً از قرن پنجم هجری تا کنون رواج دارد، یکی از مناقشه برانگیزترین مباحث اصول فقه و علوم قرآن است. از زمان بروز اصطلاح سوم، برخی از علما، وقوع مجاز را به طور کلی در زبان عرب و بعضی آن را در قرآن کریم و بعضی دیگر مجاز را فقط در آیات احکام رد کرده‌اند.
- ۳- نوع تفسیر علما از ماهیت عربی قرآن، نفسی یا لفظی بودن کلام الله، توقیفی یا وضعی بودن اسماء الله و خوف از زیر سوال رفتن قرآن بخاطر پذیرش مجاز در آن، از مهم‌ترین مبانی و محرک‌های ایجاد اختلاف در باب وجود مجاز در قرآن بشمار می‌آید.
- ۴- این اختلاف با وجود داشتن ریشه‌های کلامی، به خاطر لغوی بودن زمینه بحث، در علم اصول فقه هم بروز یافته است و از آنجا که که علم اصول فقه، مبنای علم فقه بشمار می‌آید، اختلاف اصولیان در این بحث، بازتاب فقهی نیز داشته و حسب نگاه فقها نسبت به مجازی یا حقیقی بودن یک لفظ قرآنی، آثار و اختلاف فقهی نیز به دنبال آن ایجاد شده است که دو نمونه از آن قبلاً ذکر شد.
- ۵- باتوجه به جایگاه قرآن در میان فرق اسلامی، نمونه‌ای بسیار زیبا از وحدت اسلامی در دفاع از جایگاه و کیان قرآن در میان علمای شیعه و سنی مشاهده می‌شود، چه جمهور علما از شیعه و سنی وجود مجاز در قرآن را به عنوان یکی از محاسن و نقاط قوت زبان قرآن پذیرفته‌اند و همین می‌تواند الگویی زیبا در زمینه‌ها و مباحث دیگر جهت نیل به همبستگی اسلامی باشد.

منابع

- [١] قرآن كريم
- [٢] آبي، صالح بن عبدالسميع (١٩٩٤). *الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. ج ١، بيروت، المكتبة الثقافية
- [٣] أمدي، علي بن محمد. (٩). *الإحكام في اصول الأحكام*. بيروت، المكتبة الاسلامي.
- [٤] آل تيميه، عبدالسلام، عبدالحليم، احمد. (٩). *المسوده في اصول الفقه*. دار الكتاب العربي.
- [٥] ابن امام الكاملة، كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن. (١٤٢٣). *تيسير الوصول الى منهاج الاصول*. ج ٢، قاهره، دارالفارق.
- [٦] ابن تيميه، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد. (١٤٩٦). *المجموع الفتاوى*. مدينة النبوية، مجمع الملك فهد.
- [٧] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. (٢٠٠٤). *الإحكام في اصول الأحكام*. ج ٤، بيروت، دارالكتب العلمية.
- [٨] ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد. (١٩٨٨). *البيان و التحصيل و الشرح و التوجيه و التعليق لمسائل المستخرجه*. بيروت، دارالغرب الاسلامي.
- [٩] ابن سبكي، تاج الدين، عبد الوهاب بن تقي الدين. (١٩٩٩). *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*. بيروت، عالم الكتب.
- [١٠] ابن شهر آشوب، رشيد الدين محمد بن علي. (١٣٦٩). *متشابه القرآن و مختلفه*. قم: دارالبيدار للنشر
- [١١] ابن عراقى، ولى الدين أبى زرعَة أحمد بن عبد الرحيم. (١٤٢٥). *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [١٢] ابن العربي، ابوبكر محمد بن عبدالله بن محمد. (١٤٢٠). *المحصل*. عمان، دار البيارق.
- [١٣] ابن عطار، ابوالحسن علاء الدين علي بن ابراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان. (٢٠٠٦). *العهده في شرح العمدة في احاديث الاحكام*. بيروت، دارالبشائر الاسلامية.
- [١٤] ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (٢٠٠٢). *معجم مقاييس اللغة*. اتحاد الكتاب العرب.
- [١٥] ابن قدامة، ابومحمد عبدالله بن احمد. (١٤٠٥). *المغنى في فقه الامام احمد بن حنبل الشيباني*. بيروت، دارالفكر.
- [١٦] ابن قيم جوزى، محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. (١٤٠٨). *الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطله*. رياض، دار العاصمة.
- [١٧] ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح شمس الدين مقدسى. (١٤٢٠). *اصول الفقه*. مكتبة العبيكان.
- [١٨] ———. (١٩٩٧). *الفروع*. بيروت: دارالكتب العلمية.
- [١٩] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. (١٤١٤). *لسان العرب*. بيروت، دار الصادر.
- [٢٠] ابن نجار، محمد بن أحمد. (١٤١٨). *شرح الكواكب المنير*. رياض، مكتبة العبيكان.
- [٢١] ابن نجيم، زين الدين. (٢٠٠١). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. بيروت، دارالمعرفة
- [٢٢] ———. (١٩٩٧). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. بيروت: دارالمعرفة.

- [۲۳] اَرْمَوَى، سراج الدين محمود بن أبي بكر. (۱۴۰۸). *التحصیل من المحصول*. بیروت، مؤسسة الرسالة.
- [۲۴] إسنوی، جمال الدين عبدالرحيم. (۱۴۲۰). *نهاية السؤل شرح منهاج الوصول*. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۵] أبو عبیده معمر بن مثنی تيمی بصری. (۱۳۸۱). *مجاز القرآن*. قاهره، مكتبة الخانجي.
- [۲۶] ابویعلی، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. (۱۴۱۰). *العدة فی اصول الفقه*. ؟.
- [۲۷] ابو الوفا، علی بن عقيل. (۱۴۲۰). *الواضح فی اصول الفقه*. بیروت، مؤسسة الرسالة.
- [۲۸] أبوالحسين بصری معتزلی، محمد بن علی بن طيب. (۱۴۰۳). *المعتمد فی الاصول الفقه*. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۹] انصاری، زکریا. (۲۰۰۰). *أسنى المطالب فی شرح روض الطالب*. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۳۰] امام الحرمین، أبوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی. (۱۴۱۸). *البرهان*. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۳۱] ————. (۲۰۰۳). *التلخیص فی اصول الفقه*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۳۲] باقلانی، ابوبکر محمد بن طيب. (۱۴۱۸). *التقريب و الارشاد الصغير*. بیروت، مؤسسة الرسالة.
- [۳۳] بخاری، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد بن محمد. (؟). *كشف الأسرار شرح أصول البزدوی*. بیروت، دار الكتاب الإسلامی.
- [۳۴] بوذری، امیر. (۱۳۹۰). *نظريه انکار مجاز در بلاغت اسلامی*. فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، ۴، ش ۱۴، صص ۷-۲۹.
- [۳۵] تفتازانی، سعد الدين مسعود بن عمر. (۱۴۱۱). *مختصر المعانی*. بدون مکان.
- [۳۶] جاحظ، عمر. (۱۴۲۴). *الحيوان*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۳۷] جرجانی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۲۶). *اسرار البلاغه*. بیروت، مكتبة العصريه.
- [۳۸] جرجانی، علی بن محمد بن علی زين. (۱۴۱۲). *التعريفات*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۳۹] جصاص، أحمد بن علی ابوبکر رازی. (۱۴۱۴). *الفصول فی الاصول*. کويت، وزارة الاوقاف الكويتيه.
- [۴۰] جوهری، ابو نصر اسماعيل بن حماد. (۱۴۰۷). *الصحاح فی اللغة*. ج ۳، بیروت، دار العلم للملايين.
- [۴۱] خرشی، محمد. (؟). *الخرشی علی مختصر سيدي خليل*. قاهره: دارالكتاب الإسلامی.
- [۴۲] خطيب بغدادی، ابوبکر أحمد بن علی بن ثابت بن أحمد بن مهدي. (۱۴۲۱). *الفقه و المتفقه*. سعوديہ، دار ابن الجوزی.
- [۴۳] دينوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. (۱۹۷۳). *تأويل مشكل القرآن*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۴۴] رازی، فخرالدين محمد بن عمر بن حسين. (۱۴۱۸). *المحصول فی اصول الفقه*. ج ۱، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- [۴۵] ————. (۱۴۲۰). *التفسير الكبير*. بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- [۴۶] زرکشی، بدرالدين محمد بن بهادر بن عبدالله. (۱۴۱۸). *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*. ج ۱، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.
- [۴۷] ————. (۲۰۰۰). *البحر المحيط فی اصول الفقه*. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۴۸] زرقانی، محمد عبد العظيم. (۱۴۲۲). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. قاهره، دار الحديث.
- [۴۹] زيلعی، فخر الدين عثمان بن علی. (۱۳۱۳). *تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق*. قاهره: دارالکتب الإسلامی.

- [٥٠] سبكي، تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافي بن على بن تمام. (١٤١٦). الإبهاج فى شرح المنهاج. ج ١، بيروت، دار الكتب العلمية.
- [٥١] سرخسى، محمد بن احمد. (١٩٩٣). اصول السرخسى. بيروت، دار المعرفه.
- [٥٢] سمعانى، منصور بن محمد بن عبد الجبار. (١٤١٨). قواطع الادلة. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [٥٣] سيوطى، جلال الدين، عبدالرحمن بن ابوبكر. (١٤٠٣). الاتقان فى علوم القرآن. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [٥٤] شافعى، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (١٤١٨). الرساله. مصر: مكتبة الحلبي.
- [٥٥] ————. (١٩٩٣). الام. بيروت، دار المعرفه.
- [٥٦] شربيني، شمس الدين محمد بن خطيب. (١٤١٥). الاقناع فى حل الفاظ ابى شجاع. بيروت، دار الفكر.
- [٥٧] ————. (٢٠٠٩). مغنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج. دمشق: دار الفيحاء و دار المنهل ناشرون.
- [٥٨] شريف رضى، ابوالحسن محمد بن حسين بن موسى سيدرضى. (٤). تلخيص البيان فى مجازات القرآن. بيروت: دار الاضواء.
- [٥٩] شريف مرتضى، ابوالقاسم على بن حسين بن موسى. (١٣٤٦ش). الذريعه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [٦٠] شنقيطى، محمد امين. (٤). منع المجاز فى المنزل للتعبد و الاعجاز. قاهره، مكتبه بن تيم.
- [٦١] ————. (٢٠٠١). المذكره فى اصول الفقه. مدينه المنوره، مكتبه العلوم و الحكم.
- [٦٢] شوكانى، محمد بن على بن محمد. (١٤٢٤). إرشاد الفحول. بيروت، دار الكتاب العربى.
- [٦٣] شهرستانى، ابوالفتح محمد بن عبدالكريم. (١٤٢٨). الملل و النحل. بيروت، مكتبه العصريه.
- [٦٤] شهرى برآبادى، محمد. (١٣٧٠). مجاز در يهنه بلاغت اسلامى. مشكوة. ش ٣٣ (زمستان).
- [٦٥] شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، ابن المعلم. (١٩٩٣). التذكرة بأصول الفقه. بيروت: دارالمفيد.
- [٦٦] شيرازى، أبو إسحاق ابراهيم بن على بن يوسف فيروزآبادى (١٤٢٤). اللمع فى اصول الفقه. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [٦٧] ————. (١٤٠٣). العده. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [٦٨] صاوى، أحمد. (١٤١٥). بلغة السالك. بيروت: دارالكتب العلمية.
- [٦٩] صفى الدين هندی، محمد بن عبد الرحيم بن محمد أرموى. (١٤٢٤). الفائق فى أصول الفقه. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [٧٠] ضيف، شوقى. (١٣٨٣). تاريخ و تطور علوم بلاغه. ترجمه محمى رضا تركى. تهران: سمت.
- [٧١] طوسى، محمد بن حسن. (١٤٠٧). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين.
- [٧٢] ————. (١٤١٧). عدة الدصول. قم: ستاره.
- [٧٣] طوفى، سليمان بن عبد القوى بن كريم صرصرى. (١٤٠٧). شرح مختصر الروضة. ج ١، مؤسسة الرساله.
- [٧٤] عبدالمطلب، محمد. (١٩٩٤). البلاغه و الاسلوبيه. لوندان، الشركه المصريه العالميه.
- [٧٥] علامه حلى، ابومنصور جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر حلى. (١٤٠٤). مبادئ الاصول. قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
- [٧٦] ————. (٤). مختلف الشيعه. قم: مؤسسة النشر الإسلامى
- [٧٧] غزالى، أبى محمد ابن محمد ابن محمد طوسى. (١٤١٣). المستصفى. بيروت، دار الكتب العلمية.

- [۷۸] _____ (۱۴۱۹). المنحول. دمشق: دارالفکر.
- [۷۹] فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن اصفهانی. (؟). كشف اللثام. قم: مؤسسة النشر السلامی
- [۸۰] قزافی، شهاب الدین أحمد بن ادريس صهنجانی. (۱۳۹۳). شرح تنقيح الفصول. شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- [۸۱] _____ . (۱۴۱۶). نفائس الأصول فى شرح المحصول. مكتبة نزار مصطفى الباز.
- [۸۲] _____ . (۱۹۹۴). الذخيرة. بيروت، دارالغرب.
- [۸۳] كركى (محقق ثانی)، على بن حسين. (۱۴۱۴). جامع المقاصد. قم: موسسه آل البيت.
- [۸۴] مالکی، ابوالحسن. (۱۴۱۲). كفايه الطالب الربانى لرسالة أبى الزيد القيروانى. بيروت، دارالفکر
- [۸۵] ماوردی، ابوالحسن على بن محمد بن محمد بن حبيب. (۱۹۹۴). الحاوى فى فقه الشافعى. ج ۱، بيروت، دارالکتب العلمیة
- [۸۶] محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد حلی. (۱۴۰۳). معارج الاصول. قم: مطبعة سيد الشهداء (ع).
- [۸۷] _____ . (۱۴۰۸). شرائع الاسلام. قم: موسسه اسماعيليان.
- [۸۸] مرداوى، على بن سليمان. (۱۴۲۱). التحيير شرح التحرير. رياض، مكتبة الرشد.
- [۸۹] _____ . (۱۴۳۴). تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول. قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،
- [۹۰] _____ . (۱۴۱۹). الإنصاف فى معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- [۹۱] مشكينى، على. (۱۴۱۳). اصطلاحات الاصول. قم: الهادى.
- [۹۲] منياوى، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبداللطيف. (۱۴۳۲). التمهيد شرح مختصر الأصول من علم الأصول. مصر، المكتبة الشاملة.
- [۹۳] نجفى، محمد حسن. (؟). جواهر الكلام. بيروت: داراحياء التراث العربى.
- [۹۴] نراقى، احمد. (؟). مستندالشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- [۹۵] نملة، عبد الكريم بن على بن محمد. (۱۴۲۰). المهذب فى علم أصول الفقه. رياض، مكتبة الرشد.
- [۹۶] هيتمى، شهاب الدين أبو العباس. (۲۰۰۵). تحفة المحتاج لشرح المنهاج. بيروت: دارالکتب العلمیة.