

تحلیل و بررسی مبانی لغوی مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»*

- محمدحسن صالحی هفشجانی^۱
- جابر فراستی نیک^۲
- محمدهادی امین ناجی^۳

چکیده

معاجم لغوی از جمله کتاب التحقیق فی کلمات القرآن بر پایه مبانی لغوی خاصی نگاشته شده که نیازمند تحلیل و بررسی است. در این مقاله به روش توصیفی تحلیلی، مبانی لغوی نویسنده کتاب تحلیل و بررسی می‌شود.

اصل عدم ترادف، ارجاع کلمه به اصل واحد و مفهوم اصیل، نفی تجوُّز یا حصر استعمال کلمات قرآنی در معانی حقیقی، از جمله مبانی مصطفوی در التحقیق است. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که مؤلف در برخی موارد برخلاف مبانی خود، وجود مجاز در بین واژگان قرآنی را پذیرفته و حتی به آن تصریح نموده است. همچنین کنایه را استعمال لفظ در معنای حقیقی و اراده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) (mhsalehi1366@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد تفسیر قرآن مجید (jaber.farasati@gmail.com).

۳. دانشیار دانشگاه پیام نور (aminnajji@pnu.ac.ir).

معنایی که ملازم آن است، می‌دانند، اما بسیاری از قدما و دانشمندان نه تنها کنایه بلکه تشبیه را هم از انواع مجاز دانسته‌اند. بنابراین از تعریف مصطفوی چنین به دست می‌آید که در کنایه، معنایی که ملازم معنای اصلی است، اراده می‌شود و اگر این نوع کاربرد را خروج از معنای اصلی بدانیم، تلویحاً باید وجود مجاز را در میان واژگان قرآنی پذیرفت.

واژگان کلیدی: مفردات، تجوز، مجاز، التحقیق، اصل لغوی.

مقدمه

هر دانشی برای آنکه بر بنیان محکمی استوار گردد، باید پیش از هر چیز، اصول و مبانی خود را به صورت دقیق، منظم و علمی تنظیم و تدوین کند. دشوارترین مرحله دستیابی به هر علمی، مرحله ورود به آن است. در حقیقت، گذر از مراحل پیچیده و دشوار علم، مستلزم راهیابی به مبانی آن علم است که امکان درک صحیح و منطقی آن را فراهم می‌کند. همانند سایر علوم، دانش لغت‌شناسی قرآن نیز دارای اصول و مبانی‌ای است که بدون فراگیری آن، ورود به بحث مفردات قرآن امکان‌پذیر نیست. «مبانی» پیش‌فرض‌های پژوهشگر است که در ابتدای کار، همانند یک اصل برای خود قرار می‌دهد؛ خواه دیگران آن را بپذیرند و خواه نپذیرند (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰). در «اصول»، سخن از بنیان‌ها و قوانین استواری است که هر علم بر آن تکیه می‌زند، آن گونه که هیچ کس در موجودیت آن بنیان‌ها اختلاف نکند و امری پذیرفته‌شده بین همه صاحب‌نظران آن علم باشد.

معاجم لغوی بسیاری از گذشته تا کنون عهده‌دار بررسی الفاظ قرآنی با توجه به معنای لغوی (عصر نزول) و سیاقی آن‌ها بوده‌اند. این معاجم با توجه به مبانی خاصی شکل گرفته‌اند که قبل از ورود به متن معاجم و استفاده از آن‌ها لازم است به آن‌ها توجه شود. از این دسته معاجم می‌توان به کتاب *التحقیق* به عنوان منبعی لغوی (و تا حدودی تفسیری) که نقشی به‌سزا در فهم آیات و تبیین معارف و آموزه‌های قرآنی داشته است، اشاره کرد. این کتاب بر اساس مبانی خاصی شکل گرفته و سعی مؤلف بر آن بوده است که این مبانی در همه جای کتاب رعایت شود. با توجه و دقت در محتوای کتاب و مبانی خاص مؤلف در تدوین کتاب، می‌توان به مواردی اشاره کرد که مؤلف در این گونه موارد، مبنای خاص خود را رعایت نکرده است. توجه به مواردی که مؤلف در

معناشناسی واژگان به دلایل مختلفی بدان توجه نکرده است، از اهمیتی به سزا برخوردار است؛ چرا که این گونه موارد را به دلیل ناسازگاری با مبنای مؤلف نمی‌توان دیدگاه وی شمرد، مگر اینکه مؤلف خود این موارد را به عنوان استثنا مطرح کند.

متأسفانه تا کنون نوشته‌ای مستقل که در آن مبانی و پیش‌فرض‌های صاحب کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن* و موارد عدم رعایت مبانی، مورد تحلیل و بررسی دقیق و علمی قرار گرفته باشد، تألیف نشده است.

ضرورت پرداختن به موضوع حاضر زمانی دوچندان می‌شود که بدانیم مبانی و پیش‌فرض‌ها، تأثیری عمیق و نقشی به‌سزا در شکل‌گیری آرا و اجتهادات محقق دارند. در این زمینه چند سؤال به ذهن می‌رسد که برای روشن شدن مطلب، نیازمند پاسخ است:

۱. لغویان در نوشتن معاجم چه مبانی‌ای را رعایت می‌کنند؟
 ۲. مبانی و پیش‌فرض‌های نویسنده *التحقیق* چیست؟
 ۳. میزان پایبندی مؤلف به مبانی مطروحه خویش تا چه حد است و چه مواردی را می‌توان به عنوان نقض مبانی عنوان نمود؟
- برای پاسخ به سؤالاتی از این دست باید پس از ذکر اهم اصول مورد توجه لغت‌شناسان، مبانی لغوی و پیش‌فرض‌های مؤلف *التحقیق* و ارتباط آن‌ها با مبانی دیگر لغویان مورد تحلیل و بررسی دقیق قرار گیرد و مواردی که ایشان مبنای خاص خود را رعایت نکرده است، مشخص و ذکر شود.

۱. اهم اصول لغت‌شناسی قرآن

واژه اصل که جمع آن اصول است، در لغت به معانی مختلفی آمده است؛ از جمله: «بیخ، بنیاد، بن، پای، پایه، شالوده، اساس، تنه و...» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۸۸-۲۳۹۱). در اصطلاح نیز «اصل» بنیان‌ها و قوانین استواری است که هر علم بر آن تکیه می‌زند، آن‌گونه که هیچ‌کس در موجودیت آن بنیان‌ها اختلاف نکند و امری پذیرفته‌شده بین همه صاحب‌نظران آن علم باشد (عک، ۱۴۰۶: ۳۰؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲).

مهم‌ترین اصول مورد توجه لغت‌شناسان به قرار ذیل است:

۱-۱. اشتقاق

نظر به اینکه تصور آدمی رو به افزایش است و مقدار واژگان زبان محدود، بشر ناگزیر است به ازای تصور جدید، لفظی جدید قرار دهد. ذهن فعال آدمی او را واداشته است که در واژگان قبلی اش تصرفاتی را صورت بدهد و آنها را برای تصورات جدید قرار دهد. علمای زبان عربی به این کار اشتقاق گفته و در تعریف آن آورده‌اند: اخذ لفظی از لفظ دیگر با تناسب در معنا و تغییر در لفظ که به لفظ ساخته شده «مشتق» و به لفظ اولیه «مشتق منه» می‌گویند (جرجانی، ۱۴۱۱: ۲۷؛ تهنوی، ۱۹۹۶: ۲۰۶/۱-۲۱۰؛ قدور، ۱۹۹۹: ۲۰۲-۲۲۱، به نقل از: فرزانه، ۱۳۷۹: ۱۳/۹، ذیل مدخل اشتقاق). اشتقاق را حسب نوع تغییراتی که در حروف اصلی یا ترتیب آنها پدید می‌آید، به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

۱-۱-۱. اشتقاق صغیر یا صرف

عبارت است از اخذ لفظی از لفظ دیگر با حفظ حروف اصلی و ترتیب آنها؛ مثل اشتقاق «ضارب، مضروب، اضطراب، يضرب» از «صَرَب» (قدور، ۱۹۹۹: ۲۰۷).

۲-۱-۱. اشتقاق کبیر یا قلب

عبارت است از قلب و جابه‌جایی صامت‌های یک کلمه سه حرفی یا چهارحرفی که میان آنها معنای مشترکی وجود دارد و همه آنها در یک مفهوم شریک‌اند؛ مانند: «کلم، کمل، مکمل، لکم، لمک» به مفهوم «شدت و قوت» (ابن جنی، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۲-۱۳۸؛ صالح، ۱۹۸۹: ۱۸۶-۱۸۷).

۳-۱-۱. اشتقاق اکبر یا ابدال

عبارت است از برگرداندن بعضی از مجموعه کلمات سه حرفی به معنای واحد، در حالی که آن کلمات مشتمل بر دو حرف مشترک و یک حرف مختلف، اما قریب‌المخرج یا متحد‌الصفه باشند؛ مانند کلمات «سقر و صقر، سراط و صراط، مسقع و مصقع، و...» (صالح، ۱۹۸۹: ۲۱۰-۲۱۱؛ قدور، ۱۹۹۹: ۲۱۷).

۴-۱-۱. اشتقاق کتار یا نحت

عبارت است از اینکه از مجموع حروف دو یا چند کلمه یا یک جمله، کلمه‌ای ساخته

شود که نشان‌دهنده معنای آن دو کلمه یا آن جمله باشد؛ مانند گرفتن «صَهْصَلَقَ» (فریاد بلند) از «صهل و صلق»، و گرفتن «بسمله» از «بسم الله الرحمن الرحيم» (صالح، ۱۹۸۹: ۲۴۳-۲۵۱؛ قدور، ۱۹۹۹: ۲۲۱-۲۲۰، به نقل از: فرزانه، ۱۳۷۹: ۱۴/۹). در میان دانشمندان، بر سر اینکه نحت در زمره تقسیمات اشتقاق قرار می‌گیرد یا نه، اختلاف است (سیوطی، ۲۰۰۵: ۳۵۵-۳۵۸)، با این همه، برخی از معاصران آن را زیرمجموعه تقسیمات اشتقاق قرار داده‌اند (صالح، ۱۹۸۹: ۲۴۳؛ امین، ۱۳۷۶: ۲).

۲-۱. واژگان معرب و دخیل

زبان قرآن، زبان عرب عصر نزول است. بر این اساس، واژگان دخیل قرآن عبارت است از همان واژگانی که از زبان دیگر، وارد زبان عرب عصر نزول شده بود. این واژگان بر اثر عواملی مانند تجارت، مهاجرت، جنگ میان عرب‌ها و ملت‌های همجوار و رفت‌وآمدهای صورت‌گرفته، از زبان آن‌ها به زبان عربی راه یافته است. مهم‌ترین نشانه‌های چنین واژگانی، غیر متصرف بودن و نیز غیر منصرف بودن آن‌هاست (قدور، ۱۹۹۹: ۲۲۷-۲۳۰؛ جفری، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۱)؛ مانند: «یهود، یوسف، یعقوب، ابراهیم، عیسی، میکال، برص، حی، هارون، بابل، سبت و...».

۳-۱. الفاظ مشترک

الفاظ مشترک به دو نوع مشترک لفظی و مشترک معنوی تقسیم می‌شوند. مقصود از مشترک لفظی عبارت است از لفظی که در مواضع گوناگون، به معانی مختلفی استعمال می‌شود؛ مانند لفظ «دین» که به معنای «پاداش» (حمد/۴؛ نور/۲۵)، «آیین» (آل عمران/۱۹؛ کافرون/۶) و «اطاعت» (بقره/۳۰؛ انعام/۱۶۵) آمده است. اما اینکه گفته شود یک لفظ در یک استعمال، دارای دو یا چند معنا باشد و همه آن معانی اراده شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۳۵-۳۶؛ مظفر، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱)، مراد ما از مشترک لفظی نیست. مشترک معنوی نیز لفظی است که برای معنایی مشترک بین افراد و مصادیقی که بر همه آن‌ها انطباق دارد، وضع شده است؛ مانند لفظ انسان که برای حقیقت مشترک بین تمام افراد بشر وضع شده و بر تک‌تک آن‌ها قابل اطلاق است. در مشترک لفظی برای مشخص و معین ساختن معنایی از لفظ که مقصود گوینده سخن بوده، قرائن تعیین‌کننده

به کار می‌رود و در مشترک معنوی برای معین کردن یک یا چند فرد از افراد آن، معنای مشترک که مورد نظر گوینده سخن است، مورد استفاده قرار می‌گیرد (سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۸۵-۲۸۶؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۴۶/۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۲۰۲/۱-۲۰۶؛ مشکینی، ۱۳۷۱: ۲۶).

۴-۱. حقیقت قرآنی

در زبان و عرف قرآن، برخی از واژه‌ها بر اثر کثرت استعمال (وضع تعینی) در معنایی جدید، تبدیل به حقیقت قرآنی می‌شوند؛ یعنی در صورت نبود قرینه، واژه بر معنای قرآنی خود حمل خواهد شد و نه معنای لغوی و عرفی آن. از این دست کلمات در قرآن کریم یافت می‌شود و مترجم یا مفسر باید توجه داشته باشد که به هنگام بررسی واژگان قرآنی، در پی یافتن حقیقت قرآنی بودن یا نبودن واژه نیز باشد. از حقیقت قرآنی به الفاظ اسلامی و در علم اصول فقه به حقیقت شرعی نیز تعبیر می‌شود؛ برای مثال واژه‌هایی مانند «قلب» و «فؤاد» در کاربرد قرآنی خود، به معنای عضو صنوبری شکل بدن انسان (مادی) به کار نرفته و مقصودی معنوی (مثلاً مرکزی برای ادراک عواطف و احساسات آدمی) از آن اراده شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۲۱-۲۲؛ سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۳۰-۲۳۷؛ مظفر، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۲).

۵-۱. حقیقت و مجاز

حقیقت در لغت از «حَقَّ الشَّيْءُ» به معنای ثابت، پابرجا و محکم است (سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۷۵) و در اصطلاح عبارت است از کلمه‌ای که در معنای موضوع‌له و اصلی خودش به کار رفته باشد؛ مانند اسد به معنای شیر (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۵/۱).

اما مجاز در لغت از «جُزْتُ الطَّرِيقَ وَجَازَ الْمَوْضِعَ» (راه را پیمودم و از آنجا عبور کرد و گذشت) گرفته شده است و «مجاز» یعنی موضع و محل عبور (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۱۶/۲) و در اصطلاح کلمه‌ای است که در غیر معنای موضوع‌له و اصلی خودش به کار رود (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۵/۱). البته معنای مجازی، معنایی در راستای معنای حقیقی است و بی‌ارتباط و بیگانه با آن نیست. لفظی که در غیر معنای موضوع‌له به کار می‌رود، نیازمند دو چیز است: نخست قرینه‌ای (قرینه مانع یا صارفه) که بر آن معنای غیر اصلی دلالت کند؛ دوم اینکه همیشه لازم است میان معنای حقیقی کلمه و معنای مجازی آن رابطه و تناسب (علاقه) وجود داشته باشد (همان: ۴۶/۱).

۲. مبانی لغوی مصطفوی در التحقیق

قبل از پرداختن به مبانی خاص مؤلف، اشاره‌ای کوتاه به زندگانی مؤلف و ساختار کتاب می‌کنیم:

۱-۲. زندگانی مؤلف

میرزا حسن مصطفوی در روز چهارم شعبان ۱۳۳۴ ق. مطابق با ۱۲۹۷ ش. در شهر تبریز متولد شد. دوران دبستان و دبیرستان را به صورت فوق‌العاده و استثنایی در شهر تبریز گذراند و در ضمن، شروع به تعلیم و تعلم در دروس ادبیات عربی و علوم پایه اسلامی نمود. میرزا حسن در تبریز از استادان مبرز و توانمندی چون علی‌اکبر اهری و عمو زین‌الدینی، و در قم از آیات عظام حجت کوه‌کمره‌ای و سیدحسین طباطبایی بروجردی در فقه و اصول، و در نجف از آیات عظام سیدابوالحسن اصفهانی در فقه و میرزا حسین نائینی در اصول و محمدحسین اصفهانی در فقه و اصول استفاده نمود. همچنین از اساتیدی چون سیدعلی قاضی عارف معروف، ملا آقا جان زنجانی و میرزا جواد انصاری همدانی نیز بهره‌های معنوی کسب نمود. آثار تألیفی و تحقیقی مصطفوی بیشتر در زمینه‌های تفسیر، عرفان، حدیث، تاریخ اسلام، کلام، رجال و عقاید می‌باشد که بالغ بر ۷۰ جلد است. وی در تاریخ ۱۹ جمادی‌الاول ۱۴۲۶ ق. مطابق با ۵ تیر ۱۳۸۴ ش. وفات یافت.^۱

۲-۲. ساختار و چهارچوب کلی کتاب التحقیق

نام کامل کتاب، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم: بیحث عن الأصل الواحد فی کلّ کلمة وتطوره وتطبیقه علی مختلف موارد الاستعمال فی کلامه تعالی» است. ساختار کتاب التحقیق به صورت کلی قابل تقسیم به دو بخش است. در بخش نخست، نویسنده برای ورود به بحث مفردات قرآن کریم، پس از ذکر هر واژه، به نقل آرا و نظرات لغویان مبادرت کرده است. بخش دوم کتاب نیز که پس از نقل آرا و نظرات لغویان، تحت عنوان «التحقیق» آمده است، در بردارنده اجتهاد نویسنده برای دستیابی به معنای حقیقی کلمات و تعیین اصل واحد در هر ماده می‌باشد (مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱/۵-۷).

1. <<http://www.allamehmostafavi.com/Fa/index.aspx?pid=Bio>>.

۳-۲. مبانی لغوی در التحقیق

مهم‌ترین مبانی لغوی صاحب التحقیق به قرار ذیل است:

۳-۲-۱. ترادف

ترادف حقیقی به معنای اینکه دو لفظ از جهت همه خصوصیات مانند همدیگر بوده و بر معنای واحدی دلالت کنند، در کلمات عرب و به ویژه الفاظ قرآن کریم وجود ندارد و برای هر یک از الفاظ مترادف، خصوصیتی وجود دارد که آن را از نظایرش ممتاز و جدا می‌نماید (همان: ۹/۱).

تحلیل و بررسی

در نوشتار حاضر، منظور از ترادف دو واژه این است که بتوان حداقل در یک مورد از موارد استعمال، یکی از آن دو واژه را به جای دیگری نهاد، بی‌آنکه معنای مراد آن تفاوت پیدا کند (عسکری، ۱۳۶۳: ۱۷-۱۶/۱). مطابق تعریف فوق، زبان قرآن در سطح عرف عام نیز خالی از ترادف است. البته در زبان عربی واژگانی هستند که از نظر معنا، نزدیک به هم می‌باشند و عرب آن‌ها را به جای یکدیگر استعمال می‌نماید (عبدالنواب، ۱۳۶۷: ۳۴۹-۳۵۰): اما از جمله ویژگی‌های زبان قرآن در بهره‌گیری از واژگان زبان عربی، فرهنگ آفرینی و پرهیز از به کارگیری واژگان به صورت تقلیدگونه است و کوشیده تا آنچه مطلوب است به کار برد و از همین رهگذر، هر کلمه‌ای از کلمات قرآن دارای ویژگی و خصوصیت ممتازی است که از دیگر واژه‌های قریب‌المعنی متمایز می‌گردد و در تمامی کلمات قرآن این لطایف و حسن تعبیرها جاری است و لذا از به کار بردن هر واژه مقصودی اراده شده که در واژگان هم‌معنای آن دیده نمی‌شود (عسکری، ۱۳۶۳: ۵۰/۱-۵۱، مقدمه).

نتیجه اینکه در قرآن کریم اصل بر عدم ترادف است (ر.ک: همان: ۵۰-۵۲) و مؤلف التحقیق نیز طبق آنچه گفته شد، به آن معتقد است. البته عدم ترادف به این معنا نیست که در توضیح و تفسیر آیات قرآن ناگزیر باید خصوصیت واقعی هر یک از الفاظ را مد نظر قرار داد؛ بلکه برای روشن شدن مطلب (تقریب به اذهان) و درک معنای آیات، می‌توان از واژگانی که قرابت معنایی دارند استفاده نمود و یا اینکه برای بیان یک مفهوم قرآنی از مصادیق متنوعی بهره گرفت تا مخاطب عام به درک صحیحی از مفهوم مورد نظر

دست یابد؛ همچنان که ائمه علیهم‌السلام در تفسیر برخی آیات، از واژگان هم‌معنا (قریب‌المعنی) استفاده نموده‌اند.

۲-۳-۲. دلالت ذاتی الفاظ

منظور از دلالت ذاتی، وجود تناسب میان حروف کلمه، هیئت و ترکیب آن و میان معنایی است که حقیقتاً از آن فهمیده می‌شود. مواد الفاظ و هیئات آنها، خصوصیت و امتیاز ویژه‌ای را در معانی آنها موجب می‌شود و دور از ذهن نیست که ادعا کنیم دلالت الفاظ ذاتی است، هرچند فهم‌های ما از ادراک آنها عاجز باشد. پوشیده نیست که مراد از تناسب میان لفظ و معنای آن، در واقع و نفس‌الامر می‌باشد؛ مانند آنچه در اشتقاق «کبیر و اکبر» از تقارب معانی و تشابه مفاهیم وجود دارد، همچنان که کلماتی مانند «خسر، خس و خسق» در مفهوم ضعف و محدودیت مشترک‌اند و کلماتی مانند «الخبین، الخبأ، الخدر، الخلب، الخمن و الخفی» در مفهوم سرّ و خفا مشترک‌اند (مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱/۱۶-۹).

تحلیل و بررسی

اگر ملازمه میان دو چیز، ناشی از یک نوع قرارداد و اعتبار باشد که وجود یکی را دلیل بر وجود دیگری قرار داده باشند، مانند اینکه علایم راهنمایی و رانندگی را نشانه توقف یا حرکت، و یا الفاظ را نشانه معنا و مقصود قرار دهند، این نوع دلالت وضعی است (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۱-۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۱/۳۸-۳۶). اما با توجه به آنچه گفته شد، مصطفوی دلالت الفاظ را ذاتی می‌داند. از جهت جمع بین دو نظر (دلالت ذاتی یا دلالت وضعی) باید گفت: مانعی ندارد که از یک طرف دلالت الفاظ را وضعی بدانیم؛ یعنی واضح الفاظ هر که باشد، اولین بار و به ازای هر معنایی، لفظی را قرار داده است^۱ و از طرف دیگر و مطابق مبنای فوق، دلالت الفاظ را ذاتی بدانیم؛ اما این دلالت ذاتی به معنای آن نیست که هر کس باید بتواند معنای الفاظ و لغات را ابتدائاً و بدون واسطه درک نماید (سیوطی، ۲۰۰۵: ۳۵-۳۶)، بلکه مراد این است که میان لفظ و معنای مقصود از

۱. همان طور که مصطفوی وضع الفاظ را یا به امر معنوی الهی و یا به اراده واضح می‌داند (التحقیق، ۱۳۸۵: ۱/۱۵).

آن، در واقع و نفس الامر تناسب و ارتباط وجود دارد؛ مانند آنچه در نظریه حکایت اصوات مطرح است که: میان اصل لغت و اصواتی که بشر شنیده، ارتباط و مناسبت معنایی وجود دارد (ابن جنی، ۱۳۷۴: ۴۴/۱). همچنین انتظار اینکه هر کس بتواند از شنیدن لغات به معنای آن‌ها پی ببرد، معقول نیست؛ زیرا تصرفات بشر در اصوات شنیده شده به تدریج تا آنجا پیش رفته است که اکنون دیگر نمی‌توان منشأ آن‌ها را باز شناخت (ر.ک: زیدی، ۱۹۸۷: ۴۸).

۲-۳-۳. مشترک لفظی

اشتراک لفظی، به معنای آنکه نزد قومی معین، یک لفظ بین دو یا چند معنا مشترک باشد، آن هم به نحو دلالت حقیقی، در کلمات عرب و به ویژه الفاظ قرآن کریم وجود ندارد و هر آنچه که ادعا می‌شود مشترک لفظی است، در واقع یا از باب اشتراک معنوی است یا از باب استعمال لفظ در مصادیق مختلف که این شیوه غالب‌تر است، یا اینکه از زبان دیگری گرفته شده که غالباً عبری و سپس سریانی است، یا اینکه نزد قوم دیگری نقل شده و عرب آن را استعمال نموده است (مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱۰/۱).

تحلیل و بررسی

همان طور که قبلاً بیان شد، مقصود از مشترک لفظی عبارت از لفظی است که در مواضع گوناگون به معانی مختلفی استعمال می‌شود و البته قدر مشترک و ارتباطی میان آن معانی وجود دارد. برای این منظور ذکر نکاتی ضروری است:

الف) «نظر به اینکه ما نه واضح مشخص و نه زمان معینی برای وضع می‌شناسیم و نه می‌دانیم معنایی را که واضح برای لغت در نظر گرفته، چه بوده است، در نتیجه «وضع» برای ما مفهومی مبهم و غیر قابل تحقیق تلقی می‌شود. به علاوه ما تنها با استعمالات سروکار داریم و از رهگذر ملاحظه استعمالات است که توانسته‌ایم مشترک لفظی را بشناسیم» (مغنیه، ۱۹۸۰: ۲۶-۲۴، به نقل از: نکونام، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۹)؛ بنابراین ملاک ما برای تشخیص الفاظ مشترک، استعمال عرب خواهد بود.

ب) بیشتر الفاظ چندمعنا از رهگذر تطور معنایی و دلالتی به وجود می‌آیند؛ بدین ترتیب که در آغاز لفظی به طریق مجاز بر معنایی اطلاق می‌شود و در این هنگام،

علاقه آن به معنای حقیقی لفظ آشکار است، اما پس از کثرت استعمال و گذشت مدتی طولانی، علاقه‌اش فراموش می‌شود و به حقیقت تبدیل می‌گردد و این چنین، در یک لغت دو حقیقت پدید می‌آید و اشتراک لفظی حاصل می‌شود. دلیل اینکه می‌توان با مطالعه سرگذشت لغت و معناشناسی تاریخی آن، علاقه و ربط بسیاری از الفاظ مشترک را شناسایی کرد، همین تبدیل مجاز به حقیقت و از رهگذر آن، پیدایش «مشترک لفظی» است (منجد، ۱۴۱۷: ۴۲-۴۳)؛ برای مثال می‌توان گفت: در آغاز که «عین» (چشم) را بر چشمه به طریق مجاز اطلاق کردند، علاقه و ربط میان آن دو (جوشیدن آب از درون) روشن بود، اما با کثرت استعمال و گذشت زمان، آن علاقه و ربط فراموش شد و اکنون بدون توجه به آن، لفظ عین را بر «چشمه» نیز اطلاق می‌کنند (همان: ۴۷، به نقل از: نکونام، ۱۳۹۰: ۲۲۹).

ج) ادله موافقان وجود مشترک لفظی در کلام عرب یا زبان قرآن که به شرح زیر می‌باشد:

۱. شاید قوی‌ترین و محکم‌ترین دلیلی که برای امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا بیان شده است، وقوع آن در کلام عرب و در لابه‌لای سخنان شاعران و بلیغان و اهل ادب است و این نوع استعمال در کلام آنان بسیار دیده می‌شود (سبحانی، ۱۴۰۵: ۹۴/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۸۵).

۲. معمولاً لفظ مشترک با قرینه به کار می‌رود و قرینه مشخص می‌کند که کدام یک از معانی مشترک اراده شده است؛ لذا به کار بردن لفظ مشترک لزوماً به ابهام مراد نخواهد انجامید (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۳۵).

۳. قرینه مشترک لفظی، یا حالیه است و یا اگر مقالیه باشد، معمولاً برای خصوص تعیین معنای مشترک در کلام نیامده است، بلکه مفید معنای دیگری نیز هست؛ لذا استعمال لفظ مشترک موجب تطویل بی‌جهت کلام نخواهد شد (همان؛ نیز برای آگاهی از ادله مخالفان وجود مشترک لفظی رک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱ و ۱۰۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۱-۱۵۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۱).

نتیجه اینکه الفاظ چندمعنا در قرآن کریم به کار رفته‌اند و ممکن است که یک لفظ در یک آیه معنایی داشته باشد و در آیه دیگر بر معنای دیگرش حمل شود. اما باید توجه

داشت که هر کدام از الفاظ چندمعنا در هر بار استعمال، فقط بر یک معنا دلالت می‌کنند و نه بیشتر. البته برای تشخیص اینکه کدام یک از معانی، مراد گوینده بوده، باید از سیاق و قرائن درونی و بیرونی کلام کمک گرفت.

با توجه به بررسی به عمل آمده در کتاب *التحقیق* مشخص شد که مؤلف در معنایابی واژه «بدن» هر چند قائل به مشترک بودن این لفظ نیست، به وجود دو معنای حقیقی برای آن اقرار نموده و اصطلاح «حقیقت ثانویه» را به کار برده است و این امر نشان‌دهنده پذیرش اشتراک لفظی توسط ایشان و عدول از مبنای مطرح شده در مقدمه کتاب است. ایشان در بررسی واژه «بدن» می‌گوید:

«أن الأصل الواحد في هذه المادة، هو الضخامة والسمن، ثم استعملت في بدن الإنسان غير اليدين والرجلين والرأس لضخامته، وهكذا أطلقت على الإبل باعتبار ما يترأى من ضخامة بدنه، فصارت حقيقة ثانوية فيهما، البدن في بدن الإنسان والبدنة في الإبل المهداة للبيت الحرام، والتبدین جعله ضخماً و بدیناً، وقراءة -فأئی قد بدنت- بالتشديد، غير صحيح، والصحيح كما في -مقا: بدنت- ای کبرت وأسننت أو سمت، واستعمالها في الكبير والمسّن والوعل والدرع، مجاز بمناسبة السمن» (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۲۵۳/۱-۲۵۵). ذیل واژه بدن؛ اصل واحد در این ماده عبارت است از درشتی (عظمت) و چاقی، سپس استعمال شده در مورد بدن انسان، غیر از دست‌ها و پاها و سر به خاطر عظمت آن، و همچنین اطلاق شده بر شتر به اعتبار درشتی و عظمتی که در بدنش دیده‌اند. پس در این دو کلمه (بدن انسان و شتر) تبدیل به حقیقت ثانویه شده است. «بدن» در مورد بدن انسان به کار می‌رود و «بدنة» در مورد شتری است که برای خانه خدا هدیه شده است، و «تبدین» درشت و چاق ساختن است، و خواندن «بدنت» با تشدید، صحیح نیست و درست آن است که *مقایس* گفته: «بدنت» یعنی «مُسن و سالخورده شدم» یا «چاق شدم» و استعمال آن در مورد انسان پیر و سالخورده، بز کوهی و زره، به علاقه فربه شدن، مجاز است.

لازم به ذکر است که در خصوص اشتراک لفظی، واژه «بدن» تنها موردی است که یافت شد.

۲-۳-۴. اشتقاق

نویسنده *التحقیق* در باب اشتقاق می‌گوید:

کسی که می‌خواهد به دنبال به دست آوردن معنای حقیقی کلمه باشد، باید خصوصیات هر یک از انواع اشتقاق‌ها را بشناسد و در ضمن، ویژگی‌های هر یک از صیغه‌ها و معنای آن‌ها را نیز در نظر داشته باشد.

انواع اشتقاق از دیدگاه ایشان عبارت است از: صغیر، کبیر، اکبر و انتزاعی (نحت) (همان: ۱۲/۱-۱۳).

تحلیل و بررسی

به این دلیل که در زبان عربی، اشتقاق اصلی ثابت و پذیرفته شده بین اکثر قریب به اتفاق لغت‌شناسان می‌باشد (برای آگاهی از اسامی کسانی که در زمینه اشتقاق تألیفاتی دارند، ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۷۲)، در کتاب *التحقیق* هم این اصل مورد توجه ویژه مؤلف بوده و آن را به عنوان یکی از مبانی خویش برگزیده و از این جهت، نقدی متوجه آن نیست؛ برای مثال، مؤلف در بررسی واژه «أسن» می‌گوید: از موارد استعمال این ماده مشخص می‌شود که کلمه «أسن» به معنای دگرگونی و تغییر به حالت ناپسند و مکروه است و بین کلمات «أسن، أفن، أجن و عفن» اشتقاق اکبر وجود دارد (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۹۹/۱). برای آگاهی از موارد کاربرد انواع اشتقاق در *التحقیق* می‌توان به واژه‌های «ألت، برك، بغل، بك، جبر، دفق، رأس، ربج، ست، صبع، غول، عور، فصم، فوم، كبت، كلب، کنس، مرخ، مرء، نشز، نوء، وكز و...» مراجعه کرد.

۵-۳-۲. اصل واحد

اصل واحد همان معنای حقیقی و مفهوم اصیل است که در مبدأ اشتقاق وجود دارد و در تمامی صیغه‌های اشتقاق جاری است. آنچه باید به آن توجه شود این است که بین اصل واحد ثابت اصیل و مفاهیم صیغه‌های مشتقات، مغایرت، مخالفت یا ضدیتی نیست؛ زیرا تطور هیئت‌ها و اختلاف بین آن‌ها در اصل معنای حقیقی، مغایرت و اختلافی ایجاد نمی‌کند، بلکه معنای مستفاد از تطور هیئت کلمه نیز به معنای حقیقی اضافه می‌شود. همچنین تمامی مشتقات کلمه و فروع آن نیز باید به این اصل واحد برگردانده شود و البته این معنا بر اغلب لغویان و ادبا و مفسران پوشیده مانده است (همان: ۱۳/۱).

تحلیل و بررسی

مبحث ارجاع کلمات به یک یا چند اصل را نخستین بار ابن فارس در کتاب معجم مقاییس اللغه مطرح کرد. به طور روشن، مبنای ابن فارس آن است که مشتقات مختلف یک ماده را به یک اصل و گاه به دو، سه و چهار اصل ارجاع می‌دهد (عبدالتواب، ۱۳۶۷: ۲۲، ۳۱۶-۳۱۵). این در حالی است که بعضی از موارد دارای دو، سه و چهار اصل، قابل ارجاع به یک اصل اند و عده‌ای نیز کوشیده‌اند تا همه را به یک اصل برگردانند؛ مانند مصطفوی در التحقیق (ر.ک: ۱۳۸۵: ذیل تمامی واژه‌ها).

اما در خصوص عمل ابن فارس برای ارجاع بعضی از کلمات به چند اصل باید گفت: به علت فاصله زمانی زیادی که از ابتدای وضع لغات تا دوران تدوین زبان عربی به دست ابن فارس و دیگران وجود داشت، تغییر و تحولاتی در زبان عربی رخ داد و همین امر موجب گسستن رابطه میان معانی مفردات یک ماده لغوی گردید؛ آن‌چنان که گویی اصلاً رابطه‌ای میان آن‌ها وجود نداشته است (عبدالتواب، ۱۳۶۷: ۳۳۴). بنابراین حق این است که مشتقات و فروع مختلفی که از یک لغت نشئت گرفته‌اند، به یک اصل واحد و معنای حقیقی برگردانده شوند، اما در این خصوص باید متذکر شد که ارجاع کلمه به اصل واحد و مفهوم اصیل، به دلیل فاصله زمانی بسیار طولانی که از زمان وضع لغات گذشته، نشئت گرفته از اجتهاد لغوی است و اجتهاد لغوی حاکی از راهیابی وی به معنای حقیقی کلمه نیست. در کتاب التحقیق نیز منظور از اصل واحد و معنای حقیقی، همان مبدای است که مشتقات و فروع مختلف لغت به آن برمی‌گردد و سعی بر آن است که ارتباط موجود در بین معانی مختلف یک لغت کشف گردد (ر.ک: مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱۳/۱).

در التحقیق مطابق آنچه بیان شد، مؤلف برای یکایک لغات، اصل واحد بیان می‌کند؛ برای مثال در بررسی واژه «أمّ» بعد از ذکر آرای لغویان، نظر خود را چنین بیان می‌کند: «أنَّ الأصل الواحد فی هذه المادّة هو القصد المخصوص، أي القصد مع التوجّه الخاصّ إليه. وهذا المعنی محفوظ فی جمیع مشتقاتها: أمّ، أمّة، إمام، أمّام، إمّا، أمّ» (همان: ۱۴۶/۱-۱۵۵، ذیل واژه أمّ)؛ اصل واحد در این ماده عبارت است از روی آوردن و توجه ویژه یا قصدی که با توجه خاص همراه باشد و این معنا در تمام

مشتقات این ماده محفوظ است....

برای نمونه‌های بیشتر می‌توان به *التحقیق* ذیل واژه‌های «أثر، ثبت، خبأ، رأس، سأل، شأم، ضأن، حلف، رهق، سلو، عزّ، طوق، عبد، عبأ، فأد، فضی، کرم، نبو، وبر، یأس و...» مراجعه کرد. البته با توجه به استقصای صورت گرفته، برای دو لغت «ضفدع و بصل» اصل واحد ذکر نشده بود. همچنین در نظر گرفتن اصل واحد، توجه مؤلف را از پرداختن به حقیقت قرآنی باز نداشته است؛ برای مثال واژه‌های «صلی، زکو و حجّ» از این دست هستند.

۲-۳-۶. نفی تجوّز در قرآن (حصر استعمال کلمات قرآنی در معانی حقیقی آن)

قرآن کریم، لفظ و معنای آن از جانب پروردگار متعال بوده و به عنوان هدایت و راهنمایی و برنامه‌ریزی انسان‌ها تنظیم و نازل گشته است. قرآن نسخه‌ جامعی است برای زندگی مادی و روحانی انسان‌های صدها قرن متمادی، و به حکم عقل می‌باید دلالت کلمات در آن قاطع و محکم و صددرصد روشن بوده، و هیچ‌گونه زمینه تردید و احتمال و اختلافی در آن نباشد. این معنا تنها در صورتی محقق می‌گردد که دلالت الفاظ تنها به یک جهت بوده و معنای اصیل و حقیقی در استعمال کلمات اراده شود؛ زیرا حوزه مجاز و استعاره‌گویی بسیار وسیع است و لازم می‌شود در هر کلمه‌ای، قرآنی برای تعیین مراد اصلی ذکر شود و با این حال باز در بعضی از موارد، معنای مقصود مشتبه می‌گردد (همو، روش علمی، ۱۳۸۵: ۷۶).

همچنین از آنجا که استعمال کلمه در قرآن از روی حکمت و توجه به خصوصیات کلمه و لطایف مخصوص به آن بوده، به گونه‌ای که اگر یک کلمه در مکان کلمه‌ای دیگر قرار گیرد، آن خصوصیت از بین می‌رود، پس تسامح در بیان معانی و اکتفا کردن به ذکر شاهد از میان کلمات عرب درباره‌ی واژگان قرآن صحیح نیست و این تسامح و عدم دقت در مورد استعمال کلمه در جایگاه حقیقی و مقام صحیحش، موجب انحراف از حق و اختلاط آن با باطل و اضلال، خسران و سردرگمی خواننده بوده و در این صورت نتیجه‌ای به جز شک و تردید و گمراهی بر قرآن مترتب نیست. البته مجاز در تمامی زبان‌ها (اگر غلط نباشد) و به ویژه اشعار، متداول می‌باشد؛ زیرا مقید بودن به وزن مخصوص و قافیه‌ای معلوم در اشعار، موجب تسامح در استعمال کلمات می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، ظاهر آن است که هر کلمه‌ای در قرآن کریم، در معنای حقیقی‌اش به کار رفته و مدلول حقیقی اصیل، از آن اراده شده و نه غیر از آن (همو، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۱۷/۱-۱۰).

نگارنده‌ی التحقیق در باب محذورات تجوزگویی در قرآن، بر این باور است که:

- مجازگویی، قرآن را از حجیت ساقط می‌کند؛ چون هنگامی که در کلامی مجازگویی واقع شد، منظور متکلم مبهم و نامفهوم شده و کلام از قاطعیت و یقینی بودن خارج گشته و این امر موجب تردید و احتمال در میان معانی مختلف خواهد شد و در این صورت نه تنها به طور قطعی مورد استفاده نخواهد شد، بلکه موجب تحیر و شک گشته و هر کس به اقتضای فهم خود و در محدوده فکر و مطابق اعتقاد خود، کلام را تفسیر و تأویل خواهد کرد (همو، *روش علمی*، ۱۳۸۵: ۷۷).

- حقایق و معارف الهی قابل استفاده نخواهد بود؛ زیرا آنچه از فکر افراد و از آرا و عقاید عامه بیرون و بالاتر است، قهراً به خاطر عدم درک و تحلیل آنها، در باب تأویل و مجازگویی یا حذف و تقدیر واقع شده و در نتیجه معارف اعلا و در سطح بالای قرآن مجید، به کلی متروک و پوشیده مانده و از بین خواهد رفت.

- اعجاز در قرآن مجید به کلی منتفی خواهد شد؛ زیرا وقتی باب مجازگویی باز شد، حقایق و معارف قرآن با تجوز و حذف و تقدیر تنزل کرده و در سطح افکار عمومی قرار گرفته و هر مفسری مطابق درک و ذوق و فهم خود، کلام خدا را تفسیر کرده و به انحاء تجوز و تقدیر که به فکر خود می‌فهمد، منطبق خواهد کرد و در این صورت برتری و تفوق و خصوصیتی برای مفاهیم قرآن مجید باقی نمانده و اضافه بر اندازه فهم مفسر و سطح افکار او چیزی دیده نخواهد شد. اما از جهت الفاظ و کلمات نیز در صورتی که استعمالات قرآن توأم با تجوز و حذف و وصل و تقدیر و استعاره گردید، فرق زیادی با کلمات فصیح دیگر نخواهد داشت و فرق گذاشتن در میان قرآن و نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و ادعیه معتبره، بسیار مشکل خواهد بود و اثبات اعجاز قرآن برای دیگران محتاج به تکلف شده و قابل تحلیل نخواهد بود (همان: ۷۷-۷۸).

تحلیل و بررسی

الف) آنچه به عنوان محذورات تجوزگویی در اینجا مطرح شده، درست بر خلاف گفته فرهیختگان اهل ادب و بلاغت است (قیروانی، ۱۹۳۴: ۲۳۶-۲۳۹). به علاوه حجیت هر متن دینی، در ظهورات عرفی آن است و آنگاه دارای ظهور و حجیت می‌باشد که

طبق شیوه‌های کلامی همان عرف القا شده باشد که استعاره و مجاز یکی از بهترین و شیواترین اسلوب‌های کلامی بدیع در لغت عرب است و قرآن همواره حتی در ساده‌ترین مطالب خود، از همین شیوه ادبی بدیع استفاده کرده است (نصیری، ۱۳۸۷: ۲/۲۴۴).

ب) به نظر می‌رسد تلقی مصطفوی از مجاز، درست در مقابل تلقی رایج در میان علمای بلاغت باشد. علمای بلاغت، مجاز، استعاره و کنایه را ابلغ از حقیقت می‌شمارند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۰: ۳/۹۰)؛ زیرا در مجاز و مانند آن به نوعی، امری معقول به امری محسوس تشبیه می‌شود؛ برای مثال تعبیر «شجاعت» در جمله «فلانی شجاع است» عقلی است، اما تعبیر «شیر» در جمله «فلانی شیر است» حسّی است. تردیدی نیست که مخاطب مفهوم شجاعت را از جمله دوم روشن‌تر درک می‌کند و این موجب بلاغت و رسایی بیشتر کلام خواهد بود (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۷؛ مغنیه، ۱۹۸۰: ۲۳).

ج) «هندسه ساختاری قرآن دارای دو جهت است؛ نخست ماهیت چندوجهی آن: شیوه بیان مطالب در قرآن به گونه‌ی رویه متعارف دسته‌بندی موضوعی و مقدمه‌چینی‌های علوم نیست. سوره‌ها و بلکه آیات قرآن دارای چند چهره و چند بُعد است که به شیوه مخصوص خود بیان شده است. از این رو نمی‌توان آیات قرآن را تنها در یک زاویه خاص و معنای معین نگریست. دوم ماهیت چندسطحی آن: از منظری دیگر و با توجه به سطوح گوناگون معارف الهی از یک‌سو، و تفاوت مراتب فهم مردم از دیگرسو، خداوند متعال ساختار قرآن را در افاده تعالیم خود به گونه‌ای قرار داده است که مخاطبان قرآن اعم از عالم و عامی و انسان جاهلی و انسان دوران تمدن، رهنمود مناسب خویش را از آن بگیرند. این سازوکار همان است که از آن تعبیر به ظاهر و باطن می‌شود» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۴؛ تنکابنی، ۱۴۱۱: ۳۸). در خصوص متفاوت بودن ساختار متن وحیانی می‌توان به حدیثی از امام صادق علیه السلام اشاره نمود:

«قال جعفر بن محمد الصادق علیه السلام: كتاب الله تعالى على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۸/۷۵)؛ کتاب خدا دارای چهار سطح است: عبارت، اشاره، لطایف و حقایق. پس عبارت آن برای عموم مردم، اشاره آن برای خواص، لطایف آن برای اولیا و حقایق آن برای انبیاست.

آنچه مسلم است اینکه ساختار قرآن این قابلیت را داراست که برداشت‌های متفاوتی از آن صورت گیرد و هر کس مطابق درک و فهم خود، به سطحی از معارف الهی رهنمون شود. البته این برداشت‌ها باید در راستای برنامه‌هدایتی قرآن باشند و با خلوص نیت و دقت نظر و تدبر در مجموع آیات کریمه بدست آیند. پیداست که تفسیر به رأی و تحمیل آرا بر قرآن، در زمره این برداشت‌ها نخواهند بود.

با مراجعه به کتاب و بررسی روش مصطفوی، مؤلف در سه مورد (سیل، عصف، مید) وجود مجاز در بین واژگان قرآنی را پذیرفته و حتی به آن تصریح نموده است (ر.ک: مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۳۵۲/۵-۳۵۵، ذیل واژه سیل، ۱۸۶-۱۸۱/۸، ذیل واژه عصف)؛ برای مثال، ایشان در بررسی واژه «مید» می‌گوید: معنای حقیقی در این ماده عبارت است از: حرکت به همراه تمایل مطلق به هر جهتی که باشد، و بین «مید و الموج و المور و المیع» اشتقاق اکبر وجود دارد و «المیدان و المائده» نیز به همین معناست. در میدان، حرکت و اضطراب مطلق است در رفت‌وآمد و ورود و خروج مرکب‌ها و تجمع و تراکم و تحرک جمعیت. در مائده، جریان و حرکت و اضطراب است به واسطه غذاها و طعام‌هایی که در آن می‌آید و می‌رود.

سپس می‌افزاید:

«وأما مفهوم الإعطاء والإنعام، فكأنه مأخوذ من المائدة بالاشتقاق الانتزاعي منها، أو بإشراب معنى النعمة فيها، فهو تجوز» (ر.ک: همان: ۲۴۲/۱۱-۲۴۴)؛ اما مفهوم اعطا و انعام، گویی که به واسطه اشتقاق انتزاعی از کلمه مائده گرفته شده یا به واسطه تزریق معنای نعمت در آن به وجود آمده، پس این معنای مجازی است.

نکته دیگر اینکه مصطفوی کنایه را استعمال لفظ در معنای حقیقی و اراده معنایی که ملازم آن است، می‌داند. در این باره باید گفت که هرچند تفاوتی اندک میان کنایه و مجاز آن هم به واسطه بودن یا نبودن قرینه در کلام وجود دارد، بسیاری از قدماء و دانشمندان^۱

۱. «قدماء کنایه را صنفی از مجاز می‌شمردند؛ مثلاً در کتاب *مجازات القرآن*، سید رضی هیچ کجا بین کنایه و مجاز مصطلح فرقی نگذاشته و در کتاب *تبیان*، شیخ طوسی غالباً اصطلاح مجاز را شامل کنایه، و کنایه را شامل مجاز به کار برده و در حقیقت مجاز و کنایه را مرادف یکدیگر دانسته است» (همایی، ۱۳۷۰: ۱۹۰).

نه تنها کنایه، بلکه تشبیه (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۳-۱۰۵ و ۱۲۰) را هم از انواع مجاز دانسته‌اند؛ به این اعتبار که در تمامی این گونه‌ها، معنای اصلی اراده نمی‌شود، بلکه معنای غیر اصلی آن‌ها اراده می‌شود. همچنین از تعریف مؤلف *التحقیق* چنین به دست می‌آید که در کنایه، معنایی که ملازم معنای اصلی است، اراده می‌شود و اگر این نوع کاربرد را هم خروج از معنای اصلی بدانیم، تلویحاً وجود مجاز در میان واژگان قرآنی را پذیرفته‌ایم؛ برای مثال ایشان در ذیل واژه «طیر» می‌گوید:

«وَيَصِحُّ أَيْضًا أَنْ نَقُولَ: إِنَّ التَّطِيرَ يَرَادُ مِنْهُ التَّشَامُ كُنَايَةً، وَالْكُنَايَةُ اسْتِعْمَالُ لَفْظٍ فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ، وَيَرَادُ مِنْهُ مَا يَلْزَمُهُ، وَهَذَا لَيْسَ مِنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَاهِ الْمَجَازِيِّ» (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۱۸۵/۷-۱۹۰)؛ همچنین صحیح است که بگوییم: تطیر کنایه از فال بد زدن است و کنایه استعمال لفظ در معنای حقیقی آن است و معنایی از آن اراده می‌شود که ملازم آن است و کنایه از باب استعمال لفظ در معنای مجازی نیست.

لازم به ذکر است که مؤلف *التحقیق* در مواردی که برای یک واژه مجازاً معنایی گوناگونی در کتب لغوی ذکر شده، آن‌ها را از باب کنایه یا مصادیق مختلف یک لفظ یا موضوعات گوناگون آن و یا لوازم معنای اصلی و آثار آن عنوان می‌کند و به این ترتیب نفی تجوُّز در قرآن را به اثبات می‌رساند (برای این منظور ر.ک: همان: ذیل واژه‌های بَتَّ، ثَقَب، جَدُو، جَوْس، حَدَّ، حَذَر، رَبَّ، حَسْر، حَرَص، عَسْعَس، عَيْن، بَرَح، يَنْع، بَرَّ، ضَجَع، ضَغْث، غَوَط، غَطَى، مَزَج، مَقْت، مَلَك، نَشَط، نَضْر، وَضَع، وَفَد، وَفَض، وَهَى و...).

نتیجه‌گیری

از رهگذر توجه به مبانی صاحب کتاب *التحقیق*، نتایج زیر به دست آمد: مراد از دلالت ذاتی الفاظ در *التحقیق* آن نیست که هر کس باید بتواند معنای الفاظ و لغات را ابتدائاً و بی‌واسطه درک نماید، بلکه منظور این است که میان لفظ و معنای مقصود از آن در واقع و نفس‌الامر تناسب و ارتباط وجود دارد. در واژگان قرآنی، اصل عدم مترادف جاری است. البته عدم مترادف به این معنا نیست که در توضیح و تفسیر آیات هم ناگزیر باید خصوصیت واقعی هر یک از الفاظ را

مدنظر قرار داد؛ بلکه برای روشن شدن مطلب (تقریب به اذهان) و درک معنای آن، می‌توان از واژگانی که قرابت معنایی دارند استفاده نمود و یا اینکه برای بیان یک مفهوم قرآنی، از مصادیق متنوعی بهره گرفت تا مخاطب عامی به درکی صحیح از مفهوم مورد نظر دست یابد.

ارجاع کلمه به اصل واحد و مفهوم اصیل، به دلیل فاصله زمانی بسیار طولانی که از زمان وضع لغات گذشته، نشئت گرفته از اجتهاد لغوی می‌باشد و اجتهاد لغوی، حاکی از راهیابی مجتهد به معنای حقیقی کلمه نیست. در کتاب *التحقیق* نیز منظور از اصل واحد و معنای حقیقی، همان مبدای است که مشتقات و فروع مختلف لغت به آن برمی‌گردد و سعی بر آن است که ارتباط موجود در بین معانی مختلف یک لغت کشف گردد.

مؤلف *التحقیق* در مواردی که برای یک واژه مجازاً معانی گوناگونی در کتب لغوی ذکر شده، یا آن‌ها را از باب کنایه دانسته یا مصادیق مختلف یک لفظ یا موضوعات گوناگون آن و یا لوازم معنای اصلی و آثار آن؛ و به این ترتیب نفی تجویز در قرآن را به اثبات می‌رساند.

یکی از اصلی‌ترین مبانی مصطفوی، نفی تجویز یا حصر استعمال کلمات قرآنی در معانی حقیقی‌شان است. اما با مراجعه به کتاب و بررسی عملکرد ایشان مشخص شد که در سه واژه «سیل، عصف، مید»، مؤلف وجود مجاز در بین واژگان قرآنی را پذیرفته و حتی به آن تصریح نموده است. همچنین مؤلف، کنایه را استعمال لفظ در معنای حقیقی و اراده معنایی که ملازم آن است، می‌داند. در این باره گفتنی است که هرچند تفاوتی اندک میان کنایه و مجاز آن هم به واسطه بودن یا نبودن قرینه در کلام وجود دارد، بسیاری از قدام و دانشمندان نه تنها کنایه بلکه تشبیه را هم از انواع مجاز دانسته‌اند؛ به این اعتبار که در تمامی این گونه‌ها معنای اصلی اراده نمی‌شود، بلکه معنای غیر اصلی آن‌ها اراده می‌شود. بنابراین از تعریف مصطفوی چنین به دست می‌آید که در کنایه، معنایی که ملازم معنای اصلی است، اراده می‌شود و اگر این نوع کاربرد را خروج از معنای اصلی بدانیم، تلویحاً وجود مجاز در میان واژگان قرآنی را پذیرفته‌ایم.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، بیروت، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۲. ابن جنی، ابوالفتح عثمان، *الخصائص*، تحقیق محمد علی نجار، قاهره، بی نا، ۱۳۷۴ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۴. امین، عبدالله، *الاشتقاق*، قاهره، مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۷۶ ق.
۵. تنکابنی، محمد بن سلیمان، *توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر و التأویل*، قم، کتاب سعدی، ۱۴۱۱ ق.
۶. تهانوی، محمدعلی بن علی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۷. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *التعریفات*، قاهره، دار الکتب المصری، ۱۴۱۱ ق.
۸. جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۸۶ ش.
۹. حسینی سیستانی، سیدعلی، *الرافد*، تحقیق سیدمنیر سیدعدنان قطیفی، قم، مکتب السید السیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. زیدی، عبدالله، *فقه اللغة العربیة*، عراق، جامعة الموصل، ۱۹۸۷ م.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر، *تهذیب الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، فخرالدین، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. همو، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، تحقیق محمد عبدالرحیم، بیروت، دار الفکر، ۲۰۰۵ م.
۱۵. شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، چاپ دوازدهم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۹ م.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *قرآن در اسلام*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. عبدالنواب، رمضان، *مباحث فی فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.
۲۰. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، تحقیق محمد علوی مقدم و ابراهیم دسوقی کوشا، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۳ ش.
۲۱. عک، خالد عبدالرحمن، *اصول التفسیر و قواعد*، چاپ دوم، بیروت، دار الفنائس، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، تحقیق طه جابر قیاض علوانی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. فرزانه، بابک، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. قدور، احمد محمد، *مدخل الی فقه اللغة العربیة*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۹۹۹ م.
۲۵. قیروانی، ابوعلی حسن بن رشیق، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة حجازی، ۱۹۳۴ م.
۲۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۲۷. مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الاصول، قم، الهادی، ۱۳۷۱ ش.
۲۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. همو، روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، فیروزآبادی، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. همو، منطق، چاپ سوم، تهران، المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۳۲. مغنیه، محمدجواد، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، چاپ دوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۰ م.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، تحقیق احمد قدسی، چاپ سوم، قم، نسل جوان، ۱۴۱۶ ق.
۳۴. منجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم بین النظرية والتطبيق، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، تحریرات الاصول، تحقیق سیدمحمد سجادی، تهران، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. نصیری، علی، معرفت قرآنی، زیر نظر گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. نکونام، جعفر، درآمدی بر معناشناسی قرآن، قم، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. همایی، جلال الدین، معانی و بیان، گردآوری ماهدخت بانو همایی، تهران، هما، ۱۳۷۰ ش.