

**A Philosophical Analysis of Majāz (Figurative Usage) and Metaphor in
Rhetoric and Legal Theory**

Ehsan Kermanshahani¹

Ali Eslami²

Hadi Sabzi³

Abstract

The analysis of the process through which majāz and metaphor are realized is not merely a linguistic discussion pertaining to the field of literature, but rather is primarily a mental process concerned with the realm of meanings. Within the history of rhetoric, two prominent viewpoints have been cited to explain this process. This article, after presenting the views of Muslim rhetoricians, reveals that, firstly, there are three perspectives in the analysis of majāz, and that what is known as al-Sakkākī's view is actually al-Jurjānī's perspective, with al-Sakkākī himself having offered a third opinion on the nature of majāz. Secondly, al-Jurjānī's viewpoint emerges unscathed from the critiques al-Sakkākī leveled against it, even though al-Sakkākī's perspective in analyzing majāz is intrinsically noteworthy and serves as a reasonable justification for the realization of certain types of figurative usage. In line with the two prevailing views in rhetoric, these same two perspectives have predominantly been addressed within legal theory (uṣūl al-fiqh), while al-Sakkākī's view has been overlooked for reasons that will be elaborated upon. 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī posits the necessity of a specific type of designation (waḍ' naw'ī) with a particular interpretation in lexical majāz, a designation that may also be applicable to rational majāz. It appears that Ākhūnd Khurāsānī's analysis of majāz opens the possibility for another form of majāz that transcends the denotative meaning and the intended referent (mawḍū' lahu) of the utterance, becoming linked to implicative meaning (ma'lūl iltizāmī). Finally, after reviewing the various opinions, it becomes clear that the primary focus of rhetoricians, and consequently legal theorists, in discussing literal (ḥaqīqah) and figurative (majāz) meaning is directed towards the mawḍū' lahu. However, it seems that what should be the focal point of discussion in majāz is the apparent meaning (al-ma'nā al-ẓāhir) rather than the mawḍū' lahu, as these two are not necessarily identical.

Keywords: Rational Majāz, Metaphor, Semantic Extension, Implicative Meaning, Al-Jurjānī, Al-Sakkākī.

1. Researcher and Lecturer, Qom Seminary (Ḥawza 'Ilmiyya of Qom), (Corresponding Author) Kermanshahi58@Gmail.com

2. Instructor and Level Four Seminary Student, Qom Seminary (Ḥawza 'Ilmiyya of Qom), ali.islami.13741380@gmail.com

3. Instructor and Level Four Seminary Student, Qom Seminary (Ḥawza 'Ilmiyya of Qom); Ph.D. Graduate in Philosophy of Religion, h.sabzi@ut.ac.ir

تحلیل فلسفی مجاز و استعاره در بلاغت و اصول*

احسان کرمانشاهانی^۱

علی اسلامی^۲

هادی سبزی^۳

چکیده

تحلیل فرایند تحقق مجاز و استعاره صرفاً بحثی زبانی و مربوط به حوزه ادبیات نیست، بلکه عمده‌تاً فرآیندی ذهنی و ناظر به عالم معانی به‌شمار می‌آید. در تاریخ بلاغت، دو دیدگاه معروف در تبیین این فرایند ذکر شده است. در این مقاله، پس از گزارش آراء ادیبان مسلمان، آشکار می‌شود که اولاً سه دیدگاه در تحلیل مجاز وجود دارد و آنچه به‌عنوان دیدگاه سکاکی شناخته می‌شود، در واقع دیدگاه جرجانی است و سکاکی خود رأی سومی در باب ماهیت مجاز ارائه داده است؛ ثانیاً دیدگاه جرجانی از اشکالاتی که سکاکی به آن وارد کرده، سر بلند خارج می‌شود، هر چند دیدگاه سکاکی نیز در تحلیل مجاز، فی‌نفسه، قابل توجه است و توجیه مناسبی برای تحقق برخی از انواع مجاز به‌شمار می‌رود. به پیروی از دو دیدگاه رایج در بلاغت، در اصول فقه نیز عمده‌تاً همین دو دیدگاه مطرح شده و دیدگاه سکاکی، به دلیلی که ذکر خواهد شد، مغفول مانده است. علامه طباطبائی رحمته‌الله در مجاز لغوی، ضرورت وضع نوعی با تفسیری خاص را مطرح می‌کند و به نظر می‌رسد تحلیل آخوند خراسانی رحمته‌الله از مجاز، امکان طرح گونه‌ای دیگر از مجاز را فراهم می‌آورد که از مدلول مطابقی و موضوع‌له کلام خارج است و با مدلول التزامی پیوند می‌یابد. در پایان روشن می‌شود که تمرکز عمده‌ی اصحاب بلاغت و به تبع آن‌ها اصولیان در بحث از حقیقت و مجاز معطوف به معنای موضوع‌له است، در حالی که به نظر می‌رسد آنچه باید کانون بحث در مجاز قرار گیرد، معنای ظاهر است نه معنای موضوع‌له، و این دو لزوماً یکسان نیستند.

واژگان کلیدی: مجاز عقلی، استعاره، توسعه معنایی، مدلول التزامی، جرجانی، سکاکی.



* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷، تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jrla.2026.72004.1411

۱. پژوهشگر و استاد حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول) Kermanshahi58@Gmail.com

۲. مدرس و طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم. ali.islami.13741380@gmail.com

۳. مدرس و طلبه سطح چهار حوزه علمیه و دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین. h.sabzi@ut.ac.ir

مقدمه

علم بلاغت جایگاه بحث از استعاره در علوم ادبی است. بلاغت مشتمل بر سه شاخه معانی، بیان و بدیع است. علم معانی از اصول و قواعدی بحث می‌کند که به کمک آن‌ها می‌توان احوال مطابق با مقتضای حال در کلام را شناسایی نمود (هاشمی، ۱۳۸۱: ۴۴)؛ با این توضیح که متکلم در کلام خود در پی تحصیل غرضی است، نظیر خبر دادن، اعلام آگاهی خود از واقعهای، ابراز احساسات، تهدید، توبیخ و مانند آن. از سوی دیگر، هر غرضی اقتضائی مخصوص به خود دارد که در فرایند تکلم و مخاطب شکل می‌گیرد و «مقتضای حال خطاب» نامیده می‌شود. در این صورت، اگر مقصود آن است که سخنی صبغه بلاغی باید و غرض متکلم را تأمین کند، باید به وصفی متصف و همراه با حالی گردد تا با مقتضای حال خطاب مطابقت داشته باشد. برای مثال، ذکاوت مخاطب حالتی است که مقتضی ایجاز در سخن است؛ یا عاشقی که در پی ابراز محبت و شیفتگی اش به مخاطب از طریق سخن است، باید کلامی را به زبان آورد که غرض او را استیفا کند و با مقتضای حال وی مطابقت داشته باشد.^۱

به همین سان، متکلم گاهی برای تهییج احساسات مخاطب یا بیان احساسات و یافته‌های بدیع و شورانگیز خود، دست به مجازگویی می‌زند و استعاره به کار می‌برد؛ نظیر آن که هنگام ورود جنگجویی به میدان نبرد، برای تهییج سربازان و نیز قدرت‌نمایی و ایجاد رعب در لشکر دشمن، از وی به «شیر درنده» تعبیر می‌شود، در حالی که او واقعاً «شیر» نیست و فردی از انسان‌هاست. این لایه از دلالت که اغراض متکلم را ادا می‌کند، موضوع بحث در علم معانی است. ممکن است متکلم علاوه بر مجازگویی، اغراض دیگری نیز در طول آن داشته باشد. بنابراین، مجاز منافاتی با سایر اغراض مذکور در علم معانی ندارد و کلام، چه حقیقی و چه مجازی، می‌تواند مشتمل بر آن اغراض باشد. علم معانی با هدف بررسی اغراض مجاز، به بحث از آن می‌پردازد. اما علم بیان از قواعدی بحث می‌کند که با شناخت آن‌ها می‌توان معنای واحد را از راه‌های

۱. مانند آن که از اتمام سریع سخن خود پرهیزد و اندکی آن را ادامه دهد، چنانکه حضرت موسی (علیه السلام) در پاسخ خداوند متعال که فرمود: «چه در دست داری؟» نگفت: «آن عصای من است»، بلکه جزئیاتی از کارکرد و فوائد عصای خود را بیان کرد. (طه/ ۱۷ و ۱۸)

گونگون ادا کرد (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۹۷). یک معنا را با مراعات مقتضای حال، می‌توان به شیوه‌های مختلف بیان نمود که از حیث بلاغت و میزان اثرگذاری و نیز ترتب غرض مدنظر متکلم، با یکدیگر تفاوت دارند. در نتیجه، موضوع علم معانی در علم بیان جاری و ساری است و اساساً با نظر به آن است که طرق مختلف ادای معنای واحد مورد بررسی قرار می‌گیرد. به تعبیر بزرگان علم بلاغت، علم بیان شعبه‌ای از علم معانی است و نسبت آن با علم معانی، همانند نسبت مرکب به مفرد می‌باشد (سکاکي، ۱۴۲۰ق: ۲۴۹). اصحاب بلاغت سه راه عمده برای ادای معنا در علم بیان بررسی کرده‌اند: تشبیه، مجاز و کنایه. مجاز، تشبیهی است که مشبّه در آن ذکر نمی‌شود و دوگانگی مشبّه و مشبّه‌به لحاظ نمی‌گردد و به تبع آن، ادات تشبیه نیز حذف می‌گردد. مجاز به دو نوع مرسل و استعاره تقسیم می‌شود. اگر علاقه معنوی میان طرفین تشبیه، مشابهت باشد، آن را استعاره می‌نامند و در غیر این صورت، مجاز مرسل خوانده می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۳۲). تفاوت مجاز مرسل و استعاره تنها در همین نکته است و در تحلیل فلسفی و بیان دیدگاه‌ها پیرامون حقیقت مجاز، تفاوتی میان آن دو وجود ندارد.

علم بدیع نیز دانشی است که پس از مراعات مقتضای حال خطاب در کلام - با توجه به تناسب وضوح دلالت - به وجوه زیباسازی کلام می‌پردازد (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۹۱). به بیان دیگر، پس از ایفای نقش دو علم معانی و بیان و تأمین تمامیت بلاغت کلام، نوبت به پردازش زیبایی آن می‌رسد. از این رو، علم بدیع نقشی در مراعات مقتضای حال و دلالت سخن بر معنا ندارد و در بحث از مجاز نیز نیازی به علم بدیع نیست.

۱. اقوال اصحاب بلاغت در باب مجاز و استعاره

اگر مجاز صرفاً حاصل اسناد یک محمول یا فعل به غیر موضوع یا متعلق حقیقی آن باشد، آن را مجاز در اسناد می‌نامند؛ مانند «ناودان جاری است» که در آن محمول «جریان» با حفظ معنای خود به غیر موضوع حقیقی خود، یعنی ناودان، اسناد یافته است. همه اصحاب بلاغت این نوع را «مجاز عقلی» می‌دانند؛ زیرا در معنای واژگان (موضوع، محمول و غیره) هیچ تصرفی رخ نمی‌دهد، بلکه تصرف و جابه‌جایی صرفاً در مرحله اسناد و حمل واقع می‌شود که امری

عقلی است. در غیر این صورت^۱، یعنی در مواردی که واژه‌ای در غیر فرد حقیقی‌اش به کار می‌رود (مانند به کار بردن واژه «شیر» برای انسان شجاع)، تحلیل ماهیت مجاز محل اختلاف اصحاب بلاغت واقع شده است و عمده نظرات ایشان در سه قسم قابل ارائه است:

۱-۱. دیدگاه مشهور: مجاز لغوی

دیدگاه مشهور در میان اصحاب بلاغت، مجاز را نقل واژه‌ای از معنای اصلی و موضوع له به معنایی دیگر می‌داند. جرجانی در یکی از دو کتاب بلاغی خود، یعنی أسرار البلاغة، توضیح مستوفایی از دیدگاه مشهور ارائه کرده است؛ هرچند در کتاب دیگر خود، دلائل الإعجاز، دیدگاه معروف و خاص خویش را اختیار نموده است. وی در أسرار البلاغة می‌نویسد:

«هر کلمه‌ای که به واسطه آن، معنایی غیر از معنایی که در وضع واضع آن قرار گرفته اراده شود، به نحوی که میان آن دو معنا رابطه‌ای برقرار باشد، مجاز است؛ یا هر کلمه‌ای که با آن از معنایی که در وضع واضع ثبت شده عبور کنیم و آن را به معنایی که برای آن وضع نشده اختصاص دهیم، آن هم بدون آن که وضع جدیدی برای آن ایجاد کنیم - که این عبور مبتنی بر وجود ملاحظه‌ای میان معنای دوم (معنای جدید) و آن معنای اصلی که لفظ برای آن وضع شده بوده باشد - مجاز خواهد بود» (جرجانی، ۱۴۲۲ الف: ۲۴۹).

بنابراین مجاز، کلمه‌ای است که معنایی غیر از موضوع له از آن اراده گردد. جواز این اراده، تناسب و علاقه‌ای است که میان معنای موضوع له و معنای مجازی برقرار است. به بیان دیگر، معنای موضوع له دارای ویژگی‌هایی است که اگر یکی از آن ویژگی‌ها در معنای دیگری برجستگی یابد و در نظر متکلم جلوه‌گر شود، میان این دو معنا تناسب و علاقه حاصل می‌گردد. آنگاه متکلم می‌تواند لفظ مختص به معنای موضوع له را در معنای دوم (معنای مجازی) به کار برد. بنابراین، وجود تناسب در ویژگی‌های معنایی، جواز ارتکاب چنین عملیاتی را در زبان فراهم می‌آورد. برای نمونه، واضع لفظ «ماه»، ویژگی خاصی نظیر «روشنایی بخشی در دل تاریکی» و «جلب توجه به

۱. اصحاب بلاغت قسم دوم را به مجاز مرسل و استعاره تقسیم می‌کنند و آن را مجاز لغوی می‌نامند تا از مجاز عقلی یا مجاز در اسناد متمایز باشد (جرجانی، ۱۴۲۲ الف: ۲۸۶)؛ اما این نام‌گذاری رهزن است، زیرا جرجانی همانطور که خواهد آمد حتی در این قسم دوم نیز مجاز را عقلی می‌داند و نه لغوی.

خود» را در ماه دیده و واژه «ماه» را برای آن معنا وضع کرده است. سپس، هنگامی که با خوبرویی زمینی مواجه می‌شود، همان روشنائی و جلب‌نظر کردن را در او می‌یابد و آنگاه، واژه «ماه» را از معنای اصلی‌اش خارج کرده و در این خوبرو به کار می‌گیرد.

جرجانی در اواخر کتاب أسرار البلاغة، «شرط ملاحظه اصل» - یعنی توجه به معنای اصلی در حین استعمال لفظ در معنای مجازی - را ذکر می‌کند و ضرورت آن را در مجاز لغوی متذکر می‌شود:

«در اطلاق «مجاز» بر لفظی که از اصلش [معنای اصلی و موضوع له] جابه‌جا شده شرطی وجود دارد، و آن این است که این جابه‌جایی بدون ملاحظه آن اصل صورت نپذیرد. معنای ملاحظه آن است که به سبب رابطه‌ای که میان معنای مجازی و معنای اصلی موجود است، لفظ مدنظر در معنایی به کار می‌رود که در آن معنا مجاز به شمار می‌آید» (جرجانی، ۱۴۲۲ الف: ۲۷۸).

بنابراین لفظ از معنای اصلی به کلی خالی نمی‌شود و با توجه به معنای اصلی در معنای مجازی به کار می‌رود. در نظر برخی، این سخن جرجانی گواه آن است که مجاز لغوی - برخلاف آنچه گفته می‌شود - انتقال لفظ بدون معنا نیست، بلکه ملاحظه معنای حقیقی در مجاز موجب حفظ خاصیت خیال‌انگیزی مجاز و تأثیرگذاری آن بر احساسات می‌گردد (اژه‌ای، ۱۳۷۰: ۴۵). برای نمونه اگر آیه شریفه از تنفس صبح یاد می‌کند که ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (تکویر/ ۱۸)، «تنفس» موضوع له در بیرون آمدن نفس است و با همین ملاحظه، یعنی شباهت بیرون شدن روشنائی از مشرق در سپیده‌دم به بیرون آمدن نفس، در غیر موضوع له خود به کار رفته و صبح را صاحب نفس گردانیده است.

۱-۲. دیدگاه جرجانی: مجاز عقلی - توسعه مصداقی

در ابتدا لازم است یادآوری شود آنچه اغلب در محافل علمی به سکاکی نسبت داده می‌شود، در واقع دیدگاه عبدالقاهر جرجانی است و تبیین این نظر توسط سکاکی موجب خطا در اسناد گردیده است. برخی از محققان معاصر نیز بر این مطلب تصریح کرده‌اند (لاریجانی، ۱۳۹۴:

۲۹)۱.

در دیدگاه جرجانی، اندیشهٔ انسان در فرایند مجازگویی به معانی توسعه می‌بخشد، اما این توسعه، گسترش مصداقی معنای لفظ است نه تصرف و توسعه در خود معنا. وی در دلالت الإعجاز می‌نویسد:

«معمولاً در تبیین تفاوت میان حقیقت و مجاز گفته می‌شود: حقیقت آن است که لفظ بر اصل خود در زبان قرار گیرد و مجاز آن است که از جایگاه خود زائل شود و در غیر آنچه برای آن وضع شده استعمال گردد تا وقتی گفته می‌شود «شیر»، «شجاع» اراده شود و وقتی گفته می‌شود «بحر»، «بخشنده» اراده گردد. این مطلب هرچند در اذهان چنان مستحکم گشته که حتی خواص و اهل علم را در این عقیده مانند عوام مردم خواهی یافت، اما حقیقت امر برخلاف آن است. در مقام تحقیق می‌بینیم لفظ «شیر» قطعاً در غیر آنچه برای آن وضع شده استعمال نمی‌شود؛ زیرا لفظ «شیر» هرگز برای «شجاع» وضع نشده است، بلکه فلانی به واسطهٔ شجاعتش، «شیر» نامیده می‌شود. پس مجاز در این است که ما ادعا کرده‌ایم فلانی در معنای شیر قرار دارد و گویا فلان شخص شجاع در قوت قلب و شدت شجاعت و در اینکه ترس و خمودی بدوراه نمی‌یابد، همان شیر است» (جرجانی، ۱۴۲۲ب: ۲۳۷).

بنابراین در مجاز، لفظ در غیر موضوع له استعمال نشده و لفظ «شیر» برای معنای شجاعت به کار نرفته است، بلکه انسان شجاع، خود شیر تلقی شده است. در واقع، مجازگویی همین ادعا است که انسان شجاع، خود «شیر» است در شجاعت و دلیری و صفات مشابه. جرجانی تصریح می‌کند که لفظ «شیر» برای انسان شجاع به عاریه گرفته می‌شود، اما نه به آن گونه که مشهور گفته‌اند، بلکه پس از آن که انسان شجاع را به نحو ادعایی فرد و مصداق معنای «شیر» قرار دادیم (جرجانی، ۱۴۲۲ق: ۲۷۵). در اینجا دو ادعا تحقق می‌یابد: نخست

۱. «به گمان ما مسلکی که معمولاً به سکاکی نسبت داده می‌شود از آن او نیست. درست است که سکاکی در استعاره قائل به حقیقت ادعائیه شده، ولی نظر او این نیست که در این صورت، مجاز لغوی نیست و صرفاً تصرفی عقلی است.» ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «ولی عجیب این است که نظر سکاکی، آن طور که بنده از مفتاح العلوم می‌فهمم، غیر از آن چیزی است که به وی نسبت داده شده.» (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۴۷)

ادعای معنا برای فرد ادعایی، و دوم ادعای لفظ برای آن فرد؛ لکن آنچه مهم است و حقیقت مجاز را شکل می‌دهد، ادعای نخست است و به دنبال این ادعاست که لفظ متعلق به آن معنا در فرد مذکور به کار می‌رود؛ در حالی که بر اساس قول مشهور، لفظ بدون آنکه وضع جدیدی رخ دهد، باید در معنایی دیگر غیر از معنای اصلی خود به کار رود.

از نظر جرجانی، تأثیر مجاز بر احساسات و خیال‌انگیز بودن آن ناشی از همین نکته است که مشبه، فردی از مشبه‌به به شمار می‌رود و در توجه به مشبه، مشبه‌به مجسم می‌گردد، چنان‌که در فردی از انسان، تصور ماه متمثل شده و مصداق خیالی ماه انگاشته شود. در حقیقت، خیال شاعرانه از روزنه مجاز، هستی را عرصه جنگ معانی در تصاحب افراد یکدیگر می‌نگرد. گاه یک معنا فردی از افراد معنای دیگر را تصاحب می‌کند و خود را در آن باز می‌تاباند و گاه فرد خود را به معنای دیگری وامی‌گذارد؛ چنان‌که گاه معنای «ماه»، انسانی زیبا را فرد ادعایی خود می‌سازد و در نظر خیال «ماه زمینی» خوانده می‌شود، و گاه فرد حقیقی و آسمانی خود را به معنایی دیگر نظیر «بیابان گرد» می‌سپارد.^۱

به بیان دیگر، مجاز ریشه در اندیشه متکلم دارد و ذهن اوست که خصوصیتی از معنای موضوع‌له را در افراد جدیدی باز می‌یابد. این همان سیلان فکر در افقی فراحسی است. رهایی انسان از مصادیق متعارف معنای موضوع‌له و شکار کردن افراد جدید برای آن معنا، اساساً در افقی ورای الفاظ، یعنی در عالم معانی، رخ می‌دهد و آنگاه که قرار است به بیان درآید، ناگزیر جامه الفاظ می‌پوشد. در این صورت، نه لفظ جدیدی به دایره واژگان افزوده می‌شود و نه معنای جدیدی در ازای لفظ قرار می‌گیرد؛ بلکه اندیشه متکلم افراد جدیدی برای معنای آشکار می‌یابد. آنجا که در قرآن کریم دستور «بلعیدن» آب به زمین داده شده است: ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾ (هود/۴۴)، مفهوم «بلع» در معنای موضوع‌له خود به کار رفته، اما فرد جدید ادعایی یافته است و نفوذ آب در زمین و فروکش کردن آن پس از پایان طوفان نوح ادعا شده است.

بنابر قول مشهور، «مجاز» تصرف در حیطة ارتباط لفظ و معناست، اما از نظر جرجانی در

۱. چنانکه شهریار در خطاب به ماه آسمان می‌گوید:

«تو هم ای بادیه‌پیمای محبت چون من سر راحت نهاده‌ای به سر بالینی» (شهریار، ۱۳۶۶: ۲۰۳/۱)

این عرصه هیچ تصرفی رخ نمی‌دهد؛ بلکه لفظ، همراه با معنای موضوع‌له خود برای فرد ادعایی به کار می‌رود. بنابراین، لفظ در غیر معنای موضوع‌له استعمال نشده و توسعه معنایی حاصل نگشته است، بلکه تصرف در عرصه ارتباط معنا و مصداق واقع می‌شود و در نتیجه، معنای موضوع‌له به نحو ادعایی توسعه مصداقی یافته است.

به محض آن‌که پای ادعا به میان آمد و انتقال لفظ از معنایی به معنای دیگر منتفی گردید، مجاز لغوی جای خود را به مجاز عقلی می‌دهد. عقلی بودن مجاز بدین معناست که معنای موضوع‌له به طور ادعایی مصداق جدیدی یافته است و این ادعا همان تصرفی است که در مجاز رخ می‌دهد. اگر تصرف و ادعا در حیطه ارتباط لفظ با معنا باشد، تصرف در امری لغوی و وضعی است و مجاز لغوی یا مجاز در کلمه شمرده می‌شود؛ و اگر تصرف در حیطه ارتباط معنا با مصداق باشد (در تطبیق معنا بر فرد ادعایی)، در این صورت، تصرف مذکور در امری عقلی واقع می‌شود و مجاز عقلی یا مجاز در اسناد و تطبیق محقق می‌گردد. تعبیر «مجاز لغوی» ناظر به دیدگاه مشهور و تعبیر «مجاز عقلی» ناظر به دیدگاه جرجانی است.

بنابراین، جرجانی نه تنها مانند سایرین مجاز در اسناد و جمله را مجاز عقلی می‌شمارد، بلکه سایر اقسام مجاز را نیز از قبیل مجاز عقلی به شمار می‌آورد.

شهید مطهری رحمته‌الله نیز در پاورقی ابتدای مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم به تبیین نظریه مجاز عقلی پرداخته، اما مانند دیگران آن را به سکاکی نسبت می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۹۱/۶).

۱-۳. دیدگاه سکاکی: مجاز لغوی - توسعه معنایی

چنان‌که پیش‌تر گذشت، به دلیل نسبت دادن نظریه جرجانی (مجاز عقلی) به سکاکی، دیدگاه خود سکاکی در باب مجاز که در واقع تحولی در نظریه مجاز لغوی به شمار می‌آید، در مجامع علمی مغفول مانده است.

سکاکی در عین حفظ این مبنا که در مجاز، لفظ در معنای غیر موضوع‌له استعمال می‌شود، به بحث درباره مجاز می‌پردازد:

«ما گرچه «شیر بودن» را برای شجاع ادعا کرده‌ایم، اما از «شجاعت» فراتر نمی‌رویم تا برای شجاع، صورت و هیئت شیر و ستبری گردنش و چنگال‌ها و دندان‌هایش و سایر صفات ظاهری او را نیز ادعا کرده باشیم؛ هرچند شجاعت از اخص اوصاف شیر به شمار می‌آید، اما زبان، اسم [شیر] را تنها برای آن وضع نکرده است، بلکه جثه و شکل و هیئت و نیز دندان‌ها و چنگال‌ها و سایر شمایل خاص در اعضای بدنش موضوع‌له لفظ قرار داده است» (سکاکی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۸).

همان‌گونه که از عبارت برمی‌آید، سکاکی اصرار دارد که در استعاره، لفظ در غیر موضوع‌له استعمال شده است؛^۱ از این روست که می‌گوید موضوع‌له «شیر»، حیوان درنده با تمام ویژگی‌هایش (از جمله شجاعت) است، تا مبدا کسی ادعا کند موضوع‌له «شیر»، شجاعت بوده و بنابراین در استعاره، لفظ در موضوع‌له خود استعمال می‌گردد.

باین حال، در ادامه و با توجه به اینکه وضع لفظ «شیر» بر حیوان درنده با تمام ویژگی‌هایش است نه صرف شجاعت، به ابتکار خود دست می‌زند و می‌گوید وضع بر دو قسم است: وضع بالتحقیق و وضع بالتأویل؛ و به تبع آن، دو موضوع‌له خواهیم داشت: موضوع‌له بالتحقیق و موضوع‌له بالتأویل. توضیح آنکه استعمال حقیقی، استعمال لفظ در موضوع‌له بالتحقیق است و استعمال مجازی، استعمال در موضوع‌له بالتأویل است. وضع اصلی که کلمه را برای معنای حقیقی قرار می‌دهد، همان وضع بالتحقیق است. اما اگر متکلم اراده مجاز داشت، وضع دومی را انجام می‌دهد: وضع بالتأویل، و از این رهگذر برای لفظ معنای جدیدی را ادعا می‌کند تا شامل مصادیق جدید در مجاز گردد.

وجه جمع دو امر مذکور بدین قرار است که ادعای شیر بودن برای انسان را مبتنی بر این ادعا قرار دهی که افراد جنس شیر بنا بر تأویل، دو قسم می‌شوند: قسم متعارف - و آن همان است

۱. «مطالب فوق بر خلاف توهم بسیاری از کسانی که به کلام سکاکی پرداخته‌اند، در مقام اثبات این نکته است که لفظ «شیر» در این جنس توسعه یافته که مغایر با معنای اصلی و موضوع‌له «شیر» است، به کار رفته؛ بنابراین مراد وی این نکته است که لفظ «شیر» در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است.» (لاریجانی، ۱۳۹۴: ۳۲)

که نهایت جرئت و درندگی و شجاعت را همراه با صورت مخصوص شیر داراست - و قسم غیر متعارف - و آن قسمی است که همان جرئت و شجاعت را دارد اما نه با آن صورت مخصوص شیر، بلکه همراه با صورت و شکلی دیگر (سکاکی، ۱۴۲۰ق: ۴۸۰).

در واقع، بر اساس این دیدگاه، ادعای شیر بودن فرد انسانی مبتنی بر ادعایی دیگر است: اینکه افراد جنس شیر بنا بر ادعا و تأویل دو قسم اند: قسم نخست افراد متعارف اند، یعنی همان افرادی از حیوان که دارای چنان ویژگی‌هایی هستند؛ و قسم دوم افراد غیر متعارف، یعنی کسانی که از شجاعت برخوردارند، اما آن صورت حیوانی خاص را ندارند و واجد صورتی دیگرند؛ چنان‌که عرف در مورد شیری که از گرگ بگریزد، می‌گوید شیر نیست و در مورد انسانی که هیچ کس در برابرش یارای مقاومت ندارد، می‌گوید شیر است و بشر نیست (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۴۸). در فرایندی که این دیدگاه ترسیم می‌کند، متکلم از یک سو شجاعت خاص شیر را برای کسی لحاظ کرده و از سوی دیگر او را داخل در شیرهای دارای هیئت مخصوص ندانسته است؛ و این به معنای مجاز لغوی است نه عقلی. قرینه‌ای نیز که در مجاز ذکر می‌شود دلالت بر این دارد که این شخص شیر است، اما نه شیر متعارف، یعنی اندام شیر را دارا نیست.

می‌توان به دیدگاه سکاکی از افقی دیگر و با نگاهی عمیق‌تر نگریست. گوینده‌ای که دست به استعاره می‌زند، با نگاهی دیگر به پدیده‌ها می‌نگرد. او نه با چشم حس که با چشم خیال خود به سراغ اشیاء می‌رود و در آن‌ها چیزی را کشف می‌کند که از دیده حس پنهان است. وی با توسعه معنای حقیقی ادعا می‌کند که از همان آغاز نیز لفظ معنایی داشته که منحصر در افراد متعارف نبوده و آن معنا، معنای موضوع‌له است. برای نمونه، وی با خیال خود در می‌یابد که لفظ «شیر» نه به معنای حیوان درنده، بلکه به معنای موجود شجاعی است که کسی در برابرش مقاومت نمی‌کند. این معنا منحصر در شیر جنگل نیست، بلکه شیر جنگل مصداق متعارف آن به شمار می‌آید.

به همین قیاس، آن‌گاه که سخن از «ماه» به میان می‌آید، خیال او معنای وسیع‌تری مشاهده می‌کند که نه فقط ماه آسمان، بلکه خوبروی زمینی را نیز شامل می‌شود، و چه بسا پای فراتر نهاد و مدعی شود که ماه آسمان نیز به دلیل شباهت به ماه زمینی، ماه نامیده شده است، یعنی فرد

غیرمتعارف را به ادعا، فرد اصلی و اولی لفظ به شمار آورد. کشف خیال از این معنای گسترده، منجر به وضع بالتأویل می‌شود. وضع بالتأویل صرفاً اقدامی بیهوده برای توجیه استعاره نیست، بلکه رخدادی معنادار است که در اندیشهٔ انسان تحقق می‌یابد. با وضع بالتأویل، معنایی برای لفظ کشف می‌شود که گستردگی و شمول بیشتری داشته و افزون بر افراد معنای حقیقی، افرادی تازه و غیر متعارف را نیز دربر می‌گیرد؛ در حالی که وضع بالتحقیق نگاهی محصور در حس و عادت و دور از وادی خیال است. مصادیق متعارف، مصادیقی هستند که هر کس با نگاه سطحی آن‌ها را می‌بیند، اما مصادیق غیرمتعارف تنها با نگاهی خیال‌پردازانه و کشفی شاعرانه قابل مشاهده‌اند.

آنگاه که در آیهٔ قرآنی می‌خوانیم: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ (ذاریات/۴۱)، کلمهٔ «عقیم» در اصل صرفاً به معنای زن نازا نیست، بلکه زن نازا مصداق متعارف آن است و معنای موضوع له بسیار گسترده‌تر بوده و هر پدیده‌ای که برآیند مطلوب از آن حاصل نشود، عقیم خوانده می‌شود، هرچند متعارف نباشد. در اینجا از باب وضع بالتأویل، صفت باد قرار داده شده است که بر قوم عاد، بادی نازا وزید که ابر و درختی را بارور نمی‌کرد و خیری به همراه نداشت. همین تحلیل در مورد آیهٔ بلعیدن آب توسط زمین در داستان حضرت نوح (علیه السلام) صادق است. در تحلیل سکاکی، برخلاف نگاه جرجانی، صرفاً مصداق جدیدی برای «بلع» ادعا نشده، بلکه از ابتدا «بلع» معنایی وسیع‌تر داشته و فقط مصداق متعارف آن در اذهان حاضر بوده است و هنرمند مصداق غیرمتعارف اما حقیقی دیگر آن را کشف و گوشزد می‌کند.

۱-۳-۱. توسعهٔ معنایی و بقای موضوع له

در صورت پذیرش نظر سکاکی، اشکالی بروز می‌کند: با این روند خیال‌پردازانه، ذاتی برای اشیاء باقی نمی‌ماند و موضوع له حقیقی دگرگون می‌شود.

پاسخ آن است که ذوات اشیاء محفوظ است و موضوع له حقیقی نیز همان است که در وضع بالتحقیق، لفظ برای آن وضع شده و در استعمال عرفی رایج است؛ اما در نگاه خیال‌پردازانهٔ شاعر، جلوه‌های دیگری از اشیاء نمایان می‌شود و معانی در سیلان خیال متحول می‌گردند. این مکاشفهٔ خیال بر غنای زبان می‌افزاید و آنچه مورد پسند عامه واقع شود، به تدریج به محاورات

عامیانه راه می‌یابد و موجب تحولات زبانی می‌گردد؛ و به بیان دیگر، از وضع بالتأویل به وضع بالتحقیق می‌رسد. آنچه بدین پایه نرسد، در عرصه خیال باقی می‌ماند و به ساحت زبان عرفی وارد نمی‌شود. این جاست که استعاره‌های گوناگون آشکار می‌شوند و هر یک افقی نو می‌گشایند. خیال شاعرانه، گاه معنای وسیعی از لفظی باز می‌یابد که با معنای خیالی پیشین متفاوت است و گاه سکوت پیشه کرده و گوینده را با معنای عرفی و اولیه لفظ تنها می‌گذارد. آنچه حائز اهمیت است، سیلان و انعطاف ویژه‌ای است که در معانی رخ می‌دهد، هرچند زبان مشترک با حفظ معانی اولیه خود باقی می‌ماند.

برخی، بیان دیگری در پاسخ به اشکال ارائه داده‌اند:

«زمانی این اشکال وارد است که شیر دانستن شخص شجاع، حقیقی و واقعی باشد نه ادعایی؛ و تمام کلمات سکاکی و دیگر قائلان به این مسلک، مشحون از تعبیر «ادعاء» است» (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۴۴).

سکاکی مانند جرجانی می‌پذیرد که مجاز «کاربرد ادعایی» لفظ در مورد یک چیز است، با این تفاوت که این ادعا در نظر جرجانی موجب داخل شدن فرد مجازی در معنای موضوع‌له می‌گردد و در نتیجه، معنای مستعار فقط در مراد جدی لحاظ می‌شود، اما در دیدگاه سکاکی ادعای مزبور موجب پیدایش معنایی جدید و گسترده برای لفظ (موضوع‌له ادعائی) می‌شود که حقیقتاً شامل فرد غیر متعارف است؛ در نتیجه، معنای مستعار در مراد استعمالی لحاظ می‌گردد. در نظر سکاکی، جرجانی مردد میان مجاز لغوی و عقلی است (سکاکی، ۱۴۲۰ق: ۴۸۰). به نظر می‌آید چنین برداشتی، همان‌گونه که در تبیین کلام مشهور گذشت، ناشی از آن است که جرجانی در اسرار البلاغة موافق نظر مشهور مشی می‌کند و تنها در دلائل الإعجاز است که دیدگاه خاص خود را تبیین می‌نماید.

۱-۳-۲. اشکالات سکاکی به دیدگاه جرجانی

سکاکی با آگاهی از نظر جرجانی، آن را نمی‌پذیرد و اشکالی بر آن وارد می‌کند مبتنی بر اینکه اگر مجاز عقلی باشد، باید پذیرفت که لفظ در معنای موضوع‌له استعمال شده است، در حالی که در مجازگویی قطعاً چنین نیست، زیرا متکلم در مجازگویی تنها یک ویژگی از مجموعه

ویژگی‌های موضوع‌له را مد نظر قرار می‌دهد و صرفاً همان را ادعا می‌کند و نه تمام معنای موضوع‌له را. برای مثال، هنگامی که ادعا می‌کند انسان شیر است، تنها «شجاعت» شیر مورد عنایت است، نه یال و کوپال و سایر خصوصیات شیر، حال آنکه مبنای مجاز عقلی بر این است که فرد مجازی، مصداق ادعایی معنای موضوع‌له باشد، بدون هیچ تصرفی در آن معنا (سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۷۸).

این اشکال موجب شد که برخی وقوع مجاز عقلی را در غیر ظرف اسناد و جمله انکار کنند و استعمال «شیر» در انسان شجاع را تنها از راه مجاز لغوی ممکن بدانند، چه آنکه شیر بدون تصرف در ویژگی‌هایش در فرد انسان به کار نمی‌رود؛ در حالی که در مجاز در اسناد و جمله، معمولی مانند «جریان» بدون هیچ تصرف معنایی به غیر موضوع حقیقی‌اش، یعنی «ناودان»، اسناد داده شده است و لذا مجاز صرفاً عقلی خواهد بود (نجاریان، ۱۳۸۵: ۱۳۳).

علاوه بر آن، ممکن است کسی برای رهایی از اشکال سکاکی، لازمه اشکال فوق (یعنی وضع لفظ «شیر» بر «شجاعت» و نه «حیوان درنده») را بپذیرد و مدعی شود که همچنان مجاز عقلی است و لفظ در معنای موضوع‌له خود استعمال شده، اما موضوع‌له «شیر» «شجاعت» است نه «حیوان درنده خاص». در این صورت، سکاکی اشکال دیگری را مطرح می‌کند: موضوع‌له «شیر» صفت خواهد بود نه اسم، در حالی که بی‌تردید چنین نیست (سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۷۸). به بیان دیگر، هر جا مجاز رخ دهد یا امکان آن وجود داشته باشد، باید پذیرفت که موضوع‌له لفظ، «اسم» نیست و ناگزیر «صفت» خواهد بود؛ اما چنین لازمه‌ای خلاف وجدان و ارتکاز اهل زبان است. وانگهی، اگر شیر برای شجاعت وضع شده باشد، اطلاق آن بر انسان شجاع اطلاق حقیقی خواهد بود نه استعاره.

این اشکال‌ها، سکاکی را بر آن داشت تا میان نظریه مجاز لغوی و مجاز عقلی جمع کند و دیدگاه خود را که شاید بتوان آن را توسعه معنایی نامید، ارائه دهد (همان: ۴۸۰).

۱-۳-۳. پاسخ به اشکالات سکاکی

برخی از محققان اشکال سکاکی را نمی‌پذیرند و پاسخ می‌دهند:

«مدلول لفظ «انسان» یا «شیر» یا «اسب»، ماهیت تفصیلی این امور نیست، بلکه ماهیت

اجمالی است. ... اگر در مفهوم «شیر» یا هر اسم جنس دیگری، هر گونه وصف، حتی اوصاف داخلی و مقومات اخذ شده بود، حق با مستشکل (سکاکی) می بود و لازمه «شیر بودن حسن» این بود که حسن واجد اوصاف داخلی (مقومات) و اوصاف خارجی ماهیت شیر باشد؛ مثلاً علاوه بر شجاعت، صورت حیوانی با یال و کوپال و چنگال و... داشته باشد، هر چند در ظرف ادعا؛ ولی ... همه این اوصاف و حتی اوصاف ذاتی یک ماهیت، از معنای اسم جنس آن خارج اند. در این صورت، ادعای فردیت حسن برای شیر به هیچ وجه ما را ملزم نمی کند که برای حسن صورت شیر با آن اوصاف خاص را اثبات کنیم. «شیر» لفظی است دال بر صورت نوعی خاص به نحو اجمال، به گونه ای که هیچ وصف یا خصوصیتی در معنای آن اخذ نشده است. آنچه از اوصاف شیر بر می شماریم، لوازم و مقارنات معنای شیر در ذهن ما هستند، نه جزء معنای آن» (لاریجانی، ۱۳۹۴: ۳۷-۳۵).

به نظر می رسد بدون نیاز به این پاسخ و حتی با اصرار بر اینکه موضوع له اسم جنس، معنای تفصیلی آن است، بتوان اشکال سکاکی را دفع کرد.

توضیح آنکه اساساً ادعا، فعلی است اختیاری که دارای غرض و غایتی است. متکلم بر اساس غرضی (نظیر تحریک احساسات) دست به مجاز و ادعا می زند و ترتب غرض، مجاز را از دروغ متمایز می سازد. بنابراین، ادعای یگانگی در مجاز فقط در محور غرض و غایت صورت می پذیرد. از این رو، غرض به ادعای موجود در مجاز جهت می دهد و آن را محدود به جهتی می کند که غرض بر آن مترتب است. در نتیجه، تمام خصوصیات معنا به فرد مجازی نسبت داده نمی شود، بلکه معنا با برجسته ساختن خصوصیتی که در ترتب غرض دخالت دارد، برای فرد مجازی ادعا می گردد. برای مثال، وقتی در میدان نبرد درباره جنگ آوری از لفظ «شیر» استفاده می شود، غرض از این مجاز ایجاد احساس شجاعت در دیگران است؛ پس لازم نیست در او

۱. ماهیت تفصیلی در نگاه ایشان، به معنای ذوات و حقایق اشیاء است آنطور که در واقع هستند و ماهیت اجمالی یعنی حقایق اشیاء آنطور که برای عرف پدیدار و ظاهر می شوند. الفاظ برای ماهیت اجمالی به این معنا وضع می شوند؛ برای مثال واژه آب برای حقیقت آب آنطور که در واقع است وضع نمی شود، بلکه برای همین سیال معروف چنانکه برای عموم ظاهر است وضع می شود. (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳-۱۲۴)

تمام خصوصیات شیر (نظیر دم، یال و چنگال) تجسم یابد، بلکه کافی است آن جنگجو در چهره شیری با «مهابت و شجاعت» متمثل گردد. در این حال، معنای شیر به شجاعت تغییر نیافته است و لفظ در همان معنا، بدون تصرف به کار رفته، ولی غرض موجب شده که ویژگی مهابت و شجاعت شیر نوعی برجستگی یافته و با این ملاحظه، انسان شجاع فردی از شیر دانسته شود.^۱ به بیان دیگر، اگر غرض از این ادعا، تشجیع سپاهیان باشد، پس شیر بودن جنگاور مذکور از جهتی که موجب تشجیع سپاهیان است مد نظر قرار می‌گیرد و بنابراین، هر ویژگی‌ای از شیر که در جهت تشجیع نقش داشته باشد، برای او نیز اثبات می‌شود؛ از جمله شجاعت، نحوه راه رفتن، وقار و ابهت و مانند آن.

بنابراین، اشکالات سکاکی به مجاز عقلی وارد نیست و نظریه جرجانی درباره مجاز، طرحی بی‌عیب به نظر می‌رسد. باین حال، این مسئله به معنای نادرستی دیدگاه اول یا ابطال نظریه سکاکی در مجاز نیست. ترجیح یا جمع میان این دیدگاه‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

۲. مجاز در اندیشه اصولیان

دانش اصول فقه متولی روشمندی استنباط است که مبتنی بر درک صحیح متن در منابع فقهی می‌باشد. در مسیر یافتن فهم معتبر از متن، جداسازی معنای حقیقی از مجازی اهمیت می‌یابد. بنابراین، بحث از مجاز افزون بر دستیابی به ظهور کلام، در مباحث بسیاری (نظیر استعمال جمله خبری به جای جمله انشایی، حقیقت شرعیه، صحیح و اعم، استعمال ساختار امر و نهی در غیر مورد طلب و غیره) مورد توجه اصولیان قرار گرفته است.

اصحاب اصول در بحث از مجاز پیرو کلمات اهل بلاغت‌اند و عمدتاً یکی از دو دیدگاه نخست را برگزیده‌اند و البته گاه نکات تحلیلی و تفصیلی جالب‌توجهی ذیل آن‌ها افزوده‌اند. از

۱. علامه طباطبایی در رساله اعتباریات بر تصرف و هم در معنا بر اساس غرضی که موجب مجازگویی گشته است، تأکید می‌کند. می‌توان پاسخ مذکور در متن را متخذ از این عبارت ایشان دانست: «أَنَّ الاعتبار إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بفعل الوهم وتصرفه، وحيث كان هذا الإعطاء الوهمي تابعا لایجاب موجب فمن الجائز أن يتغير الاعتبار بتغير يلحق الموجب على أحد وجوه التغير» (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۳۵۳-۳۵۴)

این رو، علاوه بر اسناد اشتباه دیدگاه جرجانی به سکاکی، دیدگاه خاص سکاکی نیز در میان آنان عمدتاً مغفول واقع شده است.

علامه حلی رحمته الله در بحث از اغراض مجاز می گوید که در مجاز لذتی است آمیخته با رنج؛ لذت شناخت و ادراک جهت تناسب و رنج ناشناختن سایر جهات. این دو در کنار یکدیگر موجب تلطیف کلام مجازی شده اند:

«انسان هنگامی که معنای مجازی را می شنود مشتاق می شود کمال معنا را درک کند؛ و این شوق هنگام شنیدن معنای حقیقی به دست نمی آید، زیرا با معنای حقیقی، شناختی کامل نسبت به معنا حاصل می شود و در این حال، چیزی از معنا مفقود نیست تا شوق بدان تعلق گیرد. اما در مجاز، تنها به بعضی از وجوه شیء شناخت حاصل می شود و هنوز وجوهی از معنا هست که به دست نیامده است. از این رو، با معرفت حاصل شده لذت پدید می آید و با فقدان معرفت نسبت به وجوه دیگر، رنج. بنابراین لذت ها و رنج هایی در پی هم پدید می آیند، و البته لذت اگر پس از رنج پدید آید قوی تر است و آگاهی بدان نیز کامل تر... هنگامی که به لازم معنا شناخت حاصل شود، شناختی کامل نیست، و لذا گویا چیزی نفس او را غلغلک می دهد، و به همین جهت، مجاز اولویت دارد» (حلی، ۱۴۲۵ق: ۱/۲۷۱-۲۷۲).

توجه به این نکته زیباشناختی نزد اصولیان موجب اختلاف در تفسیر مجاز گردیده است:

۱-۲. مجاز لغوی نزد اصولیان

تفسیر رایج از مجاز نزد اصحاب اصول همان مجاز لغوی است، یعنی استعمال لفظ در غیر موضوع^۱؛ و حتی برخی (نظیر علامه شعرانی رحمته الله در شرح کفایه) اصرار دارند که تفسیر مذکور از کلام جرجانی اشتباه است و مقصود وی نیز همان مجاز لغوی است، وگرنه لازم می آید که مجاز به کلی منتفی گردد. از نظر وی، توجه به معنای موضوع له در کلام جرجانی به دلیل وساطت آن معنا برای رسیدن از لفظ به غیر موضوع له است (شعرانی، ۱۳۷۳: ۱۳۷).

۱. رک: قوانین الأصول (ط. قدیم): ۱۳؛ مظفر، أصول الفقه: ۶۳۱-۶۴؛ مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبوابها: ۱۱۸. مرحوم شهید صدر نیز با پس از ذکر اشکالاتی بر نظریه مجاز عقلی، مجاز لغوی را برمیگزیند. بحوث فی علم الاصول: ۱۱۹/۱-۱۱۸.

«مجاز، لفظی است که - از روی مسامحه یا مبالغه و مانند این‌ها - معنایی غیر معنای موضوع له آن به همراه این ادعا که موضوع له است، اراده شده باشد. مثلاً وقتی متکلم بگوید: شیری در حمام دیدم و از لفظ «شیر»، «مرد شجاع» را اراده کند، البته به ادعای اینکه از افراد حیوان درنده مد نظر است، ذهن شنونده پس از تصور حیوان درنده از این معنا، به «مرد شجاع» منتقل می‌شود و کلام مشتمل بر مجاز مذکور، افاده مبالغه در شجاعت آن مرد می‌کند. مقصود از مجاز اصلاً این نیست که تصور معنای حقیقی رأساً از بین برود و لفظ بر معنای مجازی بدون هیچ واسطه‌ای تطبیق شود؛ زیرا تطبیق بی واسطه، مخالف فهم مردم از مجازات است. بلکه اگر چنین باشد، مبالغه‌ای فهمیده نمی‌شود. این مطلب روشنی است که شیخ عبدالقاهر جرجانی بدان تصریح کرده است» (شعرانی، ۱۳۷۳: ۱۳۶).

علامه طباطبائی رحمته الله علیه و وضع نوعی در مجاز لغوی

در علم اصول این بحث مطرح است که آیا همان‌گونه که استعمال لفظ در معنای حقیقی مشروط به وضع می‌باشد، استعمال آن در غیر معنای حقیقی - که نوعی تناسب با معنای حقیقی دارد - نیز مشروط به وضع است؟ (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷ق: ۱۴-۱۳). علامه طباطبائی رحمته الله علیه در تعلیقه‌ای ذیل گفتار آخوند خراسانی رحمته الله علیه درباره این که آیا مجوز استعمال مجازی، طبع است یا وضع، می‌نویسد:

«بین لفظ و معنای مجازی با صرف نظر از اعتبار و به حسب حقیقت و واقع، هیچ اتحاد و دلالتی وجود ندارد. از این رو، مجاز مسبوق به اعتبار است. میان لفظ خاص و معنای مجازی خاص، اتحاد تامّ به گونه‌ای که بین لفظ و معنای حقیقی برقرار است - یعنی همان اتحاد وضعی - وجود ندارد، اما میان «نوع لفظ» و «نوع معنا که با معنای حقیقی متحد است» چنین اتحاد تامّی برقرار می‌باشد. پس میان لفظ و معنای مجازی وضع وجود دارد، اما وضع نوعی نه شخصی. بنابراین مجاز دارای وضع نوعی است»^۱. (طباطبائی، بی تا: ۳/۱).

۱. «لكن اللفظ حيث كان بالإضافة إلى المعنى المجازي مع قطع النظر عن الاعتبار، ليس بينهما اتحاد و دلالة بحسب الحقيقة والواقع، فالمجاز مسبوق بالاعتبار. واللفظ الخاص بالنسبة إلى المعنى المجازي الخاص لا اتحاد تام بينهما على حد الاتحاد الموجود بين اللفظ والمعنى الحقيقي أعني الاتحاد الوضعي، لكنه موجود بين

از عبارت فوق چند نکته روشن می‌شود:

۱. لفظ در نسبت با معنای مجازی بدون لحاظ اعتبار و ادعا، فاقد هرگونه اتحاد و ارتباطی است. پس مجاز مسبوق به اعتبار است.
 ۲. اتحادی میان لفظ و معنای حقیقی، از راه وضع، برقرار است و این اتحاد میان لفظ و معنای مجازی وجود ندارد.
 ۳. هر معنایی که با معنای حقیقی لفظ، نوعی تناسب و در نتیجه اتحاد ادعایی داشته باشد، از طریق این اتحاد، با لفظ نیز متحد می‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که در بند ۲ گذشت، لفظ با معنای حقیقی از طریق وضع متحد شده است. از این رو، لفظ وضع‌شده برای معنای حقیقی، جواز استعمال در معنای مجازی را نیز می‌یابد.
 ۴. از آنجایی که وضع، اتحاد ادعایی لفظ و معنا است، استعمال مجازی نیز مشروط به وضع می‌باشد، ولی وضع نوعی، نه شخصی.
- در استعمال حقیقی حداقل یک وضع موجود است که آن هم وضع شخصی است، یعنی وضع لفظ بر یک معنای خاص؛ اما در استعمال مجازی، افزون بر این وضع شخصی، یک وضع نوعی نیز داریم که وضع نوع هر واژه‌ای است بر «هر» معنایی که نوعی اتحاد با معنای حقیقی دارد و مجاز با وضع نوعی محقق می‌شود. درست است که وجود مناسبت میان معنای حقیقی و مجازی شرط استعمال مجازی است، اما این مناسبت را باید طبع آدمی کشف کند و بر اساس آن گواهی به حسن استعمال واژه در معنای مجازی بدهد. این شهادت و گواهی به حسن استعمال واژه در معنای متناسب مجازی، همان اعتبار وحدت میان الفاظ و معانی مناسب معنای حقیقی آن‌ها است که وضع نوعی خوانده می‌شود.^۱

نوع اللفظ الموضوع ونوع المعنى المتحد مع معناه الحقيقي. فبينهما وضع غير أنه نوعي ليس بالشخصي، فالمجاز موضوع بالوضع النوعي.»

۱. نکته‌ای که علامه در ارتباط لفظ با معنای مجازی ذکر کرد و آن را مشروط به وضع نوعی دانست، بنا بر قول به مجاز عقلی، در ارتباط بین معنای حقیقی و فرد ادعایی نیز قابل تصویر است. در نتیجه، مجاز عقلی نیز تابع وضع نوعی و به بیان بهتر، قرارداد نوعی است.

۲-۲. مجاز عقلی نزد اصولیان

آقا محمد رضا اصفهانی رحمته الله علیه نظریه مجاز عقلی را پذیرفته و آن را از منظر دانش اصول تبیین کرده است. در مقدمه فهم دقیق این دیدگاه باید گفت که اصولیان دلالت الفاظ را سه قسم دانسته‌اند: نخست، دلالت تصویری است که حاصل ارتباط وضعی لفظ با معنا است، یعنی صرفاً با علم به وضع و حضور لفظ در ذهن (از طریق دیدن وجود کتبی آن یا با شنیدن خود لفظ و غیره)، معنای آن به ذهن خطور می‌کند. دوم، دلالت تصدیقی اولی نامیده می‌شود. پس از آنکه متکلم الفاظ را کنار هم نهاد و جمله را ایجاد کرد، چینش خاص این واژه‌ها را قصد کرده و آن‌ها را در معانی مناسب به کار برده است. سوم، دلالت تصدیقی ثانی است و ناظر به غرضی است که متکلم از ایراد جمله داشته است. دلالت تصدیقی اولی را «مراد استعمالی» و دلالت تصدیقی ثانی را «مراد جدی» نیز می‌گویند.^۲

از نظر این دسته از اصولیان، مجاز تصرف در مراد جدی است، نه مراد استعمالی به گونه‌ای که بر اساس مجاز لغوی یا نظریه سکاکی تصرف در آن رخ می‌دهد. برای مثال، هنگامی که واژه «شیر» درباره فرد شجاع به کار می‌رود، نه وضع تغییر می‌کند و نه لفظ از موضوع له خود تهی گشته و در معنای دیگری به کار رفته است؛ بلکه صرفاً اراده جدی گوینده به «فرد شجاع» تعلق گرفته که او را فرد شیر ادعا کرده است. در این حال، «مراد جدی» همان «معنای ثانوی» در اصطلاح بلاغی است.

مرحوم اصفهانی رحمته الله علیه در این زمینه می‌نویسد:

«برای شناختن حقیقت امر در مسئله مجاز، مسلک دیگری وجود دارد - که وجدان مطابق آن است و برهان آن را پشتیبانی می‌کند و بر هیچ ذهن سلیمی عرضه نمی‌شود مگر آنکه آن را می‌پذیرد و بر هیچ ذوق ناسالمی ارائه نمی‌گردد مگر آنکه آن را رد می‌کند و نمی‌پذیرد - و

۱. ابوالمجد محمد رضا بن محمد حسین (متوفای ۱۳۶۲ هـ.ق)، از معاصران آیت الله حایری یزدی است. وی مؤلف کتاب وقایع الأذهان است و مرحوم امام خمینی نیز مدتی در درس او حضور یافته است.
۲. رک: مظفر، أصول الفقه: ۴۶/۱؛ محمد باقر صدر، دروس فی علم الأصول: ۲۰۷/۱-۲۰۸؛ فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، عیسی ولایی: ۲۰۵ و ۵۱-۵۰

آن این است که الفاظ مجاز در معانی اصلی شان استعمال شده‌اند و متکلم در استعمال خود معنای جدیدی ایجاد نکرده و از تعهد اولش در وضع آن الفاظ برنگشته است، بلکه همان معانی اصلی اولی را به وزن سایر اراده‌های استعمالی، اراده کرده است، به نحوی که این استعمال با سایر استعمالات هیچ تفاوتی نمی‌کند؛ نه در مرحله وضع و نه در مرحله استعمال» (اصفهانی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳).

پاره‌ای دیگر از اصولیان^۱ به تبع آقا محمد رضا اصفهانی رحمته‌الله نظریه مجاز عقلی را پذیرفته‌اند. امام خمینی رحمته‌الله نیز آن را می‌پذیرد و به دقت تبیین می‌کند؛ اما اولاً این نظریه را مانند سایرین به اشتباه به سکاکی نسبت می‌دهد نه جرجانی، ثانیاً مدعی است سکاکی این نظریه را منحصرراً درباره استعاره بیان کرده و در سایر اقسام مجاز (از قبیل مرسل، کنایات و غیره) نظر مشهور را پذیرفته است، و ثالثاً از نظر امام رحمته‌الله مجاز عقلی نزد سکاکی عبارت است از به کار بردن لفظ در «فرد و مصداق» موضوع له، نه در معنای موضوع له، و از این رو تفاوتی با مجاز لغوی ندارد. از نظر مرحوم امام رحمته‌الله تفاوت دیدگاهی که ایشان اختیار کرده با آنچه به سکاکی نسبت می‌دهد، در این است که اولاً مجاز عقلی در دیدگاه ایشان در تمام اقسام مجاز (اعم از استعاره، مجاز مرسل، مجاز حذف و کنایات) جاری است، و ثانیاً در نظر ایشان در مجاز عقلی، لفظ در خود معنای موضوع له (طبیعت معنا نه فرد آن) به کار رفته است و ادعا در تطبیق این معنا بر فرد غیر حقیقی آن می‌باشد. از این جهت، نظر مختار ایشان مجاز عقلی است، نه آنچه به سکاکی منسوب است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۷/۱-۱۰۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۸۱/۱-۱۷۳). به تعبیری، در مجاز منسوب به سکاکی، ادعا پیش از اطلاق لفظ رخ می‌دهد، زیرا مصداق معنا به عنوان معنای لفظ ادعا می‌شود، سپس لفظ در آن استعمال می‌گردد؛ اما بنا بر دیدگاه مرحوم امام رحمته‌الله ادعای متکلم پس از استعمال لفظ است؛ یعنی لفظ در معنای حقیقی اش به کار رفته، سپس با ادعا برای آن معنا فردی مجازی فرض می‌شود (موسوی خمینی،

۱. خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۹۳؛ محقق داماد، سید محمد، المحاضرات فی مباحث أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۶؛ مکارم شیرازی ناصر، طریق الوصول إلى مهمات علم الأصول: ۱۷۲/۱-۱۷۳؛ مؤمن محمد، تسدید الأصول: ۴۳/۱-۴۵.

۱۴۱۵/۱/۱۰۵). ایشان در این باره می‌نویسد:

«حقیقت شایسته تصدیق همانی است که یکی از بزرگان دوران ما آن را در کتاب وقایه‌اش برگزیده و دیگران از او تبعیت کرده‌اند، و آن این است که لفظ در مطلق مجاز - چه مرسل و چه استعاره و چه مجاز در حذف و چه مفرد و چه مرکب - و همچنین در کنایه، در آن‌چه که برای آن وضع شده است، استعمال می‌شود نه غیر آن؛ اما اراده جدی از آن، برخلاف اراده استعمالی است. تطبیق معنای موضوع‌له بر آن چیزی که متکلم اراده کرده، بدین نحو است که متکلم ادعا می‌کند آنچه مجاز واقع شده، مصداقی از معنای موضوع‌له است (در کلیات) و یا اینکه عین اوست (در اعلام شخصیه)» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۴).

مرحوم آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله علیه نیز با تقریر زیر، نظریه مجاز عقلی را پذیرفته است:

«تحقیق مطلب آن است که استعمال لفظ در معانی مجازی - در هر زبانی - به واسطه استعمال لفظ در معانی حقیقی صورت می‌پذیرد؛ البته نه به این صورت که استعمال لفظ در دو معنا در عرض واحد باشد، بلکه لفظ در معنای موضوع‌له استعمال می‌شود، و متکلم با همین استعمال ادعای اتحاد معنای حقیقی با معنای غیر موضوع‌له را می‌کند و بر این نکته که مراد جدی‌اش غیر از معنای موضوع‌له است و همچنین استعمال لفظ در معنای موضوع‌له، به همراه ادعای اتحاد و عدم تغایر، قرینه نصب می‌کند. بنابراین لفظ به همان معنای موضوع‌له به کار رفته است، گرچه مراد جدی او که متعلق نفی و اثبات است، معنای غیر موضوع‌له می‌باشد، با این «ادعا» که همان معنای موضوع‌له است، اما حقیقتاً غیر آن است. بنابراین متکلم هنگام استعمال مجازی لفظ، گویا با همان تکلم واحد، به دو کلام تکلم کرده و از دو مطلب خبر داده است: یکی ثبوت حکم مذکور در کلام برای مراد جدی از لفظ موضوع‌له؛ دوم اینکه مراد جدی به گونه‌ای است که می‌توان ادعا کرد با موضوع‌له متحد است. پس در «شیر آمد» گویا از دو چیز خبر داده است: آمدن زید و نیز شجاع بودن او؛ به خلاف «زید آمد»، و از این روست که مجاز غالباً خوشمزه‌تر و مفیدتر از حقیقت است» (بروجردی، ۱۴۱۲: ۳۹/۱).

بنا بر متن فوق، در مجاز، پس از آنکه متکلم لفظ را در معنای موضوع‌له به کار برد، ادعای اتحاد موضوع‌له را با غیر آن می‌نماید و در نتیجه، مراد جدی او غیر موضوع‌له خواهد بود و قرینه

مجاز نیز بر همین امر دلالت می‌کند. به بیان دیگر، در مجاز دو امر پدید می‌آید: اثبات حکم برای مراد جدی (غیر موضوع له) و بیان خصوصیتی در مراد جدی که آن را قابل اتحاد با موضوع له ساخته است.

علامه طباطبائی رحمته الله علیه نیز در مواضع مختلفی از آثار خود به بررسی مجاز و استعاره پرداخته است. در مجاز، واهمه^۱ بر اساس اغراض احساسی یا عملی، حکم، مفهوم، ماهیت و یا تعریف چیزی^۲ (مانند شیر) را به چیز دیگری (مانند انسان شجاع) اعطا می‌کند؛ و در نتیجه، آثار احساسی-عملی شیء اول بر شیء دیگر نیز مترتب می‌شود. بنابراین، مجاز در محدوده عوامل احساسی و اغراض عملی قرار دارد و با تغییر این عوامل در جوامع و فرهنگ‌های مختلف دگرگون می‌شود.^۳ از این رو، علامه رحمته الله علیه نیز مجاز عقلی را طرحی رضایت‌بخش برای تحلیل مجاز به شمار می‌آورد و نظریه اعتباریات خویش را بر پایه آن بنا می‌نهد. ایشان در حاشیه کفایه به شرح و تبیین مباحث متعدد اصولی مبتنی بر این معنا از اعتبار (که همان مجاز عقلی است) می‌پردازد. نکته شایان توجه این است که در مجاز عقلی، سه امر با یکدیگر پیوسته و در حقیقت لازم و ملزوم یکدیگرند: ۱. تصرف در امر عقلی که همان تطبیق معنی بر مصداق ادعایی است؛ ۲. عدم مطابقت مراد استعمالی با مراد جدی؛ ۳. اعطای حد یا حکم چیزی به چیز دیگر. پس نباید این سه را تعاریف و تحلیل‌های مختلفی از مجاز عقلی دانست که تنها یکی از آن‌ها صحیح باشد.^۴

۱. البته علامه به تناسب مورد گاهی این کار را به قوه خیال یا عقل اسناد می‌دهد، ولی همواره فاعل مباشر واهمه است.

۲. بدیهی است مراد از همه این الفاظ و تعابیر مختلف در آثار مرحوم علامه یکی است و آن «اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» یا «اسناد الی غیر ما هو له» است. بنابراین، هرچند تحلیل مذکور در کتاب اصول فلسفه ناظر به استعاره ارائه شده است، ولی این تحلیل مخصوص استعاره نیست، بلکه شامل انواع گوناگون مجاز در اسناد، مجاز مرسل و استعاره می‌شود.

۳. اصول فلسفه رئالیسم: ۱۱۳-۱۱۶. این مطالب در آثار آیت‌الله سیستانی نیز بازتاب داشته است. رک: سیستانی، سید علی، تقریرات فی علم الأصول: ۲۹۵/۳-۲۹۹.

۴. برخلاف آنچه در کتاب الرافد آمده است که این سه امر، به عنوان سه تحلیل از حقیقت مجاز ارائه شده و امر سوم به عنوان نظر مختار برگزیده شده است. (سیستانی، سید علی، الرافد فی علم الأصول: ۲۰۳/۱-۲۰۴)

۲-۳. آخوند خراسانی رحمته الله علیه و گونه‌ای نو از مجاز

تاکنون نظریات اصولیان درباره مجاز لغوی و مجاز عقلی (که همان مجاز در اسناد است) مطرح گردید. در خلال تحقیقات آخوند خراسانی رحمته الله علیه می‌توان گونه‌ای دیگر از مجاز یافت که نه استعمال در غیر موضوع‌له است و نه ادعای فرد جدید، بلکه ادعا و مجازگویی پس از تمامیت کلام و حصول معنای آن تحقق می‌یابد.

در این مجاز، «ادعا» در نقشی است که متکلم در مقام سخن گفتن ایفا می‌کند. برای مثال، اگر به کسی که هتک حرمت پدر می‌کند، گفته شود: «این شخص پدرت است!»، در اینجا هرچند گوینده مدعی اخبار است و جمله خبری را به کار می‌برد، ولی در حقیقت نقش تأدیب یا توبیخ‌کننده را ایفا می‌کند. همین‌طور است وقتی صیغه امر به کار می‌رود، اما قصد دیگری مد نظر باشد، نظیر آیه شریفه ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت / ۴۰) که در آن صیغه امر به کار رفته و خدای متعال هرچند ادعائاً آمر و طلب‌کننده است، اما حقیقتاً در مقام تهدید قرار دارد.

به بیان دیگر، هر جمله‌ای افزون بر مدلول مطابقی خود، مدلولی التزامی دارد که بر احوال نفسانی گوینده (نظیر طلب، پرسش، غضب و غیره) دلالت می‌کند. مرحوم آخوند رحمته الله علیه اصرار دارد که در این جملات، الفاظ نه تنها در معنای حقیقی به کار رفته، بلکه گوینده همان معنا را نیز در عالم انشاء ایجاد می‌کند، ولی صفت نفسانی متناسب با آن را دارا نیست. برای مثال، صیغه امر را نه تنها در معنای خود به کار می‌برد، بلکه انشاء طلب نیز می‌کند، اما صفت طلب حقیقی در نفس او متحقق نیست. در این حال، گوینده صرفاً ادعا کرده که طلب دارد، در حالی که حقیقتاً در مقام تهدید، تعجیز و مانند آن بوده است. قرینه در این مجاز، نه مراد استعمالی و نه مراد جدی او از لفظ، بلکه کاشف از صفت حقیقی گوینده است.

بنابراین، از آنجایی که معنای کلام کامل شده و در مفردات و ترکیب آن هیچ مجازی راه نیافته است، مجاز مذکور در حیطه مدلول مطابقی کلام قرار ندارد، بلکه در مدلول التزامی آن است. از این رو، این نوع مجاز از مجاز لغوی (استعمال در غیر موضوع‌له) و مجاز عقلی (ادعای فرد جدید برای معنای حقیقی) و حتی دیدگاه سکاکی (توسعه معنایی) متمایز می‌باشد.

نکته مذکور از کلام آخوند خراسانی رحمته الله علیه در فوائد الأصول قابل استنباط است:

«ظاهر این است که صیغه امر و نهی و استفهام و تمنی و ترجی و امثال آن، مطلقاً در جزئیات انشاء شده برای همین مفاهیم و افراد موجود انشائی آن‌ها در نفس الامر، استعمال شده است... بدون هیچ تفاوتی میان استعمال در مقام بعث و زجر و استعلام و غیر آن به نحو حقیقی و واقعی، و استعمال در مقام ترخیص و تعجیز و تمسخر و تهکم و تقریر و تعجب و مواردی از این قبیل؛ نه اینکه بنا بر مشهور عالمان ادبیات و اصول، این‌ها حقیقتاً در این امور [یعنی موارد اخیر] استعمال شده باشند» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق: ۱۷).

در پایان، به اختصار شدید، تذکر این نکته نیز سودمند است که در علم اصول آنچه حجت به شمار می‌آید و اصولی از الفاظ جستجو می‌کند، معنای «ظاهر» کلام است و با این ملاحظه، می‌توان مجاز را در نسبت میان معنای ظاهر (بدون قرینه) و معنای مجازی یا فرد ادعایی جستجو کرد. بنابراین، صرف نظر از اینکه معنای موضوع‌له و حقیقی چیست، آنچه عرف از واژگان در بستر کلام در می‌یابد، می‌تواند محوری برای شکل‌گیری مجاز با تنبّه به قرائن باشد. در نتیجه، نیازی به طرح مباحث مرتبط با موضوع‌له و معنای حقیقی آن چنان‌که در گفتگوهای ناظر به رأی جرجانی و سکاکی گذشت، وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله روشن شد که دیدگاه منسوب به سکاکی در حقیقت متعلق به جرجانی است و به اشتباه در محافل علمی به سکاکی نسبت داده می‌شود. دیدگاه سکاکی، متمایز از دیدگاه مشهور و دیدگاه جرجانی است. سکاکی با آگاهی از نظر جرجانی، آن را دارای اشکالاتی می‌بیند که برای رفع آن‌ها ناگزیر دیدگاه دیگری در باب مجاز ارائه می‌دهد که نظریه وی را می‌توان «توسعه معنایی» یا «طرح موضوع‌له بالتأویل» نامید؛ اما روشن گردید که این اشکالات وارد نیست و مجاز عقلی تبیین کاملی برای مجاز به شمار می‌آید، هرچند این امر نشان از نادرستی تحلیل سکاکی یا حتی مجاز لغوی ندارد. در میان اصولیان، افزون بر دیدگاه مشهور، مجاز عقلی نیز قائلان برجسته‌ای دارد و دیدگاه سکاکی، به دلیل پیش‌گفته، مجال طرح نیافته است. در خلال

کلمات آخوند خراسانی رحمته الله علیه نیز می‌توان گونه‌ای نو از مجاز مشاهده کرد که از هر سه دیدگاه متمایز است. این گونه از مجاز، از عرصه معنای مطابقی موضوع‌له خارج بوده و در حیطه معنای التزامی آن قرار می‌گیرد و با دیدگاه‌های موجود نمی‌توان به تبیین آن پرداخت.



منابع

* قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۷ ق)، فوائد الأصول، تهران: وزارت ارشاد.
۲. _____، (۱۴۱۷ ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت.
۳. ازه‌ای، محمدعلی (۱۳۷۰)، «استعاره بحثی تحلیلی از نظر دانشمندان اسلامی در باب ماهیت استعاره»، مجله معارف، شماره ۲۴، ص ۴۱-۵۷.
۴. اصفهانی، محمدرضا (۱۴۱۳ ق)، وقایة الأذهان، قم: آل البيت.
۵. بروجردی، سیدحسین (۱۴۱۲ ق)، الحاشیة على الكفایة، قم: انصاریان.
۶. _____، (۱۴۱۵ ق)، نهاية الأصول (تقرير منتظری)، تهران: نشر تفکر.
۷. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۲۲ ق، الف)، أسرار البلاغة فی علم البيان (به تحقیق عبدالحمید هنداو)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۸. _____، (۱۴۲۲ ق، ب)، دلائل الإعجاز فی علم المعانی (به تحقیق عبدالحمید هنداو)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ ق)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ ق)، محاضرات فی أصول الفقه، قم: انصاریان.
۱۱. سکاکی، یوسف بن أبی بکر (۱۴۲۰ ق)، مفتاح العلوم (به تحقیق عبدالحمید الهنداو)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ ق)، الرافد فی علم الأصول (تقرير سید منیر عدنان)، قم.
۳۱. _____، (۱۴۴۰ ق)، تقریرات فی علم الأصول (تقرير سید هاشم هاشمی)، قم: اسماعیلیان.
۱۴. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۳)، المدخل الى عذب المنهل، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۱۵. شهریار، سید محمدحسین (۱۳۶۶)، کلیات دیوان، تهران: انتشارات نگاه.

۱۶. صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ ق)، بحوث فی علم الأصول (تقریر هاشمی شاهرودی)، قم: دایرة المعارف فقه اسلامی.
۷۱. _____، (۱۴۱۸ ق)، دروس فی علم الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: بوستان کتاب.
۹۱. _____، (۱۴۲۸ ق)، مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، قم: مکتبة فک.
۲۰. _____، (بی تا)، حاشیة الکفایة، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۱. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸ ق)، قوانین الأصول، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۲. لاریجانی، صادق (۱۳۷۰)، معرفت دینی (نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت)، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۳۲. _____، (۱۳۷۵)، «نگاهی به یک نقد؛ استعاره سکاکی، اعتباریات علامه طباطبائی»، مجله روش شناسی علوم انسانی، شماره ۷.
۴۲. _____، (۱۳۹۴)، فلسفه علم اصول (علم اصول و نظریه اعتبار)، قم: مدرسه علمیة ولی عصر (عج).
۲۵. محقق داماد، سید محمد (۱۳۸۲)، المحاضرات فی مباحث أصول الفقه (تقریر طاهری اصفهانی)، اصفهان: مبارک.
۲۶. مشکینی، علی (۱۳۷۴)، اصطلاحات الأصول و معظم أبوابها، قم: الهادی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۳۲ ق)، طریق الوصول إلى مهمات علم الأصول، قم: دار النشر الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۲۹. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹ ق)، تسدید الأصول، قم: نشر اسلامی.
۳۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶)، جواهر الأصول (تقریرات مرتضوی لنگرودی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۳. _____، (۱۴۱۵ ق)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).

۳۲. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ ق)، أصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.

۳۳. نجاریان، محمدرضا (۱۳۸۵)، «کاوش در مجاز عقلی»، مجله زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳.

۳۴. هاشمی، احمد (۱۳۸۱)، جواهر البلاغة، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۳۵. ولایی، عیسی (۱۳۷۴)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی