[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

مقالهٔ علمی-پژوهشی

بررسی، تحلیل و نقد نظریهٔ مجاز

احمد رضایی*

چکیده

مجادلات کلامی بسیار در میان نحله‌های اسلامی، به‌ویژه اشاعره و معتزله، و مواجههٔ آنها با اصل بلاغت به جایی رسید که برخی از متکلمان وجود مجاز در قرآن را انکار کردند. علاوه‌بر آثار کلامی، این مقوله شاکلهٔ کتاب‌های بلاغی را نیز به خود اختصاص داد. به‌خصوص از روزگار سکاکی، گویا گرانیگاه مباحث مربوط به مجاز از آثار کلامی به آثار بلاغی منتقل شد. مباحث اصلی در این آثار بر سر تعریف مجاز و حقیقت، کیفیت شناخت این‌دو، انواع مجاز و... بوده است. می‌توان گفت اساس بسیاری از این مجادلات یا مشکل اصلی آنها توجه به یکی از جنبه‌ها و غلفت از دیگر جنبه‌های این موضوع بوده است. به‌نظر می‌رسد علی‌رغم کوشش‌ها و نکته‌سنجی‌های محققان مختلف در این آثار، به‌دلیل آمیختگی قلمروهای مختلف در این موضوع، پژوهش‌های امروزی حوزهٔ مجاز کمتر به تحقیقات پیشین پرداخته‌اند. در پژوهش حاضر، ضمن بررسی سیر مطالعات مجاز در کلام و آثار بلاغی مختلف، به‌شیوهٔ تحلیلی-توصیفی، این موضوع از چشم‌اندازهای مختلف تحلیل و نقد شده است. ماحصل پژوهش نشان می‌دهد واژهٔ محوری، درهم‌آمیختن قلمروهای مختلف، مباحث انتزاعی کلامی، تقسیم‌بندی‌های غیرضرور، بی‌توجهی به جنبهٔ کاربردی زبان، هم‌پوشانی گونه‌های مجاز و تکرار مطالب، مشکلات اساسی تحقیقاتی از این دست بوده است. درکنار این مسائل، باید از بی‌توجهی به نکته‌سنجی‌های دانشمندانی مانند جرجانی و خطیب قزوینی نیز یاد کرد. به‌نظر می‌رسد اگر به جنبه‌های اطلاع‌رسانی، کاربردشناسی و زمینهٔ متن توجه کنیم، بسیاری از نابسامانی‌های تشخیص معنایی مجاز حل خواهد شد. ازسوی‌دیگر، تقسیم این مقوله به مجاز مرسل و مرکب و اندک قلمروهایی که در ذیل این‌دو قرار می‌گیرد، ما را از دیگر دسته‌بندی‌ها بی‌نیاز خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: مجاز، بلاغت، کلام، تحلیل، نقد.

*دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، قم، ایران، a-rezaei@qom.ac.ir

CC BY NC

تاریخ دریافت:۱۴۰۲/۳/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۹
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۲، شمارهٔ۹۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۱۸۳-۲۰۸

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]

[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی سال ۳۲، شمارهٔ ۹۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۱۸۳-۲۰۸

Reviewing, Analyzing, and Criticizing the Theory of Metonymy

Ahmad Rezāei*

Abstract

Research on metonymy and related topics in Islamic studies stems from Muslims' interaction with the Qur'an and their efforts to comprehend the meaning of certain verses. It sparked numerous theological debates among Islamic sects, such as the Ash'arites and the Mu'tazilites, to the extent that some scholars rejected metonymy in the Qur'an. In addition to theological (Islamic kalam) works, metonymy featured in rhetorical volumes and since the time of Sakkaki it has been transferred from theological to rhetorical works. The main issues in these works relate to the definition of metonymy and truth, the quality of their recognition, metonymy types, and so on. The main debate has been attending to one aspect and neglecting other aspects. Despite the efforts made by Muslim scholars in these works, due to the intermingling of different fields in this subject, current research on metonymy has paid less attention to previous studies. Therefore, the present research has explored this issue from various perspectives while examining the evolution of metonymy studies in the works of Muslim theologians and rhetoricians using a descriptive-analytical method. The results showed that logocentrism, the intermingling of different domains, abstract theological topics, unnecessary divisions, disregard for the functional aspect of language, overlapping types of metonymy, and repetition of the content were the main research barriers. Additionally, one should also mention the neglect of the points made by scholars such as Jurjani and Khatib Qazvini. It seems that if we pay attention to the aspects of information, pragmatics, and the context in the field of metonymy, many problems of its semantic recognition will be solved. On the other hand, dividing this category into metalepsis and compound metonymy as well as their trivial subfields will make us independent from other categories.

Keywords: Metonymy, Rhetoric, Islamic Kalām, Analysis, Criticism.

*Associate Professor in Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran, *a-rezaei@qom.ac.ir*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

۱. مقدمه

مجاز از جمله اصطلاحاتی است که ظرفیت بسیاری در پژوهش‌های بین‌رشته‌ای به خود اختصاص داده است و محققان حوزه‌های مختلف ازقبیل فلاسفه، منطقیون، متخصصان دستورزبان، پژوهشگران حوزهٔ بلاغت، زبان‌شناسان و... از چشم‌اندازهای گوناگون به مطالعهٔ آن پرداخته‌اند. اینکه در این دست مطالعات موضوع واحد در گفت‌وگوی چند رشته مورد بررسی قرار گیرد، به اصل مهمی در فرهنگ مطالعاتی به‌ویژه مطالعات اسلامی باز خواهد گشت. «دیدگاه رایج در میان اهل ادب و بلاغت این است که دانش بلاغت در زبان فارسی از عربی گرفته شده است... با این‌حال، به آن معنا نیست که دانش بلاغت فارسی ترجمهٔ دقیق بلاغت عربی باشد و در جزئیات و دقایق نیز از آن پیروی کند» (سارلی و سعادت‌درخشان، ۱۳۸۹: ۸).

ازسوی‌دیگر، مجاز پیش از طرح در مطالعات بلاغیون، پیوند مستحکمی با قرآن یا به‌عبارتی فهم آیات آن دارد. برای بسیاری از مسلمانانِ محقق هنگام رویارویی با برخی آیات قرآن این پرسش مطرح شد که آیا این کلمات در معنای قاموسی به‌کار رفته‌اند یا معنایی فراقاموسی دارند و اگر معنایی غیر از معنای اولیه دارند، چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ اهمیت مجاز تا بدان‌جاست که برخی آن را مهم‌ترین موضوع علم بلاغت می‌دانند که علت آن، احساس نیاز مسلمانان به دریافت اسلوب‌های بیانی قرآن و معنای دلالت‌هایی غیر از دلالت‌های ظاهری الفاظ قرآن بوده است (طبانه، ۱۳۸۶: ۲۴). البته، این موضوع بدین‌معنا نیست که همهٔ نحله‌های فکری مسلمان وجود مجاز در آیات قرآن را پذیرفتند، بلکه باید گفت برخی به انکار مجاز پرداختند؛ زیرا وجود مجاز در قرآن را مغایر با قادربودن ذات باری‌تعالی می‌دانستند که خود موضوعی درازدامن در میان نحله‌های فکری مسلمانان بوده است. به‌هرروی، موضوع مجاز از نخستین مباحث معنایی در قرآن بود که نظر متکلمان فراوانی را به خود جلب کرد.

پس از این مرحله، با منسجم‌شدن حوزهٔ بلاغت، مجاز به رکن اصلی این قلمرو تبدیل شد. این شیوهٔ تمهید بلاغی از چنان جایگاهی برخوردار بود که ابن‌رشیق قیروانی معتقد است عرب از مجاز بسیار استفاده می‌کند، تعدد مجاز را از مفاخر کلام خویش، نشان فصاحت و رأس بلاغت می‌داند و وجه تمایز زبان عربی از دیگر زبان‌ها همین مجاز است (القیروانی، ۱۴۲۱: ۴۲۱). گویا ورود مجاز به حوزهٔ بلاغت چنان پرفروغ بود که قلمرو آن از حوزه‌های فکری و کلامی به قلمرو بلاغت منتقل شد، هرچند به‌طورکلی از عرصهٔ مجادلات فکری بیرون نرفت. به‌عبارتی:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

«مهم‌ترین موضوعاتی که مورد توجه محققان قرآن کریم و شناسایی سبک‌های نیکوی آن قرار گرفته است موضوع مجاز بود که از بدو پیدایش، جایگاه آشکاری در مطالعات قرآنی داشت» (طبانه، ۱۳۹۳ق: ۲۱). به‌دیگرسخن، پژوهش در کرانه‌های سخن بدون توجه به مجاز کاری بیهوده است؛ به‌هرروی، این موضوع به گرانیگاه کتاب‌های بلاغی به‌ویژه در حوزهٔ ادبیات تبدیل شد. می‌توان برای مطالعات دربارهٔ مجاز دو دورهٔ اصلی درنظرگرفت:

۱) **مجاز در مباحث و آثار کلامی**: گرانیگاه این دورهٔ پژوهشی اغلب میان متکلمان دربارهٔ موضوعات مرتبط با برخی از آیات قرآن بوده است؛

۲) **مجاز در آثار بلاغی**: در این دوره تمرکز مباحث بلاغی از آثار کلامی به آثار بلاغی منتقل شد؛ البته این دسته‌بندی بدین‌معنا نیست که در هر دوره قلمرو دیگر کاملاً کنار گذاشته شده، بلکه منظور تمرکز مطالعات مرتبط با مجاز در یکی از این دو حوزه است. شاید بتوان گفت پس از آنکه مبحث مجاز به حوزهٔ ادبیات وارد شد، پویایی آن از دست رفت و محققان این حوزه بیش‌ازآنکه چشم‌اندازهای جدیدی برای این موضوع بگشایند، به تکرار مطالب پیشینیان و دسته‌بندی‌های بی‌فایده پرداختند.

در دهه‌های اخیر، پژوهش دربارهٔ مجاز و جایگاه آن در زبان‌شناسی، به‌ویژه زبان‌شناسی شناختی، رونق یافته و پژوهشگران زیادی به ارائهٔ دیدگاه در این زمینه پرداخته‌اند. با مقایسهٔ آراء یا نظریه‌های جدید و جایگاه سنّت مطالعهٔ مجاز درمی‌یابیم در پژوهش‌های امروزی به دیدگاه‌ها و آراء محققان پیشین توجه چندانی نشده است، درحالی‌که توجه به آراء و دسته‌بندی‌های مجاز در تحقیقات گستردهٔ آنان، می‌تواند در پیشبرد نظریه‌های مجاز راهگشا باشد و برخی کاستی‌های آن را برطرف کند؛ البته، این سخن به‌معنای کامل‌بودن دریافت‌های محققان مسلمان دراین‌باره نیست، بلکه توجه به دیدگاه آنان به‌منظور تکمیل کاستی‌های نظریهٔ مجاز به‌خصوص در پژوهش‌های شناختی است. پژوهش در این عرصه نشان می‌دهد هم در تحقیقات مسلمانان و هم در دیدگاه‌های شناختی پیرامون مجاز کاستی‌هایی دیده می‌شود.

به‌نظر می‌رسد درآمیختن موضوعات کلامی و زبانی در حوزهٔ مطالعات مجاز، انتزاعی‌کردن موضوع، نداشتن تعریف و تحلیل دقیق از آن درکنار متن‌محوری از جمله علل نابسامانی در این حیطهٔ پژوهشی است. ذکر این مسئله لازم است که اساس مطالعات مسلمانان یا به زبانی دیگر تمدن اسلامی، **متن‌محوری** است؛ لذا مجاز به متون (مکتوب) منحصر شده و از آن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

خارج نشده و همین موضوع باعث سکون، تکرار و عدم پیوند با قلمروهای دیگر شده است؛ به‌سخنی دیگر، تحقیقات حوزهٔ مجاز، مانند بسیاری از قلمروهای پژوهشی دیگر، منحصر به متون مکتوب بوده و به کاربردهای عملی و زبانی توجه نشده است. به‌نظر می‌رسد ترسیم دگرگونی‌های مجاز و بررسی‌های آن در روند تاریخی می‌تواند چشم‌انداز روشنی برای پژوهش در این حوزه ارائه کند. با توجه به آنچه آمد، در این پژوهش، به‌شیوهٔ تحلیلی‌ـتوصیفی، ضمن توجه به جایگاه مجاز در سنّت مطالعات اسلامی، به بررسی، تحلیل و نقد تعریف و جایگاه آن در قلمرو کلام و بلاغت خواهیم پرداخت.

۱.۱. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ مجاز پژوهش‌های چندی انجام شده است، ازجمله افراسیابی و همکاران (۱۳۸۵) در مقالهٔ «جستار دربارهٔ مجاز مرسل» به‌صورت موجز به بحث مجاز مرسل پرداخته‌اند. بوذری (۱۳۹۰) در مقالهٔ نظریهٔ «انکار مجاز در بلاغت اسلامی» به بررسی آرای کسانی پرداخته است که وجود مجاز در قرآن را انکار می‌کردند. غلامرضایی (۱۳۹۲) در مقالهٔ «مجاز از دیدگاه بلاغت» به گردآوری آرای بلاغیون و مباحث مجاز در آثار آنان همت گماشته است. فتوحی (۱۳۸۶) نیز در مقالهٔ «نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روش‌های بلاغت سنّتی»، در تبیین دو بخش نظری و روش کار بلاغیون، نتیجه می‌گیرد که بلاغت مبتنی بر این مبانی از همسویی با تحول ذوق ادبی و دگردیسی تخیل و خلاقیت ادبی درمی‌ماند و باید برای تدوین نظام بلاغی کارآمد، روش‌ها و انتظارات بلاغت را تغییر داد. ازسوی‌دیگر، سارلی و سعادت‌رخشان (۱۳۸۹) در مقالهٔ «دوره‌بندی تاریخ دانش بلاغت فارسی» ارتباط بلاغت فارسی و عربی را تبیین کرده، آن را در چهار دورهٔ بومی‌سازی (از قرن پنجم تا هفتم) دورهٔ شرح و تقلید (از قرن هشتم تا پیش از دورهٔ معاصر) دورهٔ هندی‌مآبی (مقارن با رواج سبک هندی) و دورهٔ بلاغت مدرسی (دورهٔ معاصر) که دوره متأخرتر محسوب می‌شود تقسیم‌بندی می‌کند.

هریک از پژوهش‌های این قلمرو درپی روشن‌کردن زاویه‌ای از مجاز بوده است. پژوهش کنونی هم ازنظر موضوع و هم چارچوب تحقیق با پژوهش‌های پیشین متفاوت است. کوشش نویسنده ارائهٔ چارچوب مدوّنی از دیدگاه بلاغیون درباب کرانه‌های مختلف مجاز است، بدون اینکه به مطالب غیرضرور در این حوزه پرداخته شود.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

۱. ۲. مجاز در پژوهش‌های اولیه

می‌توان گفت سابقهٔ پژوهش دربارهٔ مجاز به یونانیان می‌رسد. از میان مطالبی که به‌صورت منسجم درباب این موضوع بر جای مانده، دیدگاه‌های ارسطو درباب مجاز در کتاب *فن خطابه* است. او ضمن تعریف مجاز از منظر منطق، به کارکرد مجاز، ویژگی‌های آن، دریافت آن و انواع مجاز پرداخته است (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۶۲-۳۸۰). هرچند با تأمل در این کتاب درمی‌یابیم که منظور او از مجاز در اغلب اوقات همان استعاره در سنّت بلاغی مغرب‌زمین است، بااین‌حال دیدگاه‌های او بسیار درخور تأمل است.

توجه مسلمانان به مجاز حاصل تدبّر و کوشش برای دریافت معنای آیات قرآن بوده است. هنگامی که مسلمانان با قرآن مواجه شدند، این پرسش به‌میان آمد که آیا کلمات در معنای قاموسی‌شان به‌کار رفته‌اند یا معنای ضمنی دارند؟ موضوعی که بدوی طبانه نیز به آن اشارت کرده و آن را مهم‌ترین موضوع بلاغی قرآن شمرده که مختصهٔ اصلی آن معنای غیر از دلالت ظاهری الفاظ است (طبانه، ۱۹۸۶: ۲۴). اگر به پژوهش‌های نخستین مسلمانان دراین‌باره رجوع کنیم، خواهیم دید که نخستین پژوهش‌های قرآنی دربارهٔ مجاز یا با عنوان مجاز شکل گرفته است. شاید بتوان از *مجازالقرآن* تألیف ابوعبیده معمربن‌المثنی (۲۰۷ق) به‌منزلهٔ نخستین کتاب مستقل در حوزهٔ مجازهای قرآنی نام برد. طبیعی است منظور او از مجاز با دریافت امروزین ما از این اصطلاح متفاوت باشد. گویا او شیوه‌های رسیدن به معانی قرآن را مجاز می‌دانسته است و با آوردن عبارت «و مِنْ مَجازِ ما جاءَ» می‌کوشد معنای موردنظر را توضیح دهد. مجاز در کاربرد او معنایی مانند تفسیر دارد (طبانه، ۱۳۹۳ق: ۱۲۴). پس از او، جاحظ (۲۵۵ق) در *البیان و التبیین* و *الحیوان*، به‌شکل نامنسجم، به این اصطلاح اشارت کرده است. ابن‌قتیبه دینوری (۲۷۶ق) در *تأویل مشکل‌القرآن* در «باب ذکرالعرب و ماخصهم الله به من العارضه و البیان و اتساع المجاز» به این موضوع پرداخته است، لکن در همان آغاز روشن است که او مجاز را معادل «تأویل» دانسته و نمونه‌های او نیز بر همین دریافت دلالت می‌کند (دینوری، ۱۹۷۳: ۱۱-۲۳). ابوالحسن علی‌بن‌عیسی الرمانی (۳۸۶ق) در *النکت فی اعجاز القرآن* و ابوبکر باقلّانی (۴۰۳ق) در *اعجاز القرآن* به مجاز در کلام وحیانی یا بررسی زبان مجازی و حقیقی مبتنی بر مباحث قرآنی توجه کرده‌اند. هرچند ابوعبیده نخستین کسی است که کتابی مستقل درباب مجازهای قرآنی نوشته،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

> برای اولین‌بار در آثار اوست[جاحظ] که با اصطلاح مجاز دربرابر «حقیقت» روبه‌رو می‌شویم و برخی استعمالات آن را در آثار او می‌یابیم. دیدیم که این اصطلاح در نظر ابوعبیده معنایی گسترده دارد و همهٔ سبک‌های گوناگون عربی را دربرمی‌گیرد. [...] اما وقتی به جاحظ می‌رسیم، می‌بینیم که این اصطلاح در آثار او معنایی کاملاً مشخص یافته و دقیقاً به‌معنای انواع سبک‌های بلاغی نظیر مَثل و تشبیه و استعاره و کنایه است (ابوزید، ۱۳۹۱: ۱۵۰).

روشن است محققان مذکور بر وجود معانی مجازی صحه گذاشته‌اند و کوشیده‌اند چگونگی آن را توصیف کنند.

۳. مجاز از منظر متکلمان

مجاز از همان آغاز و از جمله در *فن خطابهٔ* ارسطو ناظر بر کاربرد واژه در سطحی متفاوت با کاربرد روزمرهٔ آن بوده است (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۶۲). به‌عبارتی، در اینجا سخن از معنا یا معانی متفاوت واژه است. همین مسئله در میان متکلمان نیز مطرح شد و موضوع معنای حقیقی دربرابر معنای مجازی پدید آمد: معنای مجازی چیست؟ آیا چیزی به نام مجاز می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ معنای مجازی را چگونه تشخیص دهیم و... . مسائلی از این دست سبب شد محققان این حوزه ابتدا به تعریف معنای مجازی و حقیقی یا همان حقیقت و مجاز بپردازند و با توجه به آن، این مبحث را در کلام ـو به طریق اولی- در حوزهٔ بلاغت پی بگیرند.

۳.۱. حقیقت و مجاز

نخستین موضوع درباب مجاز، مقابله و مقایسهٔ آن با حقیقت است. ژرف‌ساخت این تقسیم‌بندی خود گویای این نکته است که بسیاری از محققان این حوزه در مرحلهٔ اول پذیرفته‌اند که مجاز به‌معنای کذب، نقطهٔ مقابل حقیقت است و همین پیشینهٔ ذهنی که برگرفته از زمینه‌ها و مجادلات کلامی است، به عرصهٔ بلاغت نیز تسری یافت و پژوهندگان این قلمرو در وهلهٔ اول در پی تبیین مرز مجاز و حقیقت برآمدند، چنان‌که ابن‌رشیق قیروانی در پاسخ به گروهی که چنین پنداری داشته‌اند می‌گوید در اینجا موضوع بر سر دروغ‌بودن نیست؛ زیرا «اگر مجاز به‌معنای سخن دروغ باشد، پس بیشتر سخنان ما باطل (دروغ) است» (قیروانی، ۱۹۸۱: ۱۶۵). دریافت معنای مجاز مستلزم بررسی دیدگاه‌هایی است که به این مقوله و نقطهٔ مقابل آن یعنی حقیقت پرداخته‌اند که اساساً این نوع تقابل‌های دوگانه برپایهٔ گفتمان حاکم بر روزگار گذشته است که تأیید یکی با نفی دیگری همراه بوده است (بالو و عباسی، ۱۳۹۰: ۳۳). می‌توان چنین دریافت‌هایی را به این صورت طبقه‌بندی کرد:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

۱) مجاز به‌معنای کذب در مقابل حقیقت به‌معنای صدق قرار دارد. در برخی از آثار اولیهٔ اسلامی مجاز به‌معنای سخن دروغ به‌کارمی‌رفته و عده‌ای تصور می‌کردند هرچه در مقابل امر حقیقی قرار گیرد کذب و دروغ است. سخنان قیروانی که پیشتر بدان اشاره شد، پاسخی به این دیدگاه است.

۲) دیدگاه جرجانی یکی از دیدگاه‌های درخور توجه دراین‌باره است که هم در قلمرو این موضوع در قرآن صاحب‌نظر است و هم در عرصهٔ بلاغت؛ علاوه‌براینکه او از پیشتازان این حوزه است. بررسی دیدگاه او نشان می‌دهد جرجانی مقولهٔ حقیقت را کمی گسترش داده و علاوه‌بر معنای قراردادی، ازمنظر منطق نیز بدان توجه کرده است؛ بدین‌صورت که او حقیقت را واژه‌ای قراردادی می‌داند که می‌توان حدود آن را آزمود و دریافت که تمام شرایط واژه در این مقوله لحاظ شده است: «هر کلمه‌ای که از آن معنی وضع‌کننده ـمی‌توانی بگویی معنی قراردادی آن‌ـ اراده بشود، بی‌آنکه به غیر این معنی دلالت کند حقیقت است و این تعبیر شامل وضع نخستین آن کلمه و نیز وضع‌های بعدی آن کلمه است» (جرجانی، ۱۳۹۶: ۲۸۶). پس از آن، با مثالی مطلب را این‌طور تبیین می‌کند:

> هرگاه بخواهی این حد و تعریف را بیازمایی توجه داشته باش که چون می‌گویی (شیر) و از آن حیوان درنده را اراده می‌کنی، دقت کن که تو در این کلمه تمام شرایط شیربودن را می‌بینی؛ زیرا چیزی از این کلمه را اراده کرده‌ای که می‌دانی وضع واضع لغت نیز همان بوده است و نیز می‌دانی که در این نوع این کلمه به چیزی غیر از حیوان درنده دلالت نمی‌کند (همان، ۲۸۷).

«اما مجاز آن کلمه‌ای است که با آن به‌جز معنایی که واضع برای آن ساخته است، اراده بشود... . بیان این است که هرگاه بگویی «رأیت اسداً» و مرد شبیه به شیر را اراده کنی...» (همان، ۲۸۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود، مجاز ازنظر جرجانی به‌معنای دروغ نیست، بلکه کاربرد واژه در معنایی غیر از معنای واضع، قراردادی یا کاربردی آن است.

۳) اطلاع‌رسانی: آگاهی و اطلاع‌رسانی یکی از مؤلفه‌هایی است که برخی محققان بدان اشارت کرده‌اند، چنان‌که خفاجی (م۴۶۶ق) در *سرّالفصاحه*، ضمن تقسیم به حقیقت و مجاز، بر جنبهٔ اطلاع‌رسانی حقیقت تأکید می‌کند و معتقد است حقیقت لفظی است که برای اطلاع‌رسانی و آگاهی وضع شده و مجاز نقطهٔ مقابل آن است (الخفاجی، ۱۴۲۷: ۳۸).

۴) تعریف دیگر حقیقت و مجاز که بعدها تعریف مسلط و غالب این دو اصطلاح شد، اغلب بر واژه متمرکز است. در این تعریف، حقیقت عبارت است از کاربرد واژه در معنایی که برای

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

آن وضع شده است. از جمله کسانی که در این زمینه بحث مستوفایی دربارهٔ حقیقت دارد خطیب قزوینی است. خطیب در مبحث مجاز ابتدا به تبیین حقیقت یا به‌عبارتی معنای حقیقی کلمه پرداخته است. ازنظر او، معنای حقیقی کلمه در میان اهل لغت، کاربرد واژه در معنایی است که برای آن وضع شده است. او بر کاربرد بسیار تأکید دارد و اظهار می‌کند کلمه قبل از کاربرد، معنای حقیقی ندارد. ازنظر خطیب، تأکید بر کاربرد کلمه در معنایی که برای آن وضع شده، برای دوری از دو چیز است: نخست کاربرد نادرست واژه، دوم کاربرد کلمه در معنای مجازی که رایج نباشد نه در اصطلاح عامیانه و رایج و نه در کاربردهای دیگر. مثلاً نماز را در معنای دعا به‌کار ببریم (قزوینی، ۱۹۸۹: ۲۲۹). نقطهٔ مقابل چنین کاربردی مجاز است؛ یعنی کلمه را از حکم اصلی آن به حکم دیگری منتقل کنیم (سکاکی، بی‌تا: ۱۶۶).

۵) در آثار تفتازانی نیز تعریف پیشین حقیقت و مجاز دیده می‌شود. تنها قیدی که در اینجا برجسته‌تر می‌نماید قرینه است. او نیز ابتدا به معنای حقیقت و مجاز پرداخته و معتقد است که حقیقت یعنی کاربرد واژه در معنایی که در زبان روزمره برای آن وضع شده است و مجاز یعنی کاربرد واژه در معنایی دیگر همراه با قرینه‌ای که نشان می‌دهد دلالت ذاتی و اولیهٔ واژه در اینجا منظور نیست. به‌قول تفتازانی، سکاکی این معنای مجازی را گونه‌ای تأویل می‌داند (تفتازانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵-۲۱۹). همین نگرش در کتاب‌های بلاغی فارسی نیز دیده می‌شود و محققان فارسی‌زبان نیز چیزی بدان نیفزوده‌اند؛ چنان‌که شمس قیس رازی معتقد است:

> و مجاز آن است کی از حقیقت درگذرند و لفظ را بر معنی دیگر اطلاق کنند کی در اصلِ وضع نه برای آن نهاده باشند، لکن با حقیقتِ آن لفظ وجه علاقه‌ای دارد که بدان مناسبت مراد متکلم از آن اطلاق فهم توان کرد (رازی، ۱۳۸۸: ۳۷۴).

این دیدگاه در بسیاری دیگر از آثار بلاغی به همین‌گونه دیده می‌شود (ناشر، ۱۳۷۳: ۱۵۷؛ تقوی، ۱۳۱۷: ۱۴۴؛ همایی، ۱۳۷۳: ۱۷۱-۱۷۴). گرانیگاه این دیدگاه در تعریف مجاز «استعمال لفظ در غیر موضوعٌ له» (حسینی نیشابوری، ۱۳۸۴: ۲۵۹) است. در مقابل حقیقت که در آن «استعمال لفظ در موضوع له» است.

دیگر کتاب‌های بلاغی عربی و فارسی نیز به‌گونه‌ای بر همین ویژگی تأکید کرده‌اند. خلاصهٔ دیدگاه‌های مذکور دربارهٔ معنای واژه عبارت‌اند از: ۱) مجاز یعنی کذب و حقیقت یعنی صدق، ۲) حقیقت یعنی کاربرد واژه در معنای قراردادی و کذب یعنی در معنای غیرقراردادی، ۳) حقیقت یعنی کاربرد واژه برای اطلاع‌رسانی و مجاز نقطهٔ مقابل آن است،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

۴) حقیقت یعنی کاربرد واژه در معنایی که در میان اهل لغت کاربرد دارد و مجاز یعنی کاربردی که در میان اهل زبان رایج نیست، ۵) حقیقت یعنی کاربرد روزمرهٔ واژه و مجاز یعنی کاربرد واژه در غیرمعنای روزمره همراه با قرینه.

آنچه در همهٔ این موارد برجسته است، «**معنای دیگر**» واژه است. پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد اینکه چگونه به معنای دیگر پی ببریم؟ زیرا منظور از «واضع لغت» یا «معنای اصلی» چندان روشن نیست. آیا منظور قراردادهای زبانی است؟ آیا شکل کاربرد واژه در زبان عادی است؟ چه کسی معنای اصلی را مشخص می‌کند؟ آیا واژه خودبه‌خود معنایی دارد که بتوان آن را معنای اصلی به‌شمارآورد؟ از قضا، پرسش‌هایی از این دست در بسیاری متون کلامی نیز مطرح شده است؛ نتیجه اینکه، نمی‌توان تصور روشنی از حقیقت لغوی به‌دست آورد. شاید بتوان گفت اساس مشکل در دریافتِ تصور درست از معنای حقیقی و مجازی از دو چیز نشئت می گیرد: **الف) تأکید بر واژه**: اساس تعاریف مذکور را واژه یا معنای واژگانی تشکیل داده است. واژه چگونه معنادار می شود؟ برای درک معنای حقیقی و مجازی سه دیدگاه مطرح شده است: ۱) **اطلاع‌رسانی:** خفاجی ویژگی معنای حقیقی را « اطلاع رسانی» می داند (الخفاجی، ۱۴۲۷: ۳۸)؛ یعنی اگر مبنای کلام اطلاع رسانی بود با معنای حقیقی مواجهیم. ۲) **کاربردشناسی:** دومین دیدگاه دراین‌باره را می‌توان نظریهٔ کاربردشناختی خطیب قزوینی دانست. گویا خطیب نخستین کسی است که متوجه چنین اشکالی شده است؛ ازاین‌رو، معتقد است واژه قبل از کاربرد نه حقیقی است نه مجازی. کاربرد است که حقیقی یا مجازی‌بودن را روشن می‌کند (قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۳۱). چنین دریافتی ناظر بر جنبهٔ کاربردشناسی زبان است؛ براساس نظر قزوینی، واژه قبل از کاربرد حالتی خنثی دارد. آنچه وضعیت یا معنای آن را روشن می‌کند کاربرد واژه است. ۳) **واژه و جمله**: سومین دیدگاه که به نظر خطیب قزوینی هم نزدیک است، به جایگاه یا معناداری واژه در جمله می‌پردازد. در این دیدگاه، معنای واژه فقط در جمله فهمیده می‌شود. براساس این نظر، مشکل اصلی به مطالعهٔ مجاز در سطح واژه برمی‌گردد. این نگرش از پیدایش دانش زبان‌شناسی تا به امروز وجود داشته که واحد مطالعهٔ معنی را واژه می‌دانستند، درحالی‌که هر واحد کوچک‌تر از جمله، معنی‌اش در جمله معلوم می‌شود (صفوی، ۱۳۹۶: ۴۴). **ب) درآمیختن معنا (یا معانی) با قلمروها یا هنرهای دیگر بلاغی**: براساس آنچه آمد، در پژوهش‌ها یا تعاریفی که دربارهٔ مجاز ارائه شده،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

اگرچه تأکید بر لفظ بوده است، در موارد بسیاری می‌بینیم که به معانی دیگر جملات نیز پرداخته‌اند و اتفاقاً چارچوب بسیاری از مباحث دانشِ معانی را معنای ثانوی جملات تشکیل می‌دهد که در مباحث مجازی نیز بدان توجه فراوانی شده است؛ بدین‌ترتیب، مباحث و موضوعات دیگری مانند کنایه و انواع آن نیز که بر «معنای دیگر» متمرکز است، با این تعاریف می‌تواند در شمول مجاز محسوب شود. دیدگاه جرجانی صراحتاً بر این مختصه تأکید می‌کند.

نکتهٔ درخور توجه اینکه در کنار کاربردشناسی (که در پژوهش‌های بعد از خطیب قزوینی فراموش شد) و همچنین توجه به جایگاه واژه در جمله، راه‌حلی که در آثار بلاغی برای نشان‌دادن معنای مجازی بسیار گسترده بوده و هست، کاربرد **قرینه** یا علاقه در متن است. هرچند برخی از آثار اولیه به این نکته توجه نکرده‌اند، در مقابل در بسیاری آثار دیگر، قرینه اساس دریافت معنای مجازی به‌حساب آمده است.

۳. ۲. مجاز و علم کلام

با توجه به معانی و دریافت‌های مذکور که دربارهٔ مجاز رایج بوده و اغلب از منظر کلامی به کتاب‌های بلاغی راه یافته است، می‌توان به دیدگاه متکلمان مسلمان در این مقوله نزدیک‌تر شد. اشاره کردیم که اساس بحث درباب چنین مقوله‌ای، مواجهه با معانی برخی آیات قرآن و پاسخ به این پرسش بوده است که آیا می‌توان برای این آیات یا واژگان قرآنی معنای دیگری در نظر گرفت یا نه. هر پاسخی به این پرسش حواشی و مباحث دیگری در پی داشته است؛ مثلاً، متکلمان معتزلی معانی مجازی قرآن را موضوعی مسلم می‌دانستند؛ زیرا از دید آنان، اگر معانی مجازی را در تبیین آیات قرآن در نظر نگیریم، در موارد بسیاری معنای ظاهری آیات مخالف اصل توحید می‌نماید.

> در مقابل این جریان، کسانی مانند ابواسحاق اسفراینی (ف. ۴۱۸ق) منکر اصل وقوع مجاز در لغت شده‌اند. افرادی مانند ابن‌حزم (م ۴۵۴ق) از اهل ظاهر و ابن‌تیمیّه (ف. ۷۲۸ق) و ابن‌قیّم (ف. ۷۵۱ق) به‌شدت استعمال مجاز در قرآن را ممنوع دانسته‌اند (جکنی، ۱۹۹۲: ۳۴). این جریان فقط در مقابل معتزله قد علم نکرده، بلکه نظر بزرگان اشاعره همچون ابن‌قتیبه و باقلانی را نیز رد کرده است (بوذری، ۱۳۹۰: ۱۰).

علت این موضوع بسیار روشن است: آنان مجاز را در معنای نخستینی که بدان اشاره کردیم، یعنی کذب در مقابل صدق، به‌کار می‌بردند؛ لذا ازآنجاکه مجاز دربرابر حقیقت قرار می‌گیرد، منکران مجاز برای اثبات نظر خویش یا به‌عبارتی برای رد نظر معتقدان به مجاز در قرآن،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

می‌گفتند اعتقاد به مجاز یعنی اینکه خداوند نمی‌تواند حقیقت را بیان کند و این امر با ذات الهی سنخیت ندارد و در ذات خداوند ناتوانی در هیچ‌چیز موضوعیت ندارد. روشن است این نگرش تا چه حد مغالطه‌آمیز است؛ زیرا در اینجا سخن بر سر حقیقت و دروغ نیست. مجاز به‌معنای سخن دروغ نیست که بخواهیم براساس آن یا مقدمه قراردادن آن، چنین برهانی را پی‌ریزی کنیم و به چنین نتیجه‌ای برسیم! با اینکه بسیاری از مخالفان معتزله و منکران مجاز در قرآن وجود مجاز در زبان را به‌هیچ‌روی رد نمی‌کردند، دوتن از مخالفان معتزلیان، یعنی ابواسحاق اسفراینی و ابن‌تیمیه، وجود مجاز را نه‌تنها در قرآن بلکه به‌طورکلی در زبان منکر شدند. بنابر نظر اسفراینی:

> اگر قرارداد اهل زبان ملاک تعیین معنای کلمه است، اینکه بگوییم لفظ اسد برای حیوان حقیقت و برای انسان شجاع مجاز است، نوعی ترجیح بلامرجح خواهد بود؛ یعنی همچنان که قرارداد اهل زبان لفظ اسد را برای معنای حیوان خاص وضع می‌کند، همین قرارداد این لفظ را دربارهٔ انسان شجاع نیز به‌کار می‌برد. پس نباید یکی از این دو کاربرد را حقیقی و دیگری را مجازی بدانیم؛ بلکه باید بگوییم اهل زبان همچنان که لفظ اسد را در معنای حیوان خاص به‌کار می‌برند، در معنای انسان شجاع نیز استفاده می‌کنند و این کاربرد در هردو حال حقیقت است (همان، ۱۹).

ملاحظه می‌شود در اینجا دیگر سخن بر سر کذب و صدق نیست، بلکه آنان اساس قراردادهای زبانی را نمی‌پذیرند. در تعاریف مجاز و حقیقت دیدیم بسیاری از صاحب‌نظران ملاک تشخیص این دو جنبه را کاربرد یا قراردادهای کاربردی واژه می‌دانند، درحالی‌که اسفراینی و ابن‌تیمیه منکر چنین قراردادهایی هستند. ابن‌تیمیه نیز تقسیم‌بندی لفظ به حقیقی و مجازی را انکار کرده و معتقد است:

> این تقسیم‌بندی حقیقت ندارد و میان دو بخش آن مرز درستی وجود ندارد که میان حقیقت و مجاز را مشخص کند؛ بنابراین، این تقسیم باطل است و هرکس که آن را به‌کار می‌برد، از چیزی سخن می‌گوید که درباره‌اش هیچ نمی‌داند. این تقسیم بدعتی در شرع و مخالفت با عقل است؛ زیرا آنها [معتزله] گفته‌اند: حقیقت لفظی است که در معنای ماوضع‌له به‌کار رود و مجاز لفظی است که در غیر ماوضع‌له به‌کار رود و آنها برای اثبات این تعریف باید وضع [قراردادی] پیش از کاربرد زبان را ثابت کنند که ناممکن است (همان، ۲۱-۲۲).

جالب‌توجه اینکه او با چند مقدمه به بدعت در شرع رسیده است: مرز درستی میان مجاز و حقیقت وجود ندارد، هرکس چنین مرزی را ترسیم کند مایهٔ بدعت در شرع و مخالف با عقل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

می‌شود. ملاحظه می‌شود که بحث حقیقت و مجاز در چنین رویکردهایی به مجادلات کلامی کشیده شده است. روند مبحث مستدل نیست و صاحبان چنین اندیشه‌ای در پی چیزی جز منکوب‌کردن رقیب نیستند؛ زیرا چه کسی می‌تواند شرایط وضع الفاظ را پیش از کاربرد آنها در زبان ثابت کند؟ آیا چنین چیزی منطقاً ممکن است؟ به‌نظر می‌رسد صاحبان چنین اندیشه‌هایی فقط به چند مؤلفه دربارهٔ واژه قائل بوده‌اند و برمبنای چنین مؤلفه‌هایی، گزاره‌های لایتغیری برای خود می‌ساختند: **الف)** مَجاز یعنی کذب و دروغ، ازآنجاکه کذب و دروغ از ساحت خداوند دور است، پس در الفاظ قرآن مجاز وجود ندارد. **ب)** چیزی به نام قرارداد در زبان وجود ندارد؛ لذا خط فاصلی میان معانی الفاظ متصور نیست، پس نمی‌توان برای برخی الفاظ معنای حقیقی و برای برخی دیگر معنای مجازی در نظر گرفت. روشن است که اینان زبان را مقوله‌ای قراردادی نمی‌دانستند و ازطرفی هیچ جایگاهی برای کاربردهای زبانی قائل نبودند.

به‌نظر می‌رسد چنین برداشت‌هایی از مجاز و حقیقت و بی‌توجهی به جنبه‌های کاربردی، حاصل نگرش‌های متن‌محور بوده است؛ ضمن اینکه سایهٔ گرایش‌های ایدئولوژی خاصی نیز مانعی مضاعف در پذیرش معانی دیگر می‌شده است. افرادی نظیر اسفراینی، ابتدا مقدمات و نتیجه‌ای برای خود ساخته‌اند: برای خداوند که فعال مایشاء است، بیان مجازی متصور نیست؛ زیرا این موضوع بدین‌معنا است که خداوند نمی‌توانسته زبان را در معنای موردنظر به‌کار ببرد و این با صفت قدرت یا قدیربودن باری‌تعالی در تضاد است؛ ازاین‌رو، معنای مجازی پذیرفتنی نیست. درحالی‌که نگرش‌های معتزلی به قراردادی‌بودن زبان و درنتیجه معانی مجازی قائل بودند و همین موضوع زمینهٔ دریافت‌های آنان از آیات قرآن را تشکیل می‌داد.

روشن است که الفاظ در زبان براساس قرارداد پدید آمده‌اند. اگر کسی لفظی را از زمینهٔ آن جدا کند و به معنای دیگری به‌کار ببرد، می‌توان مدعی شد که لفظ در معنای قراردادی آن به‌کار نرفته است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم خانه خراب شد و منظور از خانه درِ خانه باشد، با توجه به نشانه‌های موقعیتی یا متنی، درمی‌یابیم خانه در معنای قراردادی به‌کار نرفته است. حاصل سخن اینکه، در اینجا به‌دنبال اثبات لفظ خانه پیش از قرارداد یا بعد از آن نیستیم و اصالتاً چنین موضوعی، علاوه‌براینکه خارج از روند بحث است، راه به جایی نخواهد برد. کسی در اینجا به‌دنبال این نیست که اثبات کند که آیا واضع خانه را به‌معنای در به‌کار برده است یا نه، یا اینکه ما می‌توانیم چنین کاری بکنیم، بلکه قراردادهای کاربردی و موقعیت انعقاد

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

کلام نشان می‌دهد که خانه در چه معنایی به‌کار رفته است. در اینجا، دروغ یا راست‌بودن موضوعیت ندارد، بلکه نوع کاربرد کلمه در زمینهٔ متن مهم است که با کمک نشانه‌ها یا علاقه‌ها به آن پی می‌بریم. به‌نظر می‌رسد جداکردن متن از زمینهٔ آن و نیز بی‌توجهی به علاقه و قرینه از دیگر مسائلی بوده که برخی از متکلمان بدان بی‌توجه بودند. این مقوله در روند مطالعات بلاغی به‌خصوص بعد از قرن هفتم بسیار مورد توجه بوده است.

٤. بررسی و نقد قرینه و علاقه

برپایهٔ آنچه اشاره شد، محققان کوشیده‌اند مشکل معنای حقیقی و مجازی را به‌وسیلهٔ قرینه و علاقه حل کنند و البته چنین توجهی بسیار کارگشا بوده و هست. آنچه درخور تأمل است اینکه هنگامی که گرانیگاه مجاز به متون بلاغی منتقل شد، کرانه‌های موضوع و ازجمله علاقه یا قرینه نیز در کنار موضوعات مرتبط با معنای ثانوی مورد توجه قرار گرفت. ازجمله کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند عبدالقاهر جرجانی است. جرجانی شرط انتقال از معنای اصلی به معنای دیگر را پیوند میان آن‌دو می‌داند (جرجانی، ۱۳۹۶: ۲۸۸). آن‌گاه تأکید می‌کند که باید میان چنین ویژگی‌ای با چندمعنایی فرق بگذاریم؛ زیرا ممکن است کلمه‌ای چندمعنا داشته باشد، لکن در شمول مجاز قرار نگیرد (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۹۵). سکاکی نیز مجاز را کاربرد واژه در معنایی دیگر می‌داند، به‌شرط وجود قرینه‌ای که چنین کاربردی را نشان دهد (سکاکی، ۱۴۰۷: ۴۶۹). محققان دیگر مانند خطیب قزوینی (۲۰۰۴: ۲۳۱)، تفتازانی (۱۳۷۶: ۵۷-۶۳)، رازی (۱۳۸۸: ۳۷۴)، حسینی نیشابوری (۱۳۸۴: ۲۵۹)، مازندرانی (۱۳۷۶: ۲۷۴) و دیگران نیز بر لزوم وجود قرینه یا علاقه میان معنای حقیقی و مجازی تأکید کرده‌اند.

یکی از کسانی که مفصل به موضوع قرینه در مجاز پرداخته جلال‌الدین همایی است. ازنظر او، قرینه عبارت است از لفظ یا حالتی که دلالت کند بر اینکه مقصود گوینده معنی اصلی کلمه نیست، بلکه مرادش معنی مجازی است؛ و چون این لفظ با این حالت، مقرون و چسبیده به جملهٔ مجازی می‌شود، آن را قرینه گفته‌اند و در اصطلاح قرینهٔ صارفه می‌گویند؛ برای اینکه ذهن شنونده را از معنی حقیقی منصرف و به مفهوم مجازی معطوف و متوجه می‌سازد (همایی، ۱۳۷۳: ۱۷۳). همایی قرینهٔ مجاز را به دو گونه تقسیم کرده است:

۱. قرینهٔ لفظی یا مقالی: لفظی است که قرینهٔ مجاز شده باشد، چنان‌که در تعریف یک نفر سرباز شجاع چابک پردل می‌گویند: «شیر شمشیرزن» یا «شیر تیرانداز» است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

۲. قرینهٔ معنوی یا حالی: هرگاه لفظی در کار نباشد، اما حالت و وضع و چگونگی گفتار گوینده خود دلالت کند بر اینکه مقصود او معنی مجازی است، با قرینهٔ معنوی و حالی مواجهیم. در اینجا چند نکتهٔ درخور توجه ملاحظه می‌شود:

۱) قرینه‌ها و نمونه‌های مذکور بیشتر معطوف به یک‌گونه مجاز، یعنی مجاز به علاقهٔ مشابهت، یا همان استعاره است. مع‌الوصف، نکته‌ای که همایی به آن توجه کرده عبارت است از اینکه قرینهٔ معنای مجازی همواره واژگانی نیست؛ چه‌بسا در موارد بسیاری، حالات گوینده یا وضعیتی که کلام در آن منعقد می‌شود به دریافت معنای مجازی منتهی شود.

۲) علاوه‌برآن، موضوع درخور توجه تلازم قرینهٔ لفظی و حالیه است. چه‌بسا قرینهٔ لفظی و حالیه را نتوان از هم مجزا کرد؛ مثلاً در همان نمونهٔ معروف «شیری را در حمام دیدم»، اگر قرینهٔ حالیه وجود نداشته باشد، چه‌بسا بتوان جمله را در معنای حقیقی آن تصور کرد و انگاشت «شیری در حمام است»؛ یعنی صرفاً قرینهٔ «حمام یا در حمام بودن» نمی‌تواند ما را متقاعد کند که در این نمونه «شیر» در معنای استعاری به‌کار رفته است؛ بنابراین، قرینهٔ حالیه به ما کمک می‌کند تا «شیر» را در معنای «انسان شجاع» در نظر آوریم.

۳) برخی کتاب‌های بلاغی دوباره گرفتار اصطلاح‌تراشی یا درهم‌آمیختن قرینه و علاقه شده‌اند. در بیشتر کتاب‌های بلاغی در موضوع مجاز و چگونگی پیوند معانی مختلف آن از «علاقه» سخن به‌میان آمده است، حال‌آنکه برخی در این مبحث اصطلاح «قرینه» را به‌کار گرفته‌اند؛ مثلاً علامه همایی در تبیین اصطلاح مجاز، به‌جای علاقه، قرینه را به‌کار برده و آن را شرط لازم فهم معنای حقیقی و مجازی می‌داند و معتقد است: «یکی از عیوب بزرگ نظم و نثر این است که مجازات **بی‌قرینه** یا **قرینهٔ** دیرفهم و نامأنوس در آن آورده باشند» (همایی، ۱۳۷۳: ۱۷۳). به‌عبارت‌دیگر، درکنار اصطلاح علاقه از اصطلاح قرینه استفاده کرده‌اند، درحالی‌که مشکل خیلی راحت قابل حل است. می‌توان از اصطلاح قرینه در همهٔ انواع مجاز، چه مجاز مرسل و چه مجاز به علاقهٔ مشابهت، استفاده کرد. اگر هم کسانی به تفاوت‌های ساختاری در انواع مجاز قائل‌اند، می‌توانند برای مجاز مرسل از اصطلاح علاقه استفاده کنند و در موارد دیگر اصطلاح قرینه را به‌کار گیرند.

۴) گاهی هم‌پوشانی انواع مجاز به‌دلیل قرینه یا علاقهٔ آنها است. برخی معتقدند بلاغیون قدیم به هم‌پوشانی انواع مجاز، که ناشی از علاقه (قرینه) است، بی‌توجه بوده‌اند؛ مثلاً هنگامی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

که «علاقهٔ جزء و کل» را استفاده می‌کنیم، می‌توان بسیاری از انواع مجاز را ذیل آن قرار داد (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۲۴)؛ مثلاً، در این بیت حافظ:

روی نگار در نظرم جلوه می‌نمود وز دور بوسه بر رخ مهتاب می‌زدم

«مهتاب» هم می‌تواند به علاقهٔ «لازمیت» و هم به علاقهٔ «مجاورت» مجاز از «ماه» باشد؛ گویا به‌دلیل همین هم‌پوشانی، برخی محققان معتقدند قرینه از هیچ قانونی تبعیت نمی‌کند و امری شخصی است (همایی، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۸۱).

۵) نکته‌ای که در این دیدگاه‌ها فراموش شده، **بافت متن** است. اشاره شد که حوزهٔ پژوهشی و تمدن اسلامی قلمروی متن‌محور است. در این قلمرو، متن از جایگاه والایی برخوردار است، اما در حوزه‌های پژوهشی خود متن فراموش شده است. شاید سروکارداشتن مدام با متن سبب فراموشی خود متن شده است. در موضوع کنونی نیز یکی از قرینه‌های اصلی دریافت معنای مجازی در تمام صورت‌های آن، بافت یا زمینهٔ متن است. عناصر متن و زمینهٔ شکل‌گیری آن در دریافت معانی عناصر مختلف متن بسیار حائز اهمیت‌اند. اگر به زمینهٔ متن توجه نکنیم، بسیاری از توانمندی‌های دستگاه‌های گوناگون آن را از دست خواهیم داد. متأسفانه، در پژوهش‌های مختلف، ازجمله پژوهش‌هایی که دربارهٔ مجاز انجام شده است، بی‌توجهی به زمینهٔ متن بسیار مشهود است.

به‌هرروی، محققان دریافت معنای مجازی را معطوف به وجود نشانه دانسته‌اند که رابطهٔ معنای قراردادی و غیرقراردادی را نشان می‌دهد و از آن به قرینه (در استعاره) یا علاقه (در مجاز مرسل) تعبیر کرده‌اند و انواع مجاز را بر این اساس نام‌گذاری کرده‌اند. تعداد این علاقه‌ها در منابع مختلف بسیار متفاوت است. مازندرانی (۱۳۷۶: ۲۷۵ به بعد) بیست‌وپنج گونه علاقه را در کاربرد مجاز برشمرده که اغلب برگرفته از قرآن است. شمیسا (۱۳۹۳: ۴۹ به بعد) از شانزده‌گونه، شفیعی‌کدکنی (۱۳۷۲: ۱۰۴-۱۰۶) از ده‌گونه و همایی (۱۳۷۳: ۱۷۵-۱۷۹) از دوازده‌گونه مجاز یاد کرده‌اند، اما نکتهٔ حائز اهمیت این است که همایی معتقد است هرکس می‌تواند برحسب دریافت خود نوعی علاقه در مجاز استفاده کند و کاربرد علاقه در مجاز از قانون خاصی پیروی نمی‌کند (همان، ۱۸۰-۱۸۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

۵. تقسیم‌بندی انواع مجاز

۵. ۱. مجاز لغوی و عقلی

یکی از موضوعاتی که از همان روزگار نخستین در حیطهٔ مجاز مطرح شده، تقسیم‌بندی‌ها یا گونه‌های مختلف به‌خصوص تقسیم آن به دو گونهٔ لغوی و عقلی بوده است. این تقسیم‌بندی نیز برخاسته از مجادلات کلامی است. مبنای این تقسیم‌بندی پرسش‌هایی بوده که برای متکلمان در حیطهٔ زبان مطرح می‌شده است؛ سؤالاتی مانند معنای لغوی یا قراردادی واژه چیست و آیا می‌توان معنایی غیر از معنای قراردادی برای واژه در نظر گرفت؟ علاوه‌برآن، موضوع دیگر فاعل فعل است. در این مقوله، متکلمان به‌دنبال اثبات فاعل حقیقی بوده‌اند و اینکه آیا می‌توان فاعلی غیر از خدا برای افعال در نظر گرفت؟ هنگامی که در زبان، فعل به فاعلی غیر از خداوند نسبت داده می‌شود چه باید کرد؟ چگونگی پاسخ به چنین پرسش‌هایی زمانی بیشتر درخور توجه است که بدانیم هر پاسخی متکلم را در نحلهٔ خاص فکری قرار می‌داده است. هنگامی که گرانیگاه مجاز به متون بلاغی منتقل شد، محققان این حوزه آرای مختلفی دراین‌باب مطرح کردند. حاصل دیدگاه بلاغیون درباب مجاز لغوی و عقلی را می‌توان در پنج مقوله دسته‌بندی کرد:

۱) **دیدگاه جرجانی:** جرجانی معتقد است هرگاه کلمه‌ای از معنای لغوی‌ای که برای آن وضع شده عدول کند و به معنای دیگری به‌کار رود، به چنین مجازی مجاز لغوی می‌گوییم، اما هنگامی که جمله‌ای از کلام را مجاز بشماریم، این مجاز عقلی خواهد بود نه لغوی؛ مانند بهار گل‌ها را رنگ‌آمیزی کرد (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۹۸). نهایتاً، جرجانی عقیده دارد نمی‌توان از طریق عقل حکم به مجازبودن کرد، مگر اینکه در میان جمله‌ای از کلام باشد؛ به‌عبارتی، تشخیص حقیقت عقلی یا مجازی فقط در ساختار جمله ممکن است (همان، ۴۰۰).

۲) **دیدگاه سکاکی:** ازنظر سکاکی، مجاز عقلی سخنی است که خلاف عقیدهٔ متکلم باشد. المجاز العقلی هو الکلام المفاد به خلاف ما عند المتکلم. مثالی که ذکر می‌کند به این صورت است: «انبت الربیع البقل» و «شف الطبیب المریض». در توضیح این مثال می‌گوید اینکه گفته می‌شود بهار گل‌ها و سبزه‌ها را می‌رویاند گونه‌ای مجاز است و در تأویل آن بایست گفت که خداوند فاعل حقیقی است و بهار فاعل مجازی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

که فعل رویاندن به او نسبت داده شده است (سکاکی، بی‌تا، ۱۶۷)، یا شفای بیمار مجازاً به طبیب نسبت داده می‌شود، درحالی‌که فاعل حقیقی خداوند است.

۳) **دیدگاه خطیب قزوینی:** قزوینی مجاز عقلی را اسناد فعل یا شبه‌فعل (مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول) به غیر فاعل حقیقی می‌داند. او به دیدگاه سکاکی که مجاز عقلی را در آیاتی از قرآن انکار کرد، ایرادهایی وارد می‌کند؛ برای مثال، براساس باور سکاکی دربارهٔ مجاز عقلی در سخن پروردگار متعال «فَهُوَ فِی عِیشَه رَاضِیَه» (حاقه/۲۱)، لازم می‌آید که مقصود از «عِیشَه» صاحب عیشه باشد؛ زیرا از دیدگاه او مراد از مشبّه همان مشبّه‌به است و ازآنجاکه لازم (مراد از عیشه صاحب آن باشد) باطل است، پس ملزوم نیز باطل می‌شود؛ چون معنا ندارد بگوییم: «فَهُوَ صاحب عِیشَةٍ رَاضِیَةٍ». به باور سکاکی، اضافهٔ فاعل حقیقی صحیح نیست؛ زیرا طبق نظر او، مراد از فاعل مجازی همان فاعل حقیقی است. ازاین‌رو اضافهٔ شیء بنفسه می‌شود. برای مثال، در «نهاره صائم» «نهار» فاعل مجازی و ضمیر «نهاره» مضاف‌الیه و فاعل حقیقی است. اگر قرار شد مقصود از «نهار» نیز همان شخص باشد که فاعل حقیقی است «اضافهٔ شیء بنفسه» پیش می‌آید و آن باطل است (خطیب قزوینی، ۱۹۸۹: ۱۷۲-۱۷۹). می‌توان به خود خطیب هم اشکالی وارد کرد که بحث مجاز عقلی به‌هیچ‌روی در ادبیات کارایی ندارد یا با مسامحه می‌توان آن را بخشی از دانش معانی یا معناشناسی دانست. به‌عبارت‌دیگر، توجه به چنین موضوعی در مبادی استعاره جایگاهی ندارد.

۴) **دیدگاه مازندرانی:** مازندرانی با توجه به سخنان عبدالقاهر جرجانی و سکاکی نتیجه می‌گیرد که مجاز عقلی اسناد مسند به مسندالیهی است که ظاهراً به اعتقاد متکلم، این مسندالیه آن مسند نباشد (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۳۰۳).

۵) **دیدگاه شفیعی‌کدکنی:** شفیعی‌کدکنی از قول سکاکی مجاز عقلی را مجازی می‌داند که خلاف عقیدهٔ متکلم باشد، اما خود در تعریف آن معتقد است مجاز عقلی عبارت است از اسناد و نسبت چیزی به چیزی که از آن او نیست و آن را مجاز حکمی، اسناد مجازی، مجاز اسنادی می‌خواند و این نوع مجاز جز در ترکیب وجود ندارد و مجاز لغوی نقل‌کردن و انتقال‌دادن الفاظ است از معانی‌ای به معانی دیگر به‌مناسبت پیوندی خاص. این‌گونه از مجاز گاه مفرد است و گاهی در ترکیب. اگر پیوند آن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

مشابهت باشد، استعاره نامیده می‌شود و در غیراین‌صورت آن را مجاز مرسل می‌گویند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۲: ۹۹-۱۰۰).

می‌توان گفت جرجانی علاوه‌براینکه به مجاز لغوی پرداخته است، دریافت معنای مجاز لغوی را به جایگاه آن در متن منوط کرده است. او نه به اسناد توجه کرده و نه به متکلم، بلکه از دید او زمینهٔ متن مهم‌ترین مؤلفه است. درحالی‌که سکاکی گویا متن و کاربرد را وانهاده و به گوینده پرداخته، دیدگاهی که خطیب قزوینی نیز آن را نقد کرده است. اما خود خطیب نیز از منظر عقلی به این مجاز پرداخته و مانند متکلمان مجاز عقلی را به عامل اصلی آن نسبت داده است. همین دیدگاه را مازندرانی نیز به‌گونه‌ای دیگر تکرار کرده است. مازندرانی به‌جای فاعل حقیقی، موضوع اسناد و کیفیت انتساب به مسندالیه را مطرح کرده که نسخهٔ دیگری از همان دیدگاه خطیب قزوینی است. ملاحظه می‌شود که دیدگاه شفیعی‌کدکنی را پیشتر جرجانی، سکاکی و مازندرانی به‌صورت مجزا مطرح کرده بودند و شفیعی آن را در یک‌جا جمع کرده است.

نکتهٔ درخور توجه اینکه اغلب این دیدگاه‌ها در آثار بلاغی طرح شده و مهم اینکه تمرکز محققان بر فاعل یا مسندالیه حقیقی و غیرحقیقی است و در اکثر موارد نمونه برگرفته از قرآن است. با اینکه انتظار می‌رود در چنین آثاری محقق از منظر ادبیات به موضوع بنگرد، برعکس، اکثر محققان از منظر کلامی به موضوع وارد شده‌اند یا دیدگاهشان در اندیشه‌های کلامی ریشه دارد. اگر از منظر ادبیت به مسئله می‌پرداختند، توجه به فاعل حقیقی دیگر موضوعیت پیدا نمی‌کرد، اما چون محققان بلاغی نیز از جایگاه علم کلام به این مقوله پرداخته‌اند، گویا می‌خواهند براساس اندیشهٔ نحلهٔ خاصی به موضوع مجاز وارد شوند. این موضوع را چون متکلمان بسط داده‌اند می‌توان گفت تنها دیدگاهی که متفاوت به‌نظر می‌رسد دیدگاه جرجانی است که تأکید می‌کند این مقوله باید در «ترکیب» بررسی شود.

۵. ۲. مجاز مرسل، مجاز مرکب

درکنار چنین تقسیم‌بندی‌هایی، برخی دیگر مجاز را به مفرد و مرکب تقسیم کرده‌اند. مجاز مفرد همان مجاز مرسل یا لغوی است (قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۳۱)، درحالی‌که مجاز مرکب، بحث در جمله است، جمله‌ای که در معنایی دیگر به‌کار رفته است (شمیسا، ۱۳۹۳:۶۰). کاربرد در جمله به سه‌گونه می‌تواند باشد: ۱) استعارهٔ مرکب، ۲) کنایه، ۳) جملاتی که با توجه به قرائن مختلف در معنایی دیگر فهمیده می‌شوند. گونهٔ سوم موضوع علم معانی است که در آن از معنا یا معانی ثانوی جملات بحث می‌شود. درکنار مجاز لغوی و عقلی از گونه‌های دیگر مجاز

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

مانند مجاز شرعی و عرفی (که خود به دو گونهٔ عام و خاص تقسیم شده) نام برده‌اند (قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۳۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۶: ۲۱۹؛ مازندرانی، ۱۳۷۶: ۲۷۴)، اما آنچه اینجا موردنظر است همان مجاز مرسل یا لغوی و مجاز عقلی (یا ادبی) است.

۶. مجاز و استعاره

موضوع مهم دیگر در کتاب‌های بلاغی اسلامی رابطهٔ مجاز و استعاره است. گویا، مجازی که ابن‌رشیق قیروانی بلیغ‌تر از حقیقت می‌داند و جایگاه آن را در قلب و گوش زیباتر می‌شمارد (قیروانی، ۱۹۸۱: ۱۶۶) همین استعاره است. در بسیاری از کتاب‌های بلاغی مجاز و استعاره را یکی دانسته‌اند؛ برای نمونه، ابوهلال عسکری در بخش نخست از باب نهم *الصناعتین* استعاره و مجاز را ذیل یک عنوان آورده است؛ گویی ازنظر او تفاوتی میان مجاز و استعاره نیست. او استعاره (و طبعاً مجاز) را این‌گونه تعریف می‌کند که عبارتی را از موضع استعمالش در اصل لغت، به‌جهت غرضی خاص به معنای دیگری منتقل کنند. سپس، غرض خاص را بدین‌گونه توضیح داده است که شرح معنا، روشنگری، مبالغه و تأکید، اشاره‌کردن به لفظی اندک و نیکوکردن عبارت (عسکری، ۲۰۰۶: ۲۶۸). می‌دانیم که در سنّت بلاغی گذشته، آنچه دربرابر حقیقت قرار می‌گرفته مجاز بوده است نه استعاره. نکتهٔ دیگر اینکه عسکری هیچ‌کجای این بخش اختصاصاً به مبحث مجاز نپرداخته و همین موضوع حدس ما دربارهٔ دریافت ابوهلال از وحدت استعاره و مجاز را تقویت می‌کند. علاوه‌بر این موارد، عسکری هر کاربردی را که در غیر معنای اصلی باشد -استعاره، مجاز، کنایه، استعارهٔ نوع دوم یا مکنیه و...- همه را در شمول استعاره و مجاز می‌شمارد (همان، ۲۶۹ به بعد). جرجانی فراتر از این رفته و نه‌تنها استعاره، بلکه تشبیه را هم زیرمجموعهٔ مجاز می‌داند. او دلیل قرارگرفتن استعاره ذیل مجاز را جنبهٔ تأویلی در استعاره می‌داند و تشبیه به این دلیل ذیل مجاز قرار می‌گیرد؛ زیرا حقیقتاً نمی‌توان تشابهی در اشیاء پیدا کرد، بلکه این تشابه یا بر اثر مقاربت است یا با مسامحه (جرجانی، ۱۳۹۶: ۱۶۸)؛ سپس، با ذکر نمونه توضیح می‌دهد که پیوند در استعاره براساس تشبیه است؛ مانند شیر و انسان شجاع، درحالی‌که در مجاز چنین رابطه‌ای دیده نمی‌شود؛ مانند دست و قدرت (۳۹۸). همچنین، به باور او، اگر استعاره به‌منظور تشبیه و برای مبالغه نباشد، استعاره در مفهوم مجاز به‌کار می‌رود (براتی، ۱۳۹۶: ۱۴). حسینی نیز استعاره را نوعی مجاز می‌داند (حسینی نیشابوری، ۱۳۸۴: ۲۵۹). همایی هم معتقد است اگر علاقهٔ مجاز بر مشابهت باشد آن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

را استعاره می‌نامیم و در غیراین‌صورت آن را مجاز مرسل می‌گوییم (همایی، ۱۳۷۳: ۱۸۱). نکته‌ای که آثار بلاغی دیگر نیز به آن اشاره کرده‌اند (شفیعی، ۱۳۷۲: ۱۰۰؛ رازی، ۱۳۸۸: ۳۷۴). برخی محققان از دوگونه استعاره سخن گفته‌اند که نوع اول همان استعارهٔ مصرحه است و گونهٔ دوم شامل مجاز و استعارهٔ مکنیه می‌شود. نکتهٔ درخور توجه اینکه گونهٔ دوم یا همان مجاز را شیوه‌ای متداول در زبان مردم دانسته‌اند (تاج‌الحلاوی، بی‌تا: ۴۷-۴۸). به‌عبارتی، بسیاری از کاربردهای زبان عادی را مجاز شمرده‌اند و ازطرفی اشاره کرده‌اند که این‌گونه مجازها نیز نوعی استعاره است، اما کاربرد مداوم آنها جنبهٔ استعارگی‌شان را کم‌فروغ کرده است.

برمبنای مطالب مذکور، برای پرهیز از تقسیم‌بندی‌های متعدد، مجاز را می‌توان به دو گروه واژگانی و مرکب تقسیم کرد. در گروه واژگانی اگر پیوند دوسویه براساس تشبیه باشد این مجاز استعاره است، در غیراین‌صورت مجاز مرسل است که براساس قرینه‌های کلام انواع مختلفی را دربرمی‌گیرد. مجاز مرکب یا مجاز جمله نیز در سه حیطهٔ استعارهٔ مرکب، کنایه و دانش معانی قابل بررسی است.

۷. نتیجه‌گیری

کوشش برای درک برخی از آیات قرآن نخستین پایه‌های پژوهش دربارهٔ مجاز را در میان مسلمانان بنیان نهاد. ارزش‌ها و ظرفیت‌های مهم این سوژه، درارتباط‌با مطالعات میان‌رشته‌ای هرچه بیشتر ظهور می‌یابد و گفتمان مشترک میان بلاغیون و اهل کلام دراین‌زمینه، و کوشش‌های متفکران مسلمان برای تبیین جوانب گوناگون مجاز به نتایج ذیل حکم خواهد کرد. حاصل مطالعات آنان را در این حوزه می‌توان در دو گروه جای داد:

الف) **مجاز در مباحث کلامی**: در این آثار جدل‌های فکری فرقه‌های اسلامی به‌خصوص اشاعره و معتزله بسیار چشمگیر است. مجادلات کلامی هرچند مایهٔ شکوفایی موضوع مجاز شد، در موارد بسیاری مباحث آنان انتزاعی و به دور از ژرف‌کاوی‌های زبانی و هنری بوده است.

ب) **مجاز در آثار بلاغی**: بخش دوم مطالعات مجاز در آثار بلاغی متمرکز شده است. از روزگار سکاکی به بعد، غلبه با مباحث بلاغی مجاز بوده و جنبه‌های کلامی آن کم‌رنگ‌تر شد. پس از مدتی، مباحث مجاز در کتاب‌های بلاغی به تکرار انجامید و دیدگاه تازه‌ای در این قلمرو شکل نگرفت. تأکید بر معنای دیگر واژه یا واژهٔ محوری و درآمیختن معنا (یا معانی) دیگر با قلمروها یا هنرهای دیگر بلاغی را می‌توان اساس مجادلات گسترده در تعریف مجاز و حقیقت دانست

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

که نتیجهٔ بی‌توجهی به جنبه‌های اطلاع‌رسانی، کاربردشناسی و عدم تمایز میان ساختار واژه و جمله است؛ به‌همین‌دلیل، پژوهشگران موضوع قرینه را مطرح کردند که به‌نظر راهی مناسب برای تشخیص معنای مجازی محسوب می‌شود، اما علی‌رغم کارآیی قرینه و انواع آن، به‌نظر می‌رسد در مطالعات بلاغی، مسئلهٔ زمینهٔ متن فراموش شده و همین موضوع سبب درآمیختگی برخی مباحث در حیطهٔ قرینه شده است؛ به‌عبارت دیگر، می‌توان گفت مهم‌ترین قرینه در تشخیص معنای مجازی متون زمینهٔ متن است.

نکتهٔ دیگر در این پژوهش‌ها بی‌توجهی به زبان کاربردی است. به‌نظر می‌رسد به‌دلیل متن‌محوربودن مطالعات مسلمانان، به قلمروهای غیرمتنی کمتر توجه شده است. بی‌توجهی به این موارد، به هم‌پوشانی گونه‌های مجاز، درهم‌تنیدگی حوزه‌های گوناگون (مانند حوزه‌های نحوی و معنایی) و تعدد پیوندهای گوناگون در مطالعات مجاز منجر شد. درکنار این مسائل، باید گفت مشکل اساسی دیگر در این موضوع این بوده است که همواره یکی از جنبه‌های آن مورد توجه بوده و از دیگر جنبه‌های آن غفلت شده است. به‌نظر می‌رسد تلفیقی از نتایج مطالعات مسلمانان به‌ویژه مواردی که به فراموشی سپرده شده با برخی مطالعات معناشناختی می‌تواند در پژوهش‌های امروزین مجاز به‌خصوص پژوهش‌های شناختی مؤثر واقع شود.

منابع

ابوزید، نصرحامد (۱۳۹۱). *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*. ترجمهٔ احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.

ارسطو (۱۳۹۸). *خطابه*. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.

افراسیابی، غلامرضا و همکاران (۱۳۸۵). جستار دربارهٔ مجاز مرسل. *علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دورهٔ بیست‌وپنجم. شمارهٔ ۳ (پیاپی ۴۸): ۱-۱۶.

بالو، فرزاد؛ عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۹). کلام‌محوری در ادب پارسی. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال هجدهم. شمارهٔ ۶: ۷-۳۹.

براتی، مرتضی (۱۳۹۷). طبقه بندی استعاره از دیدگاه جرجانی. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌وششم. شمارهٔ ۸۴ : ۷-۲۹.

بوذری، امیر (۱۳۹۰). نظریهٔ انکار مجاز در بلاغت اسلامی. *نقد ادبی*. سال چهارم. شمارهٔ ۱۴: ۷-۲۹.

تاج‌الحلاوی، علی‌بن‌محمد (بی‌تا). *دقایق‌الاشعار*. تصحیح و حاشیهٔ محمدکاظم امام. تهران: دانشگاه تهران.

تفتازانی، سعدالدین مسعودبن‌عمر (۱۴۱۶). *مختصرالمعانی*. قم: دارالفکر.

تفتازانی، سعدالدین‌مسعودبن‌عمر (۱۳۷۶). *شرح المختصر*. قم: دارالحکمه.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

تفتازانی، سعدالدین‌مسعودبن‌عمر (۱۳۸۷). *شرح المختصر*. قم: کتبی نجفی.

تقوی، سیدنصرالله (۱۳۱۷). *هنجار گفتار*. تهران: چاپخانهٔ مجلس.

جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۹۶). *اسرارالبلاغه*. ترجمهٔ جلیل تجلیل. تهران: دانشگاه تهران.

جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۱۲). *أسرارالبلاغه*. المصحح محمود محمد شاکر. جده: دارالمدنی.

حسینی نیشابوری، عطاءالله محمود (۱۳۸۴). *بدایع‌الصنایع*. مقدمه و تصحیح رحیم مسلمانیان قبادیانی. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

الخفاجی الحلبی، ابومحمد عبدالله‌بن‌محمدبن‌سعیدبن‌سنان (۱۴۲۷). *سرالفصاحه*. داود غطاشه الشوابکه. اردن: دارالفکر.

دینوری، ابومحمد عبدالله‌بن‌مسلم‌بن‌قتیبه (۱۹۷۳). *تأویل مشکل‌القرآن*. شرح احمد صقر. بیروت: دارالتراث.

رازی، شمس‌الدین محمدبن‌قیس (۱۳۸۸). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. به‌کوشش سیروس شمیسا. تهران: علم.

رازی، شمس‌الدین (۱۳۷۳). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. به‌کوشش سیروس شمیسا. تهران: فردوس.

رامی تبریزی، شرف‌الدین حسن‌بن‌محمد (۱۳۸۵). *حقایق الحدائق*. تصحیح سید محمدکاظم امام. تهران: دانشگاه تهران.

رجایی، محمدخلیل (۱۳۹۲). *معالم‌البلاغه*. شیراز: دانشگاه شیراز.

سارلی، ناصرقلی؛ سعادت‌درخشان، فاطمه (۱۳۸۹). دوره‌بندی تاریخ دانش بلاغت فارسی. *نقد ادبی*. سال سوم. شمارهٔ ۱۰: ۷-۳۳.

سکاکی، یوسف‌بن‌ابی‌بکر (بی‌تا). *مفتاح‌العلوم*. قم: کتابخانهٔ ارومیه.

سکاکی، یوسف‌بن‌ابی‌بکر (۱۴۰۷). *مفتاح‌العلوم*. عبدالحمید الهنداوی بیروت: دارالکتب العلمیه.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲). *صورخیال در شعر فارسی*. تهران: آگاه.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). *بیان*. تهران: میترا.

شمیسا، سیروس (۱۳۹۳). *بیان*. تهران: میترا.

صفوی، کورش (۱۳۹۶). *استعاره*. تهران: علمی.

صفوی، کورش (۱۳۸۳). *از زبان‌شناسی به ادبیات*. جلد دوم: شعر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

طبانه، بدوی (۱۳۹۳هـ ق). *البیان العربی*. بیروت: دارالعوده.

طبانه، بدوی (۱۹۸۶). *البیان العربی*. بیروت: دارالعوده.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

العسکری، ابوهلال الحسن‌بن‌عبدالله‌بن‌سهل (۲۰۰۶). *الصناعتین*. علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: المکتبه العنصریه.

غلامرضایی، محمد (۱۳۹۲). مجاز از دیدگاه بلاغت. *مطالعات زبانی و بلاغی*. شمارهٔ ۸: ۱۴۱-۱۶۸.

فتوحی، محمود (۱۳۸۶). نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روش‌های بلاغت سنّتی. *ادب‌پژوهی*. دورهٔ اول. شمارهٔ ۳: ۹-۳۷.

قزوینی، جلال‌الدین محمدبن‌عبدالرحمن‌بن‌عمر (۱۹۸۹). *الایضاح فی علوم البلاغه*. محقق محمد منعم خفاجی. قاهره: المکتبه التوفیقه.

قزوینی، جلال‌الدین محمدبن‌عبدالرحمن‌بن‌عمر (۲۰۰۴). *الایضاح فی علوم البلاغه*. علی بوملحم. بیروت: دارالمکتب الهلال.

قیروانی، ابوعلی حسن‌بن‌رشیق (۱۴۲۱). *العمده فی محاسن الشعر و آدابه و نقده*. بیروت: مکتبه الهلال.

قیروانی، ابوعلی حسن‌بن‌رشیق (۱۹۸۱). *العمده فی محاسن الشعر و آدابه*. محمد محیی‌الدین عبدالحمید. بیروت: دارالجیل.

گرکانی، حاج محمدحسین شمس‌العلما (۱۳۷۷). *ابدع‌البدایع*. تبریز: احرار.

مازندرانی، محمدهادی‌بن‌محمدصالح (۱۳۷۶). *انوارالبلاغه*. به‌کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد. تهران: مرکز فرهنگی قبله با همکاری میراث مکتوب.

ناشر، عبدالحسین (۱۳۷۳). *دررالادب*. تهران: هجرت.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۳). *معانی و بیان*. به‌کوشش ماهدخت همایی. تهران: هما.

References In Persian

Aboozeid, Nasr Hāmed (2012). *A Rationla Approach to Interpriting to Quran*, Teranslated by Ehsan Moosavi khalkhāli. Tehran: Niloofar [In Persian]

Afrāsiābi, Gholām Rezā, et al (2006). An Inquiry about Metonymy, *Journal of Social Sciences and Humanities*, Shiraz University,20, 3 (48):1-16 [In Persian]

Aristotle (2019). *Rhetorique*. Translated by Esmail Saādat. Tehran: Hermes. [In Persian]

Askari, Aboo Helāl (2006). *Alsanāatyain*. by Ali Mohammad Albjavi and Mohammad Abolfazl Ebrāhim. Beyroot: Maktaba Onsoriya. [In Arabic]

Bāloo, Farzād; Abbāsi, Habib (2010). Logocentricm in the Persian literature. *Persian Language and Literature of Kharazmi University*, 18 (68): 7-39. [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

Boozari, Amir (2011). Theory of Metonymy in Islamic Rhetoric, *Literary Critisism*, 4(14):1-29. [In Persian]

Barāti, Mortezā (2018). Classification of Metaphors from Jorjani's Viewpoint. *Persian Language and Literature of Kharazmi University*, 26 (84):7-29. [In Persian]

Dinevari, Aboo Mohammad (1973). Ta'vil-o Moshkel Al-Qoran. by Ahmad Saghar. Beyroot: Dar Al-Torās. [In Arabic]

Fotoohi, Mahmood (2007). A Critical Look on the Theoretical Principles and Methods of Traditional Rhetoric, *Literary Studies*, 2(3):9-37. [In Persian]

Ghazvini, Jalāl Al-Din Mohammad (1989). *Al-Izāh fi Oloom Al-Balāgha*. by Mohammad Mon'em Khafāji, Ghāhereh: Maktaba Al-Towfigha. [In Arabic]

Ghazvini, Jalāl Al-Din Mohammad (2004). *Al-Izāh fi Oloom Al-Balāgha.* by Ali boo Molhem. Beyroot: Dar Al-Maktaba Al-Helāl. [In Arabic]

Ghirvāni, ibn-Rashigh (1981). *Al Omdeh fi Mahāsen al-she'r va adab*. by Mohammad Mohyi-Aldin Abdal Hamid. Beyroot: Dar Aljil. [In Arabic]

Gholām Rezāyi, Mohammad (2013). *Metonymy Basted on the Prespective of Rhetoric*. *Linguistic and Rhetorical Studies*, 8(14):1-168. [In Persian]

Garakāni, Hāj Mohammad Hossein Shams Al-Olamā (1998). Abda Al-Badaye. Tabriz: Ahrār. [In Persian]

Homāyi, jalāl Al-Din (1994). *Rhetorics*. by Mahdokht Homāyi. Tehran: Homā. [In Persian]

Hosseini Neyshāboori, Ataollāh Mahmood (2005). *Badāye' Al-Sanāye'*. by Rahim Mosalmāniān Ghobādiāni. Tehran: Afshār Foundation. [In Persian]

Jorjāni, Abd Al-Ghahhār (2017). *Asrār Al-Balāgha*. By Mahmood Mohammad Shāker. Jadda: Dar Al-Madani. [In Arabic]

Jorjāni, Abd Al-Ghahhār (2017). *Asrār Al-Balāgha.* Translated by Jalil Tajlil. Tehran: Tehran University. [In Persian]

Khafāji Al Halabi, Aboo Mohammad (2006). *Serr Al Fasāha*. By Dāvood Ghatāsheh Al-Shavābeka. Jordan: Dar Al-fekr. [In Arabic]

Mazandarāni, Mohammad Hādi Ibn Mohammad Sāleh (1997). *Anvār Al-Balāgha*. by Mohammad Ali Gholāmi Mojāhed. Tehran: Ghebleh and Mirās-e Maktoob. [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.2.0]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.183]

Nāsher, Abd Al-Hossein (1994). *Dorar Al-Adab*. Tehran: Hejrat. [In Persian]

Rajāyi, Mohammad Khalil (2013). *Ma'ālem Al-Balāgha*. Shirāz: Shiraz: Shiraz University. [In Persian]

Rāmi Tabrizi, Sharaf Al-Din Hossein Ibn-e Mohammad (2006). *Haghāyegh Al-Hadā'egh*. By Seyyed Mohammad Kāzem Imām. Tehran: Tehran University [In Persian]

Rāzi, Shams Al-Din (1994). *Al-Mo'jam fi Ma'āyir-e Ash'āre Al-Ajam*. by Syrous Shamisā. Tehran: Ferdows. [In Persian]

Safavi, Kourosh (2004). *From Linguistics to Literature*. 2th Volume. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Art. [In Persian]

Safavi, Kourosh (2017). *Metaphor*. Tehran: Elmi. [In Persian]

Sakkāki, Yousof Ibn-e Abibakr (N. D). *Meftah Al-Oloom*. Qom: Urmia Library. [In Arabic]

Sakkāki, Yousof Ibn-e Abibakr (1986). *Meftah Al-Oloom*. by Abdolhamid Alhendavi. Beyroot: Dar Al-kotob Al-Elmiah. [In Arabic]

Sārli, Nāser Gholi, Sa'ādat Derakhshān Fātemeh (2010). Periodizing History of Persian Rhetorics. *Literary Criticism*, 3 (10): 7-34. [In Persian]

Shafi'ee Kadkani, Mohammad Reza (1993). Imaginery Images in Persian Poetry. Tehran: Āagāh. [In Persian]

Shamisā, Syrous (2008). *Rhetorics*: Mitrā. [In Persian]

Tabāneh, Badavi (2014). *Al-Bayān Al-Arabi*. Beyroot: Dar Al-Owoda. [In Arabic]

Tabāneh, Badavi (1986). *Al-Bayān Al-Arabi*. Beyroot: Dar Al-Owoda. [In Arabic]

Taftāzāni, S'ad Al-Ddin Masoud Ibn-e Omar (1997). *Sharh-e Al-Mokhtasar*. Qom: Dar Al-Hekma. [In Arabic]

Taftāzāni, S'ad Al-Ddin Masoud Ibn-e Omar (1995). *Mokhtasar Al-Ma'āni*. Qom: Dar Al-Fekr. [In Arabic]

Taghavi, Seyyed Nasrollāh (1938). *The Norm of Speech*. Tehran: Majles Printing House. [In Persian]

Tāj Al-Halāvy, Ali Ibn-e Mohammad (N. D). *Daghā'egh Al-Asha'ār*. By Mohammad Kāzem Imām.Tehran: Tehran University. [In Persian]