

رهیافتی نوین به قاعده جری و تطبیق در ارتباط با پدیده اشتراک، مجاز و آراء علامه طباطبایی*

مرضیه رستمیان^۱

محمدعلی رضایی کرمانی (نویسنده مسؤول)^۲

چکیده:

قاعده «جری و تطبیق» از جمله قواعد کلیدی در فهم قرآن است که زمینه هدایت همگانی و فراگیر بودن قرآن را در همه زمان‌ها فراهم می‌سازد و علامه طباطبایی نیز به‌عنوان احیاگر این قاعده در زمان معاصر شناخته می‌شوند. آنچه درباره این قاعده مهم به‌نظر می‌آید، تحلیل این قاعده است و از آنجا که مصداق در قاعده جری و تطبیق جایگاه کلیدی دارد، ارتباط آن با مبحث اشتراک و مجاز با اهمیت است؛ زیرا مقدمه‌ای مهم برای پی بردن به جایگاه مصادیق در فهم قرآن دارد. پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با مطالعه و تحلیل آثار نگاشته شده و با توجه به روایات وارد شده در این حوزه و دیدگاه علامه طباطبایی، به تقسیم‌بندی این قاعده پرداخته و در ادامه، با توجه به پیوندی که مصادیق با مبحث اشتراک و مجاز دارند، مصادیق قاعده جری و تطبیق با توجه به نظریه روح معنا، زیرمجموعه اشتراک معنوی قرار گرفته و رابطه مصادیق با عبارت آیه از نوع مجاز عقلی دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها:

جری و تطبیق / علامه طباطبایی / مشترک معنوی / مجاز عقلی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۷، تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2018.48678.1700

feroma.1382@yahoo.com

۱- دانش‌آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

rezai@um.ac.ir

۲- دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

اصطلاح جری و تطبیق که نام آن از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام برگرفته شده، ریشه در توسعه دلالت‌های قرآن دارد و عدم توجه به این قاعده، مستلزم خطری است که ائمه در روایات به ما گوشزد نموده‌اند که نتیجه آن از بین رفتن قرآن است. در روایتی از امام باقر علیه‌السلام آمده است: «لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ مَاتَ الْكِتَابُ وَ لَكِنَّهُ حَيَّ جَرَى فِيمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى» (کلینی، ۱۹۲/۱)؛ «اگر آیه‌ای که درباره شخصی فرود آمده با مردن آن شخص بمیرد، قرآن حیات خود را از دست داده است، اما قرآن کتابی است زنده که درباره آیندگان بسان گذشتگان جاری خواهد بود». در این روایت، مهم‌ترین حکمت قاعده جری و تطبیق، استمرار حیات و پویایی قرآن اعلام شده است.

طرح مسأله

بررسی انواع قاعده جری و تطبیق بر اساس مصادیقی که در روایات آمده، از مهم‌ترین مباحث بیان‌شده در این پژوهش است و چون در میان مفسران شیعه، هیچ کس همچون علامه طباطبایی در کاربردی کردن قاعده جری و تطبیق اهتمام نورزیده است، این پژوهش با تکیه بر آراء ایشان و بیان ارتباط مصادیق مطرح شده با پدیده اشتراک و مجاز سامان یافته است؛ زیرا با به‌کارگیری قاعده جری و تطبیق، تطبیقات و مصادیق متعددی برای آیات بیان می‌شود. بیان نسبت موجود میان این مصادیق و ظاهر آیات با توجه به دیدگاه‌های علامه طباطبایی، از مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش است.

کاربرد قاعده جری و تطبیق را می‌توان در قرون اولیه و میان سخنان صحابه مشاهده کرد. از ابن مسعود نقل شده: «هیچ آیه‌ای نیست، مگر آنکه قومی بدان عمل کردند و برای آیه قومی است که در آینده بدان عمل می‌نمایند» (شریف رضی، ۲۵۳). و البته بنیاد این قاعده در تعبیر مفسران و اصولیان شیعه و اهل سنت یافت می‌شود؛ آنجا که عمومیت الفاظ را بر سبب خاص نزول آیه مقدم می‌دانستند، بدون اینکه به اصطلاح جری اشاره مستقیمی داشته باشند. به‌عنوان نمونه، محی‌الدین

عربی ذیل آیه هفتم از سوره هود و فیض کاشانی در مقدمه تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱۲/۱) به این قاعده پرداخته‌اند.

همچنین می‌توان از عالمانی چون محقق بحرانی نام برد. او بر اساس روایات جری، احکام بیان‌شده در قرآن را فراگیر و سرایت و تعمیم آن را برای آیندگان بی‌نیاز از ادله دیگر مانند اجماع دانسته است (یوسف بحرانی، ۳۱۸/۵، ۴۰۳/۹). نام فاضل تونی و علامه مجلسی را نیز باید بدین مجموعه افزود، و در بین پژوهشگران معاصر نیز آثاری در رابطه با ادله، ضرورت و اهمیت قاعده جری و تطبیق نگارش یافته است.^۱

پژوهش حاضر ناظر به ابعاد پرداخته نشده قاعده جری و تطبیق با تکیه بر آراء علامه طباطبایی می‌باشد. برای بررسی نکات مطرح‌شده، در ابتدا به مفهوم‌شناسی و دسته‌بندی قاعده جری و تطبیق پرداخته، سپس به بیان ارتباط این انواع با مفاهیم اشتراک و مجاز می‌پردازیم.

معنایابی قاعده جری و تطبیق از منظر علامه طباطبایی

«جری» در لغت به معنای جریان یافتن شیء (فراهیدی، ذیل ماده جری) است. «جری الماء» یعنی جریان یافتن و روان شدن آب بر روی زمین و در مقابل آن، «وقف» و «سکن» به معنای ایستادن و ساکن شدن قرار دارد (طریحی، ذیل ماده جری). همچنین از حرکت منظم در مکان نیز به «جری» یاد شده و از همین رو، گاه از خورشید به جاریه تعبیر می‌شود (ابن منظور، ذیل ماده جری).

«تطبیق» بر وزن تفعیل از ماده «طبق» است. راغب برای بیان معنای ریشه «طبق»، به معنای «المطابقه» اشاره می‌کند و معتقد است «المطابقه» از اسم‌هایی است که در نزدیک نمودن استفاده می‌شود و عبارت است از اینکه چیزی را بر روی چیز دیگری که به اندازه اوست، قرار دهی (راغب اصفهانی، ذیل ماده طبق).

اصطلاح «جری و تطبیق» از ویژگی‌های تفاسیر شیعه است که برگرفته از نصوص و روایاتی است که در زمینه همگانی و همیشگی بودن آیات قرآن وارد شده و تعبیر «جری» در آنها به کار رفته است (برای نمونه رک: صفار، ۲۰۳/۱؛ ابن بابویه، ۲۵۹). در این تفاسیر به گستردگی از روایات بیان‌کننده مصداق استفاده شده

است، ولی بدون تبیین حدود و چارچوب قاعده جری و تطبیق، تا اینکه علامه طباطبائی در تفسیر ارزشمند المیزان، از حقیقت آن پرده برداشته و به تبیین آن پرداخته‌اند. از همین رو در این قسمت، این قاعده از منظر علامه طباطبائی تشریح می‌شود: «جری، انطباق آیه است بر اساس توسعه معنایی بر مصداق‌های خارجی موجود که از نظر ملاک با مورد نزول آیه مشابه‌اند» (طباطبائی، ۶۷/۳). بر این اساس، «جری»، همانند کاربرد متداول مثل‌ها، منطبق ساختن آیه بر برخی از مصداق‌های خارج از مورد نزول است (همان) و به‌نظر می‌رسد ذکر عنوان‌های «انطباق» یا «تطبیق» در کنار اصطلاح جری، به همین سبب بوده است. البته «تطبیق» در اینجا به‌معنای لغوی آن است، نه معنای اصطلاحی که مفسر، افکار و حوادث و امثال آن را از پیش ملاحظه می‌کند و می‌خواهد آنها را بر آیات قرآن تطبیق دهد (همان). البته باید به این نکته اشاره نمود که در روایاتی که ماده «جری» به‌کار رفته، از واژه تطبیق استفاده نشده است، ولی در کنار هم قرار گرفتن دو لفظ جری و تطبیق این نکته را بیان می‌دارد که جری بیانگر جاودانگی قرآن و تطبیق، منطبق ساختن مفاد آیه بر مصداق، اعم از افراد و وقایع در طول زمان‌ها و عصرهاست.

بیشتر مفسران شیعه بعد از علامه، هم‌نظر با ایشان، جری را کشف قاعده عام آیات به جهت عدم اختصاص آیه به سبب و عصر خاص دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۴۹/۱، ۲۵/۹؛ موسوی سبزواری، ۲۹۸/۸).

البته علامه سید محمدحسین فضل‌الله به گونه دیگری به مبحث جری و تطبیق پرداخته و برای توضیح جاودانگی قرآن و پیام‌دهی آن برای انسان‌ها در همیشه تاریخ، اعم از گذشتگان و آیندگان، راه و روش استیحاء از قرآن را پیشنهاد کرده و می‌گوید:

«تفسیرم را بدان دلیل «من وحی القرآن» نامیدم که در پی دستیابی به تفسیری بودم تا با توجه به جاری بودن پیام قرآن، حال و آینده را تحت پوشش قرار دهد.» (فضل‌الله، ۲۸/۱)

البته قرآن‌پژوهان اهل سنت نیز بدون به‌کار بردن اصطلاح خاص «جری»، بر جریان یافتن حکم آیه در موارد مشابه نزول، معتقد بوده و در آثار خود بر آن تأکید کرده‌اند (زرقانی، ۱۱۷/۱؛ سیوطی، ۸۸/۱؛ رشید، ۳۹۳) که استفاده از قواعدی چون



اصل «نزل القرآن بایاک اعنی و اسمعی یا جاره» یا «العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب»، گویای آن است (سیوطی، ۸۸/۱). لازم به ذکر است قضایایی که در آیات آمده، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) قضایای حقیقیه که اساساً با حقایق موجود خارجی سروکاری نداشته، بدین خاطر همواره می‌تواند بر امور واقعی نظر داشته باشد. برای نمونه، اوصافی که برای انسان یادآور شده، مانند عَجُول ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (اسراء/۱۱)، ظلوم و جهول ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب/۷۲)، کفور ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ (حج/۶۶) ...

ب) قضایای خارجی محض؛ مقصود آن دسته از قضایایی است که به وقایع یا شخص‌های موجود خارجی نظر داشته، به هیچ وجه قابل سرایت به دیگر حوادث و شخصیت‌ها نیستند. مثلاً منظور از اعراب در آیه ﴿لِلْأَعْرَابِ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا...﴾ (توبه/۹۷)، اعراب معاصر رسول اکرم ﷺ است، نه مطلق اعراب، و همچنین است آیات مربوط به ولایت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام (مائده/۵۵).

ج) قضایای خارجی غیر محض؛ یعنی قضایایی که در عین نظر داشتن به امور خارجی، قابلیت تسری به موارد مشابه را نیز دارا هستند که مقصود از قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، این آیات می‌باشد (خویی، ۱۰۰/۲؛ حلی، ۳۷/۱ و ۱۴۲).

قاعده جری و تطبیق که از اصل «وحدت مفهومی و تکرر مصداقی» بهره می‌گیرد، در این دسته از آیات جریان دارد. البته با توجه به تقسیم ارائه شده باید گفت که قاعده جری و تطبیق فقط منحصر به آیات الاحکام نبوده و همه آیات دسته سوم را که به نوعی به بیان اوصاف انسان‌ها و جوامع انسانی در حوزه‌های اخلاق، سیاست، فرهنگ و ... می‌پردازند، دربر می‌گیرد. بنابراین در قاعده جری، تأثیرگذاری در تربیت انسان‌ها و جوامع مهم است، از این رو اختصاصی به احکام شرعی و تکلیفی ندارد و با بررسی و شمارش روایاتی که بیانگر مصداق است (صفار، ۳۳/۱؛ حرعاملی، ۱۰/۲۵)، قابل کشف است.

انواع جری و تطبیق

قاعده جری و تطبیق را می‌توان، بر اساس مصادیقی که مطرح می‌سازند و دیدگاه‌های علامه طباطبایی بر دو نوع دانست:

۱. فراتر رفتن از افراد حاضر به افراد غایب

سبب نزول آیه که مردم عصر نزول از آن باخبرند، می‌تواند یک مصداق حاضر و بارز برای مفاد آیات باشد که با در نظر گرفتن معنای روایت زیر، ظهر قرآن دانسته شده: «عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ فَقَالَ ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيئِكَ» (ابن بابویه، ۲۵۹)؛ «از حمران بن اعین نقل شده که گفت: از حضرت امام باقر ع درباره ظهر و بطن قرآن پرسیدم، حضرت فرمود: ظهر قرآن کسانی هستند که قرآن درباره آنان نازل شده، و بطن قرآن کسانی هستند که به شیوه آنان رفتار کرده‌اند. آنچه درباره آنان بوده، در مورد اینان همه صدق می‌کند.»

اما سرایت مفاد آیات و به عبارتی جری و یا جریان آیات از مورد نزول به مصادیق دیگر در زمان‌های دیگر که در هنگام نزول غایب بوده‌اند، یکی از موارد کاربرد قاعده جری و تطبیق است. البته به این نکته نیز باید توجه داشت که مصادیقی از آیه که از لحاظ زمانی هنوز ظهور نکرده‌اند، به جهت اینکه در حال حاضر پنهان هستند و آگاهی از آنها منوط به آگاهی‌های غیبی به آینده است، در روایات جزء بطن قرآن به شمار می‌آیند که در روایت پیش‌گفته نیز بدان اشاره شده است؛ «بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيئِكَ» (همان) که علامه این موارد را باطن تنزیل می‌داند. برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه اول سوره مائده در تبیین روایت امام رضا ع که منظور «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» را ائمه معرفی می‌کنند، این کاربرد را جری یا باطن تنزیل می‌دانند (طباطبایی، ۱۸۸/۵)، و این همان نسبی بودن ظهر و بطن است که علامه نیز بدان توجه داده‌اند (همان، ۷۳/۳). مصادیق این نوع از جری، به جهت دارا بودن ملاک یکسان و اینکه بر اساس روابط التزامی بین و استفاده از اصل وحدت معنایی و کثرت مصادیقی قابل



کشف هستند، جزء ظاهر قرآن به شمار آمده و ظهر هستند، اما از این جهت که در زمان نزول غایب بوده‌اند، بطن‌اند.

می‌توان گفت که کاربرد این نوع از جری بیشتر درباره آیاتی است که در آن به اوصاف انسانی یا جوامع (مؤمنان یا کافران) پرداخته شده که ملاک تطبیق روشن است. برای نمونه در آیه ۳۹ و ۴۰ سوره حج آمده است: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بَيْنَهُمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ* الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ بَغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ...﴾. از امام باقر علیه السلام روایت شده: «نزلت فی المهاجرین و جرت فی آل محمد الذین أُخْرِجُوا مِن ديارهم و أخيفوا» (مجلسی، ۲۴/۲۲۷). در روایات دیگر، مصادیق دیگری چون «جرت فی الحسین» یا «نزلت فینا» آمده است (قمی، ۲/۸۴). همان‌طور که مشاهده می‌شود، مورد نزول این روایت در هنگام نزول، مهاجرین بوده‌اند، ولی بر اساس کاربرد قاعده جری، مفاد و معنای آیات به مصادیق و اشخاص دیگر که در آن زمان غایب بوده‌اند، سرایت یافته است.

۲. فراتر رفتن از معنای ظاهری به مصداق باطنی

اما نوع دیگری از کاربرد قاعده جری در روایات آمده است که ناظر به مراتب عمیق‌تری از مفاد ظاهری آیات بوده که مرتبط به بطن قرآن است. در این موارد، حرکت و جری آیات از معنای ظاهری به سمت معناها و در نتیجه مصداق باطنی است که با بررسی روایات بیانگر مصادیق، بیشتر در حوزه تطبیق عناوینی که به انسان اختصاص ندارد به مصادیق انسانی اتفاق می‌افتد. این تطبیق‌ها در بیشتر موارد مستند به بیان معصوم علیه السلام است.

علامه طباطبایی نیز ظاهراً جری در معانی باطنی و تأویلی را به مراتب عمیق‌تر از مفاد ظاهری دانسته و نمونه‌هایی چون انطباق آیات جهاد بر جهاد با نفس، انطباق آیات منافقین بر مؤمنان فاسق و ... را از باب جری در مرتبه باطن و تأویل می‌داند (طباطبایی، ۳/۷۳).

به عنوان نمونه، ایشان در آیه ﴿وَ اتَّبِعُوا التَّوْرَ الَّذِي أَنْزَلْنَا مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (اعراف/۱۵۷) در تبیین روایاتی که منظور از «نور» را حضرت علی علیه السلام معرفی

می‌کنند، می‌نویسد: «من قبیل الجری أو الباطن» (همان، ۲۹۰/۸). در این نوع جری، رویکرد بیشتر نمادسازی است. در نمادسازی، بعضی از اشیاء می‌توانند نقش نماد را برای مفاهیم دیگر بازی کنند که با گذر از ظاهر آیه و با دستیابی به باطن و روح معنا، به مفهوم کلی مورد نظر رسیده و مصداق‌یابی صورت می‌گیرد (نصیری، ۶۹)، بی‌آنکه به ظاهر گفتار صدمه‌ای وارد شود. در این موارد، مصداق نشانگر مفهوم عام عرفی آن کلمه نیست و دلالت کلمه بر فرد و مصداق یادشده ظاهری نیست؛ هرچند از نظر عقلی امکان تطبیق وجود دارد (رجبی، ۶۶).

همچنین بیان مصداق برای «سبیل» در آیه ﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ (فرقان/۲۷) به حضرت علی عليه السلام، حرکت از ظاهر به باطن شده و نوعی باطن معناست، چنان‌که علامه نیز اشاره نموده است (طباطبائی، ۲۰۷/۱۵). البته باید توجه داشت که در این موارد، مصداق بیان‌شده نباید در مقابل و تضاد با معنای ظاهری آیات قرار گیرد.

ارتباط قاعده جری و تطبیق با مفهوم ظهر و بطن

نوع دوم از انواع جری، حرکت از معنای ظاهری به معنای باطنی عنوان‌گذاری شد، از همین رو پرداختن به مفهوم ظهر و بطن با توجه به ارتباطی که با این نوع دارد، ضروری به نظر می‌رسد. با واکاوی روایاتی که مفهوم ظهر و بطن در آنها به کار رفته، مشخص می‌شود که گاهی مصادیقی که ائمه از آیات بیان می‌کنند، بطن نامیده می‌شوند و ظهر، معانی است که افراد آشنا به ادبیات و زبان عرب می‌توانند از آیات به دست آورند؛ «فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا زُرَّارَةُ أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَهَذَا الَّذِي فِي أَيْدِي النَّاسِ ظَهْرُهَا وَ الَّذِي حَدَّثْتُكَ بِهِ بَطْنُهَا» (سید هاشم بحرانی، ۱۰۲/۵)؛ «امام باقر عليه السلام فرمودند: یا زراره! نمی‌دانی که همانا آیه‌ای در قرآن نیست، مگر اینکه برای آن ظهر و بطنی است. پس مفاهیم و معانی که در دسترس همه مردم می‌باشد، جزء ظاهر قرآن و آنچه من (ائمه) برای تو روایت می‌کنم، باطن قرآن است».

در روایت دیگری آمده است: «حُمْرَانُ بْنُ أَعْيُنٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ، فَقَالَ: ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ



يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيكَ» (ابن بابویه، ۲۵۹)؛ «از حُمران بن اعین نقل شده که گفت: از امام باقر علیه السلام درباره ظهر و بطن قرآن پرسیدم، حضرت فرمود: ظهر قرآن کسانی هستند که قرآن درباره آنان نازل شده، و بطن قرآن کسانی هستند که به شیوه آنان رفتار کرده‌اند؛ آنچه درباره آنان بوده، در مورد اینان نیز صدق می‌کند.» بنا بر این روایت، ظهر قرآن افرادی هستند که قرآن در شأن آنها نازل شده و بطن قرآن، انطباق آیات بر مصادیقی است که در آیه ذکر نشده‌اند، ولی در حوزه خصوصیات و اوصاف با مفاد آیه مشترک‌اند که این همان جنبه عام و جاری قرآن است که در حوزه معنایی مفهوم قاعده جری و تطبیق قرار می‌گیرد؛ زیرا مانع از رکود و جمود قرآن شده و در مقابل، زمینه‌ساز جریان یافتن قرآن در همه زمان‌ها می‌شود. به عبارت دیگر، برخی از روایات بطن، فرایند توسعه معنای لفظ و انطباق بر مصادیق غیر ظاهر است. علامه طباطبایی نیز از میان ۲۶ موردی که در تحلیل روایت تفسیری، ناظر به باطن قرآن دانسته، در نزدیک به نیمی از موارد (ده مورد)، جری و بطن را با هم به‌کار می‌برند (نفیسی، ۲۴۶). از این رو با در نظر گرفتن همه این نکات شاید بتوان گفت (جری و تطبیق) و باطن، دو اعتبار مختلف برای یک معنا باشند؛ معنا از آن جهت که بر موارد دیگر یا مصادیق دیگر تطبیق می‌شود، جری و تطبیق است، و بدین لحاظ که لفظ و ظاهر آیه بر آن دلالت ندارد، باطن آیه دانسته می‌شود (همان، ۲۵۰).

واژگان مشترک

۱. انواع اشتراک (لفظی و معنوی)

واژگان مشترک بر دو قسم است: مشترک لفظی و مشترک معنوی. از این رو تعریف مشترک لفظی از منظر زبان‌شناسان کهن عبارت است از «لفظی که از نظر اهل زبان بر دو معنای متفاوت یا بیشتر، به‌طور یکسان و برابر دلالت کند» (یاقوت حموی، ۲۴۵؛ جاحظ، ۱۶؛ مبرد، ۱۹۴). البته برخی قیدهایی را به آن افزوده و گفته‌اند: باید تعدد معنای مشترک بر اثر تعدد معنای وضع باشد (شبلی، ۴۳۴/۱). از دیدگاه اصولیان، اشتراک لفظی عبارت است از اینکه یک لفظ واحد برای دو معنا یا بیشتر به‌صورت تعیینی یا تعینی وضع شده باشد^۲ (سبحانی، الموجز، ۳۰)؛ مانند لفظ

«عین» که برای چشم، چشمه و ترازو و ... به کار می‌رود. و نیز مانند لفظ «قُرء» که برای حیض و یا طُهر (پاکی از حیض) به کار می‌رود (حیدری، ۶۷).

ولی مشترک معنوی زمانی اتفاق می‌افتد که میان معانی مشترک، قدر جامعی وجود داشته باشد (وافی، ۱۸۴). از نظر اصولیان، مشترک معنوی جایی است که لفظ برای یک معنای جامع و کلی که دارای مصادیق و افراد متعدد است؛ وضع شود (سبحانی، الموجز، ۳۱)؛ مانند لفظ انسان که مشترک معنوی بین زید، عمرو و خالد است. پس لفظ مشترک در مشترک معنوی یک عنوان کلی است که هر یک از این معانی، مصداق آن می‌باشند (مظفر، ۷۷/۱).

۲. ارتباط مصادیق قاعده جری و تطبیق با پدیده اشتراک از منظر علامه طباطبایی
در به‌کارگیری قاعده جری و بیان مصادیقی که در هنگام نزول غایب بوده‌اند، چون تطبیق مصادیق بر عبارت یا آیه قرآنی بر اساس احراز ملاک و وحدت معنایی با آیه صورت می‌گیرد، و چون گستره مفهوم آیه بر همه افراد و مصادیق به جهت یکسان بودن ملاک و مناط ظاهر است، این مصادیق با مفهوم آیه اشتراک معنوی دارند و تطبیق آن در روایات بر افراد خاص، با شمول آن با افراد دیگر منافاتی ندارد (رجبی، ۶۸). علامه طباطبایی نیز از آنجا که ملاک صدق یک مصداق را غرض اصلی آن مصداق دانسته و وحدت غرض در مصادیق را حاصل عدم تغییر حقیقت معنای وضع شده می‌داند (طباطبایی، ۱۰/۱)، از همین رو در صورتی که تشخیص ملاک در مصادیق، ظاهر و آسان باشد، رابطه مصادیق با عبارت یا آیه قرآنی را از نوع اشتراک معنوی معرفی می‌کند.

به عنوان نمونه، واژه «سلاح» در اصل برای ابزار دفاعی یا تهاجمی وضع شده، ولی در انواع اسلحه از سلاح‌های قدیمی و ابتدایی دیروز تا سلاح‌های پیشرفته امروز به‌طور مساوی - بی هیچ عنایت و مجازی - به کار می‌رود؛ زیرا معنای حقیقی و موضوع‌گه اصلی سلاح، همان ابزاری است که برای دفاع یا حمله در جنگ‌ها از آن استفاده می‌شود و ویژگی‌های مصادیق خارجی این واژه در هر عصر و زمان خارج از موضوع‌گه آن است (همان، ۱۲۹/۱۴).



اما در بیان مصداق‌های باطنی، از آن جهت که مصداق از مفهوم عرفی لفظ به‌دست نیامده و دلالت مصداق، ظاهری نیست، گروهی از علما آن را اشتراک لفظی می‌دانند (رجبی، ۶۹). برای نمونه روایت امام صادق علیه السلام که درباره آیه ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن/۱۹-۲۰) فرمودند: «علی و فاطمه دو دریای عمیقی هستند که یکی از آن دو بر دیگری تعدی نمی‌کند» و درباره ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (الرحمن/۲۲) فرمودند: «لؤلؤ و مرجان، حسن و حسین علیهما السلام می‌باشند» (سید هاشم بحرانی، ۲۳۳/۵).

همان‌طور که روشن است، در زبان عربی لفظ «بحر» برای وجود مبارک حضرت علی و فاطمه علیهما السلام و لفظ لؤلؤ و مرجان برای امام حسن و امام حسین علیهما السلام وضع نشده، ولی آیا این مصداق باطنی و غیر ظاهری جزء مشترکات لفظی هستند یا معنوی؟ برخی معتقدند چون دلالت فرد یا مصداق یادشده با عبارت آیه ظاهری نیست و مصداق در عام عرفی لفظ قرآنی جای نمی‌گیرند، مشترک لفظی بوده و شمول کلمه نسبت به مورد تطبیق شده از موارد استعمال لفظ در بیشتر از یک معناست که تطبیق این‌گونه، تنها در صورتی که مستند به قول معصوم باشد، قابل طرح بوده و احراز اعتبار روایات ضروری است (رجبی، ۶۸).

ولی این دیدگاه، دارای اشکالاتی است؛ زیرا مصداق در طول معنای حقیقی مفاد و معنای آیه قرار دارند. علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان به این مهم این‌گونه اشاره کرده:

«نباید در معنای ظاهری و مصداق مأنوس، نگاه محدودی داشت، بلکه در تشخیص مصداق باید از عادت گذر کرد و توجه داشت که ملاک و معیار در صادق بودن یک مصداق، فایده و غرضی است که از معانی به‌دست می‌آید، نه شکل و صورت آنها، و تا جایی که آن فایده حاصل است، آن لفظ تغییر نمی‌کند؛ هرچند معانی و مصداق نام‌های مختلفی به خود بگیرند. بنابراین باید گفت دلالت الفاظ موضوعه با تغییر شکل موضوعه تغییر نمی‌یابد.» (طباطبایی، ۱۰/۱)

با توجه به این تبیین علامه، راه حل برگزیده برای رسیدن به پاسخ، نظریه «روح معنا» است. مبنای نظریه روح معنا آن است که می‌توان معانی کلام را از ظاهر به

موارد دیگر توسعه داده و آیات قرآن را فراتر از فهم عرفی پیش برد؛ زیرا الفاظ در طول دلالت خود معانی ای دارند که نزدیک‌ترین آنها، همان معانی ظاهری و ساده و ابتدایی است و الزامی در اینکه تنها در همان معنای عرفی استعمال شده و در معانی دیگر نتوانند بدون قرینه استعمال شوند، وجود ندارد.

ملاصدرا نیز در همین باره بر این باور است که با رهاسازی معنا از قیود حسی و پرهیز از غلبه دادن ویژگی‌های مادی بر معنا، روح معنا را می‌توان شناخت (ملاصدرا، ۱/۵۵۴).

در اینکه آیا نظریه روح معنا مصادیق را نیز دربر می‌گیرد، از برخی سخنان فیض کاشانی به دست می‌آید که وی به توسعه مصداقی گرایش دارد؛ زیرا سخن از صورت‌ها و قالب‌های یک مفهوم به میان می‌آورد. بنابراین معنای طولی، هم می‌تواند ناظر به مفهوم باشد، هم ناظر به مصادیق (طباطبائی، ۱/۳۱). از همین رو بر اساس نظر علامه و دیگر متفکران اسلامی، می‌توان مصادیق باطنی آیات را که توسط ائمه مطرح شده، در طول معنای ظاهری لفظ قرار داد؛ زیرا مصادیق باطنی در حقیقت معنای توسعه یافته لفظ بوده و بر خلاف لغت و ظاهر نیست، بلکه در مرتبه‌ای از همان معنای کلام است؛ چنان‌که بیان مصداق برای لفظ «سبیل» در آیه ﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ (فرقان/۲۷) به حضرت علی عليه السلام (طباطبائی، ۱۵/۲۰۷) بر اساس کاربرد قاعده روح معناست؛ زیرا معنای حقیقی کلمه «سبیل»، راه آسان و طبیعی کشیده شده است که به مقصود منتهی می‌شود (مصطفوی، ۵/۴۴) که حضرت علی عليه السلام به عنوان مصداقی از آن است که در بیان این مصداق، حرکتی از معنای ظاهری به سوی معنای باطنی بر اساس قاعده روح معنا انجام شده و این مصداق، در طول معنای حقیقی سبیل قرار می‌گیرد.

حقیقت و مجاز

برای پرداختن به این مبحث در آغاز به تعریف حقیقت و مجاز می‌پردازیم:

۱. تعریف حقیقت و مجاز

معنای مشهور و عام «حقیقت» عبارت است از استعمال لفظ در معنای «موضوع^۳له» و بر این اساس، حقیقت مقابل مجاز است (مظفر، ۶۳). و «مجاز»،



همان کاربرد لفظ در معنای غیر موضوع^۱له خود، همراه با علاقه و مناسبت میان معنای حقیقی و مجازی و قرینه‌ای است که مانع از اراده معنای حقیقی شود (جرجانی، ۳۹۵؛ مظفر، ۶۸).

در این دیدگاه، مجاز به دو گونه لفظی (لغوی) و عقلی (اسنادی) تقسیم می‌گردد. مراد از مجاز لغوی، مجازی است که از خود واژه فهمیده می‌شود و مراد از این نوع مجاز، همان معنایی است که در تعریف مجاز ذکر کردیم (جرجانی، ۴۰۸). ولی منظور از مجاز عقلی یا اسنادی، گونه‌ای دیگر از مجاز است که در جمله واقع می‌شود. در این نوع، معنای مجازی از طریق درک عقلی از مفهوم کل جمله (اسناد) و نه الفاظ خاصی از آن حاصل می‌شود (جرجانی، ۲۰۸). بنابراین مجاز عقلی، نسبت دادن فعل یا شبه‌فعل است به فاعلی غیر از آنچه در ظاهر به آن نسبت داده می‌شود، همراه با علاقه و قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی شود (همان، ۳۸۵). مانند اسناد ذبح به فرعون در عبارت «يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ» (قصص/۴) که فاعل حقیقی آن سربازان و افراد تحت فرمان فرعون‌اند، نه خود او، ولی چون حکم ذبح را فرعون صادر کرده، عمل به او نسبت داده شده است.

سکاکي دیدگاه دیگری درباره مجاز دارد که با دیدگاه مشهور متفاوت است. بر مبنای نظر وی، مجاز استعاری کاربرد لفظ در معنای حقیقی آن است؛ به گونه‌ای که ذهن از معنای حقیقی به معنایی دیگر (مجازی) منتقل شود؛ با این «ادعا» که معنای دوم، یکی از مصادیق معنای حقیقی است. علت عقلی بودن استعاره، تصرف عقلی است که ذهن را از معنای اول به معنای دوم منتقل می‌کند (سکاکي، ۳۶۹).

در این دیدگاه سکاکي، استعاره، مجاز عقلی و کاربرد لفظ در معنای موضوع^۱له است که در آن متکلم «ادعا» می‌کند مشبه یکی از مصادیق مشبه^۲به - به‌عنوان ماهیت و مفهوم کلی - است. اما این تعریف از استعاره بر مبنای چنین «ادعایی» با مجاز لغوی مطابقت دارد و مجاز عقلی نیست؛ زیرا صرف قید «ادعای متکلم» نمی‌تواند دلیلی بر لغوی نبودن استعاره باشد، چون نتیجه دیدگاه سکاکي این است که لفظ همچنان در غیر معنای موضوع^۱له خود به کار رفته باشد (حسني، ۲۶۰). از سوی دیگر، استعمال لفظی که برای مفهوم کلی وضع شده، علاوه بر مجاز بودن در

مصادیق ادعایی، در مصادیق واقعی نیز مجاز است. بنابراین تعریف سکاکی در مجاز بودن استعاره ناقص است. برای نمونه در عبارت «زیدٌ انسانٌ» که «زید» علم و «انسان» مفهومی کلی است، لفظ «انسان» در همان مفهوم کلی استعمال شده، نه اینکه برای «زید» به عنوان یکی از مصادیق آن استعمال شود؛ زیرا نتیجه چنین فرضی، کاربرد «انسان» در معنای غیر موضوع‌له است (امام خمینی، ۱۰۳/۱).

بر این اساس، در عبارت «زیدٌ آسدٌ»، اولاً «زید» اسم علم و «اسد» مفهوم کلی است که هر یک در معنای موضوع‌له خود استعمال شده‌اند، ثانیاً اسناد «زید» به «اسد» با این ادعا که «زید» یکی از مصادیق «اسد» است، مساوی استعمال «اسد» در معنای غیر موضوع‌له است (مجاز لغوی) که نتیجه آن، وجود تناقض در دیدگاه سکاکی و نادرست بودن آن است (همان).

پس از سکاکی، برخی دیدگاه او را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که مرحوم آخوند در کفایة الأصول نیز آن را آورده و به آن تمایل نشان داده است (آخوند خراسانی، ۱۹). از سوی دیگر، برخی از علما و فقهای شیعه، مانند آیت‌الله محمدرضا اصفهانی در وقایة الاذهان فی علم الاصول و امام خمینی در مناهج الوصول و تهذیب الاصول، با در نظر گرفتن دیدگاه سکاکی و نقد دیدگاه جمهور، تعریف سومی از مجاز به‌دست داده‌اند (رک: اصفهانی، ۱۰۱-۱۳۵؛ امام خمینی، ۱۰۴/۱).

«مجاز» در دیدگاه سوم - که دیدگاه پذیرفته شده در این پژوهش هم به‌شمار می‌آید - عبارت است از کاربرد لفظ در معنای وضعی خود؛ به‌گونه‌ای که ذهن از معنای «وضعی» که اراده استعمالی به آن تعلق یافته، به معنای دیگری که «اراده جدی»^۴ و مقصود اصلی متکلم به آن تعلق دارد، منتقل شود و معنای دوم بر معنای وضعی منطبق گردد. این تطابق با این ادعا حاصل می‌شود که معنای دوم (مجازی) مصداقی از معنای اول (وضعی) (در صورتی که معنای اول مفهوم کلی باشد)، یا معنای دوم عین معنای اول (در صورتی که معنای اول از اعلام شخصیه باشد) است (اصفهانی، ۱۰۳؛ امام خمینی، ۱۰۴/۱).

تفاوت «ادعا» در دیدگاه سوم با دیدگاه سکاکی در این است که سکاکی در آغاز ادعای متکلم را در نظر می‌گیرد، سپس مستعارمنه را بر مستعارله اطلاق می‌کند، اما



در دیدگاه سوم، ابتدا مستعارمنه بر مستعارله اطلاق، سپس ادعا می‌شود که مستعارله مصداق یا عین مستعارمنه است، از همین رو، لغوی بودن مجاز باطل است. مثلاً در «زید اسد»، ابتدا شیر (مستعارمنه) بر زید (مستعارله) در مقام وضع اطلاق می‌شود، پس از این استعمال وضعی، متکلم با این ادعا که مستعارله مصداق یا عین مستعارمنه است، اراده جدی خود را تبیین می‌کند. بدین ترتیب، با تقدم اطلاق بر ادعا و در نظر گرفتن مخالفت اراده استعمالی و اراده جدی متکلم، ایراد لغوی بودن استعاره از بین می‌رود (فقهی زاده - توکلی، ۲۰۲).

۲. ارتباط انواع جری و تطبیق با مجاز با تکیه بر آراء علامه طباطبایی

در ابتدا باید اشاره کرد مصادیقی که در روایات و یا در زمان‌های بعد توسط عالمان، بر اساس قاعده جری و تطبیق و توسعه معنایی بیان می‌شود، نمی‌توان معنای حقیقی به‌شمار آورد؛ زیرا در علم اصول معنای حقیقی دارای شروطی است که مهم‌ترین آنها، تبادر، صحت حمل و عدم صحت سلب است (مظفر، ۱/۶۸-۷۷). این شروط در مصادیق بیان‌شده در روایات برای مفاد آیات قابل کشف نیست؛ زیرا اولاً این مصادیق اولین معنایی نیست که از توجه به لفظ، به ذهن خطور می‌کند، ثانیاً سلب معنا و مصادیق قاعده جری و تطبیق از لفظ، امکان‌پذیر بوده و این امور، نشان‌دهنده آن است که مصادیق بیان‌شده برای مفاد آیات حقیقی نیست. از سوی دیگر در میان تعاریف بیان‌شده برای معنای مجاز، تعریف سوم به‌عنوان دیدگاه مختار برگزیده شد. در این تعریف، دیدگاه عقلی بودن تصرف در مجاز بیان شد؛ بدین معنا که در کاربرد مجازی، لفظ در معنای اصلی و حقیقی خود استعمال می‌شود و مجاز در یک مرحله عقلی که تطبیق معنا بر مصداق ادعایی است، واقع می‌شود (حسنی، ۲۵۹). بنا بر این دیدگاه، مجاز ارتباطی به لفظ و مرحله استعمال لفظ در معنا ندارد و در مرحله فراتر از لفظ که همان مرحله تطبیق معنا با مراد جدی است، صورت می‌گیرد.

اما آنچه در قاعده جری و تطبیق اتفاق می‌افتد، بدین گونه است که در آغاز با توجه به مفاد و معنای استعمالی آیات، مفهومی جامع بر اساس مفاد الفاظ کشف

می‌شود که در این مرحله مجازی اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا لفظ در معنای اصلی و حقیقی خود استعمال شده است. اما زمانی که مصداق یا مصادیقی که در طول آن مفهوم جامع قرار دارند، توسط ائمه یا آگاهان بیان می‌شود، مجاز در یک مرحله عقلی که تطبیق معنا بر مصداق ادعایی است، اتفاق می‌افتد.

برای نمونه امام باقر علیه السلام در حدیثی ذیل آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس/۲۴)، طعام را که به‌ظاهر در معنای غذا و خوراکی‌های مادی وارد شده، از باب توسعه در معنا، آن را به علم و غذای معنوی تطبیق کرده و می‌فرماید: «فَلْيَنْظُرِ مِمَّنْ يَأْخُذُ الْعِلْمَ مِنْهُ» (سید هاشم بحرانی، ۲۸۷/۵). در این روایت، آنچه که بر اساس مفاد الفاظ قابل درک است، این است که انسان باید به طعام خود (آنچه که باعث رشد او می‌شود) توجه داشته باشد. در رسیدن به این معنا در این مرحله، مجازی اتفاق نیفتاده، اما آن‌گاه که امام علیه السلام در یک مرحله عقلی، معنای «طعام» را بر مصداق دیگر (علم) تطبیق می‌کند، مجاز عقلی واقع می‌شود.

علامه طباطبایی نیز در شرح گوشه‌ای از نظریه خود درباره ارتباط رابطه مفردات با معانی مصادیق خود، به تحول دائم مصادیق در بستر زمان اشاره می‌کند و بر این باور است که با وجود تحول مصادیق در گذر زمان، به دلیل خارج بودن خصوصیات مصادیق از موضوع‌له آنها و باقی ماندن اغراض و غایات در مصادیق جدید، همان اسامی و واژگان به نحو حقیقی در مصادیق تازه به‌کار می‌رود. مثلاً واژه «سراج» در آغاز برای وسیله‌ای نورافشان که با مواد و قالبی خاص است وضع شده، ولی از آنجا که معیار در تسمیه واژگان، اغراض و غایات است، همین واژه در وسایل امروزی که شکل و شمایل جدیدی یافته و مواد سازنده آنها دگرگون شده، با این حال همان کاربرد (نورافشانی) را دارد، به نحو حقیقی قابل استعمال است. این قابلیت باعث شده که حتی بتوان واژه‌هایی را که ابتدا برای معانی محسوسی وضع شده، در معانی و مصادیق معقول (غیر مادی و محسوس) نیز بدون مجازگویی به‌کار برد که نمونه‌های آن فراوان است (طباطبایی، ۳۱۹/۲).



نتیجه گیری

۱- بر اساس بررسی‌های صورت گرفته بر روی روایات بیانگر مصداق و آراء علامه طباطبایی، می‌توان قاعده جری و تطبیق را بر اساس مصداقی که یادآور می‌شوند، بر دو دسته دانست: الف) جری از افراد حاضر به افراد غایب، ب) جری از معنای ظاهر به مصداق باطنی.

آنچه در دسته اول به عنوان تنها ابزار قلمداد می‌شود، ظاهر آیه است که به خاطر تحقق مناط و پیدایی ظاهر، از مورد نزول به موارد دیگر نیز سرایت داده می‌شود، اما در دسته دوم بر اساس اصل وحدت معنایی و تکثر مصداقی انجام می‌پذیرد. در این موارد، مصداق، نشانگر مفهوم عام عرفی آن کلمه نیست و دلالت کلمه بر فرد و مصداق یادشده ظاهری نیست؛ هرچند از نظر عقلی امکان تطبیق وجود دارد.

۲- درباره ارتباط قاعده جری و تطبیق با بحث اشتراک، باید گفت مصداق (ظاهری و باطنی) در طول معنای ظاهری لفظ قرار دارند؛ زیرا مصداق در حقیقت معنای توسعه یافته لفظ بوده و بر خلاف لغت و ظاهر نیستند، بلکه در مرتبه‌ای از همان معنای ظاهری کلام می‌باشند و با در نظر گرفتن آراء علامه، رابطه مصداق مطرح شده با مفاد آیات از نوع اشتراک لفظی نبوده و در مصداق ظاهری، از نوع اشتراک معنوی و در مصداق باطنی از نوع حکمفرمایی روح معناست.

۳- ارتباط قاعده جری و تطبیق با بحث حقیقت و مجاز بدین گونه است که در آغاز با توجه به مفاد و مفهوم استعمالی آیات، مفهومی جامع بر اساس مفاد الفاظ کشف می‌شود که در این مرحله مجازی اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا لفظ در معنای اصلی و حقیقی خود استعمال شده است. اما زمانی که مصداق یا مصداقی که در طول آن مفهوم جامع قرار دارند، توسط ائمه یا آگاهان بیان می‌شود، مجاز در یک مرحله عقلی که تطبیق معنا بر مصداق ادعایی است، واقع می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱- آثار در این زمینه متعدد است. برای نمونه از مقالاتی که مستقلاً به جری پرداخته‌اند: سید یدالله یزدان‌پناه، «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن»، حکمت عرفانی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، شماره ۴، ۷-۳۲؛ علی نصیری، «جری و تطبیق در المیزان»، علوم و معارف

قرآن، تابستان ۱۳۷۵، شماره ۲، ۷۸-۹۶؛ محسن نورائی، «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق»، آموزه‌های قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۱۴، ۳۱-۴۴؛ محمدعلی رضایی اصفهانی، «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، اندیشه دینی، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۲۵، ۵۱-۶۶؛ هدیه مسعودی صدر، «قرآن کریم و جری و تطبیق»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران، مهر ۱۳۹۱. همچنین این قاعده در ضمن آثار بسیاری که به قواعد فهم و تأویل قرآن پرداخته‌اند، آمده است.

۲- ارتباط بین لفظ و معنا و اختصاص آنها به یکدیگر دو منشأ می‌تواند داشته باشد: ۱- گاهی علت آن عمل واضح است؛ یعنی شخص خاصی آمده و این لفظ را بر آن معنا قرار داده است که به این مورد اصطلاحاً وضع تعیینی می‌گویند؛ مانند اینکه فردی نام فرزند خود را حسن بگذارد؛ یعنی لفظ حسن را برای فرزند خود جعل و وضع کند. ۲- گاهی علت ارتباط و اختصاص لفظ و معنا، کثرت استعمال است، نه تعیین واضح؛ یعنی فرد خاصی لفظ را برای معنا معین نکرده، بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنا توسط عمده مردم، لفظ به آن معنا تعلق گرفته است، به طوری که وقتی انسان آن لفظ را می‌شنود، فوراً ذهنش به آن معنا منتقل می‌شود، لذا می‌گوییم دارای وضع تعینی است (سبحانی، تهذیب الاصول، ۱۱).

۳- معنایی را که لغویان در برابر لفظ قرار داده‌اند، معنای «موضوع‌له» لفظ، و قرار دادن لفظ در برابر معنا را «وضع» گویند (مظفر ۵۳).

۴- منظور از اراده استعمالی، قصد متکلم در القای معنای وضعی لفظ به ذهن شنونده است. در این حالت، متکلم در القای معنا به ذهن مخاطب، لفظ را در معنای موضوع‌له خود به کار می‌برد (صدر، ۱۲۵؛ سبحانی، الموجز، ۵۰). مراد از اراده جدی، مقصود و هدف اصلی متکلم از استعمال لفظ برای القای معنا در ذهن مخاطب است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمدبن علی؛ معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرّم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. استرآبادی، علی؛ تأویل الآیات الظاهرة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۴. اصفهانی، محمدحسین؛ الفصول الغروية، بی‌جا، دار إحياء العلوم الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الأصول، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.



۶. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
۷. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ ش.
۸. جاحظ، عمرو بن بحر؛ البیان و التبیین، قاهره، بی نا، ۱۳۶۷ ق.
۹. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن؛ اسرار البلاغه، قاهره، مطبعة المدنی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. حسنی، سید حمیدرضا؛ عوامل فهم متن، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء، مشهد، المكتبة الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
۱۳. حموی، یاقوت عبدالله؛ معجم الادباء، بیروت، بی نا، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. حیدری، علی نقی؛ اصول الاستنباط، قم، ادارة الحوزة العلمیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. خمینی، سید روح الله؛ مناهج الوصول الی علم الاصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم؛ اجود التقریرات فی علم الاصول، بی جا، مطبعة العرفان، ۱۹۳۳ م.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. رجبی، محمود؛ روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. رشید، عمادالدین؛ اسباب النزول و اثرها فی بیان النصوص، دمشق، دارالشهاب، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۶ ق.
۲۱. سبحانی، جعفر؛ الموجز فی أصول الفقه، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. _____؛ تهذیب الأصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. سکاکی، یوسف بن ابی بکر؛ مفتاح العلوم، بیروت دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. سیوطی، عبدالرحمن؛ الإقتان فی علوم القرآن، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۲۳ ق.
۲۵. شبلی، محمد مصطفی؛ اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۸۶ م.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین؛ مجازات النبویه، قم، مكتبة بصیرتی، بی تا.

۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۲۹. صدر، محمداقبر؛ دروس فی علم الأصول، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۳۰. صفار، محمدبن حسن؛ بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۱. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۲. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۵. فضل الله، سید محمدحسین؛ تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالماک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۳۶. فقهی زاده، عبدالهادی؛ توکلی محمدی، نرجس؛ «تحلیل انتقادی دیدگاه‌ها درباره چیستی مفهوم مجاز و اقسام آن»، ادب عربی، سال چهارم، شماره ۳، ۱۳۹۱، ۲۲۲-۱۸۷.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن؛ تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی، قم، دارالکتب، ۱۴۰۴ق.
۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. مبرد، محمدبن یزید؛ الکامل، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۴۰۰ق.
۴۱. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۴۲. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۴۳. موسوی سبزواری، عبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۴۴. نصیری، علی؛ «تأویل از نگاه تحقیق (۲)»، بینات، سال پنجم، شماره ۱۸، ۱۳۷۷، ۷۴-۶۰.
۴۵. وافی، علی عبدالواحد؛ فقه اللغه، قاهره، دارالنهضة، ۲۰۰۴م.