

Reanalyzing the Style of *Majaz* (Metaphor & Metonymy) with the Semantic Approach and Representing it to the *Briefness*

Mohammad Taghi Kebritchi¹  | Mohammad Reza Shahroodi² 

1. Corresponding Author, Postdoctoral Researcher of Quran and Hadith Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: mt.kebritchi@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(95-124)

Receive Date:
21 October 2024

Revise Date:
22 December 2024

Accepted Date:
28 December 2024

Published online:
11 February 2025

Abstract

Majaz (including Metaphor and Metonymy) is one of the most important issues in the rhetoric sciences, and its structure and mechanism have been the subject of discussions since Aristotle's era. Misunderstanding this rhetorical style has caused some scholars to think that Majaz is unrealistic or a lie and that the Qur'an lacks it. Therefore, a new and efficient explanation of Majaz and how it is implied will be needed to understand and interpret the Holy Quran, and the literature. This article tries to explain the semantic structure of Metaphor and Metonymy and their signification in the natural language; by using the ideas of past scientists and the teachings of applied semantics. It shows that both Metaphor and Metonymy occur based on linguistic *ellipsis* and non-linguistic *reduction*; however, Metaphor is created on similarity, but Metonymy on contiguity. Metaphor can be considered *the brevity of similarity* and Metonymy is *the brevity of contiguity*. Majaz signifies the secondary meaning in the structure of *linguistic signification*, and the addresses can obtain the expansive form of the brief speech and "interpret" and discover the meaning by relying on the non-linguistic context (i.e., the context of the situation and background knowledge). If one does not know a speech's application and non-linguistic context, the interpretation of Majaz and the discovery of its meaning will be difficult and sometimes impossible. Therefore, the occurrence, signification, and understanding of Metaphor and Metonymy depend on the application. Thus, Majaz can be explained like Haghghat and there is no such thing as a symbolic application (*iste'mal-e Majazi*). As a result, Majaz is a kind of abstract speech that can be considered the truth. Finally, Metaphor and Metonymy can be redefined as: the brief word that signifies the secondary meaning in the new application. So, this approach can solve one of the important problems of rhetorical sciences about Metaphor and Metonymy.

Keywords: metonymy, metaphor, context of situation, applied semantics, rhetoric

Cite this article: Kebritchi, Mohammad Taghi & Shahroodi, Mohammad Reza (2025). "Reanalyzing the Style of *Majaz* (Metaphor & Metonymy) with the Semantic Approach and Representing it to the *Briefness*". *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, Vol: 13, Issue: 4, Ser. No.: 36 (95-124).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.383998.2027>

Publisher: The University of Tehran Press.

© Mohammad Taghi Kebritchi, Mohammad Reza Shahroodi



Extended Abstract

"Majāz" containing "Metaphor" and "Metonymy", is one of the most important issues in the rhetoric sciences, and its structure and mechanism have been the subject of discussions since Aristotle's era. Misunderstanding this rhetorical style has caused some scholars to think that Majāz is unrealistic or a lie and that the Quran lacks it. Therefore, a new and efficient explanation of Majāz and how it is implied will be needed to understand and interpret the Holy Quran and the literature. This article tries to answer the following questions:

1. What is the semantic structure of the Majāz (Metaphor and Metonymy) and its relationship to the primary meaning?
2. How can the signification of Majāz be explained along with the primary meaning?
3. What are the characteristics of Majāz, and how can it be redefined considering its semantic structure and the way it signifies?

The study of Metaphor among Westerners goes back to Aristotle's theory of transference, which held that in the Metaphor a transference occurs from the primary meaning to the secondary meaning. The concept of Majāz was used among Muslim scholars at the beginning of the third century in the sense of Arabic interpretation and styles, as well as the ways of speaking; but, from the middle of the third century, the concept of "Haghighah" as opposed to "Majāz" gradually appeared among the scholars influenced by Aristotle theories. Finally, in the fifth Hijri century, Majāz was defined as using a word in a way other than what it intended. However, this definition differed from the prior experiences of this literary phenomenon among Muslim scholars. So, the concept of Majāz among Muslims initially began with their linguistic comprehension, but after about two centuries, it has transformed into a definition influenced by philosophical views.

Early works among Muslims and recent Semantic studies have reported the occurrence of a kind of *Ellipsis* in Majāz Phenomena. Muslims have referred to and sometimes clarified in their writings the relationship between Majāz and Brevity in speech. According to recent semantic studies, the *Ellipsis* is the omission of words based on the co-text, rather than the *reduction* which is the omission based on the context (i.e., the context of the situation and the addressee's background knowledge).

It can be concluded that both Metaphor and Metonymy occur based on linguistic *ellipsis* along with non-linguistic *reduction*; however, Metaphor is created on similarity, rather than Metonymy on contiguity. Therefore, Majāz is a wordy speech expressed concisely and briefly in a specific situation, based on the linguistic and non-linguistic context. So, Metaphor can be considered *the brevity of similarity*, and Metonymy is *the brevity of contiguity*.

Each Majāz can be expanded and explained with an *Interpreter Sentence* (= IS) equivalent to the Majāzi discourse. Each word in the IS has its primary meaning without any Metaphor or Metonymy, in such a way that understanding the Majāz will depend on finding the IS. As a result, various types of Majāz are always brief and concise discourses that become understandable with the help of the IS. Below are two examples of Metonymy and Metaphor in the Holy Quran, along with their related and equivalent IS. Therefore, the IS expands the brief sentences and converts the Majāz to its primary form.

1. "Ask the town where we have been" (Surah: 12/ Verse: 82), IS: "Ask [the people of] the town where we have been".
2. "Guide us along the straight path" (Surah: 1/ Verse: 6), IS: "Guide us along [the true religion, which is like] the straight path [in reaching the distention]".

In the above examples of Metonymy and Metaphor, the phrases in brackets have been omitted from the sentences based on linguistic *ellipsis* or non-linguistic *reduction*.

Majaz signifies the secondary meaning in the structure of *linguistic signification*; not *logical signification* based on Aristotle's theory. The linguistic signification represents the relationship between words and their meanings in natural languages (Figure 1). In this scheme, the process of signification depends on the *applications* by *interpretation*, but in logical signification, it is only a function of the contract. Majaz is a brief discourse that the addressees can interpret in its specific context. The addressees can obtain the expansive form of the short discourse (i.e., IS) and *interpret* and discover the meaning by relying on the non-linguistic context (i.e., the context of the situation and background knowledge). Metaphor is interpreted and expanded based on the similarity and Metonymy upon the contiguity; However, only the addressee can interpret the discourse and discover the meaning in the context.

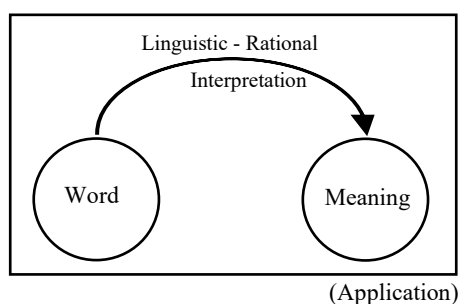


Fig. 1. The "Linguistic Signification" scheme

The occurrence, signification, and understanding of Majaz depend on the application and its context. The wise speaker creates concise discourse by eliminating and reducing words depending on the non-linguistic context; in such a way that his specific audiences can expand and interpret the meaning by considering its context. For one who does not know a discourse application and non-linguistic context, the interpretation of Majāz and the discovery of its meaning will be difficult and sometimes impossible. Therefore, non-addressees who do not know the application and conditions of a discourse, cannot achieve its meaning; so the speech appears ambiguous, contradictory, and unreal to them; that is why some ancient scholars believed that Majāz is a lying or untrue speech.

Finally, we can find out the characteristics of Majāzi discourse and its relationship to Haghhighah as below:

1. Structurally, the relationship between Haghhighah and Majāz is: one wordy and expanded, but the other one is brief and shortened; not to be real and unreal speech.
2. Both types of Majaz (i.e., Metonymy and Metaphor) are formed based on the omission (linguistic *Ellipsis* and non-linguistic *Reduction*); with the difference that Metonymy arises based on a kind of contiguity between the primary and the secondary meaning, while Metaphor occurs upon on the similarity between the two. Thus, Metonymy can be considered the *brevity of contiguity* and metaphor as the *brevity of similarity*.
3. The mechanism of signification in Haghhighah and Majāz is the same, which is the Linguistic Signification (Figure 1), with the difference that Haghhighah signifies the primary meaning and Majāz signifies the secondary meaning. Majāz making and its signification, as well as its understanding, depend on the context.
4. It is fundamentally incorrect to use one name instead of another or transfer one name to another (like what Aristotle assumed), however, a brief word can signify a new meaning (secondary meaning) in its context and application.

5. Both Majāz and Haghhighah are realistic discourses, and the assumption that “Haghhighah is real and Majāz is unreal” is rejected. Haghhighah and Majāz signify meaning in application and there are no preferences between them. It is highly emphasized: Majāz is the brief form of Haghhighah.
6. If a metaphor should be considered a kind of transfer, this transfer should be from a brief to a wordy discourse (not as Aristotle thought: a transfer from one name to another).
7. Majāz can be explained like Haghhighah, and there is no such thing as a symbolic application (iste'mal-e Majāzi). So, Majāz is a kind of abstract discourse that can be considered the truth.
8. Metaphor and Metonymy can be redefined as: the brief word that signifies the secondary meaning in the new application. In this way, one of the important problems of rhetoric sciences regarding the Majāz style, which arose from ancient philosophical theories, is resolved.



انتشارات دانشگاه تهران

پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت

شاپای الکترونیکی: ۷۶۲۷-۲۶۷۶

<https://jalit.ut.ac.ir>



بازتحلیل مقوله «مجاز» با رویکرد معناشناختی و تحویل آن به «ایجاز»

محمدتقی کبریتی^۱ | محمدرضا شاهرودی^۲

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر پسادکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران. رایانامه: mt.kebritchi@ut.ac.ir

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران. رایانامه: mhshahroodi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۹۵-۱۲۴)	«مجاز» یکی از ابواب دانش بیان، و مباحث آن از فراگیرترین مسائل علوم بلاغت است. چپستی و سازوکار مجاز از زمان ارسطو تاکنون محل بحث و گفتگو بوده است. تلقی نادرست از این سبک بیانی و آرایه زبانی سبب شده است که برخی، مجاز را غیرواقع‌نما یا دروغ و قرآن کریم را از آن خالی پندارند؛ لذا در فهم و تفسیر قرآن و متون ادبی، تبیین نوین و کارآمد از مجاز و نحوه دلالت آن مهم و راهگشا خواهد بود. در این راستا، هدف مقاله حاضر تبیین ساختار معناشناختی مجاز مرسل و استعاره و چگونگی دلالت آنها در زبان طبیعی است. این تحقیق با استفاده از نظریات دانشمندان گذشته و به کمک مبانی معناشناسی کاربردی، به بررسی ساختار و نحوه دلالت مجاز می‌پردازد و نشان می‌دهد: هر دو گونه آن مبتنی بر ایجاز حذف (یعنی حذف زبانی و تخفیف غیرزبانی) شکل می‌گیرند؛ با این تفاوت که مجاز مرسل بر اساس نوعی مجاورت اما استعاره بر پایه مشابهت رخ می‌دهد. بدین سان می‌توان مجاز مرسل را «ایجاز مجاورت» و استعاره را «ایجاز مشابهت» دانست. دلالت مجاز بر معنای غیروضعی، مانند حقیقت در ساختار «دلالت زبان شناختی» انجام می‌شود؛ بدین صورت که مخاطب کلام با احاطه بر کاربرد و تکیه بر بافت غیرزبانی (بافت موقعیت و دانش پیش‌زمینه خود) می‌تواند کلام موجز را «تفصیل» دهد و معنا را «تفسیر» و کشف نماید. هم پدیدآمدن مجاز، هم دلالت و فهم آن، وابسته به کاربرد است و در صورت عدم احاطه بر کاربرد و ندانستن بافت غیرزبانی، تفسیر و کشف مجاز مشکل و گاه ناممکن خواهد بود. در نتیجه، «مجاز»، نوعی «حقیقت» موجز است که می‌تواند مانند حقیقت، واقع‌نما باشد و چیزی با عنوان «استعمال مجازی» واقعیت ندارد. سرانجام، می‌توان تعریف نوین از مجاز را «لفظ موجز دال بر معنای غیروضعی در کاربرد جدید» دانست؛ تا یکی از مشکلات مهم دانش بلاغت درباره مجاز قابل رفع گردد.
تاریخ دریافت: ۳۰ مهر ۱۴۰۳	
تاریخ بازنگری: ۰۲ دی ۱۴۰۳	
تاریخ پذیرش: ۰۸ دی ۱۴۰۳	
تاریخ انتشار: ۲۳ بهمن ۱۴۰۳	
کلیدواژه‌ها:	مجاز مرسل، استعاره، بافت موقعیت، معناشناسی کاربردی، بلاغت

کبریتی، محمدتقی و شاهرودی، محمدرضا (۱۴۰۳). «بازتحلیل مقوله «مجاز» با رویکرد معناشناختی و تحویل آن به «ایجاز»». پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، دوره ۱۳، ش ۴، زمستان ۱۴۰۳، پیاپی ۳۶ (۹۵-۱۲۴).

<https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.383998.2027>



مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © محمدتقی کبریتی، محمدرضا شاهرودی

ناشر

۱. مقدمه

زبان، نعمتی اسرارآمیز است که مسائل آن، قرن‌ها ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. پدیده «مجاز» به‌عنوان مسئله‌ای زبان‌شناختی از گذشته دور مطرح نظر بسیاری از اهل علم (فلاسفه، منطق‌دانان، اصولیان، بلاغیان، زبان‌شناسان و...) بوده و سبب شکل‌گیری نظریات مختلفی در این باره شده است. در این میان، برخی با تبیین‌های ناصواب از مجاز، این فن ادبی را با سؤال‌ها و مشکلات جدی روبه‌رو ساخته و گاه، وقوع یا دلالت آن را در زبان منکر شده‌اند. از این رو، نظریه‌ای که با اتکال بر ویژگی‌های «زبان طبیعی» بتواند سازوکار مجاز را بر رسد و ابهامات و سؤال‌های اساسی آن را پاسخ دهد، اهمیتی ویژه دارد.

قرآن مجید، کلام الهی و آیه جاویدان پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در ساختار زبان عربی نازل شده و از ویژگی‌های زبان طبیعی برخوردار است (نک: کبریتی و شاهرودی، ۱۴۰۰: ۱۳۹-۱۴۰)؛ پس، انتظار می‌رود قرآن نیز برای دلالت بر معانی گوناگون خود، از اسلوب مجاز به‌خوبی بهره برده باشد. با این وجود، برخی منتقدان در وجود مجاز در قرآن نیز مناقشه‌ها کرده و بعضی نیز آن را انکار کرده‌اند. این مسئله نشان‌دهنده اهمیت مطالعه مجاز در قرآن کریم است. با این مقدمه، مقاله پیش رو، بر آن است تا مبتنی بر مبانی معناشناختی و طرح «دلالت زبانی» (و نه دلالت منطقی) به تبیین ساختار مجاز و نحوه دلالت آن در زبان عربی،^۱ به‌ویژه قرآن کریم، بپردازد و پاره‌ای از مسائل آن را از منظری نوین بررسی نماید.

۲. بیان مسئله

از زمان شناخت فنی ادبی به‌نام «مجاز» در یونان باستان و ارائه نظریات ارسطو در این باب (نک: بند ۳)، مغرب‌زمین شاهد جدال‌های فلسفی در تبیین، نحوه دلالت و واقع‌نمایی آن بوده است؛ به‌طوری‌که برخی، مجاز را معتبر دانسته و بعضی دیگر، آن را کذب و غیرواقعی پنداشته‌اند. مشکل اساسی در تبیین سنتی مجاز بدین صورت است که در فرایند مجاز مرسل، واحد الف در «مجاورت» با واحد ب، بدون حضور ب، در معنای آن، و فرایند استعاره نیز به‌صورت جایگزینی واحد الف به‌جای واحد ب برحسب نوعی «مشابهت» به کار می‌رود (نک: صفوی، ۱۳۹۶: ۳۶ و ۷۰-۷۵). در نتیجه، این برداشت از مجاز، به کذب یا غیرواقعی بودن دلالت آن خواهد انجامید.

مفسران و ادیبان مسلمان نیز از دیرباز (ابتدای قرن سوم هجری) به وقوع پدیده مجاز در قرآن و ادبیات پی برده و جهد بسیار داشته‌اند تا ساختار و معنای آن را تبیین نمایند. سرانجام، پس از دو سده تعمق و تلاش، عالمان اصول و بلاغت بر آن شدند تا مجاز را به‌صورت «استعمال اللفظ فی غیر ما وُضِع له» تعریف کنند (نک: بند ۳). این تبیین از مجاز که به تلقی یونانیان شباهت داشت سبب شد تا گروهی مجاز را انکار کنند (نک: زبیدی، ۱/ ۵۹)؛ با این گمان که مجاز، انحراف زبانی و برادر دروغ بوده و ساحت قرآن کریم از آن پیراسته است. آنها بر این باور بودند که گوینده زمانی به مجاز روی می‌آورد که از استعمال حقیقت عاجز باشد و این نسبت به خداوند محال است. درمقابل،

۱. گفتنی است این رویکرد به اسلوب مجاز، در دیگر زبان‌های طبیعی نیز کارایی دارد و منحصر به زبان عربی نیست.

ادیبان بر این باور بودند که مجاز بلیغ‌تر از حقیقت و پیراستن آن از قرآن ناممکن است (نک: سیوطی، ۲۹ / ۲). آنان، آیاتی را مانند «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ»^۱ (الکهف / ۷۷) و «وَوَسَّوْا الْقَرْيَةَ» (یوسف / ۸۲)، دلیل بر صحت ادعای خویش می‌دانستند و مجاز را از ویژگی‌های کلام معرفی می‌نمودند؛ چه، اراده‌کردن دیوار یا پرسش از قریه ناممکن است (نک: ابن‌قتیبه، ۷۱ و ۸۵؛ ابن‌اثیر، ۸۵ / ۱؛ غزالی، ۱ / ۳۰۷-۳۰۹). ابن‌جنی در این باره می‌نویسد: تأمل در زبان نشان می‌دهد اکثر آن را مجاز تشکیل داده؛ نه حقیقت (ابن‌جنی، ۲ / ۴۴۹). بدین‌سان، شکل‌گیری اصطلاح مجاز و تقابل آن با حقیقت، مجادلات مختلفی را میان جریان‌های کلامی و تفسیری (مانند: معتزله و صفاتیه، ظاهریه، اشاعره و مجسمه) پدید آورد؛ خصوصاً هنگامی که در تفسیر مجاز مجبور به عدول از «ظاهر» و توسل به «تأویل» آیات بودند (نک: ابوزید، ۱۲۴-۱۳۷). این‌گونه، برخی محققان بر آن شده‌اند که به‌سختی بتوان مرزی میان حقیقت و مجاز در نظر گرفت (نک: شفیع کدکنی، ۸۹). به نظر می‌رسد طرح چنین مباحثی میان قدما و متأخرین از عالمان بلاغت (مانند: سکاکی، خطیب قزوینی و تفتازانی) بیشتر از مسائل کلامی و فلسفی، خصوصاً جدال‌های اشاعره و معتزله ناشی شده است (همان، ۱۰۳).

مسئله مجاز و نحوه دلالت آن، تنها به پیشینیان محدود نیست؛ بلکه چنین مشکلاتی میان ادیبان و اندیشمندان حاضر نیز ادامه داشته و سبب پیدایش نظریات جدیدی در این باب، به‌ویژه میان اصولیان شده است (نک: فقهی‌زاده و توکلی محمدی: ۱۳۹۱). مشکل مجاز در نظریه نوین رؤیاهای رسولانه نیز نمود داشته است. دکتر سروش یکی از نتایج این نظریه را حقیقت‌کردن بسیاری از مجازهای قرآن و زدودن کثیری از ابهامات و شبهات تکلف‌آمیز پیرامون آن برشمرده است (سروش، ۱۰). این سخن بدان معناست که از منظر ایشان هنوز مسئله مجاز و نحوه دلالت آن حل نشده است؛ به‌گونه‌ای که نظریه رؤیا قصد دارد حجم عظیمی از تعبیرات مجازی را از قرآن بزدايد و نیاز به «تأویل» را از میان بردارد (نک: همان، ۱۰۰).

براساس این مقدمه، مقاله حاضر بر آن است تا با پژوهشی معناشناختی پاسخ‌هایی مناسب برای پرسش‌های اساسی در حوزه مجاز ارائه نماید:

۱. ساختار آرایه «مجاز» (مجاز مرسل و استعاره) چیست و چه رابطه‌ای با «حقیقت» دارد؟
۲. دلالت «مجاز» در کنار «حقیقت» به چه صورت قابل تبیین است؛ تا مجاز متهم به کذب نشود؟
۳. «مجاز» چه ویژگی‌هایی دارد و باتوجه به ساختار معناشناختی و نحوه دلالت آن، چگونه قابل بازتعریف است؟

۳. پیشینه پژوهش

مطالعه مجاز میان اندیشمندان جهان پیشینه‌ای بس طویل دارد که خود، نگارش مقاله یا کتابی مجزا می‌طلبد؛ بااین‌حال، در این بخش پیدایش و پیشینه انگاره مجاز (شامل استعاره و مجاز مرسل) در میان غیرمسلمانان، مسلمانان و معناشناسان به‌اجمال از نظر می‌گذرد.

۱. در این آیه استعاره مکنیه به کار رفته و تفصیل آن چنین است: «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً قَارِباً أَنْ يَنْقُضَ كَمَنْ يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ فِي التَّبَانِي» (نک: طوسی، ۷ / ۷۶)؛ برای توضیح بیشتر، نک: بند ۲-۵.

الف) مجاز از منظر غیرمسلمانان

برپایه برخی ادله و گزارش‌ها مطالعه مجاز در میان غربیان به نوشته‌های ارسطو (۳۲۲ ق.م.) باز می‌گردد؛ آنجاکه او در رساله فن شعر (بوطیقا)^۱ از شگردی به نام «Metaphor»^۲ در ادبیات سخن گفت و آن را به صورت: «نقل به نام غیر»^۳ (Aristotle, 76-77) یا «نقل نام چیزی، بر چیز دیگر» معرفی کرد و انواع این انتقال را از جنس به نوع، یا از نوع به جنس، یا از نوع به نوع و یا برحسب مناسبت و مشابهت بیان نمود (ارسطو، ۱۴۴-۱۴۵). پس از ارسطو، نظریه او در باب استعاره تا قرن‌ها باقی ماند و مورد توجه اندیشمندان مختلف جهان قرار گرفت و سبب جدال‌های مختلف فلسفی گردید (صفوی، ۱۳۹۶: ۷۰-۷۵). ناکارآمدی دیدگاه‌های فلسفی سنتی یونانیان و زبان‌شناسی غرب در باب معنا، به‌ویژه استعاره، سبب شد تا لیکاف و جانسون در ابتدای دهه ۸۰ میلادی نظریه «استعاره‌های مفهومی» را ارائه دهند (نک: لیکاف و جانسون، ۱۳-۱۴).

ب) مجاز از منظر مسلمانان

مسلمانان اما از دیرباز مجاز را به‌عنوان پدیده‌ای زبانی بررسی‌اند. نخست باید گفت مجاز در برخی روایات نمود داشته است؛ البته بی‌آنکه برای آن اصطلاحی وضع شود. از این قبیل است روایتی که از عالم آل محمد، امام رضا (علیهما السلام) (۲۰۳ ق) در اختیار است: «... فَقَدْ يُقَالُ لِلرَّجُلِ: كَلْبٌ، وَ حِمَارٌ، وَ ثَوْرٌ، وَ سَكْرَةٌ، وَ عَلْقَمَةٌ، وَ أَسَدٌ، كُلُّ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِهِ وَ حَالَاتِهِ، لَمْ تَقَعِ الْأَسَامِي عَلَى مَعَانِيهَا الَّتِي كَانَتْ بَنِيَتْ عَلَيْهِا؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَ لَا كَلْبٍ...» (کلینی، ۱۲۱/۱).
حدیث فوق وقوع مجاز را در زبان به‌طور کلی نشان می‌دهد و چگونگی آن را به صورت «وقوع اسم بر معنای غیربنیادین» تبیین می‌کند. چنین می‌نماید که معنای بنیادین در روایت اخیر، همان «معنای اصلی»^۴ لفظ در تلقی امروزی است که اسامی برپایه آن نهاده شده‌اند؛ در این صورت، معنای غیربنیادین معادل «معنای غیراصولی»^۵ است. بدین‌سان می‌توان مجاز را نزد روایات به صورت: «دلالت اسم بر معنای غیراصولی آن» در نظر گرفت. بر این اساس، می‌بایست امامان (علیهم السلام) را پیشگامان شناخت و تفسیر «مجاز» در میان مسلمانان دانست؛ چه‌آنکه در آن زمانه چنین تبیین دقیقی از پدیده مجاز میان عالمان فن یافت نمی‌شود. این مهم نشان می‌دهد شکل‌گیری مفهوم مجاز میان مسلمانان ریشه در آموزه‌های دینی و مباحث زبانی داشته و متأثر از آرای یونانیان نبوده است.^۶

بر اساس مدارک موجود، می‌توان نخستین کاربرد واژه «مجاز» را در میان مسلمانان در قرن

1. De Poetica

۲. «metaforá» در یونانی به معنای «نقل» است. ابن سینا (۴۲۸ ق) در شرح رساله بوطیقا این فن را «النقل» و ابن رشد (۵۹۵ ق) آن را با توجه به ادامه این رساله، «الإسم النادر المنقول» ترجمه کرده است (نک: ابن سینا، ۴/۵: ۶۶؛ ابن رشد، ۱/۱۱۳).

۳. ترجمه ابن رشد: «فهو نقل اسم غریب» (همانجا).

4. Primary meaning

5. Secondary meaning

۶. توضیح اینکه یونانیان، متأثر از ارسطو، مجاز را برپایه «نقل» بنیان نهاده‌اند اما چنین مفهومی در مباحث اندیشمندان مسلمان تا حدود قرن چهارم دیده نمی‌شود.

دوم هجری و در کتاب *جمهرة أشعار العرب*، نوشته محمد بن ابی الخطاب قرشی (۱۷۰ ق) پیدا کرد؛ آنجا که او از وقوع «اللفظ المختلف، و مجاز المعانی» در کلام عرب و قرآن مجید خبر می‌دهد و آیه «و سئل القرية» (یوسف / ۸۲) را نمونه‌ای از این پدیده دانسته، معنای آن را «و سئل أهل القرية» بیان می‌کند (نک: قرشی، ۱۵-۱۶). این کتاب نشان می‌دهد قرشی در آن دوران، به نوعی از «مجاز مرسل» به تعبیر امروزی، آگاهی یافته است.

تعبیر «مجاز» در اوایل قرن سوم، در راستای معنای لغوی خود یعنی معبر بودن، معنایی گسترده یافت و شامل تفسیر، معنای عبارت و سبک‌های گوناگون زبان عربی شد؛ چندان که می‌توان نزد ابو عبیده (۲۰۹ ق) در کتاب *مجاز القرآن*، چنین کاربردی را سراغ گرفت (نک: ابو عبیده، مقدمه، ۱۸-۱۹). او «حذف» را از انواع مجاز می‌داند و آیه (یوسف / ۸۲) را نیز به صورت «و سئل أهل القرية» تفسیر می‌کند و درباره آن می‌نویسد: «من مجاز ما حذف و فيه مضمّر» (همان، ۸/۱). وی در جای دیگر با اذعان به اینکه عرب‌زبانان به دلیل علم مخاطب به مراد گوینده، کلام خود را مختصر می‌کنند، مثال‌هایی از قرآن کریم می‌آورد که در آن پدیده حذف رخ داده است. در همین مقام است که ابو عبیده از وقوع «تجوز» در کلام عرب خبر می‌دهد (نک: همان، ۱۰۰/۱-۱۰۱). «مجاز» نزد فراء (۲۰۷ ق)، مفسر معاصر ابو عبیده، مفهومی دقیق‌تر یافت. او نیز از این شگرد ادبی با تعبیر «تجوز» یاد کرد؛ تا پس از این دوران، «تجوز» به معنای «سخن به مجاز گفتن» میان مفسران و ادیبان شایع شود (ابوزید، ۱۰۳).

در اواسط قرن سوم هجری جاحظ (۲۵۶ ق) پس از کاربست «مجاز» در عبارات عالمان پیش از خود به مثابه حقیقتی عرفی، برای نخستین بار این تعبیر را به عنوان یک اصطلاح، برای دلالت الفاظ بر معانی غیراصولی خود، در برابر «حقیقت» به کار برد تا زمینه استعمال حقیقی و مجازی نزد بلاغیان متأخر فراهم شود (نک: ضیف، ۵۶؛ ابوزید، ۱۱۶). جاحظ در *الحيوان* می‌نویسد: گاه شاعران، عالمان و اهل بلاغت انسان را به شمس، قمر، بحر، اسد، کلب و... تشبیه کرده‌اند؛ همچنین، دختر خود را غزال، مهره، زهره و... نام‌گذاری می‌کنند اما با این کار انسان را از حد خود خارج نمی‌سازند. وی در ادامه، با ذکر روایتی نبوی که معنای آن تنها با در نظر گرفتن مجاز به دست می‌آید، می‌نویسد: معنای این کلام صحیح است و تنها کسی که «مجاز کلام» را نمی‌شناسد بر آن عیب وارد می‌کند (جاحظ، ۱۴۲۴: ۱۳۸/۱-۱۳۹).

پس از جاحظ، شاگرد وی، ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ ق) در کتاب *تأویل مشکل القرآن*، «مجاز» را به عنوان «راه بیان سخن» معرفی کرد و انواع آن را چنین برشمرد: «للعرب المجازات في الكلام؛ ومعناها: طرق القول و مأخذ. ففيها الاستعارة، و التمثيل، و القلب، و التقديم، و التأخير، و الحذف، و التكرار، ...» (نک: ابن قتیبه، ۲۲). وی در این کتاب درباره استعاره می‌نویسد: «... فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها، أو مُشاكلاً...» (همان، ۸۸). او بر آن است که استعاره به دلیل وجود سببیت، مجاورت یا مشاکلت میان معنای دو کلمه رخ می‌دهد و یک کلمه در مکان کلمه دیگر قرار می‌گیرد. با این بیان، استعاره در نظر ابن قتیبه به تعریف بلاغیان پس از وی، نزدیک می‌شود و دربرگیرنده کنایه (بسبب من الأخرى)، مجاز مرسل (مجاوراً لها) و استعاره (مُشاكلاً) در اصطلاح امروزی است.

پس از حدود دو قرن کاربرد مجاز در ادبیات دانشیان قرن‌های نخستین اسلامی، از اواخر قرن چهارم هجری به بعد این انگاره در برابر «حقیقت» از اصطلاح «مجاز» در میان اصولیان و بلاغیان برخوردار شد. در این میان می‌توان از جصاص (۳۷۰ ق)، فقیه حنفی مذهب نام برد که در کتاب *الفصول فی الأصول* با تعریف حقیقت و مجاز، به تبیین آن دو پرداخته است: «وَأَلْحَقِيْقَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضِعِهِ الْمَوْضُوعُ لَهُ فِي اللَّغَةِ. وَالْمَجَازُ هُوَ الْمَعْدُولُ بِهِ عَنِ حَقِيْقَتِهِ وَالْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ الْمَوْضُوعُ لَهُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ» (جصاص، ۱/ ۴۶). همچنین در میان اصولیان شیعه، شیخ مفید (۴۱۳ ق) در کتاب *التذکرة* به تقابل میان حقیقت و مجاز در کلام، چنین اشاره کرده است: «وَالْحَقِيْقَةُ مِنَ الْكَلَامِ، مَا يُطَابِقُ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعَ لَهُ فِي أَصْلِ اللَّسَانِ وَالْمَجَازُ مِنْهُ، مَا عَبَّرَ عَنْ غَيْرِ مَعْنَاهُ فِي الْأَصْلِ» (مفید، ۴۲). پس از این دوران، دیری نپایید که حقیقت و مجاز به عنوان دو گونه کلام، در کتاب‌های اصولی و بلاغی با دو تعریف: «الحقیقة استعمال اللفظ فيما وُضِعَ لَهُ وَ الْمَجَازُ اسْتِعْمَالُهُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ ... لِلْعَلَاقَةِ» رواج یافت (حلی، ۷۶-۷۷ و به طور مشابه: جرجانی، ۱۳۷۰: ۸۸؛ سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۶۸؛ تفتازانی، ۲۱۸-۲۱۹؛ مظفر، ۱/ ۱۹ و...). بدین ترتیب، مجاز در برابر حقیقت، عبارت شد از: استعمال لفظ در غیر معنای وضعی خود، همراه با علاقه و مناسبتی میان معنای حقیقی و مجازی، و نیز قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی شود (قرینه صارفه). نیز، از آن پس در تعریف و تبیین استعاره و مجاز، گاه مفهوم «نقل» نیز گنجانده شد؛ درحالی که پیش از آن، چنین برداشتی هرگز وجود نداشت (نک: جرجانی، ۱۴۲۲: ۳۱ و ۲۷۸؛ تفتازانی، ۲۱۸ و ۲۲۱ و ۲۵۵).

پس به طور خلاصه باید گفت: انگاره «مجاز» میان اندیشمندان مسلمان، ابتدای قرن سوم هجری در معنای گسترده تفسیر و سبک‌های عربی، همچنین به معنای معبر و طرق سخن گفتن به کار می‌رفت؛ سپس از نیمه قرن سوم مفهوم «حقیقت» در مقابل «مجاز» به تدریج شکل گرفت و پس از چندی مجاز در برابر حقیقت به اصطلاحی رایج میان اصولیان و بلاغیان مبدل گردید. سرانجام از قرن پنجم به بعد، «مجاز» به صورت «استعمال اللفظ فی غیر ما وُضِعَ لَهُ» تعریف شد که با تلقی قدما از این فن ادبی متفاوت بود. پس، مجاز نزد قدما پدیده‌ای زبانی قلمداد می‌شد و به معنای طرق سخن گفتن بود اما تعریف اصطلاحی مجاز الهام گرفته از آموزه‌های ناظر به «موضوع له لفظاً» و «دلاله وضعی» از مباحث منطق صوری است. چنین می‌نماید که تعریف اخیر از مجاز، یعنی: «استعمال لفظ در غیر موضوع له» و قرار گرفتن مفهوم «نقل» در بعضی تعبیرها، متأثر از آرای یونانیان، خصوصاً ارسطو شکل گرفته است؛ چه آنکه ارسطو مجاز را به صورت «نقل نام به غیر» یا انتقال نام چیزی، بر چیز دیگر تعریف کرده بود. این سخن به معنای تأثر نظریات متأخران از آرای فلاسفه یونان و نظریه ارسطو در باب «مجاز» است که نهضت ترجمه آثار یونانی به زبان عربی در نیمه قرن سوم هجری، زمینه‌ساز آن بوده است.^۱ در نتیجه باید گفت، تلقی مسلمانان از مجاز، در ابتدا از درک زبان‌شناختی آنان آغاز اما پس از حدود دو قرن به تعریفی متأثر از آرای فلسفی دگرگون شده است.

۱. برخی پژوهشگران معاصر، از جمله: طه حسین، کراچوفسکی و ابراهیم سلامه، نیز بر این باورند که «علم بیان» در میان مسلمانان تحت تأثیر آثار ارسطو، به ویژه رساله‌های خطابه و شعر، بوده است (نک: مجتبیائی، مقدمه هنر شاعری (ارسطو)، ۲۷-)

ج) مجاز از منظر معناشناسان

باری، از اوایل قرن بیستم، دانش زبان‌شناسی تحولاتی اساسی به خود دید و شاخه‌ای به نام «معناشناسی» از آن متفرع شد. معناشناسی، مطالعه علمی معناست و از این رو، معانی مجازی نیز در این زیرشاخه قابل بررسی است. به‌طور کلی در مطالعات معناشناختی کلاسیک، مجاز مرسل تحت عنوان «همنشینی معنایی» و استعاره ذیل عنوان «جاننشینی معنایی» جای می‌گیرند؛ بدین صورت که مجاز برحسب افزایش مفهوم واحدهای محذوف در واحدی غیرمحذوف تحقق می‌یابد و استعاره به صورت انتخاب یک نشانه زبانی به جای نشانه‌ای دیگر برحسب تشابه معرفی می‌شود. در نتیجه، باید گفت معناشناسی کلاسیک نیز، دست کم در تبیین استعاره، همچنان تحت تأثیر نظریه ارسطو باقی مانده است (نک: صفوی، ۱۳۹۷: ۲۲۹-۲۷۳). اما در نگاهی نو، به تازگی مجاز مرسل و استعاره براساس فرایندی به نام «کاهش» تحلیل شده‌اند. با این فرض که همواره هنگام تولید هر بافت زبانی (بافت A) مجموعه وسیعی از اطلاعات نادیده گرفته می‌شوند. این اطلاعات یا از بافت زبانی «حذف» شده یا براساس بافت موقعیت (بافت B) و دانش مخاطب (بافت C) «کاهش» یافته‌اند؛ به گونه‌ای که گیرنده پیام می‌تواند به کمک جمله‌های بافت B و بافت C خود، واحدهای کاهش یافته را تعبیر کند. با این بیان، مجاز و استعاره هر دو در یک قالب و برحسب فرایند «کاهش» تبیین می‌گردند و دیگر به عنوان جایگزینی واحدی به جای واحدی دیگر تلقی نمی‌شوند (نک: همو، ۱۳۹۶: ۱۶۱-۱۶۳).

مقاله حاضر بر آن است تا به کمک مبانی معناشناختی نوین به تحلیل و تبیین آرایه مجاز از نظر ساختار و دلالت بپردازد. در این پژوهش از یافته‌های زبان‌شناختی قدما که مجاز را «معبر و مجرای بیان سخن» معرفی کرده و به وقوع «حذف» در آن باور داشته‌اند نیز استفاده می‌شود. در نتیجه، با تعریفی نوین از مجاز، تباین ذاتی میان «حقیقت» و «مجاز» مرتفع شده، یکی از مسائل علم بیان قابل حل می‌گردد.

۴. بازنگاهی به واژه مجاز در لغت و اصطلاح

واژه «مجاز» از ماده «ج.وز» اشتقاق یافته است. اهل لغت معنای اصلی این ماده را گذشتن، سیر و عبور کردن بیان کرده‌اند: «جَازَ الْمَوْضِعَ وَ الطَّرِيقَ جَوَازاً ... وَ مَجَازاً،...: سَارَ فِيهِ وَ سَلَكَه» و «جَعَلَ فَلَانٌ ذَلِكَ الْأَمْرَ مَجَازاً إِلَى حَاجَتِهِ، أَى طَرِيقاً وَ مَسْلُكاً» (نک: زبیدی، ۳۴/۸: ابن فارس، ۱/ ۴۹۴). این ریشه در قرآن کریم در باب مفاعله، عبور کردن: «فَلَمَّا جَاوَزَهُ» (البقره/ ۲۴۹) و به کمک حرف «باء»، به معنای عبور دادن: «وَوَجَّوْنَا بَيْنِي وَ بَيْنَ إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ» (الاعراف/ ۱۳۸) به کار رفته است. بدین سان، واژه «مجاز» بر وزن «مَفْعَل» می‌تواند مصدر میمی یا اسم مکان تلقی شود، که در صورت اخیر به معنای «طریق» یا «معبر» است (نک: ابن منظور، ۵/ ۳۲۹؛ مصطفی و زیات، ۱/ ۱۴۷).

در برخی منابع، اصطلاح «مجاز» براساس معنای لغوی این گونه تعریف شده است: «ما جازَ و تَعَدَّى عَنِ مَحَلِّهِ الْمَوْضُوعِ لَهُ إِلَى غَيْرِهِ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا» (جرجانی: ۱۳۷۰: ۸۸). با این بیان، منظور از

«مجاز»: گذشتن و عبور کردن لفظ از محلی که برای آن وضع شده (حقیقت) به محل (یا معنای) دیگر است؛ آن‌هم به دلیل مناسبتی که میان این دو معنا وجود دارد. شایان ذکر است این بیان از مجاز با آن چه اصطلاحاً به‌عنوان مجاز لغوی تعریف شده، یعنی: «الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له...» (همانجا)، همسانی ندارد. چندان که پیشتر بیان شد، تعریف اخیر تحت تأثیر آرای ارسطو در باب مجاز شکل گرفته و با تعبیر قدما از مجاز که براساس درک زبانی آنها بیان شده است (بند ۳) تفاوت دارد. این نکته در کتاب *أسرار البلاغة* اثر مشهور عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ ق) نیز نمودار است؛ آنجا که او مجاز را از منظر لغوی و نگاه زبان‌شناختی خود بدین‌صورت تبیین می‌کند: «المجاز، مَفْعَلٌ مِنْ جازِ الشَّيْءِ يَجوزُهُ، إِذَا تَعَدَّاهُ. وَ إِذَا عُدِلَ بِاللَّفْظِ عَمَّا يُوجِبُهُ أَصْلُ اللُّغَةِ، وَصِفَ بِأَنَّهُ مَجَازٌ، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ جازوا بِهِ مَوْضِعَهُ الْأَصْلِيَّ، أَوْ جازَ هُوَ مَكَانَهُ الَّذِي وَضِعَ فِيهِ أَوَّلًا» (جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۷۸)؛ بدین‌سان در نگاه جرجانی نیز، مجاز: «عبور از موضع اصلی لفظ» یعنی معنای حقیقی موضوع له است.

در نتیجه باید گفت گرچه «مجاز» نزد قدما و برخی دانشمندان بلاغت مبتنی بر لغت، یعنی «معبر بودن» لفظ، سازمان یافته اما در اصطلاح، یعنی: «استعمال لفظ در معنای غیروضعی یا عدم استعمال لفظ در معنای وضعی»، از معنای لغوی خود فاصله گرفته است؛ چه، در معنای اصطلاحی به معبر بودن لفظ که از ویژگی‌های زبان‌شناختی است توجهی نمی‌شود. حال باتوجه به لغت، می‌توان مجاز را مصدر در معنای اسم فاعل، و یا اسم مکان در نظر گرفت. براین‌اساس، «مجاز» از خصوصیات لفظ است و همانطور که قرشی - ظاهراً برای نخستین بار - به کار برده منظور از آن، «مجاز المعانی» است (نک: قرشی، ۱۵-۱۶)؛ یعنی «لفظ»، عبورکننده یا معبر برای رسیدن به معنای گوناگون است: «اللفظ، مجاز المعانی».

۵. ساختار معناشناختی مجاز

پیشتر مراد از مجاز در آثار علمی متقدمان و متأخران ایشان مورد واکاوی قرار گرفت. اکنون جا دارد نگاهی به تعریف امروزی آن نیز افکنده شود. در اندیشه دانشمندان معاصر، مجاز در علم بیان به‌صورت: «المجاز، هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له لِإِعْلَاقِهِ مَعَ قَرِينَةٍ دَالَّةٍ عَلَى عَدَمِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّ» تعریف می‌شود که البته در آن منظور از «علاقه»، مناسبت میان معنای اول (حقیقی) و معنای ثانی (مجازی) است؛ که اگر از نوع مشابهت باشد، آن را «استعاره»، وگرنه آن را «مجاز مرسل» می‌نامند. قرینه مانع که در ادبیات بلاغیان از آن بیشتر به قرینه صارفه یاد می‌شود، نیز امری است که مانع از فهم معنای اصلی نزد شنونده می‌شود و خود به لفظی و حالی تقسیم می‌گردد (نک: الهاشمی، ۲۵۱-۲۵۲؛ الجارم و امین، ۶۹-۷۱).

چنان‌که گذشت، آثار نخستین میان مسلمانان و مطالعات معناشناختی اخیر از وقوع نوعی «حذف» در فرایند مجاز، خبر داده‌اند (نک: بند ۳). پیشینیان در نوشته‌های خود به ارتباط میان «مجاز» و ایجاز، یعنی حذف و مختصرگویی در کلام، اشاره و گاه تصریح داشته‌اند. رمانی (۳۸۴ ق) به‌وقوع ایجاز حذف در آیه «وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ» (یوسف/ ۸۲) اشاره و آن را به‌عنوان نخستین قسم «بلاغت» معرفی کرده است (نک: رمانی، ۷۶). اذعان به وجود ایجاز و اختصار در «مجاز» در آرای اصولی شیخ مفید (۴۱۳ ق) نیز دیده می‌شود: «و المجاز منه ما عبّر عن غير معناه في الأصل... على

وَجِهِ الْإِيجَازِ وَالْإِخْتِصَارِ» (مفید، ۴۲). جرجانی (۴۷۱ ق) هم به رابطه میان مجاز و حذف اشاره و تأکید کرده است که هرگونه حذف را نمی‌توان در زمره مجاز در نظر گرفت؛ مثلاً، او وقوع مجاز در آیه (یوسف / ۸۲) را به دلیل ترک واژه «أهل» به عنوان مضاف محذوف می‌داند و اصل آیه را به صورت «و أسأل أهل القرية» بیان می‌کند (نک: جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۹۱-۲۹۲). ابن ابی اصبح مصری (۶۵۴ ق) اندیشمند دیگری است که در کتاب *بديع القرآن* به طور دقیق و کامل تر به مطالعه رابطه مجاز و ایجاز پرداخته است. او در این کتاب بر آن است «مجاز» به طور کلی و در تمام اقسام خود، نوعی «ایجاز» بوده درحالی که عکس آن صادق نیست: «كُلُّ مَجَازٍ إِيجَازٌ وَ لَا يَنْعَكِسُ»؛ بدین سان از منظر وی هر مجاز، ایجاز بوده اما هر ایجاز را نمی‌توان مجاز دانست. او مجاز را باتوجه به وقوع ایجاز در آن، دوگونه می‌داند: الف. حذف بخشی از کلام به خاطر دلالت باقی اجزای کلام بر محذوف؛ ب. وجود قرینه‌ای که سبب بی‌نیازی از ذکر الفاظ محذوف گردیده است. وی در ادامه برای هر یک از این دو گونه مجاز، مثالی ذکر می‌کند: مثال نخست همان آیه مورد نظر رمانی یعنی (یوسف / ۸۲) و مثال دوم آیه «حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» (ص، ۳۲) است (نک: ابن ابی اصبح، ۱۸۰).^۱ سیوطی (۹۱۰ ق) نیز برخی از اقسام حذف را مجاز معرفی می‌کند و آن را نظری مشهور می‌داند (نک: سیوطی، ۴۱/۲-۴۲). مدنی (۱۱۲۰ ق) از عالمان و ادیبان قرن یازدهم هجری، نظر عالمان دانش بدیع را درباره مجاز این گونه بیان می‌کند: «المجاز هو تجوز الحقیقة، بحيث يأتي المتكلم الى اسم موضوع لمعنى فيختصره» و برای مثال، مراد از «السماء» در بیت «إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ...» را «مَطَرُ السَّمَاءِ» معرفی می‌کند (مدنی، ۱۳۸۸: ۱۰۵/۶). درواقع، یکی از معانی لغوی «تجوز»، تخفیف است (نک: فراهیدی، ۱۶۵/۶؛ ابن منظور، ۳۲۹/۵) و به نظر می‌رسد منظور مدنی از تعبیر بالا چنین باشد که «مجاز» با تخفیف و اختصار «حقیقت» همراه است؛ بدین سان، واژه تجوز، هم نشانگر وقوع مجاز،^۲ هم بیانگر اختصار و تخفیف در کلام خواهد بود. شواهد فوق نشان می‌دهند پیشینیان، کم‌وبیش وقوع ایجاز در انواع مجاز را دست کم از اواخر قرن چهارم به بعد، کشف کرده‌اند.

براساس تحقیقات معناشناختی اخیر، اسلوب حذف را می‌توان به دوگونه «حذف زبانی» و «تخفیف غیرزبانی» تقسیم کرد. حذف، براساس بافت زبانی^۳ یا سیاق متن اما تخفیف، مبتنی بر بافت غیرزبانی^۴ (شامل: آ- بافت موقعیت و ب- دانش پیش‌زمینه مخاطب) انجام می‌گیرد. بافت موقعیت، فضایی خارج از زبان است که متکلم، سخن خود را در بستر آن، برای مخاطب ایراد می‌کند و در ادبیات قدما، بیشتر به قرینه یا مقتضای حالی (مقامی) تعبیر شده است. نیز، منظور از دانش پیش‌زمینه مخاطب، معلومات مخاطب یا مخاطبان خاص کلام است که کمتر مورد توجه پیشینیان بوده است (کبریت چی و شاهرودی، ۱۴۰۱: ۳۳۴-۳۳۵). طرفه آنکه، آنچه ابن ابی اصبح به عنوان دو گونه ایجاز بیان کرده، همان «حذف زبانی» و «تخفیف غیرزبانی» است. از آنچه گذشت می‌توان استنتاج کرد که «مجاز» به سبب دو پدیده ایجاز «حذف» و «تخفیف» در

۱. صاحب کشف «التواری بالهجاب» را مجاز از «غروب الشمس» تفسیر کرده است (نک: زمخشری، ۹۲/۴).

۲. لغویان، تجوز را به «سخن گفتن به مجاز» نیز معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۳۲۹/۵).

3. co-text

4. context

زبان رخ می‌دهد؛ بنابراین، مجاز در اصل، کلام مفصلی است که در موقعیتی خاص، براساس بافت زبانی و بافت غیرزبانی، به‌طور موجز و مختصر بیان می‌شود و به قولی، «تجوّز» پیدا می‌کند. آنچه در سنت مطالعه مجاز، «علاقه» اطلاق گشته نیز در همین جمله مفصل جای می‌گیرد و قرینه مانع هم از مجموع بافت زبانی (قرینه لفظی) و بافت غیرزبانی (قرینه حالی) حاصل می‌شود (نک: بند ۶). مثلاً، عبارت «رَعَتِ الماشیةُ الغیثَ»^۱ که مجاز مرسل به علاقه سببیت است (نک: الهاشمی، ۲۵۲)، در اصل، صورت مختصر عبارت تفصیلی «رَعَتِ الماشیةُ [النبات] [بسبب] الغیث» بوده، که در آن واژه‌های «النبات» و «بسبب» به ترتیب، «تخفیف» یافته و «حذف» شده‌اند. آن‌گونه که بالاتر آمد، منظور از تخفیف، ترک لفظ مبتنی بر موقعیت کلام و دانش مخاطب، و مراد از حذف، نیاوردن لفظ براساس دانش زبانی است. درواقع، جمله تفصیلی فوق، تفسیر مجاز بوده، از این پس «جمله مفسر» نام می‌گیرد؛ پس تمام الفاظ جمله مفسر از سنخ «حقیقت» و معادل جمله مجازی هستند؛ به‌گونه‌ای که فهم مجاز منوط به یافتن این جمله مفسر خواهد بود. در نتیجه، مجاز در انواع گوناگون با علایق مختلف آن، همواره کلام موجز و بلیغی است^۲ که به‌کمک جمله مفسر قابل فهم می‌گردد. جمله مفسر، دربرگیرنده «علاقه» مجاز است و لفظ موجز را تفصیل می‌دهد و از حالت تجوّز خارج می‌کند و چون رابطی میان حقیقت و مجاز، آن را به حقیقت مبدل می‌سازد. البته، همان‌طور که جرجانی بیان داشته است، هر ایجازی در کلام سبب وقوع مجاز نمی‌شود؛ بلکه زمانی که لفظ موجز بر معنای غیراصلی خود دلالت نماید، تجوّز رخ می‌دهد. ادامه این بخش، ایجاز را در انواع مجاز، یعنی: مجاز مرسل و استعاره بررسی می‌کند.

۵.۱. ایجاز در فرایند مجاز مرسل

پیش از پرداختن به هدف از این بخش، جا دارد نگاهی به تعریف مجاز مرسل داشته باشیم. از دیدگاه برخی آثار معاصر، مجاز مرسل در مفهوم مقبول آن، این‌گونه تعریف شده است: «المجاز المرسل، هو الكلمة المستعملة قَصْداً فی غیر مَعناها الأُصلی لِما لَحَظَ علاقه غیر المشابهة مع قرینه دالّة علی عدم إرادة المعنی الأُصلی». در این دیدگاه، «علاقه» مناسبت میان معنای منقول‌عنه و منقول‌الیه است که معنای ثانی (مجازی) را به معنای اول (حقیقی) متعلق و مرتبط می‌سازد؛ همچنین، «قرینه» دلیلی است برای نشان‌دادن اینکه متکلم اراده معنا در غیر موضوع له دارد. این قرینه می‌تواند «لفظی» یا «حالی» باشد؛ قرینه حالی آن است که از حال متکلم یا موقعیت او فهمیده می‌شود (الهاشمی، ۲۵۱-۲۵۲).

عالم بلاغت، علایق مختلفی را برای مجاز مرسل نام برده‌اند؛ مانند: سببیت، کلیت و جزئیت، حال و محل، و... (نک: الهاشمی، ۲۵۲-۲۵۳؛ شمیسا، ۲۴-۳۰) اما تمامی آنها را می‌توان تحت یک علاقه باعنوان «مجاورت» که در اندیشه قدما به‌مثابه یک علاقه در عداد سایر علاقه‌ها ذکر شده است، خلاصه کرد؛^۳ بنابراین، در مجاز مرسل، ارتباط میان معنای اول و ثانی با «تداعی مجاورت» انجام

۱. «گوسفندان باران را چریدند»

۲. ایجاز و اطناب از مهم‌ترین عوامل بلاغت کلام هستند: «البلاغة هی الإیجاز و الإطناب» (نک: سُبکی، ۱/ ۵۷۵).

۳. یاکوبسن (۱۹۵۶) در مقاله مشهور «دو جنبه زبان و دو نوع زبان‌پریشی» تحت عنوان «قطب‌های استعاره و مجاز»، بر ابتناء استعاره بر مشابهت (similarity)، و مجاز بر مجاورت (contiguity) تأکید داشته است (نک: Jakobson, 67).

می‌گیرد (نک: هادی‌زاده و مرتضایی، ۲۲۴). حال براساس آنچه پیشتر آمد، می‌توان به کمک علاقه کلی مجاورت، تفصیل انواع مجاز را به کمک پدیده «حذف» و «تخفیف» به دست داد. جدول ۱ نمونه‌های قرآنی از مجاز مرسل، جمله مفسر و علاقه مجاز^۱ مربوط به هریک از آنها را نشان می‌دهد.

جدول ۱. نمونه‌هایی از مجاز مرسل در قرآن کریم و تفصیل آنها

ردیف	مجاز مرسل	تفصیل مجاز (جمله مفسر)	علاقه مجاز
۱	«يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» (نوح / ۱۱)	«يُرْسِلُ الْمَطَرَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا»	ظرفیه / سببیه
۲	«وَيَنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا» (الغافر / ۱۳)	«وَيَنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَطَرًا يَسْبَبُ الرِّزْقَ» ^۲	مسببیه
۳	«يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» (البقره / ۱۹)	«يَجْعَلُونَ أَنَامِلَ أَصَابِعِهِمْ فِي آذَانِهِمْ» ^۳	کلیه
۴	«فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً» (النساء / ۹۲)	«فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ»	جزئیة
۵	«وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ» (النساء / ۲)	«وَأَتُوا الَّذِينَ كَانُوا يَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ» ^۴	اعتبار ما کان
۶	«إِنِّي أَرَأَىٰ أَنِي أَخْضِرُ حُمْرًا» (یوسف / ۳۶)	«إِنِّي أَرَأَىٰ أَنِي أَخْضِرُ عِنَبًا يُؤْوَلُ إِلَى الْخَمْرِ» ^۵	اعتبار ما یکون
۷	«فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران / ۱۰۷)	«فَفِي الْجَنَّةِ الَّتِي تَجَلَّ فِيهَا رَحْمَةُ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» ^۶	الحالیة
۸	«وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةَ» (یوسف / ۸۲)	«وَأَسْئَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» ^۷	المحلّیة
۹	«وَأَجْعَلُ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» (الشعراء / ۸۴)	«وَأَجْعَلُ لِي ذِكْرَ لِسَانٍ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» ^۸	الآلیة
۱۰	«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ» (النساء / ۵۴)	«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّبِيَّ مِنَ النَّاسِ» ^۹	العموم
۱۱	«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ» (النساء / ۱۰۳)	«فَإِذَا قُضِيَتِمْ أَدَاءَ الصَّلَاةِ» ^{۱۰}	البديیة
۱۲	«لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ» (الواقعة / ۲)	«لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا تَكْذِيبُ كَاذِبَةٍ» ^{۱۱}	اطلاق الفاعل على المصدر
۱۳	«لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (هود / ۴۳)	«لَا عَاصِمَ لِمَعْصُومِ الْيَوْمِ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» ^{۱۲}	اطلاق الفاعل على المفعول
۱۴	«يَتَّبِعُهَا الْغَيْرُ» (یوسف / ۷۰)	«بِهَا أَصْحَابُ الْغَيْرِ» ^{۱۳}	المجاورة
۱۵	«فَيُشْرَهُمْ بِعَذَابِ الْيَوْمِ» (الانشقاق / ۲۴)	«فَلَا تُبَشِّرُهُمْ بِرَحْمَتِي، بَلْ أَنْذِرُهُمْ بِعَذَابِ الْيَوْمِ» ^{۱۴}	التضاد

۱. علاقه‌های مجاز در جدول ۱، عمدتاً از کتاب جواهر البلاغه انتخاب شده‌اند (نک: الهاشمی، ۲۵۲-۲۵۵).

۲. نک: الهاشمی، ۲۵۳

۳. نک: همانجا

۴. نک: تفتازانی، ۲۲۰

۵. نک: همانجا

۶. نک: تفتازانی، ۲۲۰-۲۲۱

۷. نک: جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۹۱

۸. نک: الهاشمی، ۲۵۳

۹. نک: همان، ۲۵۴

۱۰. نک: همانجا

۱۱. نک: همان، ۲۵۵

۱۲. نک: همانجا

۱۳. نک: نحاس، ۲۰۹/۲

۱۴. علاقه در این نوع مجاز، «تضاد» نام گرفته است؛ زیرا واژه، درست در معنای ضد آن به کار می‌رود. قداما از این نوع، به «استعاره تهکمییه» یاد می‌کردند اما امروزه از سوی برخی محققین نادرست می‌نماید (نک: شمیسا، ۳۰؛ شیعی کدکنی، ۱۱۷).

چنان‌که از نمونه‌های فوق پیداست، مجاز مرسل با در نظر گرفتن علاقه مجاورت و با توجه به پدیده حذف زبانی و تخفیف غیرزبانی قابل تبدیل به جمله تفصیلی یا مفسر مجاز است. بر این پایه، حذف زبانی، مبتنی بر دانش زبانی رخ می‌دهد و تخفیف الفاظ، براساس بافت موقعیت کلام و دانش زمینه مخاطب انجام می‌گیرد. بر این امر باید تأکید ورزید که جمله مفسر، فاقد تجوز است و دلالت حقیقی دارد و تنها با کشف آن است که معنای «مجاز» به دست می‌آید؛ برای مثال، اگر کسی در آیه ۴، «رسم زنجیر کردن گردن (رقبه) بندگان و اسیران» را نداند، یا در آیه ۶، از «چگونگی فرایند تولید خمر» ناآگاه باشد، قادر به یافتن الفاظ تخفیف یافته نخواهد بود؛ در این صورت، او نمی‌تواند جمله مفسر مجاز را کشف کند و به معنای مجازی دست یابد.

۵.۲. ایجاز در فرایند استعاره

واژه استعاره، مصدر باب استفعال از ریشه: «ع.ی.ر.» یا «ع.و.ر.» در لغت به معنای عاریت گرفتن است (ابن منظور، ۴/ ۶۱۸) اما در اصطلاح عالمان بلاغت عبارت است از: «استعمال اللفظ فی غیر ما وُضِعَ له لعلاقة المشابهة بین المعنی المنقول عنه و المعنی المستعمل فیهِ، مع قرینة صارفة عن إرادة المعنی الأصلی»؛ به دیگر عبارت، «استعاره» مجازی است به علاقه «مشابهت» (الهاشمی، ۲۵۸؛ الجارم و امین، ۷۷). گرچه برخی اندیشمندان، متأثر از ارسطو، گاه به وجود «نقل» در استعاره قائل شده‌اند (نک: جرجانی، ۱۴۲۲: ۳۱) اما، عالمان بلاغت استعاره را تشبیه مختصری معرفی کرده‌اند که نسبت به آن از بلاغت بیشتری برخوردار است (نک: الهاشمی، ۲۵۸؛ شفیعی کدکنی، ۱۱۸). جرجانی نیز اصل استعاره را تشبیه می‌داند و بر آن است که استعاره نسبت به تشبیه، دارای مبالغه، اختصار و ایجاز است (جرجانی، ۱۴۲۲: ۳۰ و ۱۷۴). برای مثال، استعاره «رأیتُ أسدًا فی المدرّسة» دراصل همان تشبیه مرد شجاع به شیر است: «رأیتُ رجلاً شجاعاً کالأسد فی المدرّسة» که با حذف مشبه (رجلاً)، أداة تشبیه (ک) و وجه شبه (الشجاعة)، و باقی ماندن مشبه به (أسد)، استعاره حاصل شده است (نک: الهاشمی، ۲۵۸). با تدقیق در این تلخیص، می‌توان دریافت که حرف «ک» براساس بافت زبانی «حذف» شده است اما کلمه‌های «رجلاً» و «الشجاعة» براساس بافت غیرزبانی «تخفیف» یافته‌اند. با این بیان، «استعاره» کلامی مبتنی بر تشبیه است که با اتکاء بر بافت زبانی (حذف زبانی) و بافت غیرزبانی (تخفیف غیرزبانی) به طور موجز بیان می‌شود. استعاره فوق که در آن لفظ مشبه به ذکر شده، نمونه‌ای از استعاره تصریحیه یا مصرّحه است اما اگر در استعاره لفظ مشبه ذکر شود و مشبه به حذف و تنها لوازم آن بیان گردد، بدان استعاره مکنیّه، بالکنایه یا تخیلیّه می‌گویند. مثال معروف این نوع استعاره، بیت أبو ذؤیب هذلی است: «وإذا المنیة أنشبت أظفارها... ألفت كل تمیمة لاتنفع»^۱ که در آن «المنیة» (مرگ)، به حیوان درنده‌ای تشبیه شده است که چنگال‌های خود را در بدن فرو می‌برد. در این استعاره، مشبه (المنیة) مذکور است اما مشبه به (السبع: حیوان درنده) حذف شده و تنها لازمه آن، یعنی اظفار بیان گردیده است (نک: همان، ۲۶۱). حال، در این شرایط می‌توان تفصیل استعاره (جمله مفسر) را بدین صورت در

۱. «آنگاه که مرگ چنگال‌های خود را فرو می‌برد... در می‌یابی که هیچ طلسمی فایده ندارد».

نظر گرفت: «وَإِذَا أَخَذَتِ الْمَنِيَّةُ بَقْلَانِ كَأَنْشَابِ السَّبْعِ أَظْفَارَهَا بِهِ...». در واقع، تفصیل استعاره، همان تشبیه اصلی است که در آن تمامی سازه‌های تشبیه و ارتباط آنها با دیگر واحدهای جمله بیان می‌شود. شایان ذکر است در جمله مفسر استعاره، همه الفاظ در معنای حقیقی خود به کار می‌روند. بدین‌سان، استعاره مکنیه بالا با ذکر مشبه (المنیة) و «حذف» و «تخفیف» بعضی از واحدهای جمله تفصیلی، سپس ترکیب الفاظ باقیمانده با یکدیگر حاصل شده است. فهم این‌گونه استعاره‌ها نیز منوط به یافتن جمله مفسر استعاره است که با اتکاء بر بافت زبانی (سیاق لفظ) و بافت غیرزبانی (موقعیت کلام و دانش پیش‌زمینه مخاطب) حاصل می‌آید.

بررسی استعاره‌های مکنیه نشان می‌دهد که در آنها لوازم «مشبه‌به» برای مشبه اثبات و احکام آن به مشبه تسری می‌یابد. نظر به اینکه با چنین کاری به خیال شنونده افکنده می‌شود که مشبه از جنس مشبه‌به است، چنین استعاره‌هایی تخیلی نام گرفته‌اند. در این استعاره‌ها مشبه، از جنس مشبه‌به در نظر گرفته می‌شود و اوصاف و ویژگی‌های مشبه‌به از باب تمثیل برای مشبه ذکر می‌گردد. در مثال بالا نیز ویژگی حیوان درنده که فرورودن چنگال در بدن قربانی است (انشاب)، به مرگ (منیة) نسبت داده شده است؛ یعنی، کلمه «أَخَذَتْ» از تشبیه اصلی، تخفیف یافته و چنگال فروکردن که مفاد فعل «أَنْشَبَتْ» است، به «المنیة» اسناد یافته است. این سخن به معنای ادعاء وجود درندگی برای مرگ و دخول «مشبه» در حقیقت «مشبه‌به»، آن‌سان که برخی از بلاغیان پنداشته‌اند (نک: سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۷۷؛ الجارم و امین، ۷۶)، و یا هوهویت و اتحاد میان «مشبه» و «مشبه‌به» (نک: تفتازانی، ۲۱۳؛ الهاشمی، ۲۶۳) نیست؛ بلکه از باب تسری حکم مثل برای مُثَلِّل برای تفهیم بهتر معنا به مخاطب است. شاید از این جهت بوده که ارسطو و همفکران او گمان برده‌اند در استعاره، کلمه‌ای در جای کلمه دیگر منتقل می‌شود^۱ (مثلاً در اینجا: «أَنْشَبَتْ» جایگزین «أَخَذَتْ» شده باشد)؛ حال آنکه در این موارد، تفصیل استعاره و پدیده ایجاز در آن، نشان می‌دهد که اسناد از باب تمثیل و تخیل^۲ رخ داده و اصلاً انتقالی صورت نگرفته است. نتیجه آنکه، علاوه بر استعاره‌های مصرحه، استعاره‌های مکنیه نیز که از دقیق‌ترین انواع آن است، در قالب «ایجاز» قابل تحلیل و تفسیر هستند؛ بی‌آنکه مفهوم «نقل» در آنها دخیل باشد.

قرآن کریم از اسلوب تشبیه و «ضرب امثال» در بیان بلیغ و رسای معانی و حقایق خود به‌نیکی بهره برده است: «وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم/ ۲۵). بدین‌سان استعاره‌های قرآن کریم را باید تشبیه و تمثیل‌هایی دانست که مخاطبان خود را به درک معنا تقریب می‌کنند. جدول ۲ نمونه‌هایی از استعاره‌های قرآن را به‌همراه تفصیل هریک از آنها گرد آورده است. تفصیل این استعاره‌ها نشان می‌دهد چگونه حذف زبانی و تخفیف غیرزبانی در آنها، موجب ایجاز در کلام و تجوز می‌شود. نحوه دلالت و فهم بعضی از این نمونه‌ها در بند ۶ مقاله از نظر می‌گذرد.

۱. چنان‌که در بند ۳ آمد، ارسطو هویت استعاره را «نقل» دانسته است.

۲. «شاید هیچ‌کدام از صور خیال شاعرانه به‌اندازه استعاره، در آثار ادبی و به‌ویژه شعر اهمیت نداشته باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۱۸).

جدول ۲. نمونه‌هایی از استعاره‌های قرآن کریم و تفصیل آنها

ردیف	آیه نمونه	تفصیل استعاره (جمله مفسر)
۱۶	«إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الحمد / ۶)	«إِهْدِنَا الدِّينَ الْحَقَّ ۱ كَأَنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فِي الْإِصْطِلَاقِ»
۱۷	«وَأَيُّ لَهْمٍ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ» (یس / ۳۷)	«وَأَيُّ لَهْمٍ اللَّيْلُ نَكْشِفُ عَنْ مَكَانِهِ صَوَاءَ النَّهَارِ كَمَا يُسْلَخُ الْجِلْدُ عَنِ الشَّاةِ» ^۲
۱۸	«وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» (مریم / ۴)	«وَأَنْتَشَرَ الشَّيْبُ فِي الرَّأْسِ كَمَا يَشْتَعِلُ شُعَاعُ النَّارِ فِي الْحَطَبِ» ^۳
۱۹	«وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ» (الاسراء / ۲۴)	«تَوَاضَعُ لَهُمَا ۴ كَطَائِرٍ يَخْفِضُ جَنَاحَهُ الدَّلِيلَ مِنَ الرَّحْمَةِ»
۲۰	«فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (التحل / ۱۱۲)	«أَصَابَهَا اللَّهُ كِذَاذِقَةَ الطَّعَامِ الْجُوعَ وَالْخَوْفَ، وَهِيَ كِلْبَاسٍ عَامٍ أَلْسِنَهَا اللَّهُ» ^۵

باری، بررسی معناساختی مجاز نشان داد که هردوگونه آن (یعنی مجاز مرسل و استعاره) مبتنی بر ایجاز (حذف زبانی و تخفیف غیرزبانی) شکل می‌گیرند؛ با این تفاوت که مجاز مرسل براساس نوعی مجاورت میان معنای اول و ثانی پدید می‌آید اما استعاره برپایه مشابهت میان آن دو رخ می‌دهد. بنابراین، می‌توان مجاز مرسل را «ایجاز مجاورت» و استعاره را «ایجاز مشابهت» دانست. همچنین، باتوجه به اینکه هر مجاز در قالب یک جمله با الفاظ حقیقی قابل تفصیل است (تفصیل مجاز)، می‌توان مجاز را نوعی حقیقت موجز دانست؛^۶ بدین صورت که جمله تفصیلی، رابطه و علاقه میان معنای اول و ثانی را بیان می‌کند. براین اساس، نسبت میان حقیقت و مجاز، رابطه تفصیل و ایجاز است. این نتیجه، با تلقی رایج از مقوله مجاز که مبتنی بر نوعی «انتقال» بوده، متفاوت است.

۶. دلالت زبان‌شناختی مجاز

تبيين و تحليل زبان‌شناختی دلالت «مجاز» همواره از مسائل دشوار نزد پیشینیان بوده است؛ چه‌اینکه پذیرش مجاز به‌عنوان استعمال لفظ در معنای غیر موضوعه، آنرا کذب و غیرواقعی معرفی نموده است. به‌ویژه، در استعاره که فاصله میان معنای اول و ثانی (مشبه و مشبه‌به) بیشتر از مجاز مرسل است، دلالت مجازی مشکل‌سازتر می‌شود؛ برای مثال در عبارت «رَأَيْتُ اسَدًا فِي الْحَرْبِ»، اگر «اسد» استعاره از «رجل شجاع» باشد، چگونگی دلالت اسد بر نوعی انسان به‌مثابه مفهومی متمایز از حیوان مفترس، همواره محل پرسش بوده است. چنان‌که گذشت، دانشمندان بلاغت برای حل این مشکل نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند؛ از آن میان، سکاکی قائل به

۱. تفتازانی، ۲۲۱

۲. نک: سیوطی، ۵۲/۲ - ۵۳

۳. الثعالبی، ۴۰. با اندکی تغییر.

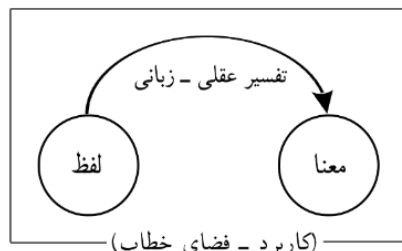
۴. ازهری، ۵۴/۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۶/۷؛ طریحی، ۲۰۲/۴ و ...

۵. راغب، تقدیر این آیه را چنین ذکر کرده است: «أَذَاقَهَا اللَّهُ طَعْمَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ، وَ أَلْسِنَهَا لِبَاسَهُمَا» (راغب اصفهانی، ۳۳۳) اما این تفصیل همچنان دارای «مجاز» است.

۶. شایان ذکر است که هر ایجاز در کلام را نمی‌توان مجاز تلقی کرد اما عکس آن صادق است.

حقیقت ادعایی است و «مشبه» را فردی از افراد داخل در حقیقت و جنس «مشبه‌به» معرفی می‌کند (نک: سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۷۷) درمقابل اما، تفتازانی با رد این نظر و تمسک به مبانی دلالت منطقی، دلالت مجاز را از نوع تضمن و التزام (انتقال از ملزوم به لازم) می‌داند هرچند گاه به دیدگاه سکاکی نزدیک و به «هوهویت» نیز قائل می‌شود (نک: تفتازانی، ۱۸۳-۱۸۷ و ۲۱۳)؛ لیکن، «دلالت منطقی» که ریشه در نظریات ارسطو دارد، رابطه‌ای قراردادی، این‌همانی و یک‌به‌یک، چون دو روی سکه، میان دال و مدلول برقرار می‌کند. این رابطه دال - مدلولی مناسب زبان‌های صوری یا زبان علم است و پاسخ‌گوی مسائل و ظرایف زبان طبیعی نیست. زبان علم، نظامی ایستا و تک‌معناست و فنون ادبی چون مجاز در آن جای ندارد و به کاربرد ناصحیح لفظ بدل می‌شوند (کبریت‌چی و شاهرودی، ۱۴۰۰: ۱۲۵-۱۳۰).

درمقابل اما، سازوکار «دلالت زبانی» با دلالت منطقی متفاوت است. در زبان طبیعی، دلالت لفظ بر معنا فرایندی است که با تفسیر عقلی - زبانی و در کاربرد انجام می‌گیرد؛ الفاظ نشانه‌هایی هستند که بر معنا دلالت و راهنمایی می‌کنند؛ نه‌آنکه با معنا متحد شوند تا رابطه این‌همانی میان لفظ و معنا برقرار کنند. بدین‌سان، یک لفظ در کاربردهای گوناگون می‌تواند بر معناهای مختلف دلالت کند (شکل ۱). دلالت زبان‌شناختی فرایندی سیال و پویاست که وابسته به کاربرد^۱ و فضای خطاب است و تفسیر، فعالیت شناختی مخاطب برای کشف معناست (همان، ۱۳۰-۱۳۶).



شکل ۱. سازوکار دلالت زبان‌شناختی

طرح دلالت زبانی، تفسیر مجاز را به‌صورتی سهل‌تر امکان‌پذیر می‌کند؛ بی‌آنکه تکلفی در آن رخ دهد و «معنا» دروغین و غیرواقعی جلوه نماید. آن‌گونه که این نوشتار بیان نمود، مجاز به‌لحاظ ساختار، کلامی موجز است که بر معنای جدید دلالت می‌کند. حال، باتوجه به طرح دلالت زبانی، این کلام موجز توسط مخاطب کلام و در کاربرد قابل تفصیل و تفسیر خواهد بود. درواقع، این مخاطب است که با تکیه بر بافت غیرزبانی کلام (بافت موقعیت و دانش پیش‌زمینه مخاطب) می‌تواند تفصیل کلام یا همان جمله مفسر را به دست آورد و معنا را کشف نماید؛ به بیان دیگر، معنای مجاز همانند حقیقت، با تفسیر عقلی - زبانی مخاطب و در کاربرد به دست می‌آید.

۱. منظور از کاربرد، فضا و موقعیتی است که کلام در آن واقع می‌شود و در زمینه آن، دلالت لفظ بر معنا انجام می‌گیرد. کاربرد شامل بافت زبانی، بافت غیرزبانی و معناست. بافت زبانی همان الفاظ سخن، و بافت غیرزبانی شامل دو چیز یعنی: بافت موقعیتی و دانش پیشینی مخاطبان است.

در نتیجه، تفاوتی ساختاری میان دلالت حقیقی و دلالت مجازی نیست؛ دلالت مجاز^۱ بی‌هیچ تکلف و تعقیدی، به‌مانند دیگر عبارت‌های زبان طبیعی، در سازوکار «دلت زبان‌شناختی» (شکل ۱) انجام می‌گیرد و یکی از مسائل مهم علم بیان قابل‌حل می‌گردد.

براساس آنچه گذشت، هم تولید مجاز و هم تفسیر آن که تحلیل معکوس تولید محسوب می‌شود، به «کاربرد» و «موضع کلام»^۲ وابسته است؛ زیرا متکلم حکیم بسته به بافت غیرزبانی، کلام موجز را با حذف و تخفیف الفاظ پدید می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که مخاطب خاص او با احاطه بر آن بافت بتواند آن را تفصیل دهد و معنا را دریابد. واضح است در صورت عدم احاطه بر کاربرد و ندانستن بافت غیرزبانی، تفسیر و کشف مجاز، مشکل و گاه ناممکن خواهد بود. تفسیر مجاز، در مجاز مرسل از جهت «مجاورت» و در استعاره از جهت «مشابهت» است؛ به هر حال، این مخاطب است که با احاطه بر کاربرد می‌تواند جهت دلالت لفظ را کشف کند و معنا را به دست آورد. پس ای بسا غیرمخاطبان مستمع که بر کاربرد و شرایط کلام احاطه ندارند، نتوانند به معنا دست یابند و کلام برایشان مبهم، تناقض‌نما و غیرواقعی جلوه نماید.

با این مقدمات، ادامه این بخش به بررسی اجمالی دلالت مجازی در بعضی مثال‌های جداول

۱ و ۲ می‌پردازد:

جدول ۱، شامل نمونه‌هایی از مجاز مرسل در قرآن کریم و تفصیل آنها با در نظر گرفتن علاقه مجاز است. براساس مبانی دلالت زبان‌شناختی، نوع علاقه مجاز و قرینه صارفه توسط «مخاطب» و در «کاربرد» کشف می‌شوند و معنای مجاز با تفسیر و تفصیل کلام موجز به دست می‌آید. مثلاً در آیه نخست، واژه «مطر» مبتنی بر «دانش پیش‌زمینه»ی مخاطبان تخفیف یافته است؛ چه‌اینکه مخاطبان می‌دانند آنچه پی‌درپی از آسمان به آنان می‌رسد، باران است. بدین‌سان، با تخفیف این واژه، کلام موجز و بلیغی حاصل می‌شود که دلالت مجازی (تجوّز) دارد. آیه دهم، نمونه دیگری است که نقش «بافت موقعیت» را در تفسیر آیه نشان می‌دهد. در این آیه کلمه «النبی» مبتنی بر وقایع فضای نزول، تخفیف یافته (نک: طبرسی، ۳/ ۹۵) و در نتیجه، واژه «الناس» در این کلام موجز، دارای تجوّز شده است. بدین‌سان، دلالت و فهم آیه مبتنی بر کاربرد (فضای خطاب و نزول) برای مخاطبان خاص آن امکان‌پذیر می‌شود و البته در صورت فقدان کاربرد، دلالت آیه، دچار اشکال می‌گردد. نقش کاربرد در دلالت و تفسیر آیه پانزدهم، دوچندان است؛ چه‌اینکه بدون توجه به کاربرد خاص آن، نه تنها معنا حاصل نمی‌شود؛ بلکه آیه متناقض به نظر می‌رسد. سیاق آیات آخر سوره انشقاق نشان می‌دهد که مخاطب این آیات، کافرانی هستند که تذکرها و رهنمون‌های پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را در مواقع مختلف نادیده گرفته و ایمان نیاورده‌اند. در این موقعیت، آیه معنای ضد پیدا می‌کند؛ یعنی خداوند از آن حضرت می‌خواهد به‌جای بشارت

۱. این مقاله بسته به فرصت خود، از اقسام مجاز، تنها به بررسی مجاز مرسل و استعاره پرداخته است. باید افزود، «کنایه» هم با همین روند، قابل تحلیل و بررسی است.

۲. با توجه به مبانی معناشناختی، «موضع» کلام: فضایی است که در آن، لفظ بر معنا دلالت می‌کند؛ براین‌اساس، موضع آیات به‌معنای فضای نزول، سبب نزول یا شأن نزول آیات است.

آنان به رحمت، آنها را به عذاب انداز کند (نک: همان، ۷۰۲/۱۰). بدین ترتیب تفسیر این آیه موجز و بلیغ نیز در کاربرد، حاصل می‌شود و عدم توجه به کاربرد، آیه را متناقض نشان می‌دهد.

جدول ۲، حاوی نمونه‌هایی از استعاره‌های قرآن کریم و تفصیل آنهاست. پیشتر بیان شد که استعاره در اصل تشبیه و تمثیلی است که با دو پدیده حذف و تخفیف، در «کاربرد» به‌طور موجز و مختصر بیان می‌شود. حال، از آنجاکه در تمثیل، میان مشبه و مشبه‌به، اتحادی برقرار نیست، می‌توان نتیجه گرفت در استعاره نیز «اتحاد» بین مستعار له (معنای مشبه) و مستعار منه (معنای مشبه‌به) وجود نخواهد داشت. پس، فرض «تناسی تشبیه» و «دعوی اتحاد» که به‌طور سنتی مبنای استعاره و دلالت آن قرار گرفته است (نک: سکاکی، ۱۴۲۲: ۱/۸۶؛ ۲/۲۹۲)، اصلاً مورد نیاز نخواهد بود. در واقع، استعاره نیز در ساختار دلالت زبانی، مخاطب خود را در کاربرد بر «معنا» که همان جمله مفسر است، راهنمایی می‌کند. در ادامه، دلالت برخی از استعاره‌های جدول ۲ بررسی می‌شود.

آیه شانزدهم و هفدهم مثال‌هایی از استعاره‌های تصریحیه، و آیات هجدهم تا بیستم نمونه‌هایی از استعاره‌های مکنیه هستند. در آیه هجدهم، سپیدی موی سر، به آتش فراگیر در هیزم تشبیه شده است. ماده «ش.ع.ل» در اصل به معنای انتشار از همه جوانب و مراد از «شَبَّ» سپیدی موی است (ابن فارس، ۱۸۹/۳). بدین سان، می‌توان وجه شبه را در این تشبیه بلیغ، فراوانی و سرعت انتشار آتش در هیزم دانست (رمانی، ۸۸). در آیه نوزدهم، دو وجه شبه برای تشبیه انسان به پرنده قابل تصور است: نخست «تواضع و فروتنی در مقابل والدین» و دوم، «حمایت و مراقبت از ایشان» (نک: طباطبایی، ۱۳/۸۰-۸۱). در این میان، روایتی از امام صادق (علیه السلام) می‌تواند کاربرد و جهت دلالت خاص این آیه را، که همان تواضع و فروتنی است، نشان دهد (نک: بحرانی، ۱۳/۵۱۷). جدول ۲ تفصیل این آیه موجز و بلیغ را با در نظر گرفتن الفاظ حذف و تخفیف یافته نشان می‌دهد. سرانجام، آیه بیستم نمونه‌ای است که تفسیر آن از سوی برخی مورد طعن قرار گرفته است؛ مشکل تفسیری آنان در چگونگی چشیدن لباس است (نک: مدنی، ۱۴۲۶: ۱۱/۲۱۷-۲۱۸). حال، با مراجعه به روایات تفسیری و بهره از دانش اهل بیت (علیهم السلام) می‌توان کاربرد خاص این آیه را دریافت. روایتی از امام صادق (علیه السلام) با بیان شأن نزول آیه، نشان گر شدت «تأثیر بلاء» و «احاطه عذاب» بر قومی از گذشتگان است (نک: ابن حیون، ۲/۱۱۴). بر این اساس، این آیه شامل دو تشبیه موجز است که در یکدیگر ادغام شده‌اند (جدول ۲)؛ به طوری که لفظ «اذاقه» نشان گر شدت تأثیر جوع، خوف و نزول بلا بر آن قوم، و واژه «لباس» نشان دهنده عمومیت و شمول بلا بر آنان است (نک: ازهری، ۹/۲۰۳). بدین ترتیب، با توجه به «کاربرد» و موضع آیه و مشخص شدن تفصیل آن، مشکل تفسیری مذکور رفع می‌گردد. در واقع، رخ داد این گونه مشکلات به دلیل عدم توجه به کاربرد و موضع خاص آیات قرآن است.

۷. باز تعریف مفهوم مجاز

مجاز لغوی در بیان مشهور عالمان بلاغت و اصول، عبارت است از: «اللفظُ المستعملُ فی غیرِ ما وُضِعَ له»؛ لیکن آن گونه که پیشتر آمد، این تعریف قابل نقد است (نک: بند ۵)؛ چه اینکه «تفصیل مجاز» یا جمله مفسر نشان می‌دهد: «استعمال مجاز همواره در موضوع له آن است اما به‌طور

موجز شده و مختصر آن». با این وجود، مجاز در «کاربرد» یا «موضع کلام» بر معنای غیروضعی خود، دلالت می‌کند (نک: بند ۶). حال با جمع این دو نتیجه می‌توان گفت: در مجاز، استعمال در معنای وضعی اما دلالت آن در کاربرد، بر معنای غیروضعی است. مثلاً اگر تفصیل عبارت «جاء أسد» به صورت «جاء رجل كالأسد» باشد، در این عبارت معادل، لفظ «أسد» در معنای وضعی آن استعمال شده اما در کاربرد، بر «رجل شجاع» دلالت می‌کند. در نتیجه همواره (چه در حقیقت، چه در مجاز) استعمال لفظ در معنای وضعی خود انجام می‌شود و این، «کاربرد» و «موضع کلام» است که پدیده تجوز را به وجود می‌آورد و یافتن معنا را میسر می‌سازد. به بیان دیگر، لفظ همواره استعمال حقیقی دارد و استعمال مجازی لفظ غلط است؛ آن‌سان که به طور کلی استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» به دلیل عدم صدور مجوز آن از واضع لغت (عدم کاربرد زبانی) ناصحیح است.

جدول ۳ معانی مختلف عبارت «جاء الأسد» را در چند کاربرد فرضی جمع کرده است. ستون دوم این جدول که تفصیل‌های عبارت موجز فوق است، نشان می‌دهد همه الفاظ در معنای وضعی خود استعمال شده‌اند. باین‌حال، این عبارت موجز در کاربردهای گوناگون، بسته به موقعیت ایراد سخن و دانش مخاطبان، می‌تواند بر معانی گوناگون حقیقی یا مجازی دلالت کند. این مثال دو نتیجه دیگر نیز دارد: اول، اینکه یافتن جهت دلالت لفظ و فهم آن به کاربرد و موضع کلام وابسته است؛ دوم، اینکه دلالت‌های لفظ در کاربردهای گوناگون، نامحدود است.

جدول ۳. دلالت‌های حقیقی و مجازی یک عبارت در کاربردهای مختلف

نمونه	تفصیل عبارت	نوع
جاء الأسد	جاء الحيوان المفترس	حقیقت
	جاء الرجل الذي كالأسد في الشجاعة	مجاز - استعاره
	جاء الرجل الذي وجهه كالأسد	مجاز - استعاره
	جاء مربى الأسد	مجاز - مجاورت
	جاء الرجل من بني أسد	مجاز - جزئیه
	جاء الرجل الجبان الذي هو ضد الأسد في الشجاعة	مجاز - تضاد (استعاره تهكمیه ^۲)

حال می‌توان تعریفی جدید از مجاز به دست داد که فاقد مشکلات تعریف کهن (یعنی: استعمال لفظ در غیر معنای وضعی) باشد. توضیح اینکه آن‌سان که گذشت مجاز در لغت به معنای گذرگاه و معبر، گذشتن و عبور کردن، یا عبورکننده است؛ از این‌رو به‌طور کلی مجاز از ویژگی‌های لفظ است: «اللفظ، مجاز المعانی» (نک: بند ۴). پس، باید حقیقت و مجاز را از منظر «دلالت» یکی دانست؛ چنانکه با توضیحات پیشین از منظر استعمال، نیز یکسان‌اند و تنها تفاوت در این بحث، میان اصطلاح حقیقت و مجاز برای دو گونه از الفاظ است و آن‌گونه که دانشمندان گفته‌اند: «لا مشاحه

۱. مثلاً، ردیف دوم و سوم جدول، هردو استعاره‌اند اما هریک از جهتی خاص بر معنا دلالت می‌کند. این، مخاطب است که با احاطه بر کاربرد و موضع کلام می‌تواند جهت دلالت لفظ را یافته، معنا را به دست آورد.

۲. تفصیل این مجاز نشان می‌دهد تلقی قدما از این نوع به «استعاره تهكمیه»، در این‌گونه موارد صحیح بوده است.

فی الإصطلاح»^۱. حال، از آنجاکه تجوُّز همواره در کلام موجز رخ می‌دهد (نک: بند ۵) و تسمیه و دلالت آن به کاربرد و موضع کلام وابسته است، می‌توان تعریف مجاز را به صورت: «لفظ موجز دال بر معنای غیروضعی (غیراصلی) در کاربرد جدید»^۲ ارائه کرد. این تعریف، علاقه مجاز و قرینه صارفه را نیز در نظر دارد؛ زیرا این هردو، در «کاربرد» و توسط «مخاطب» کشف می‌شوند (نک: بند ۶). قابل ذکر است که این رویکرد به «مجاز» تنها به مجاز لغوی محدود نمی‌شود؛ بلکه اعم از مجاز مفرد، مرکب، مرسل، استعاری، اسنادی و نیز کنایه است.

شایسته ذکر است که این بیان نوین از مجاز با تعبیرهای نخستین در روایات و تفاسیر کهن نیز سازگار است (نک: بند ۳)؛ کما اینکه، این تعریف با تلقی برخی دانشمندان بلاغت که مجاز را «تجوُّز و عبور کلمه از موضع آن در اصل وضع»^۳ می‌دانسته‌اند، نیز همراهی دارد (جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۹۲-۲۹۳). همچنین، تعریف بالا به نظریات جدید برخی اصولیان معاصر مبنی بر اینکه مجاز، استعمال لفظ در معنای وضعی است اما اراده استعمالی متکلم در آن، مخالف اراده جدی اوست (نک: نجفی اصفهانی، ۱۰۳-۱۱۱؛ سبحانی، ۱۷/۱ و ۳۱) نیز نزدیک است؛ لیکن با تعریفی که این مقاله درصدد ارائه آن است، مشکل مهم تطابق معنای مجازی بر معنای وضعی که در این نظریات وجود دارد، با رویکرد معناشناختی قابل حل می‌گردد.^۴

اکنون در مقام جمع‌بندی می‌توان گزاره‌های ذیل را درباره حقیقت و مجاز بیان نمود: نخست، به لحاظ ساختاری نسبت میان حقیقت و مجاز، رابطه تفصیل و ایجاز است؛ نه کلام واقعی و غیرواقعی (نک: بند ۲-۵). دوم، سازوکار دلالت مجازی همانند دلالت حقیقی است و این دلالت، در ساختار دلالت زبان شناختی و در کاربرد انجام می‌گیرد (شکل ۱)؛ با این تفاوت که حقیقت بر معنای وضعی (اصلی) دلالت دارد اما مجاز بر معنای غیروضعی (غیراصلی). سوم، اساساً استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» ناصحیح است؛ بلکه همواره استعمال لفظ در موضوع له آن انجام می‌شود؛ با این حال لفظ موجز می‌تواند در «کاربرد»، دارای تجوُّز و دلالت مجازی شود. چهارم، مجاز نیز مانند حقیقت، واقع‌نماست و به‌طور واقعی بر معنا دلالت می‌کند^۵ و این فرض که «حقیقت اصل و مجاز، خلاف اصل است» (زیبیدی، ۵۸/۱) مردود می‌گردد؛ چه اینکه حقیقت و مجاز، هردو در کاربرد، واقعاً بر معنا دلالت می‌کنند و هیچ رجحانی میان آن دو وجود ندارد. پنجم، اگر قرار باشد در مجاز به «نقل» قائل بود، باید این انتقال را از کلام موجز به کلام مفصل دانست؛ نه آنگونه که ارسطو پنداشته، یعنی: انتقال از یک اسم به اسم دیگر. بدین ترتیب، یکی از

۱. این تعبیر علمی ناظر به برخی اصطلاحات است که چندان با معنای لغویشان سنخیت ندارند اما از آنجاکه نباید در پذیرش اصطلاحات و استعمال آن مضایقه کرد از با تسامح، آن اصطلاح را می‌توان پذیرفت.

۲. به تعبیر عربی: «المجاز: اللفظ الموجز الدال على غير ما وُضِع له في الموضع الجديد». در این تعریف، مقوله لفظ، «جنس» است و سه مقوله: ایجاز لفظ، دلالت آن بر غیر ما وضع له، و قراردادن آن در موضع جدید به مثابه «فصل» تلقی می‌شود.

۳. «المجاز، يُفِيدُ أن تجوُّزَ بالكلمة موضعها في أصل الوضع، و تنقلها عن دلالة إلى دلالة، أو ما قارب ذلك».

۴. انطباق یا اتحاد میان معنای وضعی و مجازی ناشی از رویکرد دلالت منطقی است. این مشکل با رویکرد دلالت زبانی که در آن اثری از انطباق و اتحاد نیست مرتفع می‌شود.

۵. رمانی نیز در بحث استعاره، به حقیقت‌داشتن آن در زبان و دلالتش بر معنا اشاره می‌کند (نک: رمانی، ۸۶).

مشکلات مهم علم بیان درباره اسلوب «مجاز» که ناشی از نظریات کهن فلسفی بوده و گاه به کذب و دروغ‌بودن مجاز منجر شده است، مرتفع می‌گردد.

۸. نتیجه‌گیری

۱. شکل‌گیری مقوله مجاز میان مسلمانان بیشتر ریشه در مباحث زبان‌شناختی داشته و تا حدودی متأثر از آموزه‌های دینی بوده است اما پس از حدود دو قرن، مجاز (با تعریف: لفظ مستعمل در غیر موضوع) به انگاره‌ای علمی متأثر از آرای یونانیان، خصوصاً ارسطو، مبدل گردیده است.
۲. مطالعات معناشناختی اخیر نیز از وقوع «حذف» در فرایند «مجاز» خبر می‌دهد و آن را وابسته به موضع کلام یا «کاربرد» می‌داند. در برخی تحقیقات، اسلوب حذف به دوگونه «حذف زبانی» (براساس بافت زبانی) و «تخفیف غیرزبانی» (براساس بافت غیرزبانی، یعنی: بافت موقعیت و دانش مخاطب) تقسیم شده‌اند که سبب ایجاز و اختصار کلام در کاربرد می‌گردند.
۳. بررسی معناشناختی مجاز نشان می‌دهد که هر دوگونه آن (یعنی مجاز مرسل و استعاره) مبتنی بر ایجاز حذف (حذف زبانی و تخفیف غیرزبانی) شکل می‌گیرند؛ با این تفاوت که مجاز مرسل براساس نوعی مجاورت میان معنای اول و ثانی پدید می‌آید اما استعاره برپایه مشابهت میان آن دو رخ می‌دهد. بدین‌سان می‌توان مجاز مرسل را «ایجاز مجاورت» و استعاره را «ایجاز مشابهت» دانست.
۴. دلالت مجاز بر معنای غیروضعی (غیراصلی) در ساختار دلالت زبان‌شناختی انجام می‌شود. درواقع، تفاوتی ساختاری میان دلالت حقیقت و مجاز نیست. این، مخاطب است که با تکیه بر بافت غیرزبانی کلام (بافت موقعیت و دانش پیش‌زمینه خود) می‌تواند تفصیل کلام موجز را به دست آورد و معنا را کشف نماید؛ به بیان دیگر، معنای مجاز با «تفسیر» عقلی - زبانی به دست می‌آید و کلام موجز در کاربرد تفصیل می‌یابد.
۵. هم پدیدآمدن مجاز، هم دلالت و فهم آن، وابسته به کاربرد است. بدین ترتیب، هر دو گونه مجاز مرسل و استعاره در قالب و سازوکاری یکسان از نظر ساختار و دلالت، تبیین می‌شوند. متکلم حکیم بسته به بافت غیرزبانی، کلام موجز را با حذف و تخفیف الفاظ پدید می‌آورد؛ به گونه‌ای که مخاطب خاص او با احاطه بر آن بافت بتواند کلام موجز را تفصیل دهد و معنای آن را دریابد. واضح است در صورت عدم احاطه بر کاربرد و ندانستن بافت غیرزبانی، تفسیر و کشف مجاز مشکل و گاه ناممکن خواهد بود.
۶. «مجاز» نوعی «حقیقت» موجز است؛ دراین صورت، تقابل «واقعی» میان «حقیقت» و «مجاز» منتفی خواهد بود. چه در حقیقت، چه در مجاز، همواره لفظ در معنای وضعی «استعمال» می‌شود؛ به دیگر سخن، همواره لفظ «استعمال حقیقی» دارد و چیزی با عنوان «استعمال مجازی» وجود ندارد. «استعمال لفظ در غیر موضوع» برداشتی غلط است که از دیرباز در تحلیل مجاز مشکل‌آفرین بوده است. درواقع، مجاز، لفظ موجزی است که بر

معنای غیروضعی «دلالت» می‌کند. دلالت لفظ بر معنای جدید از ویژگی‌های زبان طبیعی بوده و مجاز یکی از اسباب آن است.
۷. می‌توان تعریف نوین از «مجاز» را با توجه به معنای لغوی و مباحث زبان‌شناختی به صورت:

«لفظ موجز دال بر معنای غیروضعی (غیراصلی) در کاربرد جدید» پیشنهاد کرد. بدین ترتیب، مجاز نیز مانند حقیقت، واقع‌نماست و انحراف زبانی نیست و تلقی انتقال از یک اسم به اسم دیگر (نظریه ارسطو) و استعمال مجازی، جداً قابل تأمل است. با این رویکرد، یکی از مسائل مهم دانش بلاغت پیرامون مجاز و دلالت آن، مرتفع خواهد شد.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
ابن ابی اصبح مصری، عبدالعظیم بن عبدالواحد (بی‌تا). بدیع القرآن. چاپ دوم، مصر: نهضة مصر.
ابن اثیر، نصر الله بن محمد (بی‌تا). المثل السائر فی أدب الکاتب و الشعاع. چاپ اول، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع.
ابن جنی، أبو الفتح عثمان (بی‌تا). الخصائص. چاپ چهارم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ ق). دعائم الإسلام. چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت ع.
ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۷ م). تلخیص کتاب الشعر. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق). الشفاء: المنطق. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
ابن عبدالسلام، عبد العزیز (۱۴۳۴ ق). الإشارة الی الايجاز فی بعض أنواع المجاز. چاپ اول، طرابلس: مکتبه دار الإمام.
ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ ق). تأویل مشکل القرآن. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۸ م). الاتجاه العقلي فی التفسیر. چاپ اول، مغرب: المركز الثقافی العربی.
ابوعبیده، معمر بن مثنی (بی‌تا). مجاز القرآن. چاپ اول، قاهره: مکتبه الخانجی.
ارسطو (۱۳۳۷ ش). هنر شاعری (بوطیقا). ترجمه و تحقیق: فتح‌الله مجتبائی، تهران: نشر اندیشه.
ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۶ ش). مختصر المعانی. چاپ سوم، قم: دار الفکر.
ثعالبی، عبدالملک بن محمد (بی‌تا). روضة الفصاحة. چاپ اول، قاهره: مکتبه القرآن.
جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ ق). کتاب الحيوان. چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
----- (۲۰۰۲ م). البيان و التبیین. چاپ اول، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
الجرام، علی و امین، مصطفی (۱۹۹۹ م). البلاغة الواضحة. چاپ اول، لندن: دارالمعارف.
جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۲۲ ق). أسرار البلاغة فی علم البيان. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
جرجانی، علی بن محمد و ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). کتاب التعريفات. چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.
الجصاص الحنفی، احمد بن علی (۱۴۱۴ ق). الفصول فی الأصول. چاپ دوم، کویت: وزارة الأوقاف.

- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ ق.). *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*. چاپ اول، تهران: المطبعة العلمية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار الشامیة.
- الرمانی، علی بن عیسی (۲۰۰۸ م.). «النکت فی إعجاز القرآن». در *ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن*، چاپ اول، قاهره: دارالمعارف.
- زیبیدی، محمد بن محمد (۱۲۰۵ ق.). *تاج العروس من جواهر القاموس*. چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم، لبنان: دار الکتب العربیة.
- سبحانی، جعفر (بی تا). *تهذیب الأصول، تقریراً لیبحث السید روح الله الخمینى*. چاپ اول، قم: اسماعیلیان سبکی، بهاء الدین (۱۴۲۳ ق.). *عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح*. چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۷ ش.). *کلام محمد رؤیای محمد*، چاپ اول. بی جا: انتشارات سقراط.
- سکاکی، یوسف بن ابی بکر (۱۴۲۰ ق.). *مفتاح العلوم*. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمية.
- (۱۴۲۲ ق.). *الأطول*. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمية.
- سلامة، ابراهیم (۱۹۵۰ م.). *بلاغه ارسطو بین العرب و اليونان*. چاپ اول، قاهره: مكتبة الأنجلو المصرية.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ ق.). *الاتقان فی علوم القرآن*. تحقیق: فواز احمد زمرلی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربیة.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵ ش.). *صور خیال در شعر فارسی*. چاپ ششم، تهران: انتشارات آگاه شمیس، سیروس (۱۴۰۱ ش.). *بیان و معانی*. چاپ پنجم، تهران: میترا.
- الصادق، جعفر بن محمد (علیه السلام) (منسوب به آن حضرت) (۱۴۰۰ ق.). *مصباح الشریعة*. چاپ اول، بیروت: اعلمی.
- صفوی، کورش (۱۳۹۶ ش.). *استعاره*. چاپ اول، تهران: انتشارات علمی.
- (۱۳۹۷ ش.). *درآمدی بر معناشناسی*. چاپ ششم، تهران: سوره مهر.
- ضیف، شوقی (بی تا). *البلاغة تطور و تاریخ*. چاپ نهم، قاهره: دارالمعارف.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح: هاشم رسولی و فضل الله یزدی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا). *المستصفی من علم الأصول*. مصحح: رمضان ابراهیم محمد، چاپ اول، بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م.). *معانی القرآن*. چاپ دوم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فقهی زاده، عبدالهادی و توکلی محمدی، نرگس (۱۳۹۱ ش.). «تحلیل انتقادی دیدگاه ها درباره چیستی مفهوم مجاز و اقسام آن». *ادب عربی*، سال چهارم، شماره ۳، صص ۱۸۷-۲۲۲.
- قرشی، محمد بن ابی خطاب (۱۴۲۴ ق.). *جمهرة أشعار العرب*. بیروت: دار الکتب العلمية.
- کبریت چی محمدتقی و شاهرودی، محمدرضا (۱۴۰۰ ش.). «بازخوانی «دلالت زبانی» در فهم و تفسیر کتاب و سنت». *فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و چهارم، شماره اول، صص ۱۲۱-۱۴۵.

- (۱۴۰۱ ش)، «مطالعة معناشناختی ایجاز» و «تخفیف» در زبان و بررسی جایگاه آن دو در فهم و ترجمه آیات موجز قرآن. مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۹، شماره ۱۸، صص ۳۱۰-۳۴۲.
- لیکاف، جرج و جانسون، مارک (۱۳۹۹ ش). *استعاره‌هایی که باور داریم*. مترجم: راحله گندمکار، چاپ دوم، تهران: نشر علمی.
- مدنی، علیخان بن احمد (۱۳۸۸ ق). *أنوار الربیع فی أنواع البدیع*. چاپ اول، نجف: مطبعة النعمان.
- (۱۴۲۶ ق). *الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*. چاپ اول، مشهد: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- مصطفی، ابراهیم و زیات، احمد حسن (۱۹۸۹ م). *المعجم الوسيط*. چاپ اول، استانبول: دار الدعوة.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ ق). *أصول الفقه*. چاپ پنجم، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). *التذکره بأصول الفقه*. چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- مندور، محمد (۱۹۹۶ م). *النقد المنهجي عند العرب*. چاپ اول، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر.
- نجفی اصفهانی، محمدرضا (۱۴۱۳ ق). *وقایة الأذهان*. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ ق). *اعراب القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- هادی‌زاده، محمدجواد و مرتضایی، جواد (۱۳۹۷ ش). «بررسی تداعی مجاورت در علاقه‌های مجاز». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*، سال ۷، شماره ۲، صص ۲۱۵-۲۲۶.
- الهاسمی، السید احمد (۱۹۹۹ م). *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع*. تحقیق: یوسف الصمیلی، چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية.

References

- Abu Ubaidah, Muammar bin Muthni (Bita). *Majaz al-Qur'an*. first edition, Cairo: Al-Khanji School.
- Abu Zaid, Nasr Hamed (1998 AD). *Al-Itijah Al-Aqli in al-Tafseer*. first edition, Maghreb: Al-Maqrez Al-Arabi Cultural Center.
- Al Jarem, Ali & Amin, Mustafa (1999 AD). *al-Balagha al-Vazeha*. first edition, London: Dar al-Ma'arif
- Al-Hashemi, Sayed Ahmad (1999 AD). *Jawaharal-Balaghah in Al-Ma'ani and Bayan and Al-Badi'i*. research: Yusuf Al-Samili, first edition, Beirut: Al-Maqabah Al-Asriyah.
- Al-Jasas Al-Hanafī, Ahmad Bin Ali (1414 AH). *Al-Fusul fi al-Usul*. second edition, Kuwait: Ministry of Awqaf.
- Al-Romani, Ali bin Isa (2008 AD). "Al-Nokat fi Ijaz al-Qur'an". in *Three Letters of Ijaz al-Qur'an*, first edition, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Sadiq, Jafar bin Muhammad peace be upon him (attributed to him) (1400 AH). *Misbah al-Sharia*. first edition, Beirut: Al-Alami.
- Aristotle, (1907). *THE POETICS OF ARISTOTLE*. Translated by: S. H. BUTCHER, M.P., 4th Edition, Manchester, Oxford.
- Aristotle (1337). *The art of poetry (Boutiqa)*. translation and research: Fethullah Mojtabai, Tehran: Andisheh Publishing House.

- Avicenna, Hussein bin Abdullah (1405 A.H.). *al-Shifa: al-Muntiq*. Qom: school of Ayatollah al-Azmi al-Marashi al-Najafi (RA).
- Azhari, Mohammad bin Ahmad (1421 AH). *Tahzib Al-Loghha*. first edition, Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi.
- Faqhizadeh, Abdul Hadi & Tavakoli Mohammadi, Narges (2011). "Critical analysis of views on the concept of permissible and its types". *Arabic literature*, fourth year, number 3, pp. 222-187
- Fara, Yahya bin Ziyad (1980 AD). *Ma'ani al-Qur'an*. second edition, Cairo: Al-Masrya Al-Aгаа Al-Kitab.
- Ghazali, Muhammad bin Muhammad (Bita). *al-Mustafa min ilm al-Osul*. proofreader: Ramadan Ebrahim Muhammad, first edition, Beirut: Dar al-Arqam Bin Abi al-Arqam Company
- Hadizadeh, Mohammad Javad & Mortezaei, Javad (2017). "Research on the association of proximity in permissible interests". *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, Year 7, Number 2, pp. 215-226.
- Helli, Hassan bin Yusuf (1404). *The principles of access to Islamic knowledge*. First edition, Tehran: Al-Mattaba Al-Elamiya.
- Ibn Abdul Salam, Abdul Aziz (1434). *The reference to al-Ijaz in some types of al-majaz*. first edition, Tripoli: Maktaba Dar al-Imam.
- Ibn Abi Esba of Egypt, Abdul Azim bin Abdul Wahid (Bita). *Badi al-Qur'an*. second edition, Egypt: Nahda Misr.
- Ibn Athir, Nasrullah bin Muhammad (Bita). *Al-Mathal al-Sa'ir in the literature of al-Katib and al-Sha'ar*. first edition, Cairo: Dar Nahda Misr for printing, publishing, and distribution.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris (1404 A.H.). *Ma'jam Maqais al-Logha*. first edition, Qom: Maktoal al-Ilam al-Islami.
- Ibn Hayon, Numan bin Muhammad Maghribi (1385 AH). *Da'aem of Islam*. second edition, Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them
- Ibn Jenni, Abu al-Fath Othman (Bita). *Al-Khasaees*. 4th edition, Egypt: Al-Masriy Al-Aaaaam Al-Katab.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414). *Al-Arab Language*. 3rd edition, Beirut: Dar Sadir
- Ibn Qutaiba, Abdullah bin Muslim (1423). *Ta'wheel Mushlik al-Qur'an*. first edition, Beirut: Dar al-Katb Al-Elamiya.
- Ibn Roshd, Muhammad bin Ahmad (1987). *Compendium of Kitab Al-Sher*. Cairo: Al-Masriyyah Al-Masriyya Al-Kattab.
- Jahiz, Amr bin Bahr (1424). *Kitab al-Haiwan*. 2nd edition, Beirut: Dar al-Katb Al-Elamiya
- Jahiz, Amr bin Bahr (2002). *Al-Bayan and Al-Tabain*. first edition, Beirut: Dar and Al-Hilal School
- Jakobson, Roman (1956). "Two Aspects Of Language And Two Types Of Aphasic Disturbances". *Fundamentals of Language*, Mouton: The Hague, PP: 49–74, doi:10.1515/9783110889598-005
- Jurjani, Abdul Qahir bin Abdul Rahman (1422). *Asrar al-Balaghah fi 'Ilm al-Bayan*. first edition, Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya.
- Jurjani, Ali bin Mohammad & Ibn Arabi, Muhammad bin Ali (1370). *Kitab Al-Taerifat*. first edition, Tehran: Nasser Khosrow.
- Kebritchi, Mohammad Taghi & Shahroudi, Mohammad Reza (1400). "Rereading "linguistic signification" in understanding and interpreting the Kitab and Sunna". *Islamic Philosophy and Kalam*, year fifty-four, number one, pp. 121-145.
- Kebritchi, Mohammad Taghi & Shahroudi, Mohammad Reza (1401). " The semantic study of "Ellipsis" and "Reduction" in language and their role in

- understanding and translating the brief verses of the Qur'an". *Translation Studies of the Qur'an and Hadith*, Volume 9, Number 18, pp. 310-342.
- Likaff, George & Johnson, Mark (2019). *Metaphors that we believe*. translator: Rahele Gandhamkar, second edition, Tehran: Scientific Publication.
- Madani, Alikhan bin Ahmad (1388). *Anwar al-Rabi in the types of al-Badi'*. first edition, Najaf: Al-Nu'man Press.
- Madani, Alikhan bin Ahmad (1426). *al-Taraz al-Awal wa al-Kanaz al-Lama*. first edition, Mashhad: Al-Al-Bayt (peace be upon him) Foundation for Revival of Tradition.
- Mandoor, Mohammad (1996). *al-Naghd al-Manhaji ind al-Arab*. first edition, Cairo: Dar Nahdeh Misr for printing and publishing.
- Mufid, Muhammad bin Muhammad (1413). *al-Takhkrah with the principles of jurisprudence*. first edition, Qom: Al-Anqar Al-Alami for Alfyyah al-Shaykh al-Mufid.
- Mustafa, Ibrahim & Zayat, Ahmad Hassan (1989). *al-Mujajm al-Wasit*. first edition, Istanbul: Dar Dawa.
- Muzaffar, Mohammad Reza (1430). *Principles of Jurisprudence*. fifth edition, Qom: Islamic Publishing House
- Nahas, Ahmad bin Muhammad (1421). *Erab al-Qur'an*. first edition, Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya
- Najafi Esfahani, Mohammad Reza (1413). *Waqaya al-Azhan*. first edition, Qom: Al-Al-Bayt (peace be upon him) Foundation for Revival of Heritage.
- Qurashi, Mohammad bin Abi Khattab (1424). *Jamrah Al-Ash'ar al-Arab*. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya.
- Ragheb Esfahani, Hossein Bin Mohammad (1412). *Al-Qur'an Vocabulary*. first edition, Beirut: Dar al-Shamiya.
- Safavi, Kurosh (1396). *Metaphor*. first edition, Tehran: Scientific Publications.
- Safavi, Kurosh (1397). *an introduction to semantics*. 6th edition, Tehran: Surah Mehr.
- Sakkaki, Yusuf bin Abi Bakr (1420). *Miftah al-Uloom*. 1st edition, Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya
- Sakkaki, Yusuf bin Abi Bakr (1422). *Al-Atval*. 1st edition, Beirut: Dar Al-Katb al-Elamiya
- Salameh, Ibrahim (1950 AD). *Aristotle's Rhetoric between the Arabs and the Greeks*. first edition, Cairo: Al-Anjolo Al-Masriyyah School
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (1375). *Imaginations in Persian Poetry*. 6th edition, Tehran: Aghat Publications
- Shamisa, Cyrus (1401). *Bayan and Ma'ani*. fifth edition, Tehran: Mitra
- Siyuti, Abdur Rahman bin Abi Bakr (1421). *al-Itqan in the sciences of the Qur'an*. research: Fawaz Ahmad Zamralli, first edition, Beirut: Dar al-Katb al-Arabi
- Sobhani, Jafar (Bita). *Tahhib al-Usul, a speech for the discussion of Sayyed Ruhollah Al-Khamini*. first edition, Qom: Ismailian.
- Sobki, Bahauddin (1423). *Arus al-Afrah in Sharh Talkhis al-Muftah*. first edition, Beirut: Al-Maktabeh al-Asriyah
- Soroush, Abdul Karim (2017). *Muhammad's Word, Muhammad's Dream*. first edition, Bija: Sokrat Publications
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. edited by: Hashim Rasouli and Fazlullah Yazdi, third edition, Tehran: Nasser Khosro.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1390). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. second edition, Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Taftazani, Saaduddin (1376). *Qathr al-Ma'ani*. third edition, Qom: Dar al-Fikr.
- Tha'alabi, Abdul Malik bin Muhammad (Bita). *Rawzah al-Fasaha*. first edition, Cairo: Maktabah al-Qur'an.

- Tusi, Mohammad bin Al-Hassan (Bita). *al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an*. first edition, Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407). *Al-Kashf an Ghavamez al-Haghaigh al-Tanzil*. third edition, Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Zayef, Shoghi (Bita). *The Rhetoric of Evolution and History*. 9th edition, Cairo: Dar al-Maarif
- Zubeidi, Muhammad bin Muhammad (1205). *Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos*. first edition, Beirut: Dar al-Fikr.