

۱. ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۲. انوشه، حسن و دیگران، دانشنامه ادب فارسی.
۳. بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۴. باطنی، محمدرضا، زبان و تفکر، تهران، آبانگاه، ۱۳۷۸ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تستیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۶. حاجتی، سیدمحمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن.
۷. خلف‌الله، احمد، الفن القصص فی القرآن الکریم، بی‌تا.
۸. خوبی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا، انوار الهدی، ۱۴۰۱ ق.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات غریب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بی‌تا.
۱۲. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار تفسیر القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الكتاب العربی، بی‌تا.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. شریعتی، علی، انسان، مجموعه آثار، تهران، الهام، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. صفوی، کوروش، درآمدی بر زبان‌شناسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۲۰. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۳ ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی‌تا.
۲۴. فراستخواه، مقصود، زبان قرآن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، چاپ هفدهم، قم، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. همو، علل گرایش به مادیگری، قم، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. همو، تاریخ قرآن.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، بی‌تا.
۳۱. هندی، سر سیداحمدخان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، بی‌تا.
۳۲. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبلیایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۸۳ ش.

جستاری در باب

ایهام و آرایه‌های ایهام‌آمیز در قرآن کریم*

□ دکتر حسن خرقانی^۱

□ عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

ایهام آرایه‌ای ادبی است که با گستره معنادر سخن مرتبط است، از این رو در قرآن کریم که دارای لایه‌هایی معنایی است اهمیت بسزایی می‌یابد و با پدیده چند معنایی در آن پیوند می‌خورد. مقاله حاضر پژوهشی در شناخت ایهام‌آمیزی و کاربرد آرایه‌های ایهام‌آمیز در قرآن کریم است. بدین منظور نخست به مفهوم‌شناسی ایهام و مفاهیم هم‌حوزه با آن می‌پردازد و ارزش هنری و زیبایی‌شناختی ایهام را بررسی می‌کند؛ سپس به رابطه ایهام و کشف لایه‌های معنایی قرآن و نیز ارتباط آن با مباحثی از علوم قرآن می‌پردازد. نگارنده روشن می‌سازد که با وجود اهمیت ایهام در فهم قرآن، آنچه معروف است که ایهام در تفسیر مشابهات قرآن نقش برجسته‌ای دارد بی‌پایه و ناشی از اشتباه میان این اصطلاح و تخیل است. ایهام تناسب، ایهام تضاد و ایهام

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۷.

توکید گونه‌هایی از ایهام است که با کاربردهای قرآنی آنها معرفی می‌گردد. همین گونه استخدام و مدح و ذمّ شبیه به یکدیگر آرایه‌های دیگری از علم بدیع هستند که آنها را در ذیل ایهام می‌توان طبقه‌بندی کرد که کاربردهای قرآنی آنها در مقاله معرفی گردیده است.

واژگان کلیدی: علوم قرآن، بدیع، ایهام، استخدام، مدح شبیه به ذمّ و ذمّ شبیه به مدح.

مفهوم‌شناسی ایهام

آرایه ایهام یا توریه یکی از پرکاربردترین صنعتها در دانش بدیع است. ایهام (به وهم و گمان افکندن) یا توریه (پوشانیدن و در پرده سخن گفتن) گونه‌ای شیرین از تعبیر است؛ بدین سان که در کلام، واژه‌ای آورده شود که دارای دو معنا باشد: یکی نزدیک که دلالت لفظ بر آن آشکار است و دیگری دور که دلالت لفظ بر آن پنهان است. گوینده یا نویسنده به خاطر قرینه‌ای پنهان، معنای دور را قصد کند، اما آن را با معنای نزدیک بیوشاند؛ به طوری که در نخستین برخورد، شنونده یا خواننده، آن را مقصود متکلم پندارد (حموی، ۱۴۲۶: ۴۰/۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۲/۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۱۷-۲۱۹ و ۴۳۳-۴۳۵). معانی نهفته در سخن گاه معنای حقیقی است و در لغت، واژه به طور مشترک برای هر دو وضع شده است و گاه یکی حقیقی و دیگری مجازی است و در برخی موارد ممکن است هر دو معنا اراده شده باشد.

تعریف یادشده از ایهام که تعریف مشهور است، تنها شامل گونه‌ای از ایهام است. در ایهام گاه تمامی چند معنای برآمده از سخن مقصود گوینده است و گاه از دو معنای دور و نزدیک به عکس تعریف یادشده معنای نزدیک، مقصود و معنای دور، معنای ایهامی است؛ گاه نیز محور ایهام به گونه‌ای است که بیانگر چند معنای متوازی نیست اما یادآور معنایی، مطلبی و نکته‌ای دیگر است (راستگو، ۱۳۷۹: ۱۳-۱۴).

نکته دیگری که در اینجا قابل ذکر است آنکه در ایهام توازی معنایی وجود دارد؛ بدین صورت که معنای ایهامی و دست کم اغلب این معانی مورد نظر گوینده و مقصود اوست و شنونده، همزمان، یا با تقدیم و تأخیر بدان معانی توجه خواهد کرد. توازی معنایی به دو قسم تقسیم می‌شود: تساوی معنایی، اختلاف معنایی.

الف. تساوی معنایی، چنان است که معنای ایهامی در ابهام و صراحت و در دوری و نزدیکی به ذهن یکسانند و همزمان به ذهن می‌آیند، مثل معنای «عهد» در بیت حافظ که دارای دو معناست: یکی روزگار، دوم پیمان:

دی می‌شد و گفتم صنما عهد به جا آر گفتا غلطی خواهه در این عهد وفا نیست
(دیوان حافظ: ۵۵)

شنونده هر دو معنای آن را همزمان در می‌یابد و چنین ادراک می‌کند که «در پیمان نکورویان، چونان روزگار وفا نیست».

ب. اختلاف معنایی چنان است که برخی از معنای ایهامی، صریح‌تر از دیگر معنای است و در نتیجه به ذهن نزدیک‌تر است و زودتر دریافت می‌شود و برخی از معنای دارای صراحت کمتری است؛ بنابراین دورتر از ذهن است و دیرتر به ذهن متبادر می‌گردد و این امر، به هیچ روی حاکی از مقصود بودن و مقصود نبودن نیست. مانند: کلمه «انسان» در این بیت حافظ:

مردم چشمم به خون آغشته شد در کجا این ظلم با انسان کنند
(دیوان حافظ: ۱۵۱)

نخست، از «انسان» معنای «آدمیزاده» مفهوم می‌شود و مصراع، بیانگر اعتراض بر ستمی می‌گردد که بر انسان می‌رود، و سپس معنای «مردمک چشم» به ذهن می‌آید (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۷۲۷/۱۰).

ایهام گونه‌های چندی دارد: ایهام واژگانی، ایهام ساختاری، ایهام واژگانی ساختاری و چندگونه‌خوانی و مانند آن. ایهام واژگانی برخاسته از کاربرد واژه یا ترکیب چند معنایی است، اما گاه ساخت و بافت سخن به گونه‌ای است که می‌توان آن را به چند گونه درست تقطع و سازه‌بندی نمود و ساختاری چندگانه برای آن در نظر گرفت. در نوع واژگانی - ساختاری هم واژه و هم ساختار زمینه‌ساز چند معنایی هستند. به طور مثال در این بیت حافظ:

صوفی که بی تو توبه ز می کرده بود دوش بشکست عهد چون در میخانه دید باز
باز می‌تواند قید تکرار باشد به معنای دوباره و می‌تواند مفعول دوم دید باشد به

معنای گشاده (ر.ک: راستگو، ۱۳۷۹: ۲۸).

در نمونه‌های قرآنی که بازگو خواهد شد، بیشتر نمونه‌های ایهام واژگانی است اما نمونه‌های ساختاری و چندگونه‌خوانی نیز می‌توان یافت. ﴿لَا يَمِشُ إِلَّا الْمَطْهُورُونَ﴾ از جمله نمونه‌های ساختاری و ﴿رَاعِنَا﴾ از جمله نمونه‌های چندگونه‌خوانی است.

بررسی کاربردهایی قرآنی از ایهام

کاربرد ایهام در قرآن کریم فراتر از نمونه‌هایی است که یاد می‌شود، لیک به جهت اختصار در این بخش به پنج نمونه اکتفا می‌شود:

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَّخْلُودُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ﴾ (واقعہ / ۱۷-۱۸)؛ ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَّخْلُودُونَ إِذْ أُرِيَهُمْ حَسْبَهُمْ لَوْلَوْ أَنَّهُمْ لَشَاءُوا﴾ (انسان / ۱۹)؛ در معنای «مخْلُودُونَ» دو وجه وجود دارد: ۱. از خلود به معنای دوام و جاودان بودن باشد، بنا بر این وجه، تفسیرش چنین می‌شود که آن پسران بهشتی جاودانند و مرگ و فنا به آنان راه ندارد و نیز دگرگونی در حالشان پیدا نمی‌شود و همیشه به همان صورت کم‌سن و سال باقی می‌مانند و پیر نمی‌شوند. بنا بر این وجه معنای آیه آن می‌شود که بر گرد آن بهشتیان پسرانی می‌گردند که همیشه طراوت و خرمی جوانی و زیبایی منظر را دارند. ۲. این کلمه از «خَلَدَهُ» گرفته شده باشد. به حلقه‌ای که در گوش گذاشته می‌شود، «قُرْطٌ» و «خَلَدَهُ» می‌گویند. بر پایه این دیدگاه معنا چنین است: بر گرد آنان پسرانی می‌گردند که در گوششان حلقه نهاده شده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۶۱/۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۷: ۳۹۳/۱۰). بدرالدین زرکشی معنای دوم را مقصود آیه می‌داند اما شنونده گمان می‌برد که مخْلُودُونَ از خلود و جاودانگی گرفته شده است (زرکشی، ۱۳۷۷: ۴۴۵/۳). هر دو معنا نیز می‌تواند منظور قرآن کریم باشد.

﴿وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْمِهِمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ (محمد / ۴-۶)؛ در معنای عبارت «عَرَّفَهَا لَهُمْ» وجوه چندی بیان شده؛ از جمله:

۱. خداوند آن بهشت را برای آنان شناسانده و توصیف کرده است و هر کس منزل و مأوای خود را به خوبی می‌شناسد.

۲. «عَرَّفَهَا لَهُمْ» از عَرَفَ به معنای طیب و بوی خوش باشد. گفته می‌شود «طعام

مُعَرَّفَ»؛ یعنی خوشبو و معنا آن می‌شود که خداوند بهشت را برای آنان خوشبو کرده است.

۳. خداوند حد و حدود آن را برایشان مشخص ساخته آنجا که فرموده: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران / ۱۳۳). این کاربرد از «عرف الدار» آمده است.

۴. خداوند بارها آن بهشت را در کتابش معرفی کرده است، پس دیگر نیازی به توصیف آن نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۷: ۴۲-۴۱/۱۰؛ زرکشی، ۱۳۷۷: ۴۴۵/۳).

بنا بر وجوه یادشده آیه کریمه به چند معنا ایهام دارد و تمامی یا بخشی از آنها می‌تواند مقصود باشد.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (بقره / ۱۴۳). خداوند پس از ذکر اهل کتاب از یهود و نصارا می‌فرماید: ما شما را امتی میانه قرار دادیم. به بیان سیوطی وسط یعنی خیر و نیک، اما ظاهر لفظ ایجاد ایهام می‌کند که مسلمانان در مسئله قبله حد وسط هستند و میان یهود و نصاری قرار دارند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۸۴/۱). میانه بودن مسلمانان در قبله معنای نزدیک و بهتر و برگزیده بودن معنای دور است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۳/۲).

تفسیر دیگری که در وسطیت امت اسلام وجود دارد آن است که در گرایش یهود به مادیت و گرایش نصاری به رهبانیت اسلام راه اعتدال را در پیش گرفته است. راهی که نه افراط آن طرف را دارد و نه تفریط این طرف را، بلکه راهی است که هم جانب جسم را تقویت می‌کند و هم جانب روح را و میان هر دو فضیلت جمع کرده است. انسان دارای دو جنبه است، یکی جسم و یکی روح، و در نتیجه اگر بخواهد به سعادت زندگی برسد، به هر دو کمال و هر دو سعادت نیازمند است، هم مادی و هم معنوی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۵/۱).

﴿وَالنَّازِعَاتُ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتُ نَشْطًا * وَالسَّاجِدَاتُ سَجًّا * فَالْمُسَابِقَاتُ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتُ أَمْرًا﴾ (نازعات / ۵-۱). نگارنده تفسیر نوین تأکید می‌کند الفاظی که دارای معانی متعددی هستند در قرآن کریم طوری به کار رفته‌اند که چه بسا در یک جمله همه آن معانی یا چندتای

آنها را می‌رسانند. او آیات پنج‌گانه اول سوره نازعات را از این قبیل می‌داند و با توجه به تنوع معانی و کلیت مفهومشان هر یک از سه گروه: فرشتگان، مجاهدان و ستارگان را مقصود می‌داند که در عین حال هر سه معنا را می‌توان ملحوظ داشت (ر.ک: شریعتی، ۱۳۶۸: ۳۵-۳۸).

﴿إِنَّه لقرآن کریم* فی کتاب مکنون* لا یمسه إلا المطهرون﴾ (واقعه / ۷۷-۷۹). جمله ﴿لا یمسه إلا المطهرون﴾ یا صفت قرآن است و یا صفت کتاب مکنون. از ﴿لا یمسه﴾ و ﴿المطهرون﴾ دو معنا برداشت می‌شود: ﴿لا یمسه﴾ فعل نهی یا نفی و جمله انشائی باشد و ﴿المطهرون﴾ یعنی کسانی که پاک و طاهر و با غسل و وضو هستند، در نتیجه یک حکم فقهی به دست می‌آید که قرآن را بی‌وضو و غسل نمی‌توان لمس کرد. احتمال دیگر آن که ﴿لا یمسه﴾ فعل منفی و جمله خبریه و مقصود از ﴿المطهرون﴾ پاکان خاصی باشد که از هر گونه آلودگی به دورند. بر پایه این نظر معنا چنین می‌شود: جز انسانهای پاک کسی به معارف قرآن عالم نمی‌شود (زمخشری، ۱۴۱۳: ۴۶۹/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۷۷/۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۴۲-۱۴۳).

امکان جمع میان دو معنا در اینجا وجود دارد. البته علامه طباطبایی معنای دوم را اختیار می‌کند و می‌نویسد: «مطهرون اسم مفعول از تطهیر است، و منظور از آن کسانی هستند که خدای تعالی دل‌هایشان را از پلیدی معاصی و گناهان پاک کرده است، و بلکه از تعلق به غیر خداوند متعال که از گناهان هم پلیدتر، عظیم‌تر و دقیق‌تر است، دور ساخته است، و این معنای از تطهیر با کلمه «مس» که به معنای علم است، مناسب‌تر است از طهارت به معنای پاکی از حدث و یا خبث. پس مطهرون عبارتند از کسانی که خدای تعالی جانهایشان را پاک گردانیده، مانند ملائکه گرامی و برگزیدگانی از بشر که درباره آنان فرموده است: ﴿إِنَّمَا یرید الله لیتذهب عنکم الرجس أهل البیت و یتطهروا﴾ (احزاب / ۳۳).

مفاهیم هم‌حوزه با ابهام

بر ابهام اسامی دیگری مانند: تخییل، ابهام، مغالطه و توجیه نیز اطلاق شده است، اما صحیح آن است که این اصطلاحات با ابهام تفاوت‌هایی دارد. درباره تخییل سخن

خواهیم گفت. ابهام و توجیه آن است که در مقام مدح، هجو، عتاب، فخر و مانند آن کلامی دو پهلو و دو وجهی آورده شود که احتمال دو معنای متضاد درباره آن داده شود و گوینده مسئله را به ابهام واگذارد و مقصودش را مشخص نسازد (ابن ابی‌الاصبح، ۱۴۰۶: ۵۹۶؛ نפתازانی، بی‌تا: ۱۸۳/۲-۱۸۴؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۵-۲۶ و ۴۳۲-۴۳۳). از باب نمونه به آیه زیر مثال می‌زنیم: ﴿من الذین هادوا یحزفون الکلم عن مواضعه و یقولون سمعنا و عصینا و اسمع غیر مسمع و راعنا لئلا بالنسبهم و طعنائی الدین ولو أنهم قالوا سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا لکان خیر لهم و أقوم و لکن لعنهم الله بکفرهم فلا یؤمنون إلا قلیلاً﴾ (نساء / ۴۶).

در این آیه کریمه عبارت «و اسمع غیر مسمع» سخنی دو پهلوست: یا مذمت است؛ بدین معنا که سخن ما را بشنو! که خدا شنوایت ندهد یا اینکه تو باید سخن ما را بشنوی، ولی سخن تو قابل شنیدن و اجابت نیست و پاسخ پسندیده‌ای دریافت نمی‌کنی. احتمال دارد این جمله مدح باشد؛ یعنی بشنو در حالی که سخن ناپسندی شنوایده نخواهی شد.

کلمه: «راعنا» نیز دو احتمالی است: اگر از ریشه «رعی» گرفته شود، معنایش مراعات کردن است و اگر از «رعونت» گرفته شود و با تشدید نون «راعنا» خوانده شود، به معنای آن است که ما را تحمیق کن. «راعنا» را مسلمانان به رسول خدا می‌گفتند، و منظورشان این بود که مراقب و متوجه ما باش. یهودیان به حسب ظاهر به پیامبر اسلام می‌گفتند: ما را مراعات کن تا با تو سخن بگوییم، یا سخن تو را درک نماییم، اما منظور آنان از به کار بردن این کلمه دشنام دادن بود. آنان زبان خود را حرکت می‌دادند تا معنای کلمه «راعنا» را که به معنای (ما را مراعات کن) می‌باشد تحریف نمایند و معنای ناپسند آن را که یاد شد (و یا در زبان ایشان دشنام بود) در نظر بگیرند و بدین وسیله به دین اسلام طعنه زنند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۳: ۵۱۷/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۷۳).

نزدیک‌ترین شکل بیانی به ابهام بدیعی، کنایه است گاه به استعمالات ابهامی، در عرف کنایه نیز می‌گویند. کنایه آن است که گوینده به جای آنکه به صراحت از چیزی یاد کند یکی از لوازمی را که معادل آن شیء است بیاورد تا از آن طریق، آن مفهوم بیان گردد؛ به طور مثال قرآن کریم در مقام نهی از بخل ورزیدن فرموده

است: دست بسته مباش و در مقام پرهیز دادن از زیاده روی در آن فرموده است: آن را به تمامی باز مکن (ر.ک: میدانی، ۱۴۱۶: ۱۳۵/۲ و ۱۴۳: ۱۴۳). ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (اسراء/ ۲۹).

تعریض نیز مفهومی هم‌ردیف با کنایه است و در آن به طور پنهانی به مقصود گوشه زده می‌شود؛ خداوند متعال هنگام بازگو کردن آیات و نشانه‌های خود می‌فرماید: تنها خردمندان از آن پند می‌گیرند یا ما آیاتمان را برای آنان که اهل بینشند تفصیل دادیم؛ این گوشه‌ای است به کافران است که آنان اهل خرد و بینش نیستند (ر.ک: میدانی، ۱۴۱۶: ۱۵۲ و ۱۵۵).

تفاوت ایهام یا همان توریه با کنایه و تعریض در آن است که در کنایه، میان دو معنا تلازم وجود دارد اما در ایهام تلازمی نیست و می‌توان گفت کلمه دو معنای متفاوت دارد و مشهور بودن یکی شرط است. تفاوت دیگر آنکه کنایه غالباً جمله است و نه کلمه، حال آنکه ایهام غالباً کلمه است.

ارزش هنری و زیباشناختی ایهام

توریه یا ایهام از زیباترین و برجسته‌ترین صنایع بدیعی است. ابن حجه حموی حدود یک چهارم کتاب خویش را به این موضوع اختصاص داده و شواهد شعری فراوانی برای آن یاد کرده است. او توریه را ارزشمندترین و برترین فنون ادب و سحرانگیز می‌شمارد که هر کس را توان دسترسی به آن نیست (حموی، ۱۴۲۶: ۴۱/۲). همین‌گونه سیدعلی‌خان مدنی حجم قابل توجهی را همراه با صدها شاهد درباره توریه می‌نگارد. نگاشته‌های مستقلی نیز در باب ایهام تألیف شده است (ر.ک: شیخ امین، ۱۹۹۱: ۸۸/۳).

البته دانشمندان علوم بلاغت، موضع یکسانی در قبال توریه اتخاذ نکرده‌اند. برخی مانند: ابن حمزه علوی با وجود آنکه برای توریه محاسنی همچون تفنّن در سخن، دلالت بر توان‌گوینده در به‌کارگیری واژه‌ها و تسلط او بر معانی یاد می‌کند، اما این باب را در وادی فصاحت و بلاغت دارای ارج و منزلتی بالا نمی‌داند. وی توریه را به دو قسم مغالطه معنوی و معماً یا چیستان تقسیم می‌کند. او برای قسم نخست، شاهدی قرآنی نمی‌آورد و وجود قسم دوم را که در آن با حدس

و گمان به مقصود گوینده می‌توان پی برد، از قرآن نفی می‌کند (علوی یمنی، ۱۴۱۵: ۴۲۸). زمخشری تنها در یک مورد از توریه نام می‌برد که در ذیل این آیه است: ﴿فبدأ بأوعیهم قبل وعاء أخیه ثم استخرجهم من وعاء أخیه كذلك کدنا لیلوسف ماکان لیاخذأخاه فی دین الملك إلا أن یشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق کل ذی علم علیم﴾ (یوسف/ ۷۶). زمخشری این پرسش را طرح می‌کند که کیدی را که یوسف به کار برد و برادرانش را که دزد نبودند، با خطاب ﴿إیکم لسارقون﴾ دزد شمرد، چگونه می‌شود نیرنگی خوب شمرده شود و خداوند آن را اجازه داده باشد؟ او پاسخ می‌دهد: در ظاهر این نسبت بهتان می‌نماید، اما در واقع بهتان نیست؛ زیرا ﴿إیکم لسارقون﴾ توریه است از آنچه برادران یوسف در حق وی انجام دادند و او را به ترفند از پدر ربوده و در چاه نهادند (زمخشری، ۱۴۱۳: ۴۹۲/۲؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۱۱).

احمد ابوموسی که بلاغت قرآنی را در تفسیر زمخشری بررسی می‌کند، پس از ذکر مطلب یادشده چنین می‌نویسد: در این تعبیر زمخشری، توریه در معنای اصطلاحی خودش به کار نرفته و به معنای لغوی نزدیک‌تر است که همان پنهان ساختن باشد؛ زیرا یوسف مقصودش را در این تعبیر پنهان داشت. وی این‌گونه برداشت می‌کند که این موضوع بازگشت به آن دارد که این لون بدیعی در قرآن فراوان نیامده است. قرآنی که سبک خویش را بر بلاغت اصیلی که نشان‌دار از فطرت صادق انسانی است، بنا نهاده است (ابوموسی، ۱۴۰۸: ۴۹۳).

به هر روی بر خلاف چنین دیدگاهی، ایهام آرایه‌ای زیباست و آن را همانند استعاره شیوه‌ای هنری برای بیان مقصود باید به شمار آورد. همان‌گونه که میان مجاز و دروغ تفاوت است و مجاز پنهان ساختن حقیقت نیست، بلکه طریقی برای بیان آن است، ایهام نیز القای خلاف مقصود به شنونده نیست، بلکه شیوه‌ای ظریف و زیبا برای بیان مقصود است. چنان که نمونه‌هایی از آن خواهد آمد و نیز بر طبق ذوجوه بودن قرآن کریم کاربرد آن در قرآن کریم اندک نخواهد بود.

برخی وجوه زیبایی‌شناختی ایهام به شرح ذیل است:

۱. درگیر ساختن ذهن: ایهام ذهن و خیال انسان را به تکاپو وامی‌دارد و آن را برای دریافت معنای مورد نظر گوینده به اندیشه و تأمل می‌کشاند. در ایهام، واژه یا

عبارت به گونه‌ای است که هر دو معنا را به ذهن خطور می‌دهد و ذهن بر سر دو راهی قرار می‌گیرد و نمی‌تواند در یک لحظه یکی از دو معنا را انتخاب کند. این انتخاب، کاری آسان نیست و این حالت روانی عموماً باعث جذابیت سخن و التذاذ ادبی می‌شود. زمانی خواننده می‌تواند آرایهٔ ایهام را دریابد که از معانی مختلف واژه‌ها و عبارات آگاه باشد.

۲. خیال‌آمیزی و تصویرگری: ویژگی مهم سبک ادبی زیبایی است و یکی از شیوه‌های مهمی که این زیبایی حاصل می‌شود خیال‌پردازی و تصویرگری است. ایهام در برخی صور خود همانند استعاره خیال‌آمیز و تصویرساز است.

زمانی که به تابلویی می‌نگریم که در آن تصاویری دو یا چند پهلو ترسیم شده است که با تغییر زاویهٔ نگاه، تصویر تغییر می‌کند، شگفت‌زده شده و از این هنرنمایی لذت می‌بریم. ایهام را باید عامل به وجود آورندهٔ تصویر هنری در سخن دانست؛ تصویری دوگانه که هر بعدش نشانهٔ معنایی است.

۳. فشرده‌گویی: بر طبق تعریف ادبیات نوعی گفت‌مان توأم با «فشرده‌گی معنایی» است، بدین معنا که ادبیات نمایانگر میزان بالایی از «معنای تلویحی» است (ر.ک: گات، ۱۳۸۴: ۳۳۶-۳۳۷). این ایجاز در ایهام به اوج خود می‌رسد و گوینده با لفظ اندک معنای بسیاری را به مخاطب منتقل می‌سازد.

ایهام و کشف لایه‌های معنایی قرآن

بی‌تردید توره یا همان ایهام صرف یک آرایهٔ لفظی نیست که دانستن آن شناخت یکی از زیباییهای قرآن باشد، بلکه کارکردهای مهمی دارد و به عنوان قاعده‌ای مهم و بنیادی در فهم و تفسیر کتاب الهی کارآمد و کارساز است.

یکی از ویژگیهای قرآن کریم ذو وجوه و ذو بطون بودن و ژرفایی آن است؛ به گونه‌ای که آیات کریمهٔ آن چند لایه و چند وجه بوده و تاب معانی بسیار را در خود نهفته دارد. روایات مختلفی گواه بر این مطلب است. بخشی از این روایات این وجوه را در قالب عناوین، «ظهر و بطن»، «تنزیل و تأویل» و «جری قرآن» تبیین کرده‌اند. ابعاد باطنی و تأویلی در بند شرایط و مقتضیات زمان نزول نیست و ممکن

است زمینهٔ فهم آن در عصرهای دیگر فراهم آید. نیز ممکن است متکی به آگاهیها و دانشهای بیرون از متن قرآن باشد که به میزان اطلاع از آنها، ژرف‌اندیشان توان نیل بدان را دارند. همچنین فهم ابعاد باطنی و تأویلی لزوماً مقید به پیوندهای سیاقی در متن قرآن نیست و ممکن است با نگاهی مستقل از صدر و ذیل آیات حاصل شود (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷: ۳۳-۳۶؛ اسعدی، ۱۳۸۶: ۶۸-۱۱۹).

از مباحث مرتبط با بحث مورد نظر ما، مسئلهٔ کاربرد لفظ در بیش از یک معناست که از گذشته محل اختلاف عالمان به ویژه اصولیان بوده است و نظریه‌های گوناگونی در این باره وجود دارد (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۵۱-۱۸۹). در این میان گروهی مانند آخوند خراسانی (۱۴۰۹: ۳۶) و مظفر (۲۹/۱: ۳۰) آن را ناممکن شمرده‌اند و گروهی دیگر پذیرفته‌اند؛ از جمله در الرافد فی علم الاصول در این باره بحث مبسوط و زیبایی وجود دارد و این مسئله امری واقع شده و ممکن به شمار آمده است (ر.ک: حسینی سیستانی، بی‌تا: ۱۸۵/۱-۱۹۸). در میان مفسران نیز گروهی از جمله شیخ طوسی، ابوالفتوح رازی، بیضاوی و ابن عاشور معتقد به چند معنایی در قرآن کریم هستند (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۲۱۶).

به نظر نگارنده نیز استعمال یک واژه در بیش از یک معنا، امری پذیرفتنی است و در ادبیات نیز مصداق خارجی دارد. بی‌ربط است اگر بخواهیم مسئله‌ای ذوقی و زبانی را با معیارهای منطقی و فلسفی بسنجیم و محال بودنش را ثابت کنیم. ایهام بدیعی از راههای اثبات این چند معنایی است و با توجه داشتن به آن می‌توان گسترهٔ معنایی برداشت شده از قرآن را به یک احتمال منحصر نساخت و دیگر تفسیرها را نفی نکرد، بلکه میان معانی گوناگونی که صحیح است جمع کرد. البته گسترهٔ معنایی قرآن منحصر به خود آن و بسیار فراتر از قالبهای ادبی ایهام است، اما ایهام تنها طریق موجود در ادبیات است که از آن می‌توان به عنوان دریچه‌ای برای دریافت این پدیدهٔ قرآنی بهره گرفت.

اینک به عنوان نمونهٔ این گسترهٔ معنایی از آغاز سورهٔ مدثر یاد می‌کنیم: «يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكْبُرْ * وَثِيَابِكَ فَطَهِّرْ * وَالرِّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرْ * وَلرَبِّكَ فَاصْبِرْ * (مدثر / ۷-۱). در هر آیه از آیات کریمهٔ یادشده، وجوه و احتمالات گوناگونی وجود دارد که

مفسران آورده‌اند. بخشی از این وجوه تفسیری با هم قابل جمع است و چه بسا مقصود قرآن کریم تمامی آنها باشد. در اینجا به جهت اختصار درباره دو فراز وجوهی را یاد می‌کنیم:

درباره خطاب «یاأیهاالذکر» وجوه تفسیری چندی وجود دارد:

۱. معنای لغوی کلمه مدثر؛ یعنی پوشیده به پوششی. خطاب در این جمله به رسول خدا ﷺ است که هنگام نزول آیات در چنین حالتی بوده است، و لذا به همان حال؛ یعنی «بتو به خود پیچیده» مورد خطاب قرار گرفته تا ملاحظت را برساند، نظیر جمله «یاأیهاالمرءل» که انس و ملاطفت را می‌رساند.

۲. مدثر به دثار نبوت: بنا بر این تفسیر، منظور از پوشیدن جامه، جامه ظاهری نیست، بلکه لباس نبوت و رسالت است، همان طور که درباره پرهیزگاری «لباس تقوی» گفته شده است. در حقیقت در این تعبیر نبوت تشبیه به لباس شده که صاحبش را می‌آراید و زینت می‌دهد.

۳. منظور از «مدثر» کسی است که در گوشه عزلت قرار گرفته و در انزوا و تنهایی به سر می‌برد، بنا بر این وجه، آیه می‌گوید از انزوا و عزلت به در آی و به انذار خلق و هدایت بندگان خدا پرداز.

۴. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آن استراحت و فراغت است، گویا به آن جناب خطاب فرموده: هان ای کسی که فارغ و بی‌خیال استراحت کرده‌ای! زمان فراغت و راحت تمام شد و اینک زمان دشواریهای تکالیف و رنج هدایت مردم رسیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۷/۲۰؛ مدرسی، ۱۴۰۷: ۶۲/۱۷).

با استفاده از آرایه ایهام مفهوم آیه را چنین می‌توان تفسیر کرد که نخست معنای لغوی و نزدیک واژه مدثر به ذهن تبادر می‌کند و سپس معنای استعاری و کنایی آن که «گوشه عزلت گزیده و آسوده» باشد خود را می‌نمایاند. مانعی از اراده این دو معنا و یا به انضمام معنایی دیگر نیز وجود ندارد.

در آیه «وثیابکظهر» نیز وجوه گوناگونی گفته شده که به عقیده نگارنده بخش عمده‌ای از آن قابل جمع است و مقصود آیه می‌تواند همه این موارد باشد:

۱. این عبارت کنایه از اصلاح عمل است؛ زیرا اعمال هر کس به منزله لباس

اوست و ظاهر او بیانگر باطن اوست. در کلام عرب بسیار دیده می‌شود که از طهارت باطن و صلاح عمل به طهارت جامه کنایه می‌آورند.

۲. این تعبیر کنایه از تزکیه نفس و پاک نگه داشتن آن از لکه‌های گناهان و زشتیهاست.

۳. مراد از پاک داشتن جامه کوتاه کردن آن است تا از نجاست پاک بماند، چون وقتی دامن جامه بلند بود به زمین می‌ساید و از آلوده شدن به نجاست ایمن نمی‌ماند.

۴. منظور همان معنای ظاهری کلام، یعنی پاک کردن جامه از نجاسات برای نماز است. اگر این معنا منظور باشد مناسب‌تر آن است که بگوییم: منظور از تکبیر برای پروردگار هم همان تکبیر نماز است و در نتیجه دو آیه مورد بحث در صدد تشریح اصل نماز دوش به دوش و هم‌زمان با فرمان دعوت خواهد بود.

۵. مراد از تطهیر جامه‌ها تخلق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله است.

۶. منظور از تطهیر جامه، پاک نگه داشتن همسران از کفر و معاصی است، چون قرآن کریم فرموده: «هنلباسلکم وأنتملباسلهن» (بقره/۱۸۷). در معنای تطهیر ثیاب اقوالی دیگر هست که می‌توان آنها را به یکی از وجوه نقل شده ارجاع داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱۳/۲۵).

نقش ایهام در تفسیر متشابهات قرآن

ایهام و گونه‌های آن را خصیصه آیات متشابه شمرده‌اند و آن را در تفسیر متشابهات کارآمد دانسته‌اند. از زمخشری نقل شده است که در دستیابی به تأویل متشابهات در قرآن و سنت هیچ بابی را در بلاغت دقیق‌تر، لطیف‌تر، سودمندتر و کارآمدتر از توریه نمی‌یابی. از جمله نمونه‌های آن است: «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵). استواء دو معنا دارد: ۱. استقرار در مکان و این همان معنای نزدیکی است که با آن توریه آمده و مقصود نیست؛ چون خدا از آن منزه است. ۲. استیلا و سلطنت که معنای بعید است و با معنای قریب پوشانده شده است (حموی، ۱۴۲۶: ۴۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۲/۲).

نظیر همین سخن را ابن حمزه علوی از زمخشری درباره «تخیل» نقل می‌کند و

پیش از آن نیز خود فصلی در اهمیت آن سخن می‌گوید. او برای تخیل سه تعریف یاد می‌کند: تعریف اول به تصویرگری یک حقیقت نامحسوس در قالب تصویری محسوس و قابل مشاهده باز می‌گردد که در واقع این تصویر ظاهری حاکی از آن حقیقت است. تعریف سوم دیدگاه خود علوی است: واژه‌ای یاد شود که ظاهرش معنایی را بفهماند اما معنای دیگری مقصود باشد که به طریقه تصویر بیان شده است. تعریف دوم از مطرزی و شبیه تعریف توریه است به این بیان که لفظی دارای دو معنای قریب و بعید باشد و فهم انسان به سراغ معنای قریب برود و حال آنکه معنای بعید مراد است. علوی این تعریف را تعریف اصطلاحی نمی‌داند، بلکه آن را شرح و ضبط احکام این بحث می‌داند (۱۴۱۵: ۳۹۹-۴۰۰).

نمونه‌های تخیل آیاتی است که ظاهرش برای خدا اعضا و جوارح ثابت می‌کند؛ مانند: ﴿وما قدر و الله حق قدره و الأرض جمعاً قبضته يوم القيامة و السموات مطوَّيات بيمينه سبحانه و تعالی عما يشركون﴾ (زمر/ ۶۷)؛ ﴿قال يا ايليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين﴾ (ص/ ۷۵)؛ ﴿تجربى بأعيننا جزاء لمن كان كفر﴾ (قمر/ ۱۴).

این آیات به ظاهرش برای خداوند اعضا و جوارح ثابت می‌کند؛ اما برهان عقلی وجود دارد که این امور نسبت به خداوند محال است؛ بنابراین شیوه محققان و بلاغت‌دانان آن است که آنها را از باب تخیل می‌دانند که در واقع دلالت بر موضوع له خود می‌کند اما معنایش امر محقق و خارجی نیست بلکه امر خیالی و تصویری است (علوی، ۱۴۱۵: ۴۰۱).

یکی از نامهای توریه، تخیل بود. عده‌ای تخیل را همان توریه دانسته‌اند و عده‌ای آن را به باب تمثیل و استعاره برده‌اند (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۹۶-۲۹۷). با توجه به آنچه یاد شد که زمخشری تنها در یک مورد از توریه نام می‌برد آن هم در معنای غیر اصطلاحی، سخنی که در اینجا از زمخشری یاد شد، در توصیف توریه نمی‌تواند باشد. او در کشف از واژه تخیل استفاده کرده و این سخن را آنجا آورده است (زمخشری، ۱۴۱۳: ۱۴۲/۴-۱۴۳) و به نظر می‌رسد مقصود وی از تخیل اصطلاح دیگری غیر توریه است و به دلیل آنکه یکی از نامهای توریه تخیل است، چنین تصور شده که مقصود او همان توریه است. احمد مطلوب نیز می‌نویسد: بهتر آن است که

درباره آیات قرآن گفته شود تخیل است، نه توریه و ایهام به معنای امروزی. زمخشری نیز به آن اشاره کرده است (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۱۸).

به نظر نگارنده باید مرز میان استعاره و تخیل را با توریه جدا کرد. توریه یا ایهام، ماهیتی چند معنایی دارد اما استعاره و تخیل ماهیتی مجازی و تصویری دارند. نمونه‌های یادشده استعاره تمثیلیه یا به تعبیری تخیل است نه توریه. گواه بر این مطلب افزون بر آنچه یاد شد، آن است که برخی نمونه‌ها را که در ردیف توریه شمرده‌اند، بلاغت‌دانان دیگر آنها را استعاره تمثیلیه دانسته‌اند. ﴿والسما بئناها بآید و انا لموسعون﴾ (ذاریات/ ۴۷). این آیه کریمه را یکی از مصادیق توریه دانسته‌اند. آیدی که معنای نزدیک آن دست‌هاست، در قوت و قدرت به کار رفته است و بنا کردن از لوازم معنای نزدیک آن است (زرکشی، ۱۳۷۷: ۳/ ۴۴۵). تفتازانی در ذیل این مثال می‌نویسد: این معنا بنا بر مشهور میان مفسران ظاهرنگر است؛ و گرنه در این آیه تمثیل به کار رفته است و هیئت ایجاد آسمان به ساختن بنا تشبیه شده است (در واقع استعاره تمثیلیه است) تا عظمت آن را به تصویر کشد و نیازی به چاره‌جویی در حقیقت و مجاز بودن مفردات نیست (تفتازانی، بی‌تا: ۱۵۱/۲).

کوتاه سخن آنکه ایهام با تشابه تفاوت دارد، بر طبق تعاریفی که از تشابه یاد شد، در تشابه امر دائر میان معنای حق و معنای باطل است و عامل به وجود آمدن آن از یک سو قرار گرفتن معانی فرازمینی در قالب الفاظی زمینی و استفاده از قالبهای ادبی است و از سوی دیگر سطحی‌نگری و جمود ناروا بر ظاهر تعبیرات قرآنی، لیک در ایهام، امر دائر میان معنای حق و باطل نیست بلکه امر دائر میان معنای مقصود و معنای غیر مقصود است و هر دو یا چند معنا نیز می‌تواند حق باشد و مقصود گوینده. بر این پایه ایهام در کشف لایه‌های معنایی قرآن کارآمد است، نه آنکه کارآمدترین و سودمندترین نوع بلاغی در تفسیر تشابهات باشد. البته نمی‌توان نفی کرد که در حل انواعی از تشابهات سودمند باشد.

بسیار پیش می‌آید که نسبت به جمله گوینده‌ای کژتابی صورت می‌گیرد. در کژتابی ساخت و بافت سخن به گونه‌ای است که افزون بر معنای مقصود گوینده معنای دیگری را نیز برمی‌تابد که شنونده معنای ناخواسته را در می‌یابد و یا میان این

و آن دودل می‌ماند. میان ایهام و کژتابی دو تفاوت هست: ۱. کژتابی پدیده‌ای زبانی است و ایهام پدیده‌ای ادبی ۲. کژتابی بی‌عمد و آگاهی در سخن می‌آید و ایهام با عمد و آگاهی (راستگو، ۱۳۷۹: ۲۱-۲۲). میان تشابه و کژتابی نیز می‌توان مقایسه کرد و تفاوت‌های کژتابی با ایهام را در اینجا نیز جاری ساخت؛ زیرا در متشابهات نیز به گونه‌ای کژتابی صورت می‌گیرد و برخی بدون ارجاع آن به محکّمات مفهوم نادرست سخن را اخذ می‌کنند.

آیه کریمه ذیل از سوره یوسف از این نوع است و با توجه به تفاوتی که میان ایهام و تشابه یاد شد در واقع در اینجا تشابه و کژتابی است نه ایهام: ﴿وَقَالَ لِلذِّي ظَنُّ أَتَهُ نَاحِ مَهْمَا أَذْكَرَنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بضع سنين﴾ (یوسف / ۴۲).

درباره ﴿فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ دو تفسیر بیان کرده‌اند: ۱. شیطان یوسف را از یاد خدا غافل کرد و او از زندانی دیگر درخواست کمک کرد و این سبب عقوبت او گشت و چند سال دیگر در زندان بماند. در این باره روایاتی نیز وجود دارد. ۲. تفسیر دیگر آنکه شیطان از یاد رفیق زندانی یوسف محو کرد که نزد ربّش از یوسف سخن به میان آورد، و همین فراموشی باعث شد که یوسف چند سالی دیگر در زندان بماند. ضمیرها در این جمله همه به کلمه «الذی» برمی‌گردد.

فخر رازی احتمال اول را ترجیح می‌دهد و می‌نویسد: حق همان قول نخست است. کمک جستن از مردم برای دفع ظلم در شریعت جایز است، اما «حسنات الأبرار سیئات المقربین». این کار برای عامه مردم جایز است اما برای صدیقین سزاوارتر آن است که نظرشان را از اسباب به طور کل قطع کنند و تنها به مسبب الاسباب دل مشغول دارند. او می‌گوید: گوینده دوم به ظاهر شریعت و قائل اول به اسرار حقیقت و مکارم شریعت، تمسک کرده است (فخر رازی، ۱۴۱۷: ۴۶۱/۶-۴۶۲).

علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه درباره نظریه نخست می‌فرماید: مخالف با نص کتاب است که یوسف را می‌ستاید و او را از مخلصین می‌خواند و شیطان را در مخلصین نفوذی نیست. اخلاص برای خدا باعث آن نمی‌شود که انسان به غیر از خدا متوسل به سببهای دیگر نشود، زیرا این از نادانی است که آدمی به طور کلی اسباب را لغو بداند و مقاصد خود را بدون سبب انجام دهد، بلکه تنها و تنها اخلاص سبب می‌شود

که انسان به سببهای دیگر دل بستگی و اعتماد نداشته باشد. در جمله ﴿أذْكَرَنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ قرینه‌ای که بر دل بستگی یوسف عليه‌السلام به غیر خدا دلالت کند وجود ندارد. به علاوه جمله ﴿وَقَالَ لِلذِّي نَجَّاهُمْ وَأَذْكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ خود قرینه روشنی است بر اینکه فراموش کننده ساقی بوده نه یوسف. روایاتی که در این زمینه آمده، مخالف با قرآن و مردود است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۸۵-۱۸۶).

زرکشی این آیه را نمونه توریه می‌داند که وجود لفظ «رَبِّكَ» پیش از «رَبِّهِ» زمینه پیدایش ایهام را فراهم می‌آورد و احتمال دارد مقصود از «رَبِّهِ» همان ملک باشد یا خداوند سبحان و هر دو معنا احتمال می‌رود (زرکشی، ۱۳۷۷: ۳/۴۶۶). کوتاه سخن آنکه کلمه «رب» گرچه ممکن است ایهام به پروردگار داشته باشد، اما ایهامی تشابه‌انگیز است معنایی نادرست است و با توجه به برهانهایی که بر عدم اراده پروردگار از این بخش آیه وجود دارد و نیز اطلاق ربّ در قبل به ملک، ربّ انصراف به همان ملک دارد.

ارتباط ایهام با مباحثی از علوم قرآن

ایهام با برخی مباحث علوم قرآن نیز خویشاوندی دارد. از بحث‌های علوم قرآن که بحث حاضر می‌تواند با آن مرتبط باشد، مجمل و مبین در قرآن کریم است. یکی از عواملی که موجب اجمال می‌شود، اشتراک لفظ میان چند معناست که مخاطب را در فهم مقصود آیه دچار سرگردانی می‌سازد. اگر بحث ایهام را در آنجا تطبیق دهیم و چند معنایی بودن آن را بپذیریم این اجمال برطرف خواهد شد. از نمونه‌های آن است: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُوا أَوْ يُعْفُوا إِلَيْهِ يَدْعُونَ إِلَى الْكِبْرِيَاءِ وَالْحَمِيئَةِ وَأَنْ تُعْفُوا أَوْ تُعْفُوا إِلَيْهِ يَدْعُونَ إِلَى الْكِبْرِيَاءِ وَالْحَمِيئَةِ وَأَنْ تُعْفُوا أَوْ تُعْفُوا إِلَيْهِ يَدْعُونَ إِلَى الْكِبْرِيَاءِ وَالْحَمِيئَةِ» (نقره / ۲۳۷). «الذی بین عقد النکاح» مشترک میان زوج و ولی است و احتمال دارد مراد هر یک از آن دو باشد؛ چون گره عقد به دست هر یک از آن دو است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۴۹). بنابراین معنا چنین می‌شود که اگر طلاق را قبل از تماس با همسران واقع ساختید، واجب است نصف مهریه‌ای را که برایشان معین کردید به آنان بدهید، مگر اینکه خود آن زنان طلاق و یا ولی آنان نصف مهر را

بیخشند که در این صورت همه مهر ساقط می‌شود و اگر زن آن را قبلاً گرفته بوده باید برگرداند و یا آنکه شوهر که تمام مهر را قبلاً داده، نصف مهری که از آن زن طلب دارد به وی ببخشد. در نکاح، سه نفر «عقده» را به دست دارند، یکی زن و دوم ولی زن، و سوم شوهر، و هر یک از این سه طایفه می‌توانند نصف مهر را ببخشند.

بحث دیگری از انواع علوم قرآن که با بحث حاضر مرتبط است، بحث مفهوم و منطوق در قرآن کریم است. یکی از انواع چهارگانه منطوق پس از نص، ظاهر و مؤول، مشترک است. در مشترک، لفظ میان دو معنای حقیقی یا میان حقیقت و مجاز در گردش است و می‌توان آن را حمل بر هر دو معنا کرد؛ از نمونه‌های آن است: «یا ایها الذین آمنوا! إذا تداینتم بدین إلى أجل مسمى فاکتبه... وأشهدوا إذا تبایعتم ولا یضار کاتب ولا شهید» (بقره/ ۲۸۲). در اینجا احتمال دارد «لا یضار» صیغه معلوم باشد و معنا چنین شود که کاتب و شاهد نباید به هیچ طرف ضرر زدند. احتمال دارد مجهول باشد و معنا چنین شود که نباید به کاتب و شاهد ضرر زده شود. سیوطی معتقد است هر دو معنا درست است؛ خواه استعمال لفظ در بیش از یک معنا را بپذیریم و خواه نپذیریم. اگر نپذیرفتیم وجه درست بودن دو معنا آن است که با لفظ دو بار خطاب شده‌ایم و یک بار این معنا و بار دیگر آن معنای دیگر اراده شده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۷/۲).

گونه‌هایی از ایهام و کاربردهای آن در قرآن

ایهام تناسب

از انواع ایهام، ایهام تناسب است. ایهام تناسب، آوردن واژه‌ای است با حداقل دو معنا که یک معنای آن مورد نظر و پذیرفتنی است و معنای دیگر با سایر اجزای کلام تناسب و سازگاری دارد؛ مانند: «الشمس والقمر بحسبان* والنجم والشجر یسجدان» (الرحمن/ ۵-۶). منظور از «نجم» در اینجا گیاه بی‌ساقه است و معنای دیگر آن (ستاره) با شمس و قمر تناسب دارد.

ایهام تناسب عموماً با درگیر ساختن ذهن خواننده بر سر انتخاب یک معنا، لذت ادبی ایجاد می‌کند. تفاوت ایهام ساده با ایهام تناسب آن است که در ایهام، گاه هر

دو معنا پذیرفتنی است اما در ایهام تناسب، تنها یک معنا به کار می‌آید و معنای دوم با واژه یا واژه‌های دیگر یک مراعات نظیر می‌سازد.

ایهام تضاد

نوعی دیگر از انواع ایهام، «ایهام تضاد» یا «ایهام طباق» است. در این آرایه سخن به گونه‌ای آورده می‌شود که این گمان را در انسان برمی‌انگیزد که دو واژه با هم ناسازند؛ در حالی که با نگاهی دیگر سازگاری آن دو روشن می‌شود و در واقع تناقضی وجود ندارد (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۱۹)؛ از باب نمونه در آیه کریمه «کذب علیه‌أثم من توله فأنه یضله و یهدیه إلى عذاب السعیر» (حج/ ۴) مقصود از «یهدی» راه بردن به سوی آتش است و با «یضل» همساز است نه ناساز، اما این دو واژه در اصل متضاد هستند و در اینجا کاربرد این تعبیر در برابر «یضل» تضادنمایی دارد.

ایهام توکید

نوعی دیگر از ایهام، ایهام توکید است که در آن گوینده واژه یا واژگانی را تکرار می‌کند و شنونده گمان می‌کند تأکید سخن پیشین است و حال آنکه مطلبی تازه است. مثالش این آیه کریمه است: «لمسجد أئس علی التقوی من أول یوم أحق أن تقوم فیه، فیه رجال یحجون أن یتطهروا والله یحب المظہرین» (توبه/ ۱۰۸). در «فیه، فیه» ایهام توکید است. شنونده در وهله اول می‌پندارد دومی تأکید اولی است و حال آنکه چنین نیست (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۱۹-۲۲۰).

انواع بدیعی ایهام آمیز و کاربردهای قرآنی آن

برخی آرایه‌های بدیعی وجود دارد که ایهام آمیزند و آنها را در ذیل ایهام می‌توان طبقه‌بندی کرد. به عقیده نگارنده استخدام، مدح شبیه به ذم و ذم شبیه به مدح از این دسته هستند که در ذیل آنها را با کاربردهای قرآنی‌شان گزارش می‌کنیم:

آرایه استخدام

آرایه استخدام، آن است که واژه‌ای با دو معنا یا بیشتر آورده شود و از خود آن واژه

یک معنا و از ضمیرش معنای دیگر، یا از دو ضمیری که به آن برمی‌گردد، از هر کدام یک معنا اراده شود. گونه‌ای دیگر از استخدام آن است که همراه لفظ مشترک، کلماتی آورده شود که هر کدام ناظر به یک معنای آن لفظ باشد؛ خواه دو معنا، مجازی، حقیقی و یا مختلف باشند (ر.ک: تفتازانی، بی تا: ۱۵۲/۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۷۰-۷۲).

استخدام را می‌توان گونه‌ای ایهام شمرد با این تفاوت که در استخدام، هر دو معنا در نظر گرفته می‌شود، اما با توجه به دو بخش از سخن، ولی در ایهام ممکن است یک معنا اراده شود، همراه با اشاره به معنای دیگر و اگر هر دو معنا اراده شود در یک بخش واحد سخن است (زرکشی، ۱۳۷۷: ۴۴۶/۳). با توجه به آنکه استخدام از جنس ایهام است، زیباییهای آن در استخدام نیز جریان دارد.

کاربرد استخدام در قرآن کریم را نمی‌توان نفی کرد و نمونه‌هایی گویا برای آن در قرآن کریم می‌توان یافت، لیک بیشتر نمونه‌های قرآنی استخدام با آرای تفسیری دیگری همراه است که بر پایه آنها استخدام تنها یک نظر تفسیری به شمار می‌آید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ سَكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ (نساء/ ۴). در لفظ «صلاة» با توجه به «لا تقربوا» دو احتمال وجود دارد: «خود نماز» و «جایگاه نماز». «حتی تعلموا» با توجه به نفس صلاة و «إلا عابری سبیل» با توجه به موضع آن آمده است (زرکشی، ۱۳۷۷: ۴۴۷/۳). مضمون آیه این می‌شود که در حال مستی به نماز نزدیک نشوید تا بدانید چه می‌گویید و در حال جنابت به مسجد و نماز در نیاید مگر رهگذر باشید.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْسًا فَفِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ (مؤمنون / ۱۲-۱۳). بر پایه یک دیدگاه تفسیری منظور از «انسان» حضرت آدم عليه السلام است که سلاله‌ای است از قشر روین زمین و مقصود از ضمیر «جعلناه» که به آن برمی‌گردد، فرزندان آدم است. بنابراین تفسیر، مضمون آیه آن می‌شود که آدم را از عصاره‌ای از گل آفریدیم و آدمی‌زادگان را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. پس از آن قرآن کریم سایر مراحل تکامل و شکل‌پذیری نطفه را بیان می‌کند. بنا بر تفسیر دیگری مقصود از انسان فرزندان آدم است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵: ۷/ ۱۸۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۷: ۲۶۴/۸). علامه مقصود از انسان را نوع آدم می‌داند که آدم و فرزندانش هر دو

را شامل می‌گردد و این دو تفسیر را که مراد از انسان جنس بنی آدم و یا خود آدم باشد درست نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۵-۲۰).

﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرْتَبِنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرْوَةٌ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (بقره / ۲۲۸). «مطلقات» به طور عام آمده و شامل تمام طلاق داده‌شدگان - اعم از رجعی و بائن - می‌شود، اما ضمیر «بعولتهن» با توجه به حکمی که در پی آن می‌آید، به مطلقات رجعی برمی‌گردد و شامل طلاقهای بائن نمی‌شود و مضمون آیه این می‌شود که تمامی زنان طلاق داده‌شده باید مدت سه پاکی از حیض انتظار کشند و زنانی که طلاقشان قابل برگشت باشد، شوهرانشان به باز آوردن آنان سزاوارترند.

علامه استخدام در این آیه را نمی‌پذیرد و چنین می‌نویسد: «در آیه شریفه به حسب معنا تقدیری لطیف به کار رفته است و معنای آیه آن است که: شوهران زنان مطلقه به طلاق رجعی، به آن زنان از دیگران سزاوارترند و این سزاواری به این است که شوهران در ایام عده می‌توانند برگردند و البته این برگشتن تنها در طلاقهای رجعی است، نه طلاقهای بائن و همین سزاواری قرینه است بر آنکه منظور از مطلقات، مطلقات به طلاق رجعی است، نه اینکه ضمیر در «بعولتهن» از باب استخدام و شبیه آن به برخی مطلقات باز گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۲).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ سُؤُوكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ (مائده / ۱۰۱-۱۰۲). اشیایی که صحابه از آن پرسش می‌کردند، غیر از اشیایی بود که پیشینیان می‌پرسیدند؛ بنابراین «سألها»، میان معنای ضمیر و مرجعش تفاوت وجود دارد (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۴/۲).

ابن عاشور می‌نویسد: «عمده مفسران در اینجا مضاف در تقدیر گرفته‌اند، یعنی «سأل أمثالها» اما بهتر آن است که ضمیر «سألها» به لفظ «أشياء» برگردد، بدون مدلولش. و بنا بر این وجه معنا به شیوه‌ای نزدیک به شیوه استخدام آمده است، بلکه از استخدام سزاوارتر است، اصل ضمیر آن است که به لفظ باز گردد به اعتبار مدلول آن و گاه به لفظ باز می‌گردد بدون مدلولش. استخدام بازگشت ضمیر به لفظ با مدلول دیگری است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳۴/۵).

مدح و ذمّ شبیه به یکدیگر

از انواع بدیعی که با ایهام نیز پیوندی نزدیک دارد و آن را گونه‌ای بیانی می‌توان دانست، «مدح شبیه به ذم» (ستایشی نکوهش‌مانند) یا «تأکید المدح بما يشبه الذم» و عکس آن «ذم شبیه به مدح» (نکوهشی ستایش‌مانند) یا «تأکید الذم بما يشبه المدح» است.

«مدح شبیه به ذم» آن است که مقصود گوینده مدح باشد اما آن را به گونه‌ای مطرح سازد که شنونده نخست گمان برد که مذمتی در پیش است؛ به این قرار که در اثنای مدح، کلمه‌ای از قبیل حروف استثنا و استدراک بیاورند چنان که شنونده، توهم کند که مقصود مذمت و ذکر یکی از اخلاق ناپسند شخص مدح‌شده است، اما در ادامه گوینده صفت پسندیده دیگری یاد کند و مدح گذشته را تأکید نماید مانند فلان کس، مرد دانشمند و اهل تقواست جز اینکه تظاهر و عوام‌فریبی ندارد (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۴۲-۲۴۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۶۵-۱۶۶؛ همایی، ۱۳۶۸: ۳۰۴-۳۰۶؛ لاشین، ۱۴۱۹: ۸۶).

«ذم شبیه به مدح» آن است که مقصود گوینده نکوهش و مذمت باشد اما آن را به گونه‌ای مطرح سازد که شنونده نخست گمان برد که قصد مدح و ستایش دارد؛ به این قرار که در اثنای مذمت، سخنی آورده شود که شنونده گمان برد مقصود، مدح و ذکر خوبیهاست، اما در ادامه گوینده مذمت دیگری یاد کند و نکوهش گذشته را تأکید نماید؛ مانند فلان کس، خیری در او نیست جز اینکه صدقه می‌دهد آنچه را دزدیده است (زرکشی، ۱۳۷۷: ۵۱/۳-۵۵؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۴۱؛ همایی، ۱۳۶۸: ۳۵۶-۳۵۷؛ لاشین، ۱۴۱۹: ۸۹-۹۰).

میدانی از این بحث به «تأکید الفكرة بما يشبه تقرير ضلّها» تعبیر می‌کند و این عنوان را بهتر می‌داند که به جز مدح و ذم شامل اثبات یا نفی هر صفت و حدث دیگر می‌شود (میدانی، ۱۴۱۶: ۳۹۲/۲).

زیبایی این آرایه در غیر منتظره‌نمایی است و بدین جهت موجب تأکید است که گویا همه موارد و صفات استقرار شده است و تنها چیزی که یافت شده دوباره یک نکته‌ای ستایش‌آمیز در مدح است و گوینده چون مذمتی نیافته ناگزیر همین صفت مدح را استثنا کرده است و در ذمّ یک نکته‌ای نکوهش‌آمیز است و گوینده چون

مدحتی نیافته ناگزیر همین صفت ذمّ را استثنا کرده است.

کاربردهای قرآنی: «لایسمعون فیها لغوا ولا تأتیها إلا قیلاً سلاماً سلاماً» (واقعه / ۲۵-۲۶). آیه کریمه این نکته را بیان می‌دارد که در بهشت ناخوشایندی شنیده نمی‌شود، آنگاه ادات استثنا می‌آید و در اینجا شنونده گمان می‌برد که مسئله ناخوشایندی وجود دارد که ممکن است شنیدن آن موجب آزار بهشتیان شود، اما در واقع آنچه در ادامه می‌آید، تأکید دیگری بر همان فضای صمیمانه بهشت است و آنچه شنیده می‌شود درود و تحیت است.

«طه* ما أنزلنا عليك القرآن لتشقی* إلا تذكرة لمن یخشی» (طه / ۱-۳). خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: ما قرآن را بر تو فرو نفرستادیم تا در رنج افتی و بخواهی با تحمل دشواری مردم را از کفر به سوی ایمان کشانی. در اینجا آمدن «إلا» این احساس را ایجاد می‌کند که مستثنایی خواهد آمد که در بردارنده نوعی تکلیف دشوار است، اما به ناگاه ملاحظه می‌شود آنچه آمده تأکید دیگری است بر مطلب پیشین و قرآن تنها یاد کرد و پندی است برای کسی که می‌ترسد.

«قل یا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلینا وما أنزل من قبل وأن أكثرکم فاسقون» (مائده / ۵۹). در این آیه استثنا بعد از استفهامی که برای توبیخ اهل کتاب به خاطر عیب‌جویی از ایمان مؤمنان آمده است، این معنا را در ذهن می‌پروراند که آنچه بعد از استثنا می‌آید از چیزهایی است که می‌توان انجام‌دهنده آن را سرزنش و مذمت کرد، اما وقتی بعد از استثنا مطالبی آورده شد که موجب مدح فاعل آن گشت، در اینجا کلام متضمن تأکید مدحی است شبیه ذم.

ساحران فرعون نیز پس از ایمان آوردن در برابر تهدید فرعون که گفت: هر آینه دستها و پاهاى شما را به خلاف یکدیگر ببرم، سپس همه شما را بر دار کشم. گفتند: «وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات رسالنا جاءتنا» (اعراف / ۱۲۶)؛ تو جز برای این ما را به کیفر نمی‌رسانی مگر اینکه به نشانه‌های پروردگارتان آنگاه که ما را بیامد ایمان آوردیم. در آیه دیگری نیز این اسلوب درباره منافقان تکرار شده و آمده است: «یحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله» (توبه / ۷۴). آنان فقط از این بابت، انتقام می‌گیرند که خداوند و رسولش آنان را

به فضل خود بی‌نیاز ساختند. در این دو آیه نیز مدحی شبیه به ذم به کار رفته است.

﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير*الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾ (حج/ ۳۹-۴۰). در آیه کریمه گفته آمد: به کسانی که ستم دیده‌اند رخصت کارزار داده شد؛ آنان که به ناروا از دیار خویش رانده شدند. استثنایی که در پس آن می‌آید چنین گمانی را پدید می‌آورد که جرمی می‌خواهد برایشان ذکر شود، اما گفته می‌شود تنها بدین سبب که گفتند: پروردگار ما خدای یکتاست. این مطلب تأکید دیگری بر بی‌گناهی و مظلومیت آنان است.

﴿فلا صدق ولا صلی*ولکن کذب وتولی﴾ (قیامت/ ۳۱-۳۲)؛ نه باور داشت و نه نماز گزارد و لیکن.... این استدراکی که آمده در وهله اول این گمان را ایجاد می‌کند که این گونه بشر کار خیری انجام داده اما آنچه در پی می‌آید تأکیدی بر همان مطلب سابق است و گفته می‌شود: دروغ انگاشت و روی گرداند.

از میان نمونه‌های یادشده، تنها نمونه اخیر مصداق ذم شبیه به مدح است (برای نمونه‌های یادشده ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱، ۱۶۵-۱۶۶؛ لاشین، ۱۴۱۹: ۸۶-۸۷؛ میدانی، ۱۴۱۶: ۳۹۲/۲-۳۹۵). استثنا در ﴿لئلا یکون للناس علیکم حجة إلا الذین ظلموا منهم﴾ در آیه ذیل نیز می‌تواند مصداقی از ذم شبیه مدح باشد: ﴿ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فوئوا و جوهکم شطره لئلا یکون للناس علیکم حجة إلا الذین ظلموا منهم﴾ (بقره/ ۱۵۰).

یهود در کتابهای آسمانی خود خوانده بودند که قبله پیامبر اسلام ﷺ کعبه است نه بیت المقدس و اگر حکم تحویل قبله نازل نمی‌شد، حجت یهود علیه مسلمانان تمام بود و می‌توانستند بگویند: این شخص پیامبری نیست که انبیای گذشته وعده آمدنش را داده بودند، ولی بعد از آمدن حکم تغییر قبله و عمل مسلمانان بر طبق آن، حجت از دست یهود ستانده شد. در این بخش استثنا وارد می‌شود و چنین گمان می‌رود که ممکن است هنوز برای کسانی حجت باقی باشد، اما با تأمل در «الذین ظلموا منهم» روشن می‌شود که در واقع آنها حجتی ندارند و از روی ستم و خلاف انصاف سخنی خواهند گفت پس این مطلب تأکید می‌شود و در واقع هیچ حجتی وجود ندارد و ظالم هیچ وقت حجّتی ندارد و همیشه اعتقاد باطل و بی‌اساس خود را به صورت حجّت و برهان ذکر می‌کند (برای تفسیرها و توضیحات دیگر در این باره ر.ک:

طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۳۲۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۳۱).

از زاویه مدح و ذم شبیه به یکدیگر نیز به برخی از نمونه‌های پارادوکسی که در ذیل «ایهام تضاد» جای می‌گیرد، می‌توان نگریست و نمونه‌های ذیل را ذمی شبیه مدح می‌توان دانست: ﴿کذب علیه أنه من تولاه فأنه یضله و یهدیه إلى عذاب السعیر﴾ (حج/ ۴). آمدن «یهدیه» پس از «یضله» که مذمت است، این گمان را ایجاد می‌کند که مدح است اما با آمدن «إلی عذاب السعیر» معلوم می‌گردد که مقصود از این هدایت راه بردن به سوی آتش است و مطلب پیشین تأکید می‌شود.

﴿وَأما من یجحل واستغنی*و کذب بالحسنى*فسنیسره للعسرى﴾ (لیل/ ۸-۱۰). ترکیب «سنیسر» این ایهام را برمی‌انگیزد که برای این گروه نیز نوعی آسانی در انتظار است، اما با آمدن «العسری» مشخص می‌گردد که برای او دشواری در پیش است.

نتیجه گیری

- ایهام از زیباترین و برجسته‌ترین آرایه‌های سخن و شیوه‌ای ظریف و زیبا برای بیان مقصود است.
- با توجه به ذووجه بودن قرآن کریم و سبک زیبای آن، ایهام در قرآن کریم کاربرد قابل ملاحظه‌ای دارد.
- ایهام کارکردهای مهمی دارد و به عنوان قاعده‌ای مهم و بنیادی در فهم و تفسیر کتاب الهی کارآمد و کارساز است و از آن می‌توان به عنوان دریچه‌ای برای دریافت گستره معنایی قرآن بهره گرفت.
- ایهام با تشابه تفاوت دارد اما به دلیل اشتباهی که میان ایهام و تخییل صورت گرفته است، ایهام را کارآمدترین فن بلاغی در حل متشابهات قرآن دانسته‌اند که صحیح نیست.
- استخدام، مدح شبیه به ذم و ذم شبیه به مدح از آرایه‌های ادبی هستند که ایهام‌آمیزند و احکام ایهام درباره آنها جاری است.

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن ابی الاصبغ مصری، *تحریر التخبیر فی صناعة الشعر و الثر و بیان اعجاز القرآن*، تحقیق حفنی محمد شرف، قاهره، المجلس الاعلی للثؤون الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابو موسی، محمد، *البلاغه القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و اثرها فی الدراسات البلاغیه*، چاپ دوم، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ ق.
۵. اسعدی، محمد، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی، درآمدی بر نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۶. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح*، با حواشی عبدالمتعال صعیدی، قم، مکتبه کتبی نجفی، بی تا.
۷. حافظ، دیوان حافظ، *آئلیه هنر*، ۱۳۷۷ ش.
۸. حسینی سیستانی، سیدعلی، *الرافد فی علم الاصول*، قم، مکتبه آیه الله العظمی السید السیستانی، بی تا.
۹. حموی، ابن حجره، *خزانه الأدب و غایة الارب*، صیدا - بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۶ ق.
۱۰. راستگو، سیدمحمد، *ایهام در شعر فارسی*، تهران، سروش، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۲. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، قم، البلاغه، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. سیوطی، جلال الدین، *الانقاف فی علوم القرآن*، تحقیق فواز احمد زمرلی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. شاکر، محمد کاظم، *قرآن در آیین پژوهش*، مقالات علمی - پژوهشی فارغ التحصیلان دکتری تخصصی، دفتر سوم، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. شریعتی، محمد تقی، *تفسیر نوین*، چاپ ششم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. شیخ امین، بکری، *البلاغه العربیه فی ثوبها الجدید، علم البدیع*، چاپ دوم، دار العلم للملایین، ۱۹۹۱ م.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. طیب حسینی، سیدمحمود، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. علوی یمنی، یحیی بن حمزه، *کتاب الطراز المتضمن لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. گات، بریس و مک آیور لوپس، *دومینیک، دانشنامه زیبایی شناسی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. لاشین، عبدالفتاح، *البدیع فی ضوء اسالیب القرآن*، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. مدرس، محمد تقی، *من هدی القرآن*، چاپ دوم، مکتب آیه الله المدرسی، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مطلوب، احمد، *معجم مصطلحات البلاغیه و تطورها*، چاپ مجدد، بیروت، مکتبه لبنان، ناشرون، ۲۰۰۰ م.

۲۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*.

۲۷. معرفت، محمدهادی، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، تهران، المجمع العلمی للتقریب بین المذاهب و الآراء، ۱۴۲۷ ق.

۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۲۹. موسوی بجنوردی، محمد کاظم (سرپرست)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلام، ۱۳۸۱ ش.

۳۰. میدانی، عبدالرحمن حسن حنیکه، *البلاغه العربیه*، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۶ ق.

۳۱. همایی، جلال الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، چاپ پنجم، تهران، هما، ۱۳۶۸ ش.