

فرآیندشناسی شگرد ادبی "تهکم" و نقش شناخت آن در تفسیر قرآن

عباس رحیملو*

سید محمود طیب حسینی**، علی فتحی***

چکیده

شیوه ادبی "تهکم"، شگردی بر پایه وارون‌گویی و با بسامد بالا در قرآن است. این پژوهش با بازخوانی انتقادی تاریخچه این شیوه زبانی در دانش بلاغت و نمایان‌سازی ناهمسانی آن با استعاره و سایر مجازها، افزون بر جایگاه‌شناسی شیوه زبانی تهکم در دانش بدیع، از فرآیند و رمز و راز کارایی و گیرایی این فن ادبی پرده‌برداری می‌کند. از آنجا که برخی قرآن‌پژوهان، شناخت دانش بدیع را تنها در زیبایی‌شناسی قرآن کارا دیده و آن را در فهم و تفسیر سودمند ندیده‌اند، این جستار با بازتعریف کاربردی از شگرد تهکم و با نخوانی آیات، به شیوه توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ بدین پرسش برآمده که شناخت این آرایه، چه کارکردهای فراگیری در فهم و تفسیر قرآن دارد؟ نتیجه پژوهش آن است که پرده‌برداری از معنای معنا و تحلیل ناسازواری درون‌متنی یا برون‌متنی آیات، آشکارسازی انگیزه‌گزینش واژگان در محور جانشینی، پیش‌آوری برداشتی پویا و اثرگذار با فعلیت‌بخشی و بازسازی نشانه‌های متن، و پیشگیری از حمل واژگان بر معانی و مصادیق غیرظاهر، از کارکردهای شناخت این شیوه زبانی در فرآیند برداشت معنای متن قرآن است.

* کارشناس ارشد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول)، abbasrahimloo@gmail.com

** دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، tayebh@rihu.ac.ir

*** استادیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، afathi@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۴

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

کلیدواژه‌ها: بدیع، تهکم، استعاره، آشنایی‌زدایی، قواعد تفسیر

۱. مقدمه

علوم بلاغی با شاخه‌های سه‌گانه دانش معانی، بیان و بدیع، در شیوه‌های شیوایی و رسایی سخن‌کنندوکار می‌کند که در این میان، دانش بدیع به ویژه، در پی یافتن رمز و راز زیبایی‌ها و آرایه‌های معنوی و لفظی سخن هنری است. یکی از این آرایه‌ها، شگرد ادبی "تهکم" است که بر پایه وارون‌گویی، یاریگر سخنور در شگفت‌سازی کلام است. شگرد تهکم در سبک زبان قرآن، شیوه‌ای اصیل و ریشه‌دار است، ولی بسیاری از بلاغت‌جویان و قرآن‌پژوهان در کاوش‌های خویش تنها به یادکرد و تکرار چند نمونه تهکم قرآنی بسنده کرده و به بسیاری از نمونه‌های نغز این آرایه ادبی در قرآن نپرداخته‌اند.

این پژوهش با بازخوانی انتقادی تاریخچه تهکم و با تحلیل و بررسی جایگاه این شیوه زبانی در گستره علوم ادبی، در پی پاسخ‌بدین پرسش می‌رود که سازوکار و رمز و راز کارایی و گیرایی این شیوه زبانی چیست؟ و چرا فرآیند تهکم با استعاره و دیگر مجازها ناهمسان است؟ جستار پیش‌روی پس از بازتعریف کاربرد این آرایه، با فرآیندشناسی این شیوه زبانی نشان می‌دهد جایگاه شگرد تهکم، به مثابه آرایه‌ای ادبی در دانش بدیع است؛ اما از آنجا که برخی تفسیرپژوهان، شناخت آرایه‌های دانش بدیع را در فهم متن کارا ندانسته و آن را تنها در زیبایی‌شناسی قرآن کارساز دیده‌اند، پرسش اصلی این پژوهش آن است که شناخت شگرد ادبی تهکم چه کارکردی در تفسیر متن قرآن دارد؟ این کاوش برای نخستین بار در گستره پژوهش‌های تفسیری-زبانی، افزون بر یافتن نمونه‌های برجسته و تازه تهکم در قرآن، نشان می‌دهد آشنایی با سازوکار این فن زبانی، چه کارکردهای فراگیری در فهم و آشکارسازی معنای نمونه‌های قرآنی این آرایه می‌تواند داشته باشد.

۲. مفاهیم

"تَهْكُمُّ" از ریشه "هکم" و در معناهایی چون "استهزاء(ریشخند)"، "سرزنش" و "نکبر" به کار رفته است (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۶، ۲۲؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ج ۴، ۱۴۷). «تَهْكُمُّ الْبِئْرَ» به معنای «ویران شدن و خرابی چاه»، «التَّهْكُمُّ عَلَيْهِ» به معنای «بر کسی خشمگین شدن» و «التَّهْكُمُّ بِهِ»، به معنای «چیزی را کوچک شمردن» است (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۵، ۲۰۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴:

ج ۱۲، ۶۱۷). با این همه، این پژوهش درباره اصطلاح "تهکم" در دانش بدیع است، نه تهکم به معنای لغوی آن. تهکم لغوی، شیوه ادبی خاصی نیست؛ گاه یک جمله پرسشی، دستوری، حتی یک التفات بلاغی و ... می‌تواند با انگیزه تهکم لغوی (استهزاء، سرزنش و ...) بیاید که ساختارهای با اینگونه تهکم‌ها، در دانش معانی کاویده می‌شود؛ ولی اصطلاح "تهکم"، شگردی ادبی بر پایه "وارون‌گویی" (تعکیس) است (زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۲۱) که جایگاه بررسی آن، به مثابه یکی از زیبایی‌ها و آرایه‌های ادبی، در دانش بدیع قرار دارد. می‌توان این اصطلاح را منقول از معنای "استهزاء" واژه تهکم دانست (حسینی مدنی، ۱۹۶۹: ج ۲، ۱۸۵)؛ ویژگی‌های تهکم اصطلاحی در بخش‌های دیگر خواهد آمد.

۳. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی جداگانه درباره نقش شناخت آرایه تهکم در تفسیر قرآن انجام نشده است؛ از سویی از آنجا که برخی قرآن‌پژوهان هیچ‌گونه نقشی را برای دانش بدیع در تفسیر قرآن نپذیرفته‌اند، کاوش در این مسئله، ضرورتی بیشتر می‌یابد. با این همه درباره تهکم در قرآن می‌توان از مقاله «بررسی اغراض بلاغی اسلوب‌های تهکم و استهزاء در قرآن کریم» (مولایی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۳) یاد کرد. این مقاله به سبب کاستی مطالعه نظری در فرآیندشناسی و جایگاه‌شناسی تهکم، دچار درآمیختگی تهکم لغوی با تهکم اصطلاحی شده و مرز دقیق میان آنها را در بررسی آیات آشکار نکرده است؛ ولی نوشتار پیش‌روی افزون بر کاوش نظری در فرآیندشناسی تهکم و جایگاه‌شناسی آن در سامانه علوم ادبی، تنها در تهکم اصطلاحی کاوش کرده و با یافتن نمونه‌های نغز قرآنی این شیوه ادبی، در پی بررسی کارکرد شناخت تهکم در فرآیند تفسیر قرآن و در جستجوی ارائه دست‌آوردهای کلی دانش بدیع برای تفسیر پژوهی می‌رود.

۴. تاریخچه آرایه تهکم در دانش بلاغت

نخستین ادب‌پژوهی که شگرد ادبی "تهکم" را جداگانه در دانش بلاغت شناسانده، عبدالعظیم بن ابی‌الاصبع مصری (۶۵۴ق) است (ابن حجه، ۱۴۲۵: ج ۲، ۱۹۴)؛ وی درباره اصطلاح تهکم می‌نویسد: «الإتيانُ بلفظِ البشارةِ في موضعِ الإنذارِ، و الوعدِ في مكانِ الوعيدِ، و المدحِ في معرضِ الإستهزاء» [تهکم] آوردن واژه مزده در جایگاه بیم، و نوید در مقام تهدید،

و ستایش به جای استهزاء است) (ابن ابی الاصبیح، ۱۹۵۷: ۲۸۳). از گواه‌های وی برای این شیوه ادبی، آیه «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء/۱۳۸) است که در جایگاه بیم‌دادن به منافقان از عذاب دردناک دوزخ، واژه ویژه مؤذبه‌رسانی (بَشِّر) را به کار بسته؛ یا در آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/۴۹) در مقام نکوهش گناه‌کار هنگام چشیدن عذابهای جهنم، واژگان ستایش "عزیز" و "کریم" آمده؛ با آنکه وی در آن هنگام "ذلیل" و "مهین" است (همان: ۲۸۳). هرچند ابن ابی الاصبیح نخستین ادب‌پژوهی است که جداگانه در دانش بلاغت به شیوه تهکم روی آورده است، ولی برخی مفسران پیش از وی نیز به این شیوه وارون‌گویی در قرآن توجه کرده‌اند؛ در تفسیر آیه «فَأْتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمِّ» (پس پروردگار غمی را به جای غمی، به شما پاداش داد!) (آل عمران/۱۵۳) که درباره غمگین کردن مسلمانان از سوی پروردگار، پس از فرارکردن ایشان و تنها گذاشتن پیامبر (ص) در جنگ احد است، فرآء (۲۰۷ق) می‌گوید شاید کسی که با شیوه‌های سخن‌گفتن در زبان عربی آشنا نباشد، این وارون‌گویی در "أتاب" را نپذیرد؛ ولی در این آیه، "إتابه" (پاداش دادن) به معنای "عقاب کردن" است؛ گاهی سخنور به جای واژه "عقاب"، واژه "ثواب" آورده و به ظالمی که بر وی ظلم کرده می‌گوید: «لَنْ أَتَيْتَنِي لِأَتَيْتَنِيكَ ثَوَابِكُ» (اگر نزد من آیی، قطعاً به تو ثوابت را می‌دهم!) (فرآء، ۱۹۹۰: ج ۱، ۲۳۹). زمخشری (۵۳۸ق) نیز در تفسیر آیه «إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء/۲۷) که از زبان فرعون است، "رسول" خواندن موسی و "مجنون" شمردن وی از سوی فرعون را ناسازوار دیده و هشدار می‌دهد که فرعون، در پی اقرار به مقام رسالت موسی (ع) نبوده، بلکه با وارون‌گویی (تعکیس) در پی ریشخند (تهکم) موسی (ع) رفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۵۷۱).

برخی بلاغت‌پژوهان-همچون سکاکی (۲۲۶ق) و خطیب‌قزوینی (۷۳۹ق) و دیگر پیروان و شارحان آثار ایشان- "تهکم" را شیوه‌ای جداگانه در دانش بدیع نیاورده و نمونه‌های این شیوه ادبی، همچون آیه «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (نساء/۱۳۸) را "استعاره تهکمیه" نامیده و در دانش بیان بدان پرداخته‌اند (سکاکی، ۲۰۰۰: ۴۸۳؛ خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۲۲۰؛ ابن یعقوب، ۱۴۲۴: ج ۲، ۲۹۸). می‌توان بر استعاره شمردن نمونه‌های ادبی تهکم خرده گرفت؛ زیرا ژرف‌ساخت استعاره، تشبیه است؛ در استعاره، سخنور با حذف "مشبه"، تنها "مشبه به" را به کار برده و معنای "مشبه" را اراده می‌کند (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۲۲۱)؛ ولی تهکم که به کار بردن یک واژه در معنای ضد یا نقیضش است، بر پایه "تشبیه" نیست و نمی‌توان گفت دو متضاد-همچون انذار/تبشیر، عذاب/ثواب و...- به راستی شبیه هم هستند. از این

رو می‌توان گفت جایگاه‌شناسی این نمونه‌های ادبی در بحث استعاره، دقیق نیست و نمی‌توان اینگونه گزاره‌ها را بر پایه استعاره دانست (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۱۷؛ صفوی، ۱۳۹۶: ۸۷). شاید برای همین جایگاه‌شناسی سطحی و آوردن این بحث گسترده ذیل جستار اقسام گوناگون استعاره است که بسیاری از ادب‌پژوهان، آنچنان که باید در این شگرد ادبی درنگ و بدان توجه نکرده‌اند.

با این همه بدرالدین بن مالک (۶۸۶ق) به تهکم جداگانه پرداخته و جایگاه آن را به مثابه آرایه‌ای ادبی در دانش بدیع دانسته است. چرایی و ارون‌گویی در این شیوه ادبی، پرسشی است که وی را در پی پاسخ بدان کشانده است؛ در تحلیل هوشمندانه او، تهکم، سخن ناهمسو با مقتضای حال، برای ریشخند یا گوشه‌زدن است؛ آنگاه که خشم سخنور به نهایت برسد، برای خوارشمردن و سبک‌کردن مخاطب خویش یا شخصی که درباره آن سخن می‌گوید، و ارونه مقتضای حال و به شیوه تهکم سخن می‌گوید (ابن مالک، ۱۹۸۹: ۲۴۳-۲۴۴). با این تحلیل روانکاوانه، تهکم دامنه گسترده‌ای می‌یابد و هر گونه سخن ناسازگار با مقام سخن را می‌توان نمونه این شیوه ادبی شمرد. وی می‌نویسد گاه سخنور برای ریشخند مخاطب، با این شیوه ادبی در جایگاه "تحقیق" که باید قطعی سخن گوید، واژگان "تقلیل" - همچون قد و ربما بر فعل مضارع - را به کار می‌برد. برای نمونه در آیه «رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ» (حجر/۲)، با اینکه کافران در روز قیامت بسیار آرزو می‌کنند ای کاش مسلمان بودند، ولی برای ریشخند ایشان، "ربما" که دلالت بر تقلیل می‌کند، بر فعل مضارع داخل شده است. این کاوش بدرالدین بن مالک را باید با این سخن تکمیل کرد که عرب‌زبانان در جایگاه تهدید بر امری که قطعی می‌دانند، گاه به شیوه ارونه سخن می‌گویند؛ برای نمونه گاه سخنور با اینکه شک ندارد مخاطب وی پشیمان خواهد شد ولی برای تهدید و تهکم می‌گوید: «لَعَلَّكَ سَتَنَدُّمُ عَلٰی فِعْلِكَ» (شاید به زودی بر کاری که انجام میدهی پشیمان شوی!) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱، ۴۰۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۰).

یحیی بن حمزه علوی (۷۴۵ق) در نگاهی باریک‌بینانه هشدار می‌دهد تهکم، فراگیر است و هرگونه ستایش در جایگاه نکوهش و ارون‌گویی ضد مقتضای حال سخنور را شامل می‌شود؛ چه مخاطب به راستی سزاوار ستایش نباشد و چه باشد؛ برای نمونه در آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/۴۹)، برای گرفتار در دوزخ با اینکه به راستی در این جایگاه "عزیز" و "کریم" نیست، واژگان ویژه ستایش آمده است؛ در این آیه به راستی مخاطب، سزاوار ستایش نیست؛ ولی در آیه «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود/۸۷)، قوم شعیب (ع) در

جایگاه نکوهش و برای ریشخند وی، به او "حلیم" و "رشید" گفته و وارونه این واژگان را اراده کرده‌اند، با اینکه در واقع شعیب(ع) سزاوار چنین ویژگی‌هایی بود. علوی(۷۴۵ق) هر دوی این نمونه‌ها را بر پایه وارون‌گویی و مصداق شیوه تهکم شمرده است(علوی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۹۱-۹۲). نشانه وارون‌گویی قوم شعیب، پرسش استهزایی صدر آیه با گزاره «أَصْلَانُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا؟»(هود/۸۷) است که با "حلیم" و "رشید" خواندن شعیب(ع) در ذیل آیه تناسب ندارد و بدین روی این پرسش، قرینه‌ای است بر آنکه قوم شعیب از این دو واژه، معنایی وارونه را اراده کرده‌اند.

کاوش چشمگیر دیگری در این آرایه از سوی بلاغت‌پژوهان بعدی دیده نمی‌شود. سیدعلی خان مدنی(۱۲۰ق) تنها با آوردن نمونه‌های گوناگون برای این فن ادبی، "پوزش‌پذیری" ریشخندانه به جای "سرزنش" را نیز به گونه‌های تهکم بلاغی افزوده است(حسینی مدنی، ۱۹۶۹: ج ۲، ۱۸۶). برخی از بلاغت‌پژوهان معاصر زبان عربی و فارسی، همچون هاشمی در جواهر البلاغه، مراغی در علوم البلاغه، فیود در علم البیان، حسین در فن البدیع، کزازی در زیبایی‌شناسی سخن پارسی(بیان) و ...، جایگاه نمونه‌های این شیوه ادبی را در دانش بیان و در بحث استعاره تهکمی دانسته‌اند اما گذشت که این جایگاه‌شناسی، نا استوار است.

۵. بازتعریف شگرد تهکم

می‌توان شگرد تهکم را به کار بستن واژه‌ای(یا ترکیبی) وارونه مقتضای مقام سخن و ناسازوار با نشانه‌های درون‌متنی یا برون‌متنی دانست؛ به گونه‌ای که شنونده با درنگ در نشانه‌های درون‌متنی یا برون‌متنی، تناقض ظاهری سخن را دریافته و به مراد اصلی گوینده که وارونه‌رو ساخت سخن است پی ببرد. وارون‌گویی در شیوه تهکم برای برانگیختن احساسات و عواطف مخاطب و به قصد به نهایت رساندن استهزاء و سرزنش بر وی، به دور از گزندگی و دریدگی است. تهکم در این تعریف، شیوه‌ای فراگیر است و همه گونه‌های گذشته را پوشش می‌دهد.

در بیشتر تهکم‌های قرآنی، ناسازواری درون‌متنی وجود دارد؛ برای نمونه در آیه «لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٌ»(اعراف/۴۱) واژگان با بار مثبت "مهاد" (بستر) و "غواش" (روپوش) با "من جهنم" (از آتش جهنم) ناسازگار هستند؛ یا در آیات «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ»(صافات/۲۳) و «يَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ»(حج/۴)، هم‌نشینی واژه

"هدایت" با "جحیم" و "عذاب"، همچنین "صراط" با "جحیم"، نشان از ناسازواری در این متن است؛ یا در آیه «لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ» (زمر/۱۶) نیز "ظلل" (سایه بان) با "مِنَ النَّارِ" هماهنگی ندارد.

اما ناسازواری واژه در متن با نشانه‌های برون‌متنی، نیاز به اطلاعاتی بیرون از متن دارد و پی بردن به آن، کمی پیچیده‌تر است؛ برای نمونه شنونده از بیت «پیراهنی که آید از او بوی یوسفم * ترسم برادران غیورش قبا کنند» از حافظ، نخست معنای نزدیک "غیور" را می‌فهمد ولی با درنگ در گزارش‌های برون‌متنی از رفتار برادران یوسف(ع) در ماجرای به چاه انداختن و جداسازی وی از یعقوب(ع)، درمی‌یابد به راستی برادران او، غیور نبودند و بدین‌روی شاعر به شیوه وارون‌گویی تهکم، معنای "بی‌غیرت" را اراده کرده است. یکی از پرسش‌های پروردگار در روز رستاخیز از مشرکان این است: «أَئِنَّ شُرَكَائِيَ؟» (شریکان من کجایند؟) (نحل/۲۷؛ قصص/۶۲ و ...). خواننده یا شنونده آگاه با برهان‌های عقلی و گواه‌های گوناگون نقلی می‌داند خدا شریکی ندارد و بدین‌روی پی به ناسازواری تعبیر "شُرَكَائِيَ" با اطلاعات برون‌متنی خود می‌برد. وی با شناخت شیوه زبانی تهکم درمی‌یابد پرسشگر که خود خداست، باورمند است شریکانی ندارد و بنابراین با واژه "شُرَكَائِيَ" تنها در پی طعنه و سرزنش بر پندار مشرکان رفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ۲۰۴). این روش، گونه‌ای از تهکم است که بر پایه پندار مخاطب، واژه‌ای آورده شود و وارونه آن اراده گردد. شناخت این تهکم‌ها در قرآن نیاز به اطلاعاتی بیرون از خود گزاره دارد؛ برای نمونه در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَلَائِكَةَ نُورِي رَبِّنَا» (فرقان/۲۱)، با درنگ در اطلاعات بیرون از خود آیه به دست می‌آید به کار بستن واژه "رَبِّنَا" از سوی مشرکانی که پروردگار خویش را نه خدای یکتا، بلکه تندیس‌ها و پیکره‌ها می‌پنداشتند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۱۹۸)، یا در آیه «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ» (نساء/۱۵۷)، واژه "رسول الله" از زبان یهودیان دشمن عیسی(ع)، نه برای اقرار و بزرگداشت، بلکه بر پایه شیوه تهکم، برای طعنه به کار رفته است (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۲۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۲۶۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴، ۱۲۲). بنابراین به کار بستن واژه‌ای ناسازوار با نشانه‌های برون‌متنی یا درون‌متنی و وارونه مقتضای مقام سخن، بر پایه شیوه ادبی تهکم است؛ مبنای این نوشتار در بخش‌های بعدی نیز همین تعریف از تهکم خواهد بود.

۶. رمز و راز گیرایی شگرد تهکم

هر نوع ابداع در حوزه ادبیات و هنرها، مصداق آشنایی زدایی (Defamiliarization) است. معنای هنر، بر پایه توانایی آشنایی زدایی از امور، برای نشان دادن آنها به شیوه‌ای نو و نامنتظر است (Makaryk, 1995: 528) و آنچه عامل اصلی آشنایی زدایی است، شگردهای ادبی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶: ۱۰۴). در آشنایی زدایی و هنجارگریزی هنری، سخنور بیهوده مخاطب را به سختی نمی‌اندازد، بلکه با شگردهای ادبی، مخاطب را به اندیشه واداشته تا با درنگ و تفکر، به گوهرهای معنای متن برسد که این تلاش و کوشش، برای وی دلپذیر گشته و معنا نیز در ذهن و جان وی، پایدارتر خواهد شد (جرجانی، ۲۰۰۱: ۱۰۹-۱۱۳). کارایی و گیرایی شگرد "تهکم" نیز به همین آشنایی زدایی آن است؛ زیرا شنونده انتظار دارد از واژه به کار رفته در متن، همان معنای نزدیکش، مراد سخنور باشد، ولی با درنگ در ناسازواری درون‌متنی یا برون‌متنی، درمی‌یابد سخنور معنای متضادی را از آن اراده کرده است؛ شیوه شگفت‌ساز تهکم، سخن را متناقض‌نما و دو بعدی می‌سازد (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۳: ۸۸)؛ از این رو سزاوار است به مثابه آرایه‌ای ادبی در دانش بدیع کاوش شود.

پیشتر گذشت که برخی ادب‌سنجان این نمونه‌ها را استعاره تهکمیه نامیده‌اند، هرچند ژرف‌ساخت این شیوه ادبی تشبیه نیست؛ در برابر ایشان، برخی دیگر برای رهایی از چالش نبود تشبیه در این نمونه‌ها، آنها را نه به شیوه استعاره تهکمیه، بلکه به شیوه "مجاز به علاقه تضاد" دانسته‌اند (شمیسا، ۱۳۹۴: ۵۷). هرچند مجاز شمردن این نمونه‌ها، نیکوتر از "استعاره" دانستن آنهاست، ولی با این همه این پرسش به میان می‌آید که آیا مجاز به قرینه تضاد، با دیگر گونه‌های مجاز، همچون مجاز به پیوند کل/جزء، سبب/مسبب، ظرف/مظروف و ... همسان است؟ سایر گونه‌های مجاز - جدا از درستی یا نادرستی این بخش‌بندی‌ها - در زبان معیار (خودکار)، بسامد بالایی دارند تا آنجا که نمی‌توان مجاز را شگردی ادبی تلقی کرد (صفوی، ۱۳۹۴: ۱۲۷)؛ برای نمونه در زبان معیار "کل" گفته می‌شود: «پایم درد می‌کند»، ولی اراده "جزء" می‌شود: «زانویم درد می‌کند». هر یک از پیوندهای مجازی به این بازمی‌گردد که ذهن انسان، میان دو معنا - همچون کل/جزء یا سبب/مسبب، ... - نزدیکی و ملازمه دیده و به سادگی میانشان پیوندی ساخته و از این رو، به کارگیری واژگان آنها را به جای یکدیگر روا می‌دارد (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۱۸۳-۱۸۷، سیالکوتی، بی‌تا: ۴۲۶ و ۵۴۳). بسامد بالای مجازها در زبان خودکار، نشان از این عملکرد ذهن در پیوند میان اشیاء است. چرایی این پیوند ذهن میان مفاهیم در فرآیند مجاز را

می‌توان مجاورت (Contiguity) مکانی، زمانی، سببی و ... اشیاء در بیرون دانست (Geeraerts, 2010: 27, 63) که این ارتباط و پیوند اشیاء، اندیشه و نگرش انسان در ساخت مفاهیم مجازی را سازماندهی می‌کند (Lakoff & Johnsen, 2003:40). بدین روی از آنجا که در خارج دو معنای متضاد با یکدیگر، مجاورت ندارند، ذهن میان آن دو به سادگی و به سرعت پیوندی نزدیک ندیده و با یادکرد یکی، معنای دیگر را نیز همراه آن، همچون کل/جزء، سبب/مسبب و ... فرامی‌خواند؛ برای همین ویژگی است که شنیدن یک واژه در معنای متضادش، شگفت‌انگیزتر است تا شنیدن یک واژه کل در معنای جزء آن. بنابراین می‌توان گفت مجاز به علاقه تضاد، شیوه‌ای ناهمتا با دیگر گونه‌های مجاز است؛ شیوه‌ای که برخی بدیع‌پژوهان را بر آن داشت تا تهکم را در دانش بدیع که درباره شیوه‌های گیرایی و کارسازی سخن ادبی است، جداگانه به مثابه آرایه‌ای ادبی به میان آورند.

۷. نقش شناخت شگرد تهکم در تفسیر قرآن

برخی تفسیرپژوهان معاصر، هیچ‌گونه نقشی را برای دانش بدیع در تفسیر ندیده و نوشته‌اند: «این علم (بدیع) از آن‌رو که از وجوه و مزایایی بحث می‌کند که استعمال آنها تنها بر حُسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد، از علوم پیش نیاز در تفسیر به شمار نیامده است» (رجبی، ۱۳۸۳: ۲۶۶). پژوهشگر دیگری می‌گوید: «بدیع، نظر به زیبایی‌های لفظی و معنوی دارد که نقش اساسی در سخن ندارد، بلکه بر زیبایی سخن می‌افزاید؛ برخلاف معانی و بیان که نقش مهمی را در پیام‌رسانی و تأثر و تحول روحی مخاطب بازی می‌کند» (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱: ۱۸۲). در این بخش برای نشان‌دادن نادرستی این دیدگاه، به کارکردهای شناخت آرایه معنوی تهکم در تفسیر قرآن، از نگرگاه‌های گوناگون پرداخته می‌شود:

۱.۷ پرده‌برداری از معنای معنا

برجسته‌ترین تلاش مفسر، آشکارسازی پیام واقعی و مراد متن است؛ چرا که در تفسیر متن، افزون بر شناساندن معنای ظاهری واژگان و گزاره‌ها، نیاز است مراد سخن نیز تبیین شود (زرکشی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۸۵). عبدالقاهر جرجانی (۴۷۴ق) ویژگی زبان ادب را داشتن معنای معنا برشمرده است؛ در زبان ادب، افزون بر معنای ظاهری و سطحی سخن، مراد و

غرض سخنور در معنای معنا نهفته است که نیاز است فهمنده متن با درنگ و رزیدن و اندیشیدن در شیوه‌های ادبی به کار رفته در متن بدان دست یابد (جرجانی، ۱۴۲۲: ۱۷۳). از ابزارهای ادبی، شگرد "تهکم" است؛ مفسر در برابر نمونه‌های شیوه ادبی تهکم نیز نباید با تفسیری ترجمه‌وار، تنها به مدلول ظاهری و معنای نخست متن بسنده کرده و ستایش ظاهری را راستین پنداشته و هر بزرگداشتی را شتابزده تفسیر کند. پیشتر نمونه‌های بسیاری از شگرد تهکم در قرآن گذشت که مراد متن، وارونه معنای روساخت ظاهری واژگان آن بود؛ در این بخش در دو نمونه پیچیده‌تر نشان داده می‌شود چگونه شناخت آرایه تهکم، مفسر را از سرگردانی تحلیل ناسازواری سخن‌رهایی ساخته و در پرده بردای از معنای معنا وی را یاری‌رسانی می‌کند:

در آیه «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» (انفال/۱۹) که خطاب به مشرکان و درباره پیروزی مسلمانان در جنگ بدر است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۹، ۴۰)، بر پایه برخی تفسیرها، معنای جمله شرطیه نخست اینگونه می‌شود: «ای مشرکان مکه! اگر خواهان پیروزی هستید، به راستی در جنگ بدر برای مسلمانان پیروزی آمد» (بقاعی، ۱۴۲۷: ج ۳، ۱۹۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۰، ۳۴۹). این تفسیر هرچند با آنچه در واقع رخ داد، سازگار است، ولی میان جمله شرطیه و جواب آن، انسجامی درون‌متنی و پیوندی رسا آشکار نمی‌کند؛ چرا که با بسنده کردن به این تفسیر، میان "خواستن پیروزی از سوی مشرکان" با "پیروز شدن مسلمانان" پیوندی گیرا در این جمله شرطیه آشکار نمی‌گردد. ولی مفسر آشنا با شیوه تهکم، به خوبی این پیوند را می‌تواند نشان دهد؛ وی با درنگ در اطلاعات برون‌متنی خود از شکست مشرکان، درمی‌یابد که گزاره «فقد جاءكم الفتح»، به شیوه وارون‌گویی است؛ همچون قهرمانی که با طعنه و ریشخند به حریفی که پیشتر نیز او را شکست داده می‌گوید: «اگر در مبارزه بعدی بخواهی مرا ببری، یادت باشد پیشتر هم بردنت را دیده‌ایم!». مراد این جمله، «شکست تو را دیده‌ایم» است؛ ولی گوینده آن برای سرزنش مخاطب، وارونه گفته است. معنای معنای آیه نیز، «فقد جاءكم الهزيمة» است؛ آیه می‌خواهد بگوید: «ای مشرکان! اگر زین پس خواهان پیروزی هستید، (یادتان نرود) به راستی در جنگ بدر شکست خوردید و اگر از دشمنی بازایستید، برایتان بهتر است» ولی در آن به جای واژه "شکست" (الهزيمة و القهر)، واژه "پیروزی" (الفتح) آمده تا بر آرزوهای واهی پیشین ایشان بر پیروزشدن در جنگ بدر طعنه بزند و ایشان را بیدار سازد که دوباره با پروردگار سرستیز نداشته باشند. بدین روی با درنگ در شیوه تهکمی متن، می‌توان از معنای معنا پرده بردای

کرد و انسجام متن را نیز به خوبی نشان داد (ابن ابی الاصبیح، ۱۹۵۷: ۲۸۴؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۴۵۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۲، ۳۳۹؛ ابو السعود، ۱۹۸۳: ج ۴، ۱۴).

یکی از چالش‌های تفسیری، پرده‌برداری از مدلول واقعی آیه «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء/۲۲) از زبان موسی (ع) است؛ چرا که مفسر متن با درنگ در بافت درون‌متنی آیه، میان "به بندگی کشاندن بنی‌اسرائیل" و "نعمت" خواندن آن، ناسازواری دیده و درمی‌یابد مدلول ظاهری این آیه نمی‌تواند مراد واقعی موسی (ع) باشد. برخی مفسران، هم‌رای اخفش (۲۱۵ق)، دانشمند نحوی، با تقدیرگرفتن همزه استفهام در ابتدای این جمله، آن را به گزاره‌ای پرسشی تفسیر کرده و تلاش کرده‌اند معنایی به دست آورند که از گره ناسازواری آیه رهایی یابند (اخفش، ۱۴۲۳: ۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۲۶۵؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ۲۰۶)؛ بدین روی آیه را اینگونه معنا کرده‌اند: «أ تلک...؟! (آیا آن نعمتی است که منت می‌نهی آن را بر من؛ اینکه بنی اسرائیل را بنده گردانیدی؟)». بیشتر ترجمه‌های فارسی نیز با برگرداندن این آیه به گزاره‌ای پرسشی، از چالش ناسازواری آیه دور شده‌اند؛ زیرا با این استفهام انکاری روشن می‌شود موسی (ع)، اقرار بر نعمت بودن به اسارت کشانیدن بنی اسرائیل نکرده و تنها از فرعون ناباورانه می‌پرسد تا به وی بفهماند این کار نعمت نبوده و منتی بر موسی (ع) ندارد. سستی این برداشت آن است که بسیاری از نحوپژوهان زبان عربی، حمل گزاره خبری بر پرسشی و تقدیر گرفتن همزه استفهام را تنها در ضرورت شعری پذیرفته‌اند (سیبویه، ۴۰۸: ج ۳، ۱۷۴؛ نحاس، ۱۴۲۱: ج ۳، ۱۲۱؛ ابن‌حاجب، ۱۴۲۵: ج ۲، ۲۳۶؛ سمین، ۱۴۱۴: ج ۲، ۴۰۱). می‌توان در برابر این برداشت، در پاسخی استوارتر آیه را بر پایه ظاهرش، خبری گرفت و نعمت خواندن به اسارت کشانیدن بنی اسرائیل از زبان موسی (ع) را بر پایه وارون‌گویی و به شیوه ادبی تهکم دانست. از آنجا که لحن سخن، می‌تواند بر گونه‌های بی‌شمار همچون عاشقانه یا خشمگینانه، جدی یا طعنه‌آمیز و ... باشد (Abrams, 1999: 218)، می‌توان با درنگ در ناسازواری این متن مکتوب، از لحن تهکمی موسی (ع) پرده‌برداری کرد. با این تفسیر، موسی (ع) از شدت خشم و با لحنی طعنه‌آمیز، با واژه با بار مثبت "نعمت"، واکنشی در نهایت سخریه فرعون داشته است؛ وی کار فرعون را نه تنها نعمت نشمرده، بلکه با ریشخند فرعون و دست انداختن او، به اسارت بردن بنی اسرائیل را در واقع "نقمت" شمرده است (رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۴، ۳۱۲؛ سمین، ۱۴۱۴: ج ۵، ۲۷۱)؛ مانند آن که گفته شود: «آفرین! لطف کردی بر من این همه خسارت جانی و مالی زدی!». بیشتر آمد که در آیه‌های بسیاری

همسو با باور مخاطب، سخنی گفته می‌شود که نه برای اقرار، بلکه از سر طعنه بر اعتقاد وی است. همچون آیات بسیاری که برای بتهای بی‌جان، ضمیر جمع عاقل بازگشته یا برای آنها، به جای موصول "ما"، "من" به کار رفته است؛ مانند «هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ» (شعراء/۹۲-۹۴) یا «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ» (نحل/۱۱۷) و ... این انگاشتن غیرعقلا همچون عاقلان در این آیات نیز می‌تواند برای ریشخند باور مشرکان باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۱۰۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲، ۱۱۳).

۲.۷ آشکارسازی انگیزه گزینش واژگان

یکی از شیوه‌های برجسته‌سازی (Foregrounding) سخن، گزینش واژه (Word choice) از روی محور جانمایی است که این جایگزینی، معنا را دگرگون می‌کند. برای نمونه در بازی شطرنج، اگر یک "گل سرخ"، هوشمندانه به جای "مهره اسب" گذاشته شود، این گل سرخ، نه تنها همان نقش مهره اسب را بازی می‌کند، بلکه مفهوم "عشق" را نیز می‌رساند؛ این گزینش، بر محتوا اثرگذار است (صفوی، ۱۳۹۴: ۷۷). در زبان ادب نیز جایگزینی یک واژه به جای واژه دیگر با مجاز و استعاره و ... افزون بر رساندن معنای واژه نخست، معانی تازه‌ای را نیز همراه خویش می‌آورد که مفسر متن، نباید تنها به پرده‌برداری از مراد سخن بسنده کرده و از تاثیر معنوی واژه جایگزین بگذرد. گزینش واژگان در قرآن، با دقت و ظرافت است و متن قرآن در بیشتر آیات پس از بازخوانی دقیق، معنای همراه این واژه جایگزین را نشان می‌دهد (Mir, 1988:53). در گزاره‌های ادبی با شیوه تهکم نیز نیاز است مفسر تنها به تبیین غرض سخن بسنده نکرده و برای نمونه تنها نگوید مراد از "بُشْرٌ" در آیه «بُشْرُهُمْ بَعْدَابِ أَلِيمٍ» (آل عمران/۲۱)، "انذار" است؛ بلکه با درنگ در وارون‌گویی متن، تا آنجا که می‌تواند در پی آشکارسازی چرایی گزینش واژگان جایگزین نیز بروید؛ هرچند گاه رونمایی از همه انگیزه‌های سخنور از جایگزینی واژه‌ها دشوار یا ناممکن است. در این بخش نشان داده می‌شود مفسر بدون آشکارسازی برخی انگیزه‌های گزینش واژگان در شیوه ادبی تهکم، نمی‌تواند دلالت‌های متن را به خوبی نمایان سازد:

در آیه‌های گوناگون درباره عذاب دوزخیان، واژه "نَزْلٌ" به کار رفته است: «فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ فَشَارِبُونَ شُرْبَ أَلِيمٍ هَذَا نَزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ» (واقعه/۵۴-۵۶) و «وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكْذِبِينَ الضَّالِّينَ فَنَزْلٌ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ» (واقعه/۹۲-۹۴) و ... "نَزْلٌ"، پیش‌غذا و پذیرایی پیش از مهمانی است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ج ۱، ۸۷؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۳۵۹). «أَعَدَّ

لِضَيْفِهِ التُّزْلُ» (یعنی برای مهمانش، وسیله پذیرایی فراهم کرد)، «هُوَ حَسَنُ التُّزْلِ» (یعنی او مهمان‌نواز است) (زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۲۸). بنابراین از آنجا که "تزل" برای پذیرایی‌ها و خوراکی‌های مهمانی به کار می‌رود ولی این آیه‌ها درباره عذاب دوزخیان است، "نزل" خواندن عذاب اهل آتش، ناسازواری درون‌متنی دارد. در این آیه مفسر متن، افزون بر آنکه می‌گوید مراد از "تزل" در همنشینی با عذاب‌های دوزخ، چیزی جز "عقاب" نیست، باید چرایی وارون‌گویی در متن را نیز آشکار سازد. می‌توان گفت این آیه تکذیب‌کنندگانی که بر خیر رستاخیز پوزخند می‌زدند را به ریشخند گرفته و می‌گوید حال که نخستین وسیله پذیرایی آنها، حمیم (آب جوشان) است، خود بیندیشند دیگر عذاب‌های آنها هنگامی که در دوزخ استقرار یابند چه خواهد بود؟ (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ج ۸، ۱۹۶) با تأمل در چرایی این جایگزینی، می‌توان از زاویه‌ای دیگر، معانی تازه‌تری نیز برداشت کرد؛ جاحظ (۲۵۵ق) می‌گوید به کار بستن "تزل" برای عذاب دوزخیان، در برابر نعمت بهشتیان باشد (۱۴۱۸، ج ۱، ۱۴۲). با این نگاه وی، "تزل" خواندن آب جوشان دوزخ، طعنه بر آن تکذیب‌کنندگان است تا به خوشی‌ها و لذتهای مومنان در بهشت نیز توجه کنند. در بسیاری از گزاره‌های تهکمی، جایگزینی واژه‌ای به جای واژه ضد آن، برای توجه‌دادن مخاطب به وضعیت حریفان یا گوشه‌زدن بر سخن یا کاری پیشین از وی است. ابن جنی (۳۹۲ق) درباره وارون‌گویی آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/۴۹) می‌گوید این شیوه سخن‌گفتن با آنکه وی در آنجا ذلیل و مهین است، برای آن است که در دنیا با چنین القابی او را می‌خواندند و اینگونه خطاب کردن وی در دوزخ، برای سرزنش او و اشاره به کارهای زشتش در دنیا است (ابن جنی، ۲۰۰۴: ج ۱، ۱۰۱).

قرآن پس از بیان درافتادن همسر ابولهب در آتش دوزخ می‌گوید: «فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ» (مسد/۵)؛ این آیه جزای گردنکشی‌ها و دشمنی‌های وی در برابر اسلام را آشکار می‌سازد و می‌گوید در دوزخ، بر گردنش طنابی از لیف خرما یا زنجیری از آهن است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۸۵۲). بیشتر تفاسیر هنگام پرده‌برداری از معنای این آیه، تنها "فی جیدها" را به "فی عُنُقِهَا" تفسیر کرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳: ج ۴، ۹۱۴؛ فراء، ۱۹۸۰: ج ۳، ۲۹۹)؛ همه ترجمه‌های زبان فارسی نیز واژه "جید" را به "گردن" برگردانده‌اند. ولی با این برداشت، از همه معانی همراه واژه جایگزین (جید) پرده‌بردای نمی‌شود و انگیزه به کار رفتن این واژه به جای "عنق" آشکار نمی‌گردد. باید دانست واژه "عنق" در زبان عربی در جایگاه نکوهش به کار می‌رود؛ برای درآویختن زنجیر و عُقْل، واژه "عنق" می‌آید؛ همچون آیه «إِنَّا

جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا» (یس: ۸) و ...؛ ولی واژه "جید" در جایگاه ستایش و بیشتر هنگام برشماری زینتهای گردن زنان به کار می‌رود (سهیلی، ۲۰۰۰: ج ۳، ۱۸۵)؛ بدین روی میان واژه با بار مثبت "جید" و "حبلٌ من مسدٍ"، همچون "بُشَّرٌ" و "عذاب" در آیه «بَشِّرْهُمْ بعذاب أليم»، ناسازواری وجود دارد (تاج العروس، ۱۴۱۴: ج ۴، ۴۰۹). مفسر متن اگر تنها بگوید مراد از "جید"، "عنق" است، وارون‌گویی متن و تندی و تیزی سرزنش بر همسر ابولهب را از بین برده است. با درنگ در شیوه تهکم می‌توان انگیزه گزینش واژه "جید" را آشکار کرد؛ سخن در این آیه تنها از طناب بر گردن وی نیست، بلکه سخن از آن است که در دوزخ، به جای زینتها و آرایشهای دنیایی، طناب بر گردنش نهاده می‌شود؛ بدین روی معنای آیه را می‌توان اینگونه دانست: «هیچ گردن‌بندی برای زینت در دوزخ ندارد جز طنابی از لیف خرما» (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۵۰۱) که این، نهایت تحقیر وی را می‌رساند. یکی از کارکردهای جایگزینی واژگان در وارون‌گویی، مبالغه در تحقیر و تویخ است که سرزنش به شیوه مستقیم، این کارکرد را ندارد. در آیه «مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ» (حدید/ ۱۵) نیز که درباره کافران است، واژگان "ماوی" (پناهگاه) و "مولی" (یاور) با "النار"، نشان از ناسازواری درون متنی است؛ قونوی (۱۹۵ق) با باریک‌بینی در وارون‌گویی این آیه، این ناسازواری را برای مبالغه در تهکم دانسته و می‌گوید لازمه این سخن، نبود هیچ یاوری در دوزخ است؛ هرچند ظاهر آیه دلالت بر حصر نمی‌کند، ولی می‌توان گفت فحوای آن، این است که "کافران هیچ یاوری در دوزخ ندارند مگر آتش!" (قونوی، ۱۴۲۲: ج ۱۸، ۴۵۵).

۳.۷ پیشگیری از حمل واژگان بر معانی و مصادیق غیرظاهر

در فرآیند تفسیر و پرده‌برداری از معنای آیات، باید از حمل واژگان بر معانی غیرظاهر، بدون قرینه صارفه پرهیز کرد (بابایی، ۱۳۹۴: ۹۵). در این بخش نشان داده می‌شود که شناخت این آرایه و فرآیند آن در برخی آیات، از تأویل و حمل بی‌دلیل واژگان بر معانی و مصادیق غیرظاهر جلوگیری کرده و سبب می‌شود معنایی استوار از متن به دست آید:

از چالش‌برانگیزترین بحث‌های تفسیری، تعیین مصداق واژه "الرسول" در آیه «قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا» (طه/ ۹۶) است؛ از آنجا که سامری، باور به پیام‌آوری موسی (ع) نداشته و روی خطاب وی هم به موسی (ع) است، بسیاری از مفسران اهل سنت و شیعه پنداشته‌اند مصداق "الرسول"، نمی‌تواند موسی (ع) باشد؛ بدین روی بر پایه برخی اخبار واحد، مصداقش را "جبرئیل" گرفته و آیه را اینگونه

معنا کرده‌اند: «[سامری] گفت: چیزی را دیدم که دیگران ندیدند، و قدر مُشتی از اثر [ردّ پای مرکب] فرستاده خدا [جبرئیل] برداشتم و آن را [در مجسمه گوساله] انداختم [تا زنده شود و صدای گوساله دهد]» (واحدی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۷۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۴۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۴، ۳۷). سستی ادبی این مصداق‌یابی، آن است که الف و لام "الرسول"، الف و لام عهد است و باید این الف و لام به مصداقی بازگردد که پیش از این گزاره، سخنی درباره آن به میان آمده باشد؛ حال آنکه سخنی از "جبرئیل" پیش از این آیه گفته نشده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۹۶). افزون بر این، پرسش‌های بی‌پاسخ بسیاری را این برداشت مشهور در پی دارد: نخست آنکه سامری، این منکر رسالت موسی (ع) و آموزه‌های ملکوتی وی، چگونه جبرئیل را توانست ببیند ولی دیگران از بنی اسرائیل ندیدند؟ چگونه سامری هنگامی که جبرئیل را دید، دانست وی به راستی فرستاده خداست و از مردم نیست؟ پرسش سوم آنکه او از کجا می‌دانست خاک پای مرکب جبرئیل یا خود جبرئیل، در زنده کردن و به صدا در آوردن گوساله مجسمه‌ای تاثیر دارد؟ پرسش چهارم آن که در قرآن، گوساله دارای صدای سامری، پیکر بی روح (جسد) خوانده شده است: «جَسَدًا لَّهُ خَوَارٌ» (طه/۸۷)، نه گوساله زنده شده؛ بدین روی تعارض این برداشت با قرآن چگونه قابل دفع است؟ و ... (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۹۸؛ صادقی، ۱۴۰۶: ج ۱۶، ۱۷۹-۱۸۰).

می‌توان در برداشتی استوارتر بر پایه شیوه ادبی تهکم، با حمل واژه "الرسول" بر مصداقی آشکار و با درنگ در الف و لام عهد آن، تفسیری پیش آورد که چالش‌های بالا را نداشته باشد؛ و آن اینکه سامری در این آیه، همچون آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر/۲۷) که تهکمی از زبان مشرکان به پیامبر (ص) است، موسی (ع) را هنگام خطاب با وی، وارونه باور خود و تنها برای دست انداختن، "الرسول" خوانده است (نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ج ۴، ۵۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۸، ۵۶۳؛ مراغی، بی‌تا، ج ۱۶، ۱۴۵). بر پایه این برداشت، معنای آیه اینگونه می‌شود: «من به چیزی که (آنان) بدان شناخت نداشتند، بینش یافتم (فهمیدم دین تو سودمند نیست) و مشت (بخشی) از آئین (اثر) "رسول" (موسی=تو) را برگرفتم، و آن را (چون نامفید دیدم) دور افکندم»؛ بدین روی سامری که بر اساس آیه «وَ أَنْظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ» (طه/۹۷) به پروردگار ناباور بوده و به طریق اولی به مقام پیام‌آوری موسی (ع) باور نداشته، تنها با «الرسول» گفتن، بر وی ریشخند زده است. فخررازی (۶۰۶ق) با درنگ در چالش‌های گوناگون برداشت نخست، استوارترین تفسیر را همین برداشت دوم می‌داند که ابومسلم اصفهانی (۳۲۲ق) آن را مطرح کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ۹۶). در این

برداشت، سخنی از دیدن جبرئیل و گرفتن خاک پای مرکب وی و زنده کردن گوساله که هیچ یک از متن به دست نمی‌آید، نیست؛ بلکه سخن از ارتداد سامری و تهکم وی بر موسی (ع) است و بدین روی چالشهای تفسیر نخست را ندارد. لازم به ذکر است اخبار پشتوانه برداشت نخست، از سویی اخبار واحدند که در بحثهای اعتقادی، اخبار واحد، حجت نبوده و از سوی دیگر، دچار سستی در سند و تعارض با قرآن نیز هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ۲۰۵؛ طیب‌حسینی، ۱۳۹۵: ص ۱۰۹-۱۱۲).

واژگان "نَجَّی/نَجَّیْنَا" در قرآن بسیار به کار رفته است؛ همچون آیه «نَجَّی رُسُلَنَا» (یونس/۱۰۳)، «نَجَّی الَّذِینَ اتَّقَوْا» (مریم/۷۲)، «نَجَّیْنَا هُودًا وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ» (هود/۵۸) و ... همه آنها دارای معنای یکسان "رهایی دادن" و "زنده نگه‌داشتن" است؛ ولی در آیه «فَالْیَوْمَ نُنَجِّیكَ بَدَنِكَ» (یونس/۹۲) که خطاب به فرعون و درباره غرق شدن وی است، میان واژگان "نَجَّی" و "بَدَنِكَ" ناسازواری وجود دارد؛ چرا که رهایی و نجات دادن، برای زنده نگه‌داشتن موجودی از یک پیش‌آمد مرگ‌آور به کار می‌رود و تعبیر "نجات دادن جسد" (زنده نگه‌داشتن پیکر مرده) متناقض‌نماست. بسیاری از مفسران برای رهایی از این چالش گفته‌اند مراد از "نَجَّی" در این آیه، برخلاف آیات بالا، "زنده و سالم نگه‌داشتن" نیست، بلکه به معنای قراردادن بر مکانی مرتفع است؛ چرا که عرب به زمین برافراشته، "نجوه" می‌گوید (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۸۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۱۱، ۱۱۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ۴۲۸)؛ بنابراین معنای آیه اینگونه می‌شود: «امروز ما جسد بی‌روح تو را در مکانی بلند قرار می‌دهیم»؛ نه آنکه آن را زنده نگه می‌داریم و بدین روی دیگر ناسازواری میان "نَجَّی" و "بَدَنِكَ" از میان می‌رود. جدا از آنکه آیا اشتقاق "نَجَّی/نَجَّیْنَا" از واژه "نجوه" در زبان عربی عصر نزول مرسوم بوده یا خیر، چنین معنایی برای واژه "نَجَّی"، با آیات بسیار قرآن هماهنگ نبوده و معنایی دور برای این واژه است. در برابر این برداشت می‌توان در تفسیری استوارتر با حمل واژه "نَجَّی" بر همان معنای ظاهری و نزدیکی، آیه را تفسیر کرد و ناسازواری درون‌متنی آن را نه چالش، بلکه نشانه شیوه ادبی تهکم دانست (نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ج ۳، ۳۰۸؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۱۷۲)؛ بر پایه این تفسیر، پروردگار، فرعون متکبر را بسان آیه «بَشْرَهُمْ بَعَذَابِ أَلِیمٍ» (به آنها مژده بده، ولی) عذاب دردناک را) به ریشخند گرفته و می‌گوید: «ما تو را نجات می‌دهیم، ولی) بدن بی‌روح را». ابن عاشور (۱۳۹۴ق) می‌گوید بیرون‌آوردن پیکر بی‌روح فرعون، "نجات دادن" نیست، بلکه "ضد نجات" است؛ ولی برای تهکم اینگونه در آیه گفته شده است (۱۴۲۰: ج ۱۱،

(۱۷۱) این شیوه وارونگی برای دست‌انداختن مخاطب بسیار به کار می‌رود؛ همچون آنکه گفته شود: «ای برده! ما تو را آزاد می‌کنیم، پس از آنکه مُردی» یا «ای زندانی! ما تو را از زندان نجات می‌دهیم، مُرده‌ات را» (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۷، ۲۹۷).

۴.۷ پیش‌آوری برداشتی پویا و گیرا از متن

هر متن ادبی، تنها در پی رساندن پیام خویش به مخاطب خود نیست، بلکه آرمان آن، افزون بر پیام‌رسانی به ذهن خوانندگان، شورآفرینی و انگیزندگی در جان ایشان نیز هست. از ابزارهای ادبی، شگرد "تهکم" است که سخنور در آن، روند بهنجار زبان که جان و جوششی ندارد را بر هم زده و با وارون‌گویی، سخن را اثرگذار و توجه‌انگیز می‌گرداند. پیشتر گذشت که آشکارسازی انگیزه‌گزینش واژگان در شیوه تهکم تا حد توان، از وظایف مفسر در پرده‌برداری از دلالت‌های متن است؛ ولی نمی‌توان گفت انگیزه جایگزینی در متن، محدود به برداشت مفسر است؛ چرا که فرآیند تفسیر هرچند ضابطه‌مند و با معیار است، ولی متن می‌تواند دلالت‌های بی‌شمار (unlimited semiosis) داشته باشد (Eco, 1992: 23; 195: 195)؛ از این رو مفسر باید برای خواننده این امکان را فراهم آورد که او خود نیز با متن در پرده‌برداری از انگیزه‌گزینش واژگان به گفتگو بنشیند و اجازه دهد وی از افق نگاه خویش در جستجوی درک‌های تازه‌تر و ژرف‌تر از متن برود. بدین روی نیاز است مفسر متن هنری بر پایه سازوکارهای زبان هنر، برای ارائه تفسیری پویا و گیرا به گونه‌ای نشانه‌های متن را در برداشت خویش بازسازی کند که از کارایی و گیرایی متن نکاسته و با برگزیدن برابری مناسب برای نشانه‌های متن، به ویژه در تفسیر به زبانی دور از زبان مبدأ صدور سخن، شگفت‌سازی شیوه تهکم را از میان نبرد. این کارویژه مفسر، نخست در یک آیه ساده و سپس در آیه‌ای پیچیده‌تر توضیح داده می‌شود:

در آیه «يُغَاثُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ» (کَهف/۲۹)، سخن درباره یاری دوزخیان با دادن آبی مانند فلز گداخته است که چهره‌ها را بریان می‌کند. در روساخت این آیه، به جای «يُضْرُّوا/يُعَذِّبُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ»، واژه «يُغَاثُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ» به کار رفته که سخن را ناسازوار ساخته است؛ چراکه با چنین فلز گداخته‌ای، کسی را یاری نمی‌کنند. این وارون‌گویی، بر شیوه تهکم است (صاوی، ۱۴۲۷: ج ۲، ۳۶۶). برخی مفسران فارسی زبان «يُغَاثُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ» را اینگونه تفسیر کرده‌اند: «دهندشان آبی چون خون و ریم، و گداخته زر و روی و سیم؛ که بریان کند روی‌ها را» (نسفی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۵۵۸)؛ این تفسیر، بدون درنگ در شیوه تهکم آیه،

با بازسازی ناکارآمد متن در زبان فارسی، گیرایی و اثر ناسازواری آیه را از بین برده است؛ ولی تفسیر «با آبی چون مس ذوب شده که چهره‌هایشان را بریان می‌کند فریادرسی می‌شوند» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ۲۸۰)، با پاسداشت تناقض روساخت سخن، برای شنونده توجه‌انگیزتر است.

واژه "نفحه" تنها یکبار در قرآن و آن هم در آیه «وَلَئِن مَسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (انبیاء/۴۶) آمده است. "نفح" در همنشینی با ثروت، به معنای "بخشیدن" است: «نَفَحَهُ بِالْمَالِ نَفْحًا: أَعْطَاهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ۶۲۲). وقتی می‌گویند: «نَفَحَ فُلَانٌ لِفُلَانٍ مِنْ عَطَائِهِ»: یعنی "بخشی یا بهره‌ای از مال خویش را بخشید" (طبری، ۱۴۱۲: ج ۱۷، ۲۴). راغب اصفهانی می‌گوید این واژه بیشتر برای نیکی‌ها به کار می‌رود؛ می‌توان به کاربرد عرب نیز نگریست و سخن وی را پذیرفت؛ «نَفَحَ الرِّيحُ» به معنای "وزیدن نسیم" است؛ «نَفُوحٌ»، شتری است که شیرش از زیادی، ندوشیده می‌ریزد؛ "فوس" نَفُوحٌ، کمانی است که تیرش به دوردست پرتاب می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۶). در حدیث «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» نیز این واژه در معنای وزیدن نسیم به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ۶۲۲). با این گزارش‌ها به دست می‌آید واژه "نفح"، درباره "خوشی‌ها" به کار بسته می‌شود. در قرآن واژه "نفحه" به کار رفته که مصدر مره است و "بخشش اندک" را می‌رساند (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۱۶). آیه «وَلَئِن مَسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ...» به جای "نفحه"، می‌توانست واژگانی -همچون "ریح" - را بیاورد که با واژگان هم‌معنای "عذاب"، همنشینی بسیار دارد؛ همچون آیه «وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحِ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (احقاف/۶)؛ ولی واژه "نفحه" را برگزید تا با همنشینی نابهنجار آن با واژه "عذاب"، سخن را ناسازوار ساخته و ناسپاسان و سرکشان را به ریشخند بگیرد؛ با درنگ در این ناسازواری، آیه با لحن کوبنده می‌گوید: "اگر تنها اندک بخششی/نسیمی از عذاب بر آنها بیاید، هراسان و سراسیمه می‌شوند، پس اگر عذابهای هولناک را ببینند، چگونه خواهند شد؟" این برداشت از متن، بسیار فاصله دارد با تفسیری که معنای آیه را به گونه‌ای نشان دهد که این وارون‌گویی از میان برود. در تفسیر به زبان غیرعربی تا جایی که می‌شود باید برابری کارآمد و سازگار با این واژه یافت تا ناسازواری آیه از میان نرود. بیشتر مفسران فارسی‌زبان بدون درنگ در این شیوه ادبی، "نفحه من عذاب" را اینگونه تفسیر کرده‌اند: «اندک چیزی از عذاب» (کاشفی، بی‌تا: ۷۱۲)؛ «اندک بویی» (اشکوری، ۱۳۷۳: ج ۳، ۱۲۱) و ... هیچ یک از این دو تفسیر، برابری رسا برای این تهکم آیه انتخاب نکرده‌اند تا

ناسازواری میان "نفحه" و "عذاب" را نشان دهند. به نظر می‌رسد در پیشنهاد بهتری می‌توان گفت: "اندک نسیمی از عذاب"؛ زیرا واژه "نسیم" در زبان فارسی دارای بار مثبت است و همنشینی آن با "عذاب"، بهتر می‌تواند ناسازواری آیه را نمایان سازد.

در پایان لازم به ذکر است آیات بسیاری در قرآن به شیوه تهکم آمده که نیاز است با درنگ در ناسازواری درون‌متنی یا برون‌متنی آنها، افزون بر پرده‌برداری از معنای معنا و آشکارسازی انگیزه‌گزینش واژگان جانشین، نشانه‌های متن نیز به شیوه‌ای کارآمد در زبانهای دیگر بازسازی شود؛ همچون آیات «هَلْ تُؤَبُّ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مطففین/۳۶)؛ «فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ» (قارعه/۹)؛ «بئس الرفد المرفود» (هود/۹۹)؛ «فَأُورِدَهُمُ النَّارَ وَبئس الورد المورود» (هود/۹۸)؛ «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ» (بقره/۲۶۸)؛ «النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ» (حج/۷۲) و ...

۸. نتیجه‌گیری

این نوشتار با فرآیندشناسی تهکم و شناسایی ناهمسانی آن با دیگر مجازها، نشان داد اصطلاح تهکم، شیوه‌ای بر پایه وارون‌گویی است که هرچند برخی ادب‌پژوهان نمونه‌های آن را در جستار استعاره تهکمی یا مجاز به علاقه تضاد آورده‌اند ولی جایگاه این شیوه ادبی به دلیل نداشتن زیرساخت تشبیه و ناهمسانی با دیگر گونه‌های مجاز، به مثابه آریه‌ای ادبی در دانش بدیع است. در تعریفی نو گفته شد تهکم، به کار بستن واژه‌ای (یا ترکیبی) وارونه مقتضای مقام سخن است؛ به گونه‌ای که واژه به کار رفته در متن با نشانه‌های درون‌متنی یا برون‌متنی ناسازوار باشد.

جدا از یافتن نمونه‌های گوناگون نو و نغز از آیه‌هایی با این شگرد ادبی، در بخش اصلی این مقاله در برابر دیدگاه برخی قرآن‌پژوهان که شناخت دانش بدیع را در تفسیر کارا نمی‌دانند، آشکار گشت مفسر آشنا با شیوه زبانی تهکم، به معنای ظاهری سخن بسنده نکرده و در تحلیل ناسازواری روساخت سخن سرگردان نشده و در پی پرده‌برداری از معنای معنا می‌رود. از آنجا که مفسر تا می‌تواند باید انگیزه‌گزینش واژگان متن را نمایان سازد، در چند نمونه تهکم قرآنی بررسی شد چرایی وارون‌گویی، می‌تواند همچون طعنه بر رفتار یا سخن پیشین مخاطب یا توجه دادن به جایگاه همتایان وی یا مبالغه در سرزنش و تهدید بر او باشد. نشان داده شد درنگ در شیوه تهکم متن، در دو آیه چالش‌برانگیز، از حمل متن بر معنا و مصداق غیرظاهر پیشگیری کرده و تفسیری استوار در پی دارد؛ از

سویی، پیش‌آوری برداشتی پویا و گیرا، وابسته به بازسازی نشانه‌های متن و فعلیت‌بخشی به آنها بر پایه شیوه ادبی تهکم است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن ابی الاصبغ المصری، عبدالعظیم بن عبدالواحد (١٩٩٥م). تحریر التحبیر، قاهره: المجلس الأعلى. ----- (١٩٥٧م)، بديع القرآن، تحقیق: حفنی محمد شرف، قاهره: نهضة مصر.
- ابن جنی، عثمان بن جنی (٢٠٠٤م)، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها، تحقیق: علی النجدی ناصف، قاهره: وزاره الاوقاف.
- ابن حاجب، عثمان بن عمر (١٤٢٥ق)، الإيضاح فی شرح المفصل، دمشق: دار سعدالدين.
- ابن حجه، تقی‌الدین بن علی (١٤٢٥ق)، خزانه الأدب و غایة الأرب، محقق: دیاب، کوب، بیروت: دارصادر.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (١٤٢١ق)، المحکم و المحيط الأعظم، محقق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة
- ابن عاشور، محمدطاهر (١٤٢٠ق)، التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن مالک، محمد بن محمد (١٩٨٩م)، المصباح، تحقیق: حسنی عبدالجلیل یوسف، قاهره: مکتبه الآداب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن یعقوب مغربی، احمد (١٤٢٤ق)، مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت: دار الکتب العلمی.
- ابوالسعود، محمد (١٩٨٣م)، ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (١٤٠٨ق)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (١٤٢٠ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی (١٣٨١ق)، مجاز القرآن، مصر: مکتبه الخانجی.
- أخفش، سعید بن مسعده (١٤٢٣ق)، معانی القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ازهری، محمد بن احمد (١٤١٢ق)، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اشکوری، محمد بن علی (١٣٧٣ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: داد.
- ألوسی، محمود بن عبدالله (١٤١٥ق)، روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بابایی، علی اکبر (١٣٩٤ش)، قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان سمت.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (١٤٢٧ق)، نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٤١٨ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۶ش)، مختصر المعانی، قم: دار الفکر.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۱۸ق)، البیان و التبيين. قاهره: مکتبه الخانجی.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲ق)، دلائل الاعجاز، محقق: عبدالحمید هنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۲۰۰۱م)، أسرار البلاغة فی علم البیان، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶ق)، الصحاح، محقق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
- حسینی مدنی، سیدعلی (۱۹۶۹م)، انوار الربیع فی انواع البدیع. تحقیق: هادی شکر، نجف: مطبة النعمان.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبد الرحمن (۲۰۱۰م)، الإيضاح، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، عنایة القاضی و کفایة الراضی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- رجبی، محمود، (۱۳۸۳ش)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف، بیروت: دار الکتب العربی.
- (۱۹۷۹م)، اساس البلاغه، بیروت: دار صادر.
- سکاکی، یوسف بن ابی بکر (۲۰۰۰م)، مفتاح العلوم، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سهیلی، عبدالرحمن (۲۰۰۰م)، الروض الأنف فی شرح السیرة النبویة لابن هشام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سیالکوتی، عبدالحکیم (بی تا)، حاشیه السیالکوتی علی کتاب المطول، قم: منشورات الرضی.
- سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق)، الکتاب، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مکتبه الخانجی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۹ش)، صور خیال در شعر فارسی، چاپ پانزدهم، تهران: آگاه.
- (۱۳۹۶ش)، رستاخیز کلمات، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۴ش)، بیان، چاپ چهارم از ویراست چهارم، تهران: میترا.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، دمشق: دار ابن کثیر.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم: فرهنگ اسلامی.
- صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق)، حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صفوی، کورش (۱۳۹۴ش)، از زبان‌شناسی به ادبیات (جلد دوم: شعر)، چاپ چهارم، تهران: سوره مهر.
- (۱۳۹۶ش)، استعاره، تهران: نشر علمی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۵ش)، پیامبر اندیشناک خلافت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علوی، یحیی بن حمزه (۱۴۲۳ق)، الطراز المتضمن لأسرار البلغة، بیروت: مکتبه عنصری.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، معانی القرآن، قاهره: الهیئه المصریة العامه للکتاب.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
- قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲ق)، حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کاشفی، حسین بن علی (بی تا)، تفسیر حسینی (مواهب علیة)، سراوان، نور.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار الفکر.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت: دار الفکر.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مولایی نیا، عزت الله، دهقان ضاد، رسول، کدخدایی، مرضیه سادات (۱۳۹۳ش)، «بررسی اغراض بلاغی اسلوب های تهکم و استهزاء در قرآن کریم»، فصلنامه پژوهش های ادبی-قرآنی، سال دوم، شماره ۲، صص ۶۱-۷۱.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نسفی، عمر بن محمد (۱۳۷۶ش)، تفسیر نسفی، تهران: سروش.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۱ش)، پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن، تهران: أسوه.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ق)، الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار القلم.
- وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۹۳ش)، بدیع: از دیدگاه زیبایی شناسی، تهران: سمت.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶ش)، تفسیر راهنما، قم: بوستان کتاب.

Abrams, M.H, (1999). A Glossary Of literary Terms, Seventh Edition, USA: Earl. McPeek.

Eco, Umberto (1992), Interpretation and Overinterpretation, ed. stefan collini, England: Cambridge university press.

_____ (1995), The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts, Bloomington: university of Indiana press.

Geeraerts, Dirk (2010), Theories of Lexical Semantics, New York: Oxford University Press.

فرآیندشناسی شگرد ادبی "تهکم" و نقش شناخت آن در تفسیر قرآن ۹۳

Lakoff, George; Johnsen, Mark (2003), *Metaphors we live by*, London: The University of Chicago press.

Makaryk, Irena Rima (1995), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Canada: University of Toronto Press.

Mir, Mustansir (1988), «The Qur'an as literature», *Religion and Literature*, 20, pp. 49-64.

