

بازکاوی آرایه مشکله و نقش شناخت آن در تفسیر قرآن

عباس رحیملو^۱
سید محمود طیب حسینی^۲

چکیده

فن "مشکله" از آرایه‌های معنوی بدیع و بر پایه همگونی است که بسیاری از نمونه‌های برجسته آن در میان کوش‌های قرآنی، ناشناخته یا کم‌شناخته مانده است. این پژوهش پس از بازخوانی تاریخچه و بازشناخت جایگاه مشکله در علوم بلاغت و بازتعریف گونه‌های آن، به شیوه توصیفی-تحلیلی، با نخوانی آیات در پی یافتن نمونه‌های تازه و نغز این آرایه در قرآن رفته است. از آنجا که برخی قرآن‌پژوهان، دانش بدیع را تنها در زیبایی‌شناسی متن کارا دانسته و در تفسیر سودمند ندیده‌اند، هدف بنیادین این جستار، پاسخ بدین پرسش است که شناخت آرایه مشکله در فرایند برداشت معنای متن قرآن چه کارکردهایی دارد؟ این پژوهش نشان می‌دهد مفسر آشنا با این شیوه ادبی، به مدلول ظاهری واژگان بسنده نکرده، در دام خطای در تفسیر نیفتاده و در پی آشکارسازی انگیزه‌گزینش واژگان خواهد رفت. افزون بر این چند سودمندی، نشان داده می‌شود نمایان‌سازی لحن تهکمی متن و پیش‌آوری برداشتی رسا و گیرا بر پایه همگونی، از دیگر کارکردهای شناخت آرایه مشکله است.

**تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۶

۱- نویسنده مسئول: دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

abbasrahimloo@gmail.com

tayebhoseini@rihu.ac.ir

۲- دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

کلیدواژه‌ها: بدیع، مشاکله، مجاز، آشنایی‌زدایی، قواعد تفسیر

۱. مقدمه

علوم بلاغت با شاخه‌های سه‌گانه دانش معانی و بیان و بدیع، در شیوه‌های شیوایی و رسایی سخن کدوکار 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 "مشاکله" است که بر پایه همگون‌گویی، یاریگر سخنور در شگفت‌سازی متن است. مشاکله در سبک زبان قرآن، شیوه‌ای اصیل و ریشه‌دار است (مطعنی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۴۲۶)؛ ولی بسیاری از بلاغت‌جویان و قرآن‌پژوهان در کاوش‌های خویش تنها به یادکرد و تکرار چند نمونه مشاکله قرآنی بسنده کرده و به بسیاری از نمونه‌های زیبا و نغز این آرایه ادبی در قرآن نپرداخته‌اند.

این پژوهش پس از بازتعریف کاربرد از آرایه مشاکله، در پی پاسخ بدین پرسش می‌رود که سازوکار و رمز و راز زیبایی و گیرایی این شیوه ادبی چیست؟ و چرا مشاکله از منظر زیبایی‌شناسی با دیگر مجازها ناهمسان است؟ افزون بر اینها، هدف اصلی این پژوهش، بررسی نقش شناخت آرایه مشاکله در تفسیر قرآن است؛ چرا که خواهد آمد برخی تفسیرپژوهان، شناخت آرایه‌های دانش بدیع را در فرآیند فهم متن کارا ندانسته و آن را تنها در زیبایی‌شناسی قرآن کارساز دیده‌اند؛ بدین روی پرسش اصلی این پژوهش آن است که شناخت آرایه مشاکله چه کارکردی در فرآیند تفسیر متن قرآن دارد؟ این کاوش برای نخستین بار در گستره پژوهش‌های تفسیری-بلاغی، افزون بر یافتن نمونه‌های برجسته و تازه مشاکله در قرآن، نشان می‌دهد آشنایی با سازوکار فن مشاکله، چه کارکردهای فراگیری در آشکارسازی معنای نمونه‌های این شیوه ادبی دارد.

۲. پیشینه

تاکنون پژوهشی جداگانه درباره نقش شناخت آرایه مشاکله 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 دوچندان می‌یابد. با این همه درباره شناخت مشاکله از مقاله «تأملی در برخی فنون بلاغی: "مشاکله"» (فاضلی، ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد مشهد)، ۱۳۸۵، ۹) و همچنین درباره مشاکله در قرآن، از مقاله «نمونه‌هایی از آرایه مشاکله در قرآن» (تاجبخش، سراج منیر، ۱۳۹۲،

۱۱) می‌توان یاد کرد. مقاله نخست تلاش می‌کند تفاوت مشکاله با دیگر آرایه‌های بدیعی همچون جناس را روشن سازد؛ هرچند این تحقیق در شناخت سازوکار مشکاله سودمند است، ولی پرده‌برداری از رمز و راز زیبایی این آرایه و بررسی ناهمسانی مشکاله با دیگر مجازها، به ویژه از منظر شناخت عملکرد ذهن هنگام روبرویی با این شیوه ادبی، نیاز به کاوش بیشتر دارد؛ از سویی این مقاله تنها به آوردن چند نمونه قرآنی مشهور مشکاله بسنده کرده و در پی بررسی نقش شناخت این آرایه در تفسیر متن نیز نرفته است. مقاله دوم نیز تنها ۱۰ نمونه پرتکرار و آشنای مشکاله قرآنی را شناسانده است؛ اگرچه این تلاش در بررسی مشکاله در قرآن ارزشمند است، ولی افزون بر کاستی نپرداختن به نمونه‌های ناب و تازه مشکاله قرآنی، از کندوکاو نظری در این آرایه نیز خالی است. نوشتار پیش‌روی با هدف مقاله‌های یادشده تفاوتی اساسی دارد؛ چرا که این نوشتار، افزون بر بازتعریف کاربردی، زیبایی‌شناسی آرایه مشکاله و یافتن چندین نمونه ناشناخته و نغز قرآنی، در پی بررسی دست‌آوردهای کلی دانش بدیع در فرآیند برداشت متن و واکاوی نقش شناخت آرایه مشکاله در تفسیر قرآن خواهد رفت.

۳. مفاهیم

"مشکاله" در لغت، مصدر باب "مُفَاعَلَه" و از ریشه "شَکَل" و به معنای "همسانی و همانندی" است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۵۰۸). به آرایه "مشکاله"، گاه "مقابله"، "ازدواج" یا "مزواجه" نیز گفته شده است (ابوموسی، ۱۹۹۸: ۵۷۸). در بخش تاریخچه خواهد آمد که تعریفهای گوناگونی از اصطلاح "مشکاله" در گستره تاریخ بلاغت مطرح شده که تعریف سکاکی (۶۲۶ق) از اصطلاح مشکاله، تعریف شناخته شده این آرایه است و جستار پیش‌روی در بخشهای تفسیری نیز، بر پایه تعریف معروف سکاکی است.

۴. تاریخچه آرایه مشکاله

سکاکی (۶۲۶ق)، آرایه "مشکاله" را در دانش بلاغت اینگونه می‌شناساند: «هی أن تذكّر الشیء بلفظ غیره لوقوعه فی صحبته» [مشکاله] آن است که تو چیزی-معنایی- را با لفظ دیگری بیاوری، چون همراه آن لفظ دیگر واقع شده است (سکاکی، ۲۰۰۰، ۵۳۳). این تعریف در دانش بلاغت مشهور و پابرجا ماند. بیت منسوب به ابن رَعَمَق (۳۹۹ق)، یکی از گواه‌های سکاکی برای این شیوه ادبی است. در بامدادِ سردی، دوستانِ شاعر به وی پیام دادند که در باغی گرد آمده‌ایم و گفتند: «تو چه غذایی

دوست داری تا برایت بپزیم؟» وی که مردی تهی‌دست بود و لباسی نگهدار از سرما نداشت، چنین بدانه پاسخ داد:

قالوا: اقترح شيئا نجد لك طبخة* قلت: اطبخوا لي جبنة و قميصا

[دوستانم به من] گفتند: غذایی را دستور بده تا به خوبی بپزیم؛ [من که لباس مناسب نداشتم]

گفتم: برای من جبّه و پیراهنی بپزید

در این بیت، شاعر به جای آنکه بگوید برای من "پیراهنی بدوزید"، برای شگفت‌سازی و گیرایی پیام خویش، با همراهی واژه "پختن" که پیشتر به کار رفته، گفته است: "پیراهنی بپزید". پیش از سکاکی (۶۲۶ق)، ادب‌سنجان و قرآن‌پژوهانی نیز کم و بیش به شناخت نمونه‌های مشاکله روی آورده‌اند؛ همچون فرّاء (۲۰۷ق) که هرچند نام آرایه مشاکله را نمی‌آورد، ولی درباره آیه «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا» (شوری: ۴۰) می‌گوید که واژه "سیئه" دوم، به معنای "جزاء" است (فرّاء، ۱۹۸۰، ج ۱: ۱۱۷)؛ چرا که به راستی، جزای بدی، "بدی" نیست. طبرانی (۳۶۰ق) نیز می‌نویسد: «واژه دوم در برابر واژه نخست، "سیئه" نامیده شده است. واژه نخست، هم در لفظ و هم در معنا، سیئه (بدی) است؛ ولی واژه دوم، [تنها] در لفظ سیئه است، نه از نظر معنا» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵: ۴۵۴). این مفسران هرچند شیوه مشاکله این آیه را دریافته‌اند، ولی اصطلاح "مشاکله" را برای آن به کار نبرده‌اند. از گواه‌های قرآنی سکاکی برای این آرایه همین آیه آمده است (سکاکی، ۲۰۰۰: ۵۳۳).

پیش از سکاکی (۷۷۳ق)، خطیب‌تبریزی (۵۰۲ق) در تعریف مشاکله نوشته است: «و المشاکله أن يجمع الشاعرُ في البيتِ كلمتين متجاورتين أو غير متجاورتين شكلهما واحد و معنيهما مختلفان» (مشاکله آن است که شاعر در بیت، دو واژه کنار هم یا جدا از هم را بیاورد که هم‌ریخت باشند، ولی معنای آنها با هم یکسان نباشد) و برای تعریف خود، سروده «حَدَقُ الْأَجَالِ آجَالٌ* وَ الْهَوَى لِلْحُرِّ قِتَالٌ» از ابوسعید مخزومی (۲۲۹ق) را گواه آورده است. "آجال" نخست، جمع "إجل" به معنای "دسته گاو وحشی و آهوان"، و "آجال" دوم، جمع "أجل" به معنای "فرجام و پایان زندگی" است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۱۱). وی زیبارویان را در درشتی چشم، به آهوان وحشی تشبیه کرده و می‌گوید: «چشم آهوان، زندگی را به پایان می‌برد* عشق به انسان آزاده، گشنده است» (خطیب‌تبریزی، ۱۹۹۴: ۲۰۰). روشن است که این گواه خطیب‌تبریزی، نزد مشهور بلاغی‌ها شیوه ادبی "جناس تام" است؛ چرا که در جناس تام، دو واژه یکسان - در چهار ویژگی حروف، شماره حروف، چینش حروف و ریخت -

با دو معنای ناهمسان به کار بسته می‌شود (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۲۸۸) یا بر پایه تعریف ساده‌تر، واژه چندمعنایی همچون "آجال"، چندبار در چند معنای گوناگون می‌آید. (راستگو، ۱۳۸۲، ۵۷) برای نمونه در شعر «گر آدمم به کوی تو چندان غریب نیست* چون من در آن دیار هزاران غریب هست»، واژه "غریب" نخست در معنای "شگفت و عجیب" و واژه "غریب" دوم، در معنای "بیگانه و غریبه" است (حافظ، ۱۳۸۵: ۲۳۷)؛ ولی در مشاکله، یکی از دو واژه همگون، پایه و اصل، و دیگری پیرو و فرع است که در جناس این ویژگی نیست و گوهر دلپذیری مشاکله تنها مانند جناس برای همنوایی واژگان همگون نیست، بلکه برای رساندن مقصود با لفظی پیرو واژه همنشین است.

عبدالعظیم بن ابی الاصبیح مصری (۶۵۴ق) در کتاب بدیع القرآن خویش، هیچ گواهی از قرآن برای آرایه مشاکله نیاورده است؛ شاید چرایی یاد نکردن وی از نمونه‌های قرآنی مشاکله آن است که او تعریفی از پایه ناساز با تعریف مشهور سکاکی (۶۲۶ق) از این آرایه دارد. او می‌گوید مشاکله آن است که شاعر، "یک معنا" را خود بر دو گونه ادبی - همچون با دو تشبیه گوناگون - بیاورد یا معنای شعر شاعر دیگری را به شیوه ادبی تازه‌ای بسراید (ابن ابی الاصبیح، ۱۹۹۵: ۳۹۴). تعریف ابن ابی الاصبیح با تعریف سکاکی، تفاوت آشکار دارد؛ چرا که در تعریف وی، واژه‌ای به پیروی از واژه دیگر نمی‌آید.

خطیب قزوینی (۷۳۹ق)، همان تعریف سکاکی را بازگفته و تنها بر تعریف وی افزوده که مشاکله بر دو گونه "تحقیقی" و "تقدیری" است (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۲۶۳). در بخش بعدی بدین دوگانه مشاکله از نگاه خطیب قزوینی پرداخته می‌شود. دیگر بدیع‌پژوهان، افزون بر تلاش سکاکی و خطیب قزوینی، درباره این آرایه کاوشی چشمگیر نکرده‌اند. سیوطی (۹۱۱ق) می‌گوید در نمونه‌های مشاکله، بیشتر واژه پیرو پس از واژه پایه می‌آید و گاه می‌شود که پیش از آن نیز به کار می‌رود (سیوطی، ۲۰۱۱: ۲۵۵). سیدعلیخان مدنی (۱۱۲۰ق) نیز همان دست‌آوردهای سکاکی و خطیب را بازنوشته و تنها گواه‌های دیگری بدانها افزوده است (مدنی حسینی، ۱۹۶۹، ج ۵: ۲۸۵-۲۸۷). با دو شرح المطول و مختصر المعانی تفتازانی (۷۹۴ق) بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی و دیگر شرح‌های بر کتابهای خطیب قزوینی و تفتازانی، تعریف سکاکی در دانش بلاغت پا بر جا ماند تا آنجا که کتابهای بلاغی معاصر، همچون جواهر البلاغه هاشمی، البلاغه و التطبيق مطلوب، دراسات المنهجیه فی علم البديع أبوستیت، فن البديع حسین، العقد البديع فی فن البديع عواد، از همان تعریف پیروی کرده و همان تلاشها را بازنشر داده‌اند. با این همه، برخی ادب‌سنجان کوششهایی درباره شناخت جایگاه این آرایه در

هندسه علوم بلاغی کرده‌اند که برخی از کاوشهای ایشان در بخشهای دیگر آورده می‌شود. در میان ادب‌سنجان زبان فارسی نیز کمتر پژوهشگری به این آرایه پرداخته و برخی نیز که بدان روی آورده‌اند، این شیوه را گونه‌ای از مجاز دانسته و جایگاه آن را در دانش بیان دیده‌اند (ر.ک: شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۷۷؛ راستگو، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

۵. گونه‌های آرایه مشاکله

پیشتر آمد که خطیب قزوینی (۷۳۹ق)، مشاکله را بر دو شیوه مشاکله تحقیقی و تقدیری دانسته است؛ در این بخش، این دو گونه مشاکله شناسانده و بازتعریف می‌شود:

۵-۱. مشاکله تحقیقی

خطیب قزوینی تنها می‌گوید که مشاکله بر دو شیوه تحقیقی و تقدیری است و این دو را تعریف نکرده و می‌نویسد: «هِيَ ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظٍ غَيْرِهِ لَوْ قَوَّعَ فِي صَحْبَتِهِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا» (۲۰۱۰: ۲۶۳)؛ ولی با واکاوی نمونه‌های وی برای این آرایه، می‌توان پی به خواسته‌اش برد. بر پایه برداشت ابن یعقوب مغربی (۱۱۲۷ق) از این دوگانه خطیب قزوینی، اگر لفظ پایه، در سخن یاد شده باشد، "مشاکله تحقیقی" است و اگر تنها معنای آن در ذهن سخنور باشد، "مشاکله تقدیری" است (ابن یعقوب مغربی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۵۰۴). می‌توان به شیوه دیگر و کاربردی‌تر، این دو گونه مشاکله را تعریف کرد؛ ولی پیش از آن نیاز است با دو اصطلاح "بافت درون‌زبانی" و "بافت برون‌زبانی" آشنا شد:

"بافت درون‌زبانی"، همان زنجیره‌ای است که بر پایه همنشینی واژه‌ها و سپس همنشینی جمله‌ها شکل می‌گیرد و در برابر آن، بافت برون‌زبانی است که بدان بافت موقعبت^۱ نیز گفته می‌شود؛ بافت برون‌زبانی، فضایی است که بافت درون‌زبانی در آن تولید شده است (صفوی، ۱۳۹۳: ۸۵). با این مقدمه می‌توان مشاکله تحقیقی را اینگونه شناساند: «رساندن معنایی با واژه دیگر، برای پیروی از نشانه‌ای در بافت درون‌زبانی». پیشتر برای این شیوه مشاکله، چند نمونه گذشت؛ در آنها سخنور، واژه ویژه یک معنا را رها کرده و برای پیروی از واژگان پس یا پیش خود، واژه‌ای را در محور همنشینی برای رساندن معنا برمی‌گزید. در اینجا چند نمونه دیگر برای این گونه مشاکله آورده می‌شود:

- در روایت «وَأَيْمُ اللَّهِ لَيْنُ فَرَزْتُمْ مِنْ سَيْفِ الْعَاجِلَةِ لَا تَسْلَمُوا مِنْ سَيْفِ الْآخِرَةِ؛ به خدا قسم اگر از شمشیر دنیا(جنگ) بگریزید، از شمشیر آخرت(عذاب آخرت) سالم نخواهید ماند» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۱۸۱)، به جای عذاب آخرت، واژه "سیف الآخرة" آمده است. دنیا، شمشیر دارد، ولی چون آخرت به راستی شمشیر ندارد، در این جمله به کار رفتن واژه "سیف الآخرة" به جای "عذاب الآخرة" برای همگونی و پیروی از واژه "سیف العالجه" است (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰، ج ۸: ۱۶۲).
- در شعر «طمع کرده بودم که کرمان خورم»* که ناگه بخوردند کرمان سرم» (سعدی، ۱۳۸۵: ۳۳۷) که از زبان استخوان پوسیده فرمانده‌ای به یک عابد است، به جای آنکه گفته شود «طمع کرده بودم که (شهر) کرمان را به چنگ آورم/بگیرم»، شاعر از واژه "بخوردند" در مصرع دوم - «که ناگاه بخوردند کرمان(کرم‌های قبر) سرم»- پیروی کرده است.

۵-۲. مشاکله تقدیری

"مشاکله تقدیری" را نیز می‌توان اینگونه تعریف کرد: «رساندن معنایی با واژه دیگر، برای پیروی از نشانه‌ای در بافت برون‌زبانی». هر نشانه بیرون از جمله را می‌توان بافت برون‌زبانی دانست. برای این شیوه مشاکله، پیشتر نمونه‌ای آورده نشد؛ در اینجا با یک نمونه نزدیک به زبان معیار و یک نمونه قرآنی، فرآیند مشاکله تقدیری روشن می‌شود:

- اگر از گرسنه‌ای بپرسند: «از این نوشیدنی‌ها کدام را دوست داری بنوشی؟» و او که سخت گرسنه است برای آشکارسازی گرسنگی خویش و گیرایی سخنش بگوید: «از آن غذاها دوست دارم بنوشم؟!»، به شیوه "مشاکله تحقیقی" و در پیروی از بافت درون‌زبانی سخن گفته است (ابوستیت، ۱۹۹۴: ۱۴۱)؛ ولی اگر وی هنگام روبروشدن با انبوهی از نوشیدنی‌ها برای آشکارسازی گرسنگی خویش بگوید: «آیا غذایی نیز برای نوشیدن هست؟!»، این سخن بر پایه "مشاکله تقدیری" است؛ چرا که به جای واژه "خوردن"، در پیروی و هم‌رنگی با بافت برون‌زبانی، واژه "نوشیدن" را به کار برده است.

بیشتر کتابهای بلاغی برای مشاکله تقدیری، تنها آیه زیر را گواه آورده‌اند؛ شاید چرایی کم یادکردن گواه برای این گونه مشاکله، دشواری شناخت بافت برون‌زبانی یک گزاره است:

- در آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸)، واژه "صبغه" به معنای "رنگ‌آمیزی" است. نصارا در آیین خود، فرزندانشان را برای "تطهیر" در آب زردی فرو می‌بردند و این کار را "غسل تعمید" می‌خواندند. این آیه می‌خواهد بگوید "تطهیر" خدا که پذیرفتن دین اسلام و ایمان آوردن به وی است، برترین "تطهیر" شمرده می‌شود، ولی به جای آنکه بگوید "تطهیر الله"، برای گوشه‌زدن بر نصارا، با نشانه برون‌بافتی غسل تعمید، همراهی و هم‌رنگی کرده و گفته است: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (رنگ‌آمیزی خدا را بپذیرید و خوش‌نگارتر از خدا کیست؟). با آنکه ایمان به خدا، رنگ نیست و خدا نیز نگارگر نیست، ولی این همگون‌گویی با بافت بیرونی، پیام اصلی سخن را کارسازتر کرده است (ر.ک: زمخشری، ج ۱: ۱۹۶؛ خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۲۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۷: ۲۵۱).

۶. جایگاه‌شناسی آرایه مشاکله در بلاغت

راز و رمز زیبایی آرایه مشاکله به "آشنایی‌زدایی"^{۱۱} آن است. آشنایی‌زدایی، حاصل فرآیندهای خاصی، همچون هنجارگریزی و انحراف از قواعد زبان معیار است (داد، ۱۳۷۸: ۴) و «از مهم‌ترین عوامل رستاخیز واژه‌ها، جایی است که یک واژه به گونه‌ای به کار می‌رود که خلاف انتظار خواننده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۹). در مشاکله، نخست معنای ظاهری واژه پیرو به ذهن شنونده می‌آید و وی سپس با اندک درنگی درمی‌یابد که تنها برای هم‌رنگی و هم‌گونی با نشانه‌ای در جمله یا بیرون جمله، این واژه به کار رفته و معنای خواسته شده سخنور، چیز دیگری است. همین ویژگی به درنگ بردن و به اندیشه کشاندن این آرایه است که روند به‌هنجار سخن که جان و جوششی ندارد را بر هم زده و معنای معنا (غرض و مراد متن) را در ذهن و جان شنونده استوار ساخته و آن را توجه‌انگیز و ذوق‌پذیر می‌گرداند. از آنجا که در این شیوه ادبی، واژه پیرو در معنای حقیقی خود به کار نمی‌رود، یکی این پرسشهای چالشی و با دیدگاه‌های مختلف در میان کاوشهای بلاغت‌پژوهان آن است که آیا مشاکله، گونه‌ای از مجاز بوده و از این روی جایگاه آن در دانش بیان است، یا اینکه نه مجاز و نه حقیقت، بلکه گونه سوم استعمال و جایگاه آن به مثابه آرایه ادبی در دانش بدیع است؟ برای پاسخ بدین پرسش، نیاز است عملکرد ذهن در فرآیند استعمال مجازی واکاوی شود. سیالکوتی (۱۳۶۷ق)

1. Defamiliarization

می‌گوید برای استعمال یک واژه در معنای مجازی، نیاز است میان دو معنای حقیقی و مجازی، "ملازمه" باشد تا ذهن میان این دو به سادگی ارتباط برقرار کرده و از یکی به دیگری جابجا شود؛ (سیالکوتی، بی تا: ۵۴۳) همانگونه که ذهن به آسانی از معنای "کل" به معنای "جزء" یا از "سبب" به "مسبب" می‌رود. بر پایه این فرآیندشناسی مجاز، وی مشاکله را گونه‌ای از مجاز نمی‌داند؛ چرا که ذهن در نمونه‌های پیشین مشاکله، به سادگی از معنای "پختن" به "دوختن" یا از معنای "بدی" به "جزا" جابجا نمی‌شود. (همان) ابن یعقوب مغربی (۱۱۲۸ق) نیز همچون سیالکوتی، مشاکله را مجاز نمی‌داند (ابن یعقوب مغربی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۵۰۵).

با این همه اگر مشاکله را مجاز نیز بدانیم، نمی‌توان آن را همسان با دیگر گونه‌های مجاز، همچون مجاز به پیوند جزء و کل یا سبب و مسبب دانست؛ چون زیبایی و شادابی این شگرد ادبی، تنها برای استعمال مجازی آن نیست، بلکه برای هم‌شکلی و همراهی با واژه پیروی شده نیز هست. از این رو سزاوار است جداگانه در دانش بدیع به مشاکله، به مثابه یک آرایه پرداخته شود. سبکی (۱۷۷۳ق)، هرچند مشاکله را بر پایه مجاز استعاری می‌داند، ولی هشدار می‌دهد که استعاره بودن، با مشاکله (آرایه‌ای در بدیع) ناسازگاری ندارد (سبکی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۳۹). فیود از بدیع پژوهان معاصر نیز باورمند است که مشاکله، گونه‌ای از مجاز است، ولی زیبایی این شیوه بر پایه همگون‌گویی و همراهی دو واژه پایه و پیرو است (فیود، ۱۹۹۸، ۱۹۵)؛ بنابراین باید گفت شگرد مشاکله - چه جایگاه آن دانش بدیع باشد یا بیان - شیوه‌ای هنری در متن ادبی است؛ سخنور در این صنعت بلاغی، برای رساندن یک معنا با پیروی از نشانه‌ای در بافت درون‌زبانی یا برون‌زبانی، واژه دیگری را غیر از واژه ویژه آن معنا برمی‌گزیند و با این آشنایی‌زدایی و هنجارگریزی، سخن را شگفت‌انگیز ساخته و زبان ادب را می‌آفریند. در بخش‌های دیگر، بر پایه این تعریف و با یاری از دست‌آوردهای پیشین این پژوهش، نقش شناخت این آرایه در فرآیند برداشت معنای قرآن بررسی می‌شود.

۷. نقش شناخت آرایه مشاکله در تفسیر قرآن

برخی تفسیرپژوهان معاصر، کارایی دانش بدیع را تنها در زیبایی‌شناسی قرآن دانسته و هرگونه نقشی را برای آن 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 مشاکله در تفسیر قرآن از نگرگاه‌های گوناگون پرداخته می‌شود:

۷-۱. نابسندگی به مدلول ظاهری

سخنور در مشاکله، واژه‌ای را برای همتایی با نشانه‌ای درون‌بافتی یا برون‌بافتی می‌آورد، ولی معنای آن را اراده نمی‌کند. در نمونه شعری سکاکی - که پیشتر گذشت - شاعر "إِطْبَحُوا لِي" گفته ولی از آن، "خَيْطُوا" را اراده کرده بود. از این رو مفسر در برابر این آرایه باید از معنای سطحی واژه گذشته و با باریک‌بینی در نشانه‌های درون‌بافتی یا برون‌بافتی، در پی رسیدن به "معنای معنا" برود تا بتواند از مراد گوینده پرده‌برداری کند:

- در تفسیر آیه «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ» (هرکه با شما ستم روا داشت، با وی ستم روا دارید) (بقره: ۱۹۴) نمی‌توان بر معنای ظاهری سخن بسنده کرد و جزای ستم را نیز "ستم" دانست. ابن سیده (۴۵۸ق) درباره این آیه می‌نویسد: «کیفر دادن به ستم، همانند ستم نامیده شده است؛ چرا که این دو فعل، در لفظ یکی هستند، ولی یکی طاعت و دیگری معصیت است. عرب می‌گوید: ظَلَمَنِي فَلَانٌ فَظَلَمْتُهُ أَيْ جَازَيْتُهُ بِظُلْمِهِ، فلانی بر من ظلم کرد پس من هم به او ظلم کردم، یعنی "جزای ستم" وی را دادم» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۱۵). در تفسیر تسنیم آمده است: «به کارگیری "اعتداء" برای بیان مقابله به مثل، با توجه به نهی از اعتداء در آیه «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»، از باب صنعت مشاکله است؛ نه تخصیص و تقیید. زیرا قُبْح ظلم و تعدی، عقلی است و از این رو تخصیص‌بردار نیست» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ج ۹: ۶۵۲). این آیه به سان این حدیث علوی است: «رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَ فَإِنَّ الشَّرَّ لَا يَدْفَعُهُ إِلَّا الشَّرُّ» (سنگ را از هرجا که آمد بازگردانید) دشمن را سرجایش بنشانید) زیرا شر را جز شر دور نمی‌کند» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۳۰)؛ که در آن با همشکل‌گویی، به جای "جهاد و دفاع واجب"، واژه "شر" دوم آمده است.
- واژه "ظَلَّل" جمع "ظَلَّة" (سایه‌بان و سرپوش نگهدار از گرما و سرما) است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۵۶۴). آیه «لَهُمْ مِنْ قَوْفِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ» (زمر: ۱۶) نخست می‌گوید که

دوزخیان بر بالای سر خود، سایه‌بانی از آتش دارند. روشن است سایه‌بان برای پاسداشت از گرماست ولی خبر از آتشین بودن خودِ سایه‌بان، نشان از شدت عذاب و خوارداشت ایشان است. در ادامه آیه آگهی می‌دهد که دوزخیان سایه‌بانهایی از آتش نیز زیر پای دارند؛ از آنجا که سایه‌بان بر بالای سر نهاده می‌شود نه زیر پا، نحاس (۳۳۸ق) می‌گوید که به کار بستن "ظلل" برای زیر پا، مجاز است و مراد، "مانند آن سایه‌بان‌ها" در زیر پاست (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۴: ۶) مفسر آشنا با شیوه "مشاکله" درمی‌یابد اینگونه سخن گفتن بر پایه همگون‌گویی و برای اثرگذاری بیشتر هنگام خبردادن از فراگیری آتش در دوزخ است که در بخش دوم، مراد از "سایه‌بان‌های از آتش"، "فرشها و گستردنی‌های آتشین" است. مفسرانی این آیه را بر شیوه مشکله دانسته‌اند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۲۴۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۴۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۵۵۳).

۷-۲. آشکارسازی انگیزه‌گزینش واژگان

رها کردن واژه ویژه و یک معنا و پیروی از واژه پایه در آرایه مشکله، تنها همچون جناس برای زیبایی لفظی سخن نیست؛ سخنور با این همگون‌گویی در پی رساندن معنایی است که نیاز است مفسر، با درنگ در آرایه متن، انگیزه این همسان‌آوری را روشن سازد. در نمونه‌های قرآنی زیر، انگیزه مشکله در متن پی‌جویی می‌شود:

- آیه «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاتِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَاتٍ» (سبأ: ۱۳)، درباره جن‌هایی است که هر چه سلیمان (ع) از محراب‌ها و تندیس‌ها و کاسه‌های بزرگ حوض مانند و دیگرهای استوار (جابه‌جا ناشدنی) می‌خواست برایش می‌ساختند و پس از آن می‌آید: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سبأ: ۱۳). واژه "آل داود" مناداست و روی سخن در این فرمان، به سلیمان (ع) و دیگر خاندان داود (ع) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۳۶۳). در این آیه در برابر آن بخششها، به آل داود فرمان داده شده که پروردگار را شکر کنید، ولی به جای "اشکروا آل داود شکرًا"، اینگونه آمده است: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا». این جایگزینی می‌تواند برای همراهی با واژه "يعملون" در گزاره «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ» و بر پایه مشکله باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۷۲)؛ از این رو انگیزه این همگون‌گویی در آیه، نمایان ساختن چرایی بایستگی این سپاس‌گزاری است؛ چون پیشتر آمد که خدا بر ایشان این بخشش را داشته که جن‌ها آنچه

سلیمان(ع) می‌خواست را "به جا می‌آوردند" *يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ...*، پس شما نیز باید با عمل، شکر خدا را "به جا آورید".

- آیه *فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ* (شعراء: ۴۶) درباره ایمان آوردن و سجده ساحران است. در این گزاره به جای فعل معلوم "خَرُّوا" (افتادند) - مانند آیه‌های «خَرُّوا سُجَّدًا» (مریم: ۵۸) و «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰) - فعل *أَلْقَى* (انداخته شدند) آمده است. به کار بردن این فعل برای همراهی با واژگان قبل است؛ زیرا در آیه‌های پیشین چند واژه مشابه آن آمده است: *فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ* و *قَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ* (شعرا: ۴۴-۴۵). مفسر متن با باریک‌بینی در این همسان‌گویی درمی‌یابد جانشینی عبارت *فَأَلْقَى السَّحْرَةَ* ساجدین» با «خَرُّوا ساجدین» برای این است که نشان‌دهد همان سرکشانی که در برابر موسی(ع)، ریسمانها و عصاهایشان را انداختند، آن گونه شکست خورده و به شتاب سجده کردند که گویا به سجده انداخته شدند! (نسفی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۲۶۸). افزون بر این، آمدن این فعل به شیوه مجهول، نشان‌دهنده سختی شکست و از پا درآمدن ایشان در برابر معجزه موسی(ع) است به گونه‌ای که گویا آنها را گرفته و بر زمین زده‌اند (زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۱۳). ترجمه سازگار با شیوه مشکله آیه چنین است: «ریسمان‌ها و عصاهایشان را افکندند ... پس موسی عصایش را افکند ... پس ساحران به سجده افکنده شدند».

- آیه *وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ* (نور: ۴۵)، در جایگاه آشکارسازی توانمندی و نیروی پروردگار است و می‌گوید: «و خداست که هر جنبنده‌ای را از آبی آفرید. پس پاره‌ای از آنها روی شکم راه می‌روند و پاره‌ای از آنها روی دو پا راه می‌روند و بعضی از آنها روی چهار [پا] راه می‌روند». پرسش پیش‌روی مفسر در این آیه آنست که برای حرکت بر روی شکم آفریدگانی مانند مار و کرم، واژه "زحف" (خزیدن) به کار می‌رود؛ ولی چرا در آیه برای آنان، فعل "یمشی" آمده است؟ (زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۴۷). برخی مفسران اینگونه پاسخ داده‌اند که این جانشینی "یمشی" بر جای "یزحف"، می‌تواند به شیوه مشکله و برای هم‌رنگی با دو واژه "یمشی" پس از آن باشد

(ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۴۰۷؛ بیضاوری، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۱۱؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۲۲۰). انگیزه این همسان‌گویی، برای بیدارسازی شنونده بر توانایی آفریدگار است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹: ۳۸۵)؛ چرا که هرچند حرکت کردن جانوران با دست و پا، نشانه توانایی آفریننده است، ولی به حرکت درآوردن این بی دست و پایان، نشانه‌ای روشتر از نیروی آفریدگار است. این هم‌رنگی، برای درگیر کردن ذهن شنونده به این بخش آیه است تا بیندیشد بر اینکه نیرویی ویژه، این جانوران بدون عضو را از زمینگیری بازداشته است؛ به گونه‌ای که گویا روی شکم راه می‌روند. مقدم داشتن این دسته از جانوران بر دو دسته دیگر نیز برای آشکارسازی دو چندان توانایی آفریدگار است.

۳-۷. نمایان‌سازی لحن تهکمی متن

لحن^۱ یک سخن، بازگو کننده احساس گوینده نسبت به کسانی است که در سخن خویش بدانها روی آورده است و می‌تواند بی‌شمار گونه، همچون منتقدانه یا جانبدارانه، خشمگینانه یا عاشقانه، جدی یا طنزآمیز و ... باشد (آبرامز، ۱۹۹۹، ۲۱۸). لحن هر سخن بر پایه اصول عقلایی گفتگو، مانند قرآن، قرینه‌ای بر دریافت مقصود گوینده است (بابایی، ۱۳۹۴، ۱۷۶)؛ از آنجا که قرآن امروز به شیوه مکتوب در برابر مفسر است، وی باید با نشانه‌های درون‌متنی یا برخی گزارش‌ها از نشانه‌های برون‌متنی، از لحن آیات پرده‌برداری کند. گاه شیوه مشاکله متن هنگامی که سخن درباره مشرکان و کافران است، نشان از لحن تهکمی متن مکتوب دارد. این گونه مشاکله را می‌توان "مشاکله تهکمی" خواند که سخنور بر پایه وارونه‌گویی و همسان‌گویی با بافت درون‌زبانی یا برون‌زبانی، در پی طعنه و تهکم می‌رود. در این بخش در چند نمونه قرآنی به شیوه "مشاکله تحقیقی-تهکمی" و "مشاکله تقدیری-تهکمی"، این کارکرد شناخت فن مشاکله پی‌گیری می‌شود:

• آیه «بَدَلْنَا هُمْ بِجَنَّتِهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أَكُلِ خَمْطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ» (سبأ ۱۶)، درباره رخداد روی‌گردانی مردم سبأ از سپاسگزاری پروردگار و جزای سرکشی ایشان است که دو باغشان، به دو بیابان بی‌ارزش، با میوه‌های تلخ و درختان شوره‌گز و اندکی از درخت سدر دگرگون شد. بر پایه روساخت متن، معنای آیه این است: «دو باغ آنها را به دو باغ با درختان یادشده دگرگون گردیم». چنین زمین شوره‌زار بی‌بها را "جَنَّة" (باغ) خواندن، بر روش مشاکله

است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۷۶). مفسر با درنگ در همسان‌گویی به کار رفته در آیه درمی‌یابد که به کارگیری دوباره واژه "جنه"، نشان از لحن تهکمی آیه نسبت به قوم سبأ است که از فرمان شکرگزاری پروردگار روی برتافتند (بیضاوی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۴۵). این مشاکله تحقیقی با لحن تهکمی، بر هوش و جان شنونده فرجام قوم سبأ کارسازتر از آن است که گفته شود: «دو باغشان به دو "بیابان" با میوه‌های تلخ و ... دگرگون شد».

• آیه «و نادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وعدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وعدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم» (اعراف: ۴۴) درباره گفتگوی بهشتیان و دوزخیان است. مشهور لغت‌پژوهان می‌گویند با اینکه معنای حقیقی واژه "وعد"، "نوید و مژده‌رسانی" است، ولی در معنای "بیم‌دادن" نیز به شیوه مجازی استعمال می‌شود (ر.ک: زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۸۲؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۳۱۸). انگیزه‌های این استعمال مجازی می‌تواند همچون تهکم یا تغلیب باشد (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴، ج ۸: ۴۲۵)؛ از این روی در این آیه، هرچند واژه "وعد" نخست در معنای حقیقی خویش (مژده داد) آمده، ولی واژه "وعد" دوم در معنای مجازی "بیم‌داد" و به شیوه مشاکله به کار رفته است؛ چرا که برای رساندن معنای "بیم‌داد" واژگان دیگری همچون "أندر/هدد" و "... می توانستند جانشین شوند، ولی برای همرنگی با واژه "وعد" نخست، واژه‌ای همشکل آن و با معنای مجازی، برای تهکم در سخن‌گزینش شده است. از این رو معنای پرسش بهشتیان اینگونه می‌شود: «آنچه پروردگار ما در دنیا به ما مژده داده بود (از نعمتهای بهشت) را ما درست یافتیم؛ آیا شما [نیز] آنچه پروردگارتان در دنیا به شما مژده داده بود (از عذاب جهنم) را راست و درست یافتید؟ اهل آتش پاسخ می‌دهند: آری!». برخی از مفسران به شیوه مشاکله (ازدواج) این آیه یا ویژگی تهکمی آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۶۵۴؛ صاوی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۲۸؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۸: ۲۱۳).

در ادامه یک نمونه مشاکله تقدیری - تهکمی نیز آورده می‌شود:

• درباره بابت بیرونی آیه «و ما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً و تصديه» (انفال: ۳۵) در گزارشی از ابن عباس (۶۸ق) آمده است: «قریش با تن برهنه، خانه خدا را طواف می‌کردند و سوت می‌کشیدند و کف می‌زدند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۸۳۱). از سویی در آیه‌های پیشین آمده است این مشرکان گردنکش اهل مکه که خود، خدا را عبادت نمی‌کردند، از نمازخواندن مومنان نیز در

مسجد الحرام جلوگیری می‌کردند: «هُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (انفال: ۳۴) بر پایه آن بافت بیرونی گزارش شده، این آیه به شیوه مشکله تقدیری-تهکمی است؛ چرا که روشن است آنها نماز نمی‌خواندند و آیه تنها برای همگون‌گویی با "نماز مومنان"، به جای اینکه بگوید: «آیین آنها» نزد خانه خدا جز سوت و کف زدن نبود»، گفته است: «و "نمازشان" نزد خانه [خدا] جز سوت کشیدن و کف زدن نبود». بدین روی این آیه برای ریشخند آن بی‌نمازان که از نمازخواندن مومنان جلوگیری می‌کردند، گفته است: «نماز خودشان، سوت کشیدن و کف زدن بود!»

در گزارش دیگری از بافت بیرونی این آیه از مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ق) آمده است: «هنگامی که پیامبر(ص) نماز می‌خواند، دو مرد از بنی عبد الدار، سمت راستش می‌ایستادند و سوت می‌کشیدند و دو تن در سمت چپش می‌ایستادند و کف می‌زدند و ایشان را از برپایی نماز بازمی‌داشتند» (مقاتل، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۱۴). بر پایه همین بافت بیرونی نیز آیه بر شیوه مشکله تقدیری تهکمی است و برای هم‌رنگی با نماز پیامبر، واژه "صلاة" آمده است. ابن عاشور (۱۳۹۳ق) با روی‌آوری به بافت بیرونی این آیه بر پایه گزارش‌های رسیده، آن را بر شیوه استعاره تقدیری دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۹: ۹۲) که پیشتر آمد، برخی مشکله را گونه‌ای از مجاز شمرده‌اند.

۷-۴. پیش‌آوری برداشتی گیرا بر پایه همگونی

هرچند آشکارسازی مراد و معنای ثانوی یک متن (معنای معنا)، آرمان فرآیند برداشت از متن است، ولی برای تفسیری دلنشین و دلکش، نیاز است زیبایی‌های رساخت و زیرساخت متن، با هم شناسانده شود. مشکله تحقیقی از آن دسته آرایه‌های دومعنایی بدیع است که هم زیبایی درونی (معنوی) و هم زیبایی برونی (لفظی) دارد؛ از این رو با پرداختن به کارکرد این آرایه در لایه لفظی و ظاهری، افزون بر لایه معنوی است که می‌توان تفسیری رسا و گیرا از متن پیش‌آورد:

برای نمونه شعر «ألا لا يجهلن أحداً علينا*فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ» از عمرو بن كلثوم (۳۹ ق.ه)، بر پایه آرایه مشکله (ازدواج) است و شاعر برای همسان‌گویی، همانند آیه «جزاء سيئة سيئة مثلها» (شوری: ۴۰)، «جزاء الجهل» را «الجهل» خوانده است (زوزنی، ۱۹۹۲: ۱۲۰). شناساندن معنای معنا، هرچند بایسته است، ولی بسنده کردن به آن و نمایان نساختن زیبایی رساخت سخن بر مخاطبی که عرب‌زبان نیست، شیوایی و گیرایی سخن را از بین می‌برد. اگر این شعر برای یک مخاطب فارسی‌زبان

اینگونه معنا شود: «کسی با ما خیره‌سری نکند!» * زیرا جزای ما فزون از خیره‌سری‌های وی خواهد بود، هر چند غرضِ متن و معنایِ معنا رسانده شده، ولی این تفسیر، جوش و خروش سخن را فرونشانده است. از این رو تا جایی که می‌شود باید بر پایه همان زیباییِ روساخت آرایهٔ مشاکله، آن را تفسیر کرد تا زیبایی و گیرایی متن از بین نرود. با روی‌آوری به آرایهٔ مشاکلهٔ این شعر می‌توان چنین معنایی را از آن پیش‌آورد: «کسی با ما خیره‌سری نکند» * که خیره‌سری ما فزون از خیره‌سری‌های وی خواهد بود!». شنونده با این تفسیرِ گِیرا، بی‌درنگ پیام و هدف متن که بیم‌دادن و گوشزد بر دیگران و پیش‌گیری از سرکشی است را درمی‌یابد.

- در آیه «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ» (کهف: ۲۹)، سخن دربارهٔ این است که اگر ستمگران در دوزخ یاری خواهند، با دادنِ آبی مانند فلز گداخته که چهره‌ها را بریان می‌کند، آزار دیده و شکنجه می‌شوند. در روساخت این آیه، به جای واژه "يُضْرَبُوا/يُعَذَّبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ"، واژه "يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ" (یاری می‌شوند) به کار رفته که سخن را متناقض‌نما ساخته است؛ چراکه با چنین فلز گداخته‌ای، کسی را یاری نمی‌کنند. این جان‌شینی، بر شیوهٔ مشاکله و برای همگونی با واژه "يَسْتَغِيثُوا" است. مفسر با درنگ در این همسان‌گویی، از لحن تهکمی آیه نیز می‌تواند پرده‌برداری کند (صاوی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۳۶۶). با سنجش دو تفسیر به زبان فارسی زیر به دست می‌آید که تفسیر دوم، با پاسداشت زیبایی همگونیِ روساخت سخن، برای شنونده گیراتر است:
- تفسیر نسفی: «و اگر فریاد کنند و حال تشنگی خویش یاد کنند، دهندشان آبی چون خون و ریم، و گداخته زر و روی و سیم؛ که بریان کند رویها را، و بریزاند پوستها و مویها را» (نسفی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۵۸).
- تفسیر راهنما: «اگر فریادخواهی کنند، با آبی چون مس ذوب شده که چهره‌هایشان را بریان می‌کند فریادرسی می‌شوند» (هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۲۸۰).
- در آیه‌های «وَسَيَقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ ... وَ سَيَقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ» (زمر: ۷۱-۷۳)، برای هر دو گروه ناسپاسان و پارسایان، واژه "سَيَقَ" (فعل مجهول از ریشه سوق) آمده است؛ واژه "سوق" به معنای "راندن از پشت" است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۹۶؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹: ۱۹۳)

که برای گروه نخست که بیزارند به دوزخ روند، به کارگیری این واژه با معانی نزدیک "راندن" و "ناچاری در گزینش راه" و "واداشتن" به‌هنگار است، ولی برای گروه دیگر که خود شیفته و آرزومند رفتن به بهشت هستند، چالش پیش روی مفسر متن آن است که چرا واژه «سیق» آمده است؟ مفسران پاسخهای گوناگونی داده‌اند؛ زمخشری (۵۳۸ق) می‌گوید در گزاره نخست، مراد از "سیق"، از پشت راندن خود ناسپاسان است؛ همچون به پیش راندن اسیران و تبه‌کاران به سوی زندان یا جایگاه کشتن ایشان؛ ولی در گزاره دوم، مراد از این واژه، از پشت راندن مرکبهای پارسایان است؛ چرا که ایشان سواره به سوی بهشت می‌روند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۷۴). روشن است که این برداشت، از متن به دست نمی‌آید (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۲۷۸). برخی گفته‌اند چون باورمندان در هنگامه رستاخیز، از جایگاه‌های جلال و جمال آن روز شگفت‌زده شده و از این رو گرایش به رفتن در بهشت ندارند، ناگزیر ایشان را نیز باید به سوی بهشت برانند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۴۷۹). این سخن نیز همچون سخن پیشین، از متن برداشت نمی‌شود.

از پاسخهای تفسیرپژوهان آن است که این آیه بر پایه آرایه مشاکله است؛ بدین‌سان که واژه نخست "سیق" به معنای خودش به کار رفته، ولی واژه "سیق" دوم، تنها برای هم‌رنگی با آن آمده است و از این رو، چالش ناسازواری این واژه با پارسایان نیز از میان می‌رود (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۲۸۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۳۷؛ طیبی، ۲۰۱۳، ج ۱۳: ۴۴۸). پرسشی که در اینجا بدان پاسخ داده نشده این است که رمز و راز این مشاکله و به کارگیری "سیق" به جای واژگانی چون "سیر" (حرکت داده می‌شوند) برای پارسایان چیست؟ می‌توان اینگونه پاسخ داد که هرچند هم‌نشینی و پیوند واژه "سیق" با "جهنم"، دارای بار منفی و برای ناسپاسان ناگوار و ناخوشایند است، ولی پیوند و وابستگی "سیق" با "بهشت" که از خواستنی‌ها و دلربایی‌های است، برای پارسایان، دلکش و نویدبخش است؛ همچون آنکه به شیوه همگون‌گویی گفته شود: «آن روز کافران گرفتار آتش می‌شوند و شما گرفتار بهشت محبوب». هر "گرفتاری و واداری"، ناخوشایند نیست و بستگی به پیوند آن با واژگان هم‌نشینی دارد. "گرفتاری" نخست، دل‌آزار و دیگری، دل‌پذیر است. گاه شنیدن برخی ناچاری‌ها و واداری‌ها، آنچنان شیرین است که می‌توان گفت: «تا باشد از این ناگزیری‌ها!» شهاب‌الدین خفاجی (۱۰۶۹ق) نیز با درنگ در روستا ساخت این آیه و اشاره به شیوه مشاکله آن می‌گوید که پیوند "إلی الجنة" به "سیق"، از گمانه برداشت اهانت به مومنان جلوگیری می‌کند (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۵۴). مفسر با درنگ در فنّ مشاکله

آیه و روی‌آوری به روساخت سخن، می‌تواند رمز و راز همگون‌گویی و زیبایی نهفته شیوه بیانی این گزاره را آشکار سازد.

۷-۵. پیشگیری از خطا در برداشت از متن

گاه نشناختن آرایه مشکله، نه تنها معنای گیرا و رسایی را از متن نمایان نمی‌سازد، بلکه خطای در تفسیر را نیز در پی دارد. در آیه‌های بسیاری در قرآن، بر پایه همسان‌گویی با واژگان پس و پیش، فعل‌هایی را برای خدا برشمرده که هم‌معنا دانستن واژه پیرو با واژه پایه و ندیدن آرایه متن، به دریافت نادرست از معنا کشیده می‌شود. گاه همین نشناختن آرایه مشکله متن، خاستگاه شبهه برخی درباره ویژگی‌های خدای سبحان شده است:

- در آیه «تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه: ۶۷)، فعل "نسی" هم برای منافقان و هم خدا به کار رفته است. با اینکه "فراموش کردن"، از ویژگی‌های آفریده‌هاست و خدای سبحان، بر پایه دلایلی عقلی چیزی را فراموش نمی‌کند و دلایلی نقلی نیز ناسازگار با برداشت ظاهری از این آیه است: همچون آیه «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴). چرایی این ناهمسازی ظاهری این آیه با دیگر آیات و برهانهای عقلی، آن است که این آیه برای کارسازی سخن در اندیشه و دل شنونده، و نمایانی سختی بیزاری خدا از کردار منافقان، به شیوه مشکله آمده است: «آنها خدا را فراموش کردند، خدا نیز فراموششان کرد». در روایات تفسیری آمده است که مراد از "نسیان خدا" در این آیه، "رهاکردن" یا "بی‌بهره گذاشتن آنها از پاداش" است. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۹۵؛ ج ۲: ۹۶) بدین روی به کار بستن واژه "نسیهم" به جای "ترکهم" یا "لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ فِي تَوَابِهِ" برای هم‌رنگی با واژه همنشین و کارسازی بیشتر سخن است. مفسران بسیاری به شیوه مشکله (مزاوجه) آیه هشدار داده‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۵۳؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۴: ۸۰؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹، ج ۸: ۵۷۰). آیات «إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره: ۱۴-۱۵) درباره منافقانی است که به شیطان‌های خویش می‌گویند ما با خودنمایی به ایمان، باورمندان را به سخریه گرفته‌ایم. در پاسخ رفتار آنها، این آیه می‌گوید: «خدا آنها را مسخره می‌کند». همان معنای برآمده از واژه "مستهزؤون" که برآمده از پستی و فرمایگی منافقان و با هر شیوه زشت رفتاری و بدزبانی است، درباره خدا و در واژه "يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" نیست؛ چرا که این واژه بر پایه پیوند همسایگی و

بر معنای "جزاء و عقاب" یا "فروآمدن خواری و پستی" بر ایشان است (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۵؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۱۵).

آیه‌های بسیاری در قرآن درباره ویژگی‌ها و کارهای خدا، بر همین شیوه مشاکله آمده است؛ همچون آیه «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَ أَكِيدُ كَيْدًا» (طارق: ۱۵-۱۶)؛ «كَذَلِكَ كَلَّمْنَا لِيُوسُفَ» (یوسف: ۷۶)؛ «فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (توبه: ۷۹)؛ «إِنَّ الْمُتَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء: ۱۴۲)؛ «وَ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا» (رعد: ۴۲)؛ «وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران: ۵۴)؛ «وَ إِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا» (یونس: ۲۱)؛ «قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۶) و ... از پرسشی که از امام رضا(ع) درباره مراد این آیات شده است نیز می‌توان فهمید نسبت‌دهی اینگونه ویژگی‌ها به خدا در قرآن، برای برخی در زمان ایشان نیز چالش‌برانگیز بوده که امام(ع) در پاسخ فرموده است: «خدای بلندمرتبه، سخریه و استهزاء و مکر و خدعه نمی‌کند؛ ولی ایشان را جزای سخریه و جزای استهزاء و جزای مکر و خدعه می‌دهد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۶).

• یکی از گواه‌های درون‌قرآنی بر راستی رسالت پیامبر(ص) و خدایی بودن آیه‌های قرآن، آیه «وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لَا تَخْطُ بِبِیْمِينِكَ» (عنکبوت: ۴۸) است که دلالت بر امی بودن آورنده این قرآن و ناآشنایی وی به خواندن و نوشتن دارد. از آنجا که واژه "تلاوت" اخص از "قرائت" و تنها به معنای خواندن (و پیروی) گزاره‌های کتابهای مقدس است، نه خواندن هر نوشته‌ای (راغب، ۱۴۱۲، ۱۶۷)؛ ممکن است فهمنده این آیه اینگونه برداشت کند که چون در آیه گفته نشده "وَ مَا كُنْتَ تَقْرَأُ..."، پس آیه «وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا» دلالت می‌کند پیامبر(ص) پیش از نزول قرآن، تنها کتاب آسمانی به زبان دیگری را نخوانده، نه آنکه از پایه امی بوده و هیچ نوشته‌ای را نخوانده است. نویسنده مقاله "پیامبر امی" در جایگاه پاسخ‌دهی به این برداشت و دفاع از هیچ خواندن و نوشتن پیامبر(ص) می‌نویسد: «ظاهراً علت اینکه در اینجا کلمه "تلاوت" به کار رفته است این است که مورد بحث، قرآن است و از لحاظ "مشاکله" که جزء صنایع بدیعیه است، در مورد قرائت سایر چیزها نیز این کلمه به کار رفته است؛ مثل این است که چنین گفته باشد: "تو اکنون قرآن تلاوت می‌کنی، ولی قبل از قرآن هیچ نوشته‌ای را تلاوت نمی‌کردی" (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳: ۲۲۸). با این باریک‌بینی وی در مشاکله تقدیری آیه، واژه "تلاوت" در آن تنها برای

همرنگی با "تلاوت قرآن" به کار رفته و مراد آیه چنین است: «تو قبل از قرآن، هیچ نوشته‌ای را قرائت نمی‌کردی».

نتیجه

در این نوشتار پس از بازخوانی تاریخچه "مشاکله"، دو گونه مشاکله "تحقیقی" و "تقدیری" برای نخستین بار در کاوشهای بلاغی به شیوه کاربردی بازتعریف شد. در تعریفی نو گفته شد که مشاکله تحقیقی، آن است که سخنور، واژه ویژه یک معنا را نیاورده و برای رساندن آن معنا از نشانه‌ای در "بافت درون‌زبانی" و در مشاکله تقدیری از نشانه‌ای در "بافت برون‌زبانی" پیروی می‌کند. افزون بر این آشکار شد رمز و راز زیبایی و گیرایی مشاکله، به هنجارگریزی و آشنایی‌زدایی آن است و چون ویژگی همگون‌گویی فن مشاکله، زیبایی و کارایی ویژه‌ای به سخن داده و آن را از دیگر گونه‌های مجاز دور می‌سازد، جا دارد مشاکله در دانش بدیع جداگانه به مثابه آرایه‌ای ادبی کاویده شده و از این نگرگاه به این شیوه ادبی پرداخته شود و از این رو چالش جایگاه‌شناسی مشاکله در هندسه علوم بلاغی نیز از میان می‌رود.

جدا از یافتن نمونه‌های گوناگون نو و نغز از آیه‌های با این شگرد ادبی در قرآن، در بخش اصلی این جستار-بررسی نقش شناخت این آرایه در تفسیر، نشان داده شد مفسر آشنا با آرایه مشاکله، به مدلول ظاهری واژگان بسنده نکرده و با باریک‌بینی در نشانه‌های درون‌بافتی یا برون‌بافتی، در پی پرده‌برداری از مراد گوینده می‌رود؛ همچنین با درنگ در این آرایه متن، انگیزه همسان‌آوری و گزینش واژگان را می‌تواند آشکار سازد. نمایان‌سازی لحن تهکمی متن، از دیگر کارکردهای شناخت این فن

ادبی است که این مهم در چند نمونه قرآنی به شیوه "مشاکله تحقیقی- تهکمی" و "مشاکله تقدیری- تهکمی"، پی گیری شد. افزون بر این چند سودمندی، آشکار گشت از کارآیی های شناخت آرایه مشکله تحقیقی، پیش آوری برداشتی زیبا و گیرا بر پایه روساخت متن و ویژگی های لفظی و ظاهری سخن است. در پایان در چند نمونه قرآنی نشان داده شد که راه دوری از خطا در تفسیر، روی آوری به شگرد مشکله متن است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی الاصبغ المصری، عبدالعظیم بن عبدالواحد، (۱۹۹۵)، تحریر التخبیر فی صناعة الشعر و النثر و بیان اعجاز القرآن، قاهره، المجلس الأعلى للشئون الاسلامیه
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱)، المحکم و المحيط الأعظم، محقق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه
۴. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰)، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار صادر
۶. ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد (۱۴۲۴)، مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت، دارالکتب العلمی
۷. ابوالسعود، محمد بن محمد، (۱۹۸۳)، ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم، لبنان، دار احیاء التراث العربی
۸. ابوستیت، شحات محمد، (۱۹۹۴)، دراسات منهجیه فی علم البدیع، قاهره، دار خفاجی
۹. ابوموسی، محمد محمد، (۱۹۸۸)، البلاغه القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و أثرها فی الدراسات البلاغیه، قاهره، مکتبه وهبه
۱۰. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۱۲)، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی

۱۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیة
۱۲. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۴)، قواعد تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ سازمان سمت
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۳۷۶)، مختصر المعانی، قم، دار الفکر
۱۵. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، (۱۴۳۰)، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، اردن، دار الفکر
۱۶. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵)، احکام القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۶)، تسنیم، قم، اسراء
۱۸. حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، تهران، زوار
۱۹. حسینی مدنی، سیدعلی بن احمد، (۱۹۶۹)، انوار الربیع فی انواع البدیع. تحقیق شاکر هادی شکر، نجف، مطبة النعمان
۲۰. حسینی شیرازی، محمد، (۱۴۲۴)، تقریب القرآن إلى الأذهان، قم، دارالعلوم
۲۱. خطیب تبریزی، یحیی بن علی، (۱۹۹۴)، الوافی فی العروض و القوافی، تحقیق الحسانی حسن عبدالله، قاهره، مکتبه الخانجی
۲۲. خطیب قزوینی، محمدبن عبدالرحمن، (۲۰۱۰)، الإیضاح فی علوم البلاغۀ، بیروت، دارالکتب العلمیة
۲۳. خفاجی، احمدبن محمد، (۱۴۱۷ق)، عناية القاضي و كفاية الراضي، بیروت، دارالکتب العلمیة
۲۴. داد، سیما، (۱۳۸۵)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران، مروارید
۲۵. راستگو، محمد، (۱۳۸۲)، هنر سخن آرایی (فن بدیع)، تهران، سمت
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم
۲۷. رجبی، محمود، (۱۳۸۳)، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۲۸. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق، دار الفکر
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الكتاب العربی
۳۰. -----، (۱۹۷۹)، أساس البلاغۀ، بیروت، دار صادر
۳۱. زوزنی، حسین بن احمد، (۱۹۹۲)، شرح المعلقات السبع، بیروت، لجنة التحقیق فی الدار العالمیة
۳۲. سبکی، علی بن عبدالکافی (۱۴۲۳)، عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت، المکتبه العصریة

۳۳. سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، (۱۳۸۵)، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، هرمس
۳۴. سکاکی، یوسف بن ابی بکر (۲۰۰۰)، مفتاح العلوم، محقق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دارالکتب العلمیه
۳۵. سیالکوتی، عبدالحکیم، (بی تا)، حاشیه السیالکوتی علی کتاب المطول، قم، منشورات الرضی
۳۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۲۰۱۱)، شرح عقود الجمان فی المعانی و البیان، تحقیق ابراهیم محمد الحمدانی، بیروت، دارالکتب العلمیه
۳۷. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، نهج البلاغه (للصیحی صالح)، قم، هجرت
۳۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، موسیقی شعر، تهران، آگاه
۳۹. شمیسا، سیروس، (۱۳۹۳)، نگاهی تازه به بدیع، تهران، میترا
۴۰. شیخزاده، محمد بن مصطفی، (۱۴۱۹)، حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه
۴۱. صاوی، احمد بن محمد، (۱۴۲۷)، حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین، بیروت، دارالکتب العلمیه
۴۲. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا، تهران، نشر جهان
۴۳. صفوی، کورش، (۱۳۹۳)، آشنایی با نشانه شناسی ادبیات، تهران، نشر علمی
۴۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
۴۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن، دارالکتب الثقافی
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسر
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۴۸. طیبی، حسین بن عبد الله، (۲۰۱۳)، فتوح الغیب فی الكشف عن قناع الربیب، إیاد محمد الغوج، دبی، جائزة دبی الدولیة للقرآن الکریم
۴۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمیه
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۵۱. فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰)، معانی القرآن (فراء)، مصر، الهیئة المصریة العامه للکتاب
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم، دار الهجرة
۵۳. فیود، بسیونی عبدالفتاح، (۱۹۹۸)، علم البدیع دراسة تاریخیة و فنیة لأصول البلاغه و مسائل البدیع، قاهره، مؤسسه المختار
۵۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، تاج العروس، بیروت، دار الفکر

۵۵. مطعنی، عبدالعظیم إبراهيم محمد (۱۹۹۲)، خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیة، قاهره، مكتبة وهبة
۵۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، تهران، صدرا
۵۷. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۵۸. نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۲۱)، اعراب القرآن، بیروت، دار الكتب العلمیة
۵۹. نسفی، عبدالله بن احمد، (۱۴۱۶)، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل، بیروت، دار الفوائس
۶۰. نسفی، عمر بن محمد، تفسیر نسفی، (۱۳۷۶)، تهران، سروش
۶۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دارالکتب العلمیة، بیروت
۶۲. نقی پورفر، ولی الله، (۱۳۸۱)، پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن، تهران، اسوه
۶۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۸۶)، تفسیر راهنما، قم، بوستان کتاب

Re-examination of the Literary
Technique of *Mushakalah* and the Role of
Its Recognition in Qur'anic Interpretation¹

Abbas Rahimlou²

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini³

Abstract

The technique of *mushakalah* is one of the homonymy-based semantic literary devices of rhetorical embellishment, many prominent examples of which have remained unknown or less known in the Qur'anic explorations. The present descriptive-analytical research, after reviewing the history and recognizing the status of *mushakalah* in rhetoric and redefining its sub-types, by re-reading the ayahs, seeks novel examples of this device in the

1. Date Received: September 22nd, 2018; Date Accepted: December 27th, 2018

2. Corresponding author: MA in Qur'anic Science and Hadith, Research Institute of Hawzah and University; Email: abbasrahimloo@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzah and University; Email: tayyebhosseini@rihu.ac.ir

Qur'an. Since some Qur'anic scholars have considered *badī'* (rhetorical embellishment) as practical only in the aesthetics of the Qur'anic text and have not seen it helpful in its interpretation, this study aims to find an answer to the question of "what functions one can conceive for recognizing the technique of *mushakalah* in the process of understanding and interpreting the text of the Qur'an." The research findings show that exegetes familiar with this literary device do not consider the apparent signification of the words enough, and are not trapped in interpretative mistakes, but seek to reveal the motives behind the choices of words. In addition, it is shown that another function of *mushakalah* is the revelation of the ironic tone of the text and presenting an eloquent interpretation on the basis of homonymy.

Keywords: *Paul Simpson's model, critical stylistics, Surah Ta-Ha, narration*