

آشنایی زدایی در قرآن کریم با تکیه بر هنجارگریزی نحوی (جزء بیست و نهم)

کتایون فلاحی*

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۰

زهرا صمدی**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۲۱

مسعود باوان پوری***

چکیده

هنجارگریزی یکی از یافته‌های مهم فرمالیست‌هاست که اساس مباحث سبک‌شناسی را تشکیل می‌دهد. آن‌ها زبان ادبی را عدول از زبان معیار معرفی و سبک را نیز بر همین اساس مطالعه می‌کردند. قرآن کریم اگرچه یک متن ادبی نیست اما از لحاظ لغوی و زبانی و بلاغی، اعجازی شگفت‌انگیز محسوب می‌شود که بررسی آن با تکیه بر دیدگاه‌های نو، می‌تواند در جهت دستیابی به یافته‌های نوین راهگشا باشد. پژوهش حاضر در صدد است با استفاده از روش تحلیلی-استنتاجی، به بررسی جزء بیست و نهم قرآن کریم از دیدگاه هنجارگریزی نحوی بپردازد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که هنجارگریزی نحوی در قالب تقدیم و تأخیر، با هدف برجسته کردن بخشی از کلام، حذف با هدف اختصار و زیبایی‌شناسی، التفات با هدف زیبایی کلام و نیز رسایی مفهوم، و تکرار، به دلیل تأکید نمایان شده است.

کلیدواژگان: برجسته‌سازی، هنجارگریزی نحوی، صورت‌گرایی، بلاغت.

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، واحد گرمسار، دانشگاه آزاد اسلامی، گرمسار، ایران. ktu.fallahi@yahoo.com

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک.

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

نویسنده مسئول: کتایون فلاحی

مقدمه

آشنایی‌زدایی یا بیگانه‌سازی یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین اصول فرمالیسم است که شکوفسکی، منتقد روسی، برای نخستین بار در سال ۱۹۱۷م این اصطلاح را در مقاله‌ای با عنوان «هنر به مثابه فن» مطرح کرد (مختاری و فرجی، ۱۳۹۲: ۹۶)، «پس از او یاکوبسن و تیتیانوف در مواردی از این مفهوم به عنوان بیگانه‌سازی یاد کردند» (رضایی هفتاد و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۲). یان موکاروفسکی اصطلاح «فورگراندینگ» را در این معنی به کار برد (خائفی و نورپیشه، ۱۳۸۳: ۵۶). شکوفسکی اعتقاد داشت که اساساً وظیفه هنر، ناآشنا کردن چیزها، و یا به عبارت دیگر پیچیده کردن چیزها و دور ساختن آن‌ها از حوزه‌های عادت و روزمرگی است. بر طبق این مفهوم، هدف هنر انتقال حس چیزهاست، آنگونه که ادراک می‌شوند نه انسان که دانسته می‌شوند؛ از این رو هنر با افزودن بر زمان و فرایند ادراک، از آن‌ها آشنایی‌زدایی می‌کند (احمدی، ۱۳۸۰: ۳۰۹).

شکل‌گرایان برای مقابله با اندیشه سمبولیست‌ها در مورد شعر از این اصطلاح استفاده کردند؛ چراکه سمبولیست‌های روس معتقد بودند شعر، متشکل از تصاویری مجازی است که مفاهیم ناآشنا و غیر قابل دسترس را آسان و آشنا می‌سازد، اما به عقیده شکوفسکی وظیفه ادبیات نه آشنا و قابل فهم ساختن مفاهیم دشوار، که بر عکس ناآشنا ساختن تعابیر مألوف است. شاید بتوان گفت که به اعتقاد وی مفاهیم، تنها بهانه‌ای است که شاعر یا نویسنده از آن برای آفرینش اثر خود بهره می‌جوید (همان: ۴۷). آشنایی‌زدایی شامل دو مبحث اصلی است که در زیر به اختصار بیان می‌کنیم: برجسته‌سازی و قاعده‌افزایی.

برجسته‌سازی در لغت، به معنای پیش‌زمینه، جای برجسته و آشکار، بکار رفته، و در اصطلاح برجسته‌سازی عدول‌های برجسته هنری از زبان عادی است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۶۲). برجسته‌سازی، هر نوع انحراف از شکل‌های مورد انتظار اجتماعی و خودکار و نهادی زبان است.

لیچ فرایند برجسته‌سازی را به دو گونه تقسیم می‌کند: ۱. هنجار‌گریزی؛ ۲. قاعده‌افزایی (ناظمیان، ۱۳۹۳: ۲۷). شفیع‌کدکنی انواع برجسته‌سازی را در دو گروه موسیقایی و زیبایی‌شناختی طبقه‌بندی می‌کند؛ گروه موسیقایی، مجموعه عواملی را در بر می‌گیرد

که زبان شعر را از زبان روزمره، به اعتبار آهنگ و توازن بخشیدن جدا می‌کند و در حقیقت از رهگذر نظام موسیقایی، سبب رستاخیز کلمات و تشخیص واژه‌ها در زبان می‌شود. این گروه صناعت‌هایی مانند وزن، قافیه، ردیف و... را شامل می‌شود. گروه زبان‌شناختی، عواملی را در بر می‌گیرد که به اعتبار تمایز نفس کلمات در نظام جمله‌ها، بیرون از خصوصیت موسیقایی آن‌ها، می‌تواند موجب تمایز با رستاخیز واژه‌ها شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۷-۸). قاعده‌افزایی یکی از شیوه‌های آشنایی‌زدایی در مکتب فرمالیسم روس است که موجب زیبایی‌آفرینی و خلق کلام هنری و ادبی می‌شود، و معنای قواعدی اضافی بر زبان را از طریق وزن یا ترصیع و ردیف جمیل می‌کند، در این شگرد قواعدی بر قواعد زبان معیار افزوده می‌شود، که موجب آشنایی‌زدایی در متن ادبی می‌گردد. لیچ برجسته‌سازی را به دو شکل انحراف از قواعد حاکم بر زبان (هنجارگریزی) و افزودن قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان (قاعده‌افزایی) امکان‌پذیر می‌داند (مدرسی و یاسینی، ۱۳۸۸: ۳۰۰). یاکوبسن معتقد است که فرایند قاعده‌افزایی، چیزی نیست جز توازن در وسیع‌ترین مفهوم خود و این توازن از طریق «تکرار کلامی» حاصل می‌آید (خائفی و نورپیشه، ۱۳۸۳: ۵۷).

قرآن کریم، کتابی سرشار از آموزه‌های ادبی، دینی، فرهنگی، زبانی و... است که زبان آن فراتر از هنجار عامه بوده و از قدیم تا کنون علمای بلاغت بر این امر صحه نهاده‌اند؛ البته نمی‌توان زبان قرآن را زبانی ادبی دانست زیرا «آنچه مشخصه زبان ادبی است و آن را از سایر گونه‌های سخن متمایز می‌کند، این است که زبان ادبی، زبان معمول در ادبیات را به روش‌های گوناگون تغییر شکل می‌دهد» (رضایی‌هفتاد و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۰).

در حالی که سطح واژگان و بلاغت قرآن کریم در حدّ اعلا قرار دارد و نمی‌توان برابری برای آن یافت و به گونه‌ای بارز با زبان عادی و حتی زبان سرآمدان ادبیات و هنر تفاوتی چشمگیر دارد. قرآن کریم که در اوج بلاغت و فصاحت قرار دارد، از بهترین نوع فراهنجاری و آشنایی‌زدایی بهره برده است که پژوهش حاضر کوشیده است با بهره‌گیری از نقد معاصر و بررسی نمونه‌هایی از جزء بیست و نهم قرآن کریم، جلوه دیگری از عظمت بی‌پایان آن را نمایش دهد. پژوهش حاضر با رهیافتی توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای در صدد پاسخگویی به سؤالات زیر است:

- هنجارگریزی نحوی در جزء بیست و نهم قرآن کریم به چه اشکالی رخ نمایانده است؟
- در این جزء بیش تر از کدام روش در هنجارگریزی نحوی بهره گرفته شده است؟

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش‌های گران‌سنگی در زمینه هنجارگریزی به زبان‌های گوناگون انجام گرفته است که ذکر تمام آن‌ها صفحات متعددی را می‌طلبد و در زیر به تعدادی از آن‌ها به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم: حمیدرضا مشایخی و سیده زینب خدادادی (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی هنجارگریزی در بخشی از اشعار نزار قبانی» در دوفصلنامه نقد ادب معاصر عربی یزد، سال دوم، شماره دوم/ حشمت‌الله زارعی کفایت و ناصر محسنی‌نیا (۱۳۹۲) در مقاله «صورت‌گرایی و آشنایی‌زدایی در شعر ابوالقاسم شابی» در دوفصلنامه نقد ادب معاصر عربی یزد، سال سوم، شماره پیاپی هفتم/ علی نظری و یونس ولیئی (۱۳۹۲) در مقاله «ظاهرة الإنزياح فی شعر أدونیس» در مجله دراسات الأدب المعاصر، سال پنجم، شماره ۱۷/ محمدنبی احمدی و عبدالصاحب نوروزی (۱۳۹۲)، در مقاله «جلوه‌های فراهنجار در سوره مریم (س)»، مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی اراک، سال اول، ش ۳/ عباس گنجعلی، آزاده قادری و محسن سیفی (۱۳۹۲) در مقاله «فراهنجاری در صحیفه سجادیه (برجسته‌سازی در سطح آوایی، واژگانی، نحوی و معنایی)، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۶، ش ۲/ قاسم مختاری و مطهره فرجی (۱۳۹۲) در مقاله «آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی دانشگاه اراک، شماره ۲/ هومن ناظمیان (۱۳۹۳) در مقاله «آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی در سوره مبارکه واقعه»، مجله زبان و ادبیات عربی مشهد، شماره ۱۰. اما تا کنون مقاله یا پژوهشی که به بررسی جزء بیست و نهم از دیدگاه نحوی پرداخته باشد، یافت نشد.

هنجارگریزی نحوی در قرآن کریم

گریز از هنجارهای نحوی، یکی از دشوارترین روش‌هایی است که شاعران برای زدودن غبار آشنایی از زبان شعر به کار بسته‌اند، و در آن از قواعد نحوی زبان هنجار گریخته، و

زبان خود را متمایز کرده‌اند چراکه «بیش‌ترین حوزه تنوع‌جویی در زبان، همین حوزه نحو است» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۸: ۳۰) و «توسع و تنوع در حوزه نحوی زبان از مهم‌ترین عوامل تشخیص زبان ادب است» (همان: ۲۶). مقصود از هنجارگریزی نحوی، جابه‌جایی عناصر جمله و تأثیر ساختمان و نیز کاربرد صورت‌های نامتعارف در زبان است (ن.ک: مختاری و فرجی، ۱۳۹۲: ۹۸). آشنایی‌زدایی در حوزه نحو، یعنی بر هم زدن ساختار دستوری زبان و جابه‌جا کردن اجزای جمله و دخل و تصرف در نحو آن (احمدی، ۱۳۸۰: ۴۷). هنجارگریزی نحوی در قرآن کریم در قالب‌های مختلف و با اغراض خاص بلاغی و زیبایی‌شناسی روی داده که در زیر سعی شده است این موارد با ذکر چندین مثال در هر مورد به دقت تبیین گردد.

تقدیم و تأخیر

اسلوب تقدیم و تأخیر از جایگاه رفیعی در بلاغت برخوردار است، و از رایج‌ترین و البته زیباترین انواع هنجارگریزی نحوی تقدیم و تأخیر است، بدون شک این نوع از لطایف عمیق و معانی دقیق در آشکار کردن دلایل تقدیم و تأخیر برخوردار است، و در ورای آن مقصود گوینده از بکار بردن این اسلوب بلاغی مشخص می‌گردد و در نهایت تقدیم و تأخیر، حاکی از تبادل جایگاه واژگان در جمله با هدف ایجاد بلاغت در کلام است. بحث تقدیم و تأخیر از پرکاربردترین مباحث بلاغت است که علمای لغت و معانی اهتمام زیادی به آن نموده‌اند، عبد/قاهر می‌گوید: «تقدیم و تأخیر بابی است که فواید و محاسن بسیاری در آن نهفته است» (مختاری و فرجی، ۱۳۹۲: ۸). غالباً کلام در یک جمله طبق ترتیب خودش می‌آید، اما گاهی به خاطر برخی از اغراض و زیبایی‌شناسی این ترتیب رعایت نمی‌شود، و تقدیم و تأخیر رخ می‌دهد، این امر از دلایل نحوی و بلاغی و عروضی است. بسیاری از مواقع شنیدن یک شعر، لذتی دو چندان به انسان می‌بخشد، و هنگامی که دقت کنی درمی‌یابی در آن، تقدیمی صورت گرفته است، و واژه‌ای از جایی به جای دیگر نقل مکان کرده است (جرجانی، بی‌تا: ۹۸).

﴿وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناضرة﴾ (قیامت / ۲۲-۲۳)

«در آن روز چهره‌هایی خرم و شاداب‌اند. به سوی پروردگار خود می‌نگرند»

این آیات وصف روز قیامت است که چهره‌های مردم را دو قسم می‌کند؛ یکی ناضرة و دیگری باسرة، و نضرة و نضارت چهره و درخت و امثال آن به معنای خرمی و زیبایی و بهجت آن‌هاست: و معنای دو جمله مورد بحث با در نظر گرفتن اینکه در مقابل «وجوه یومئذ باسرة»، قرار گرفته چنان می‌شود که صورتهایی در آن روز که قیامت به پا می‌شود، زیبا و خرم است و مسرت و شادابی درونی از چهره‌ها نمایان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۷۸). طبرسی و ملا فتح‌الله کاشانی معتقدند که اگر نظر متعلق به عین باشد، مفید طلب رؤیت است نه خود رؤیت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۰۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱۰: ۸۵)، اما گروهی دیگر از مفسران ناضرة را به معنای انتظار دانسته‌اند (رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰: ۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۱۹۷).

جمله «الی ربها ناضرة» خبری است برای مبتدا "وجوه" و "الی ربها"، متعلق است به کلمه "ناضرة" النظر الی ربها (الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۵۳؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۹۳؛ طنطاوی و ابوعبیه، ۲۰۱۱: ۷۸۰)، که به خاطر افاده حصر، یا رساندن اهمیت مطلب از خود آن جلوتر آمده، و در غیر این صورت می‌فرمود: "ناضرة الی ربها" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۷۹).

و برخی گفته‌اند: "وجوه"، مبتدا و "ناضرة" خبر آن است و ابتدا به نکره در اینجا جایز است به دلیل فایده رساندن، یا برخی گفته‌اند به دلیل تفصیل اینجا ابتدا به نکره آمده است (الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۹۳) و "یومئذ" ظرف برای خبر است و یا جایز است که خبر محذوف باشد یعنی تم وجوه و "ناضرة"، صفت است و "الی ربها" را متعلق به "ناضرة" بگیریم (العکبری، بی‌تا: ۵۶۲) و "الی ربها ناضرة" در معنای این جمله چند وجه است: ۱. اختصاصاً به خدا نگاه می‌کند و به دیگری نمی‌نگرد و معنای مقدم شدن مفعول "الی ربها" همین است مگر به آیات زیر نمی‌نگرید، و مقدم شدن در این آیه دلالت بر معنای اختصاص دارد و روشن است که آدمیان در قیامت به چیزهای فراوانی می‌نگرند که نمی‌توان بر شمارش آنان احاطه یافت، بنابراین اگر نگاه کردن آنان به خدا اختصاص داشته باشد و خدا مورد نظر و نگاه "با چشم ظاهری" باشد محال است، پس ناگزیر باید آن را در معنایی حمل کنیم که اختصاص در آن صحیح باشد و مقصودشان از "نگریستن" معنای امید و انتظار است (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۵۰۰). ابن‌اثیر می‌گوید:

این تقدیم به خاطر نظم کلام رخ داده است، به این دلیل می‌گوید: ﴿وجوه یومئذ ناظرة﴾^۱ الی ربها ناظرة، ناظرة الی ربها؛ و ما به راحتی فرق بین این دو نظم ظاهر را در دو صورت می‌بینیم؛ که این نوعی هنجارگریزی و نوعی زیبایی در قرآن کریم است (ابن اثیر، ۱۹۹۵، ج ۲: ۴۰).

﴿ولربك فاصبر﴾ (مدثر / ۷)

«و برای پروردگارت شکیبا باش»

در این آیه، «لربك» بر عامل خود مقدم شده است، به دلیل اهمیت مسأله صبر، این تقدیم روی داده و زیبایی این آیه را چندین برابر کرده است (الخرائط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۸۴).

﴿ثم الجحيم صلوه﴾^۲ ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه﴾ (حاقه / ۳۱-۳۲)

«آنگاه به دوزخش درآورید، سپس آن را در زنجیری که طول آن هفتاد ذراع است در بند کشید»

در این آیه تقدیم مفعول به «الجحيم» بر «صلوه» صورت گرفته است و اصل جمله این بوده است «ثم لا تصلوه الا الجحيم» (زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۰۱؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۶۰؛ طنطاوی و ابوعبیه، ۲۰۱۱: ۷۶۳) و برخی تقدیر آن را «اجعلوه یصلی النار» گرفته‌اند (الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۱۸)، برخی دیگر نیز گفته‌اند؛ «الجحيم» مفعول برای فعل محذوفی است که فعل فعلوه را تفسیر می‌کند و از باب تشخیص است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۵۷؛ العکبری، بی‌تا: ۵۵۶). همچنین در آیه بعد «سلسله» بر فاسلكوه مقدم شده که این تقدیم از باب اختصاص و اهتمام صورت گرفته است (زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۰۱؛ درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۵۷؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۶۰).

﴿مما خطيئتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم يجدوا لله من دون الله انصاراً﴾ (نوح / ۲۵)

«در اثر گناهانشان غرقه گشتند و در آتش درآورده شدند، پس برای خود، در برابر خدا هیچ یآوری نیافتند»

در این آیه «مما خطيئتهم» برای بیان غرق شدن آنان به وسیله طوفان مقدم شده است؛ وارد شدن آنان در آتش به خاطر گناهی است که مرتکب شده‌اند و تأکید این

معنی با اضافه کردن کلمه "ما" بیانگر این است که این‌ها از جمله گناهانی است که باعث غرق شدن آن‌ها می‌شود (زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۱۹؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۷۲؛ طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۴۴).

﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا﴾ (انسان/۱۴)

«و سایه‌ها بر آنان نزدیک و میوه‌های شان آسان است»

در این آیه تقدیم خبر بر مبتدا روی داده که نوعی هنجارگریزی به حساب می‌آید و بر زیبایی آیه افزوده می‌گردد؛ کلمه "دانیة" بر مبتدای خود "ظلالها" مقدم گردیده است (العکبری، بی‌تا: ۵۶۴) و گروهی دیگر گویند، کلمه "دانیة" صفت برای جنه محذوف است که تقدیر آن "وجنة دانیة" است (زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۸۰؛ درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۶۹؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۵۹). ولی ابن مالک (مصنف) آن را درست نمی‌داند چراکه هر گاه اسم فاعل صفت واقع شود و فعل برای غیر موصوف باشد لازم است ضمیر آن آشکار شود پس قول اول حال بودن آن صحیح است (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۲۵۳). و گروهی "ظللها" را فاعل برای کلمه "دانیة" گرفته‌اند (الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۹۸؛ طنطاوی و ابو عبیة، ۲۰۱۱: ۷۸۲).

۲. حذف

حذف، نوعی گریز از هنجار تلقی می‌شود، زیرا باید همه اجزا وجود داشته باشند، تا به معنی و مقصود خللی وارد نشود، حال اگر این حذف به گونه‌ای انجام شود، که علاوه بر ایجاد اختصار در کلام و عدم آسیب به بافت جملات، رسایی بیش‌تر مفهوم را به همراه داشته باشد، سبب زیبایی‌آفرینی می‌شود، یکی از دقیق‌ترین، موضوعات بلاغت حذف است و ابن جنی بحث حذف را در شعر «الشجاعة العربية» قرار داده است، و علمای بلاغت گفته‌اند: حذف بر معنا در شرط رسیدن به مضمون و فهم جمله تأثیری ندارد (ابن جنی، ۱۴۲۷: ۳۶۰). جرجانی نیز گفته است: «حذف دقیق، لطیف و خارق العاده، بحث عجیبی است که همانند سحر است و می‌بینیم که حذف از ذکر آن فصیح‌تر است؛ و حذف به اهداف مختلفی از جمله اختصار، تفخیم، تخفیف، و صیانة اللسان، قصد عموم، قصد بیان بعد از ابهام و رعایت فاصله... انجام می‌گیرد» (جرجانی، بی‌تا: ۱۴۶).

۱. حذف فاعل

فاعل یکی از ارکان جمله فعلیه است، هدف از حذف فاعل بیش‌تر به خاطر تعظیم فاعل است؛ زیرا قرآن با حذف فاعل، غیر مستقیم اشاره‌ای به تعظیم نمودن و بزرگ جلوه دادن یک شخصیت یا موضوعی می‌کند، در بسیاری از آیات در قرآن ذکر «الله» را به عنوان فاعل حذف می‌کند و تعظیم و بزرگ بودن خداوند را می‌رساند، که این یکی از زیبایی‌های قرآن کریم است. برخی از علمای بلاغت علت این حذف را خوف و جهل به فاعل دانسته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد اهتمام بر حادثه و بزرگی آن، موجب شده است که فاعل حقیقی این آیات، که خدای سبحان است، ذکر نگردد (ر.ک: بنت الشاطی، ۱۹۶۸: ۲۲۴).

﴿فإنفخ في الصور نفخة واحدة﴾ (حاقه / ۱۳)

«پس آنگاه که در صور یک بار دمیده شود»

در این آیه تکرار حذف فاعل روی داده است (ابن الانباری، ۱۴۰۰، جزء ۲: ۴۵۷؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۱۶) که در آیات قبلی نیز اتفاق افتاده است. برخی حذف فاعل را به دلیل ترس، یا علیه کسی بودن، یا علم یا جهل به آن دانسته‌اند، اما مفسرین فاعل محذوف را برای حوادث و رویدادهای قیامت در تقدیر گرفته‌اند، یا فاعل را فرشته‌ای از فرشتگان دانسته‌اند که به قرینه آشکار در بیان قرآنی حذف شده است، و بسیاری در تأویل آن گفته‌اند که حذف فاعل به خاطر علم به آن است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۵۱-۵۲). در این آیه همچنین کلمه "نفخ" دو بار به کار رفته که هدف آن تأکید است (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۱۹۳) و این تکرار نوعی آشنایی‌زدایی است که بر زیبایی این آیه افزوده است.

﴿وانا لاندري أشرأريد من في الأرض أم أريد بهم ربه مرشدا﴾ (جن / ۱۰)

«و ما نمی‌دانیم آیا برای ساکنان زمین شری ارائه شده یا پروردگارشان برای آنان هدایتی خواسته است»

در این آیه کلمه "شر" را فاعل برای فعل محذوف از باب اشتغال دانسته‌اند، و تقدیر این کلام را فعل «حصل» یا «تم» دانسته‌اند (وصافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵: ۱۱۷؛ طنطاوی و ابوعبیه، ۲۰۱۱: ۷۷۱). جنیان در این کلام خود را فاعل اراده رشد ذکر کرده‌اند، ولی در

جانب شر، فاعل را ذکر نکرده‌اند، و نگفتند: "اشر اراد بمن فی الارض"، بلکه فعل اراده را به صیغه مجهول آوردند تا هم رعایت ادب را نسبت به خدای تعالی کرده باشند، و هم فهمانده باشند خدای تعالی شر کسی را نمی‌خواهد مگر آنکه خود انسان کاری کرده باشد که مستحق شر خدایی شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶۷: ۲۰). در این آیه نوعی هنجارگریزی نحوی انجام شده است، و اگر در این آیه فاعل ذکر می‌شد، دیگر آن جمال را نداشت، و سبب می‌شد که معانی این آیه به اشتباه فهمانده شود؛ زیرا خداوند شر کسی را نمی‌خواهد مگر اینکه خود انسان مستحق شر خدایی شده باشد. در اینجا نوع دیگری هنجارگریزی شکل گرفته است، که نکره آوردن کلمه "رشداً" است که بفهماند خدای تعالی نوع خاصی از رشد برای آنان خواسته (همان: ۶۸) و اگر در این آیه کلمه رشداً به صورت معرفه می‌آمد، مفهوم این آیه که در اصل اشاره به رحمت و عنایت خداوند دارد، باعث می‌شد که جنیان گویند: نمی‌فهمیم که آیا خدای تعالی شر اهل زمین را خواسته یا هدایت آنان را، بنابراین قرآن کریم به نوع زیبایی هنجارگریزی کرده است.

۲. حذف مفعول

از مواردی که در نگاه نحوی حذف آن جایز به شمار می‌آید، عدم ذکر مفعول در جمله است، زیرا از عناصر فضله در جمله به شمار می‌آید، چنانکه علمای نحو نیز به آن اذعان داشته‌اند «المفعول به و کلّ المنصوبات فضلة» (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۱: ۷۴). گاهی مواقع به دلایلی حذف می‌گردد که در آن حذف، زیبایی نهفته است و جمله را از نظر مفهوم ناقص نمی‌کند بلکه بر زیبایی آن می‌افزاید:

﴿یدخل من یشاء فی رحمته والظالمین أعدلهم عذاباً ألیماً﴾ (انسان/ ۳۱)

«هر که را خواهد به رحمت خویش درمی‌آورد و برای ظالمان عذابی دردناک

آماده کرده است»

در این آیه مفعول فعل "یشاء" حذف شده، چون گفتار آیه می‌فهماند که آن چیست، و تقدیر آیه چنین است: "یدخل فی رحمته من یشاء دخوله فی رحمته"، هر کس را که بخواهد داخل رحمت خود می‌کند و او نمی‌خواهد داخل کردن کسی مگر کسی که

ایمان آورد و تقوی پیشه کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۳۰؛ ابن‌الانباری، ۱۴۰۰، جزء ۲: ۴۸۵؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۶۴). در این آیه حذف دیگری صورت گرفته است که زیبایی این آیه را چندین برابر کرده است و این نوعی هنجارگریزی است؛ در این آیه کلمه «ظالمین» مفعول برای فعل محذوف است و تقدیر آن فعل «اوعد» یا «عاقب» است که از باب اشتغال می‌باشد (وصافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵: ۱۹۵؛ العکبری، بی‌تا: ۵۶۵؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۴۰۱؛ طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۲۵۸).

﴿لاتبقي ولا تذر﴾ (مدثر/۲۸)

«نه باقی می‌گذارد و نه رها می‌کند»

در این آیه مفعول فعل «تبقى» و «تذر» حذف شده است و تقدیر آن «لا تبقى ما القى فيها» (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۲۹؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۱۳۸-۱۳۹).

﴿قل ارءيتمران اهلكنى الله و...﴾ (ملک/۲۸)

«بگو: به من خبر دهید، اگر خدا مرا و هر که را که با من است هلاک کند...» در این آیه مفعول فعل «ارایتم» حذف شده و تقدیر آن «شأنکم» یا «حالکم» می‌باشد (وصافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵: ۲۹؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۴۴).

﴿سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما فتبرى القوم فيها صرعى كأنهم اعجاز نخل

خاوية﴾ (حاقه/۷)

«آن را هفت شب و هشت روز پیاپی بر آن‌ها مسلط کرد که آن قوم را در آن به خاک افتاده می‌دیدى گویی آن‌ها تنه‌های افتاده و تو خالی نخلند» در این آیه کلمه «حسوماً» را منصوب و مفعول برای فعل محذوف گرفته‌اند که تقدیر آن تحسم حسوما می‌باشد (الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۱۴) یا برخی آن را صفت مانند ذات حسوم گرفته‌اند (الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۵۵؛ طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۱۹۱) یا اعراب مفعول له به آن داده‌اند (زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۱۹۵؛ درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۴۶).

۳. حذف مبتدا

از جمله محذوفات قرآنی، عدم ذکر مبتدا است که بیانگر اسرار بلاغی مختلفی چون اختصار، پرهیز از بیهودگی ذکر و دلالت قرائن است. از نظر قوانین دستوری حذف مبتدا

با وجود قرائن، جایز شمرده شده است. بسیاری از علمای بلاغت و نحو در مورد حذف مبتدا بحث‌های مختلفی کرده‌اند؛ عبدالقاهر جرجانی از حسن در حذف مبتدا و عدم ذکر آن می‌گوید: حذف مبتدا در متون قرآنی به خاطر حفظ کلام از عبث و بیهودگی، و دوری از تکرار ناپسند آن است به خاطر وجود قرینه‌ای که بر آن دلالت می‌کند، یا زمانی که خبر ذکر می‌شود، و در آن صفتی است که اشاره به مبتدا دارد، مبتدا را ذکر نمی‌کنیم و اکثر حذف مبتدا بعد از حروف استفهام رخ می‌دهد که دلالت بر تفخیم آن است (جرجانی، بی تا: ۱۱۱).

﴿عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احد﴾ (جن / ۲۶)

«او دانای غیب است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند»

عبارت "عالم الغیب" خبری است برای مبتدایی که حذف شده، و تقدیر کلام هو عالم الغیب است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۰۳؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۷۹؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۱۱۹؛ طنطاوی و ابوعبیه، ۲۰۱۱: ۷۷۲) و مفاد کلمه به کمک سیاق این است که می‌خواهد بفهماند که علم غیب مختص به خدای تعالی است، و علم او ظاهر و باطن سراسر عالم را فرا گرفته است به همین جهت برای نوبت دوم غیبت را به خودش نسبت داده و فرموده: کسی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند؛ و فرمود: کسی را بر آن مسلط نمی‌کند، تا اختصاص را برساند و گرنه نمی‌رسانید، و معنای آیه این است که خدای تعالی عالم به تمامی غیب‌هاست، آن هم به علمی که اختصاص به خودش دارد، پس هیچ کس از مردم را به غیب خود که مختص به خودش می‌باشد آگاه نمی‌کند، در نتیجه مفاد آیه سلب کلی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۸۳).

در این آیه حذف مبتدا به خاطر قرینه انجام گرفته است، و حذف مبتدا در این آیه جایز الحذف است و به زیبایی خاصی به قرینه "عالم الغیب" که به خود خدا اختصاص دارد اشاره کرده است، که حذف مبتدا نوعی هنجارگریزی است.

﴿اذ اتلی علیہ آیاتنا قال أساطیر الاولین﴾ (قلم / ۱۵)

«چون آیات ما بر او خوانده شود گوید: افسانه‌های پیشینیان است»

در این آیه اساطیر الاولین خبر برای مبتدای محذوف "هی" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۳۰؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۳۶؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۴۸). در قرآن کریم

حذف مبتدا و خبر با دلایلی از جمله، وجود قرینه، بزرگ جلوه دادن آن و ... بسیار صورت گرفته است.

﴿بلی قادرین علی أن نسوی بنانه﴾ (قیامت/۴)

«چرا، در حالی که قادریم بر اینکه سر انگشتان او را هم باز سازیم»

در مورد اعراب کلمه "قادرین" نظرهای مختلفی داده شده است از جمله: برخی آن را فاعل برای فعل محذوف گرفته‌اند و تقدیر آن "بلی نجمعها قادرین" است (العکبری، بی‌تا: ۵۶۲؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۹۱؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۱۴۶) و برخی دیگر آن را منصوب دانسته‌اند به دلیل اینکه خبر کان محذوف بوده و تقدیر آن "بلی کنا قادرین" است، و برخی دیگر آن را خبر برای مبتدای محذوف می‌دانند و تقدیر آن را "بلی نحن قادرون" می‌دانند، اما سیبویه آن را مفعول برای فعل محذوف دانسته که تقدیر آن "نجمعها قادرین" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۴۵-۱۴۶؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۵۱). بعضی نیز، آن را حال برای فعل و فاعل محذوف گرفته‌اند (طنطاوی و ابوعبیده، ۲۰۱۱: ۷۷۹؛ طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۸۵).

۴. حذف جمله

حذف جمله، نوعی حذف در بلاغت است، *العلوی* گوید: «حذف جمله در بلاغت مبحث عظیمی دارد و بسیار در قرآن وارد شده است، و این امر به خاطر قدمت آن و مشهور بودن نوع حذف است» (العلوی، ۱۴۰۲: ۲۵۴). *ابوحیان* معتقد است که حذف جمله آسان‌تر از حذف کلمه است (الاندلسی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۳۵۸).

﴿فکیف تتقون ان کفرتم یوما یجعل الولدان شیبا﴾ (مزل/۱۷)

«پس اگر کافر شوید چگونه از (عذاب) روزی که کودکان را پیر می‌کند خود را حفظ می‌کنید»

در این آیه مفعول "تتقون" که جمله بوده است حذف گردیده و "یوما" ظرف برای عذاب است، و تقدیر کلام "فکیف تتقون العذاب الکائن فی یوم کذا" است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰۷؛ و صافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵: ۱۴۰). بعضی از مفسرین گفته‌اند: مفعول "تتقون" حذف شده و کلمه "یوما"، ظرف برای اتقاء است، و معنی این است که اتقای

شما در آن روز چگونه است؟ (زمخشری، ۱۴۱۸، ج ۴: ۶۴۱؛ الالوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۲۱۶). برخی دیگر هم برای کلمه "یوماً" سه اعراب در نظر گرفته‌اند: مفعول به، یعنی چگونه خودتان را از روز قیامت و وحشت آن نگاه می‌دارید اگر بر کفر باقی بمانید و ایمان نیاورید؛ برخی دیگر نقش آن را ظرف گرفته‌اند؛ یعنی اگر در دنیا کافر شوید چگونه در روز قیامت نگاه داشتنی برای‌تان خواهد بود؛ برخی دیگر آن را مفعول کفرتم گرفته‌اند بنا بر تأویل "فکیف تتقون..."; یعنی اگر منکر قیامت و پاداش شوید چگونه از خدا پرهیز می‌کنید زیرا تقوا همان ترس از عقاب خداست (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۷۲). در این آیه همچنین حذف دیگری صورت گرفته است، جمله "ان کفرتم" فعل شرط و جواب شرط محذوف گردیده است و دلالت بر ماقبل از آیه دارد و تقدیر آن "فکیف یتقون" می‌شود (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۱۷؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۴۲؛ العکبری، بی‌تا: ۵۶۰؛ الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۸۲).

﴿ان أجل الله اذا جاء لا يؤخر لوكنتم تعلمون﴾ (نوح/ ۴)

«(أجل) شما را تا وقتی معین به تأخیر اندازد، و اگر می‌دانستید وقتی اجل

مقرر خدا برسد دیگر به تأخیر نیفتد»

جمله (لو كنتم تعلمون "مخصوص اول کلام است، و معنایش این است که لو كنتم تعلمون ان الله اجلین؛ و ان اجله اذا جاء لا یوخر استجبتم دعوتی و عبدتم الله و اتقيتموه و اطعتمونی: اگر علم می‌داشتید به اینکه خدا دو اجل دارد، و اجل او وقتی فرا برسد تأخیر انداخته نمی‌شود، آن وقت دعوت مرا اجابت می‌کردید، یعنی خدا را می‌پرستیدید، و از او پروا داشتید، و مرا اطاعت می‌کردید. بنابراین مفعول جمله "تعلمون" حذف شده، چون سیاق کلام بر آن دلالت کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۳). برخی از مفسرین گفته‌اند: جمله «تعلمون» نازل به منزله فعل لازم، و جواب "لو" است که یا مربوط به اول گفتار است و معنایش این است که لو كنتم من اهل العلم لاستجبتم دعوتی و امنتم: اگر از اهل علم بودید؛ دعوت مرا اجابت می‌کردید، و ایمان می‌آوردید، و یا مربوط به آخر کلام است و معنایش این است که لو كنتم من اهل العلم لعلمتم ان الله اجلین، و ان اجله اذا جاء لا یوخر و استجبتم دعوتی...: اگر از اهل علم بودید، می‌دانستید که خدا دو اجل دارد، و وقتی اجلش برسد تأخیر نمی‌افتد، آن وقت دعوتم را

می‌پذیرفتید...» (طبرسی، ۱۴۲۷، ج ۱۰: ۳۶۰). گروهی دیگر گفته‌اند که جواب "لو" محذوف، همانطور که مفعول "تعلمون" حذف شده است و تقدیر آن "لو کنتم تعلمون" ذلک لآمنتکم" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۷۷). برخی دیگر گفته‌اند: "لو کنتم تعلمون" جمله مستأنفه و جواب شرط محذوف است و تقدیر آن "لبادرتم الی ما أمرکم به" است (الخرائط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۶۹).

﴿ان اغدوا علی حرثکم ان کنتم صارمین﴾ (قلم/۲۲)

«که بامدادان به سوی کشت خویش روید اگر میوه چینید»

در این آیه فعل شرط ذکر و جواب شرط که به صورت جمله است، حذف گردیده است، و تقدیر آن "ان کنتم صارمین فاغدوا) یا (ان کنتم عازمین علی صرام النخل" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۳۴؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۰۸؛ الخرائط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۴۹؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۷۱).

﴿وان یکاد الذین کفروا یزلقونک بأبصارهم لما سمعوا الذکر ویقولون انه لمجنون﴾

(قلم/۵۱)

«و همانا کسانی که کافر شدند، وقتی قرآن را شنیدند، نزدیک بود تو را با

چشمان خود از جای برکنند، و می‌گویند: حتماً او دیوانه است»

در این آیه جواب لما که به صورت جمله است محذوف گردیده و تقدیر آن "لما سمعوا الذکر کادوا یزلقونک" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۴۳؛ الخرائط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۵۴).

۵. حذف موصوف

حذف موصوف و آمدن صفت به جای آن در قرآن کریم رایج است. برای حذف موصوف دو شرط است: ۱. صفت مخصوص به موصوف باشد تا علم به موصوف را به دست آورد، ۲. اعتماد بر خالی بودن صفت از حیثی که به چیزی تعلق نداشته باشد، موصوف حذف می‌گردد (زرکشی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۷۶). اما حذف صفت بسیار کم اتفاق می‌افتد، علت آن در کتاب «طراز» آمده است که حذف موصوف از صفت بیش‌تر است، شایسته

است که صفت برای توضیح موصوف آید، بنابراین صفت مخصوص توضیح و بیان است؛ پس اگر صفت را ذکر نکنیم ابهام از حذف آن زیاد می‌شود» (العلوی، ۱۴۰۲: ۲۵۴).

﴿علی ان تبدل خیرا منہم و مانحن بمسوقین﴾ (معارج/۴۱)

«بر اینکه به جای آن‌ها بهتر از ایشان را بیاوریم و ما عقب نمی‌افتیم»

مفعول اول فعل "تبدل" ضمیر حذف شده‌ای است که به کفار برمی‌گردد، به این منظور حذف شده و نفرموده "تبدلهم" که به خواری و بی‌مقداری امر آنان اشاره فرموده که بفهماند خدای تعالی اعتنایی به کارشان ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۳). کلمه "خیرا" که مفعول دوم کلمه "تبدل" است - در حقیقت صفتی است که به جای موصوف خود نشسته، و تقدیر کلام «ان لقادرون علی ان تبدلهم قوما خیرا منہم» است (همان: ۳۴؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۹۸).

﴿وانہ کان یقول سفینا علی اللہ شططا﴾ واناظننان لن تقول الانس والجن علی اللہ کذبا﴾

(جن/۴-۵)

«و اینکه کم خرد ما در مورد خدا پریشان می‌گفت و دروغ می‌بست و ما

پنداشته بودیم که انس و جن هرگز بر خدا دروغ نمی‌بندند»

در این آیه کلمه "شططا" صفت برای موصوف محذوف است که تقدیر آن، به دلیل غلو اغراق و افراط در دروغ‌گویی، "قولا شططا". در آیه بعد هم کلمه "کذبا" صفت برای موصوف محذوف است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۸۹-۹۰؛ العکبری، بی‌تا: ۵۵۸؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۱۱۰). در این آیات، حذف موصوف به دلایلی از جمله اغراق و اختصار و... نشان داده شده است که حذف آن باعث روشن‌تر شدن مفهوم و همچنین اختصار آن گردیده است که سبب ایجاد هنجارگریزی زیبایی این آیات شده است.

﴿بل الإنسان علی نفسه بصیرة﴾ (قیامت/۱۴)

«بلکه انسان خود بر خویشتن آگاه است»

نظرات مختلفی در مورد کلمه "بصیرة" گفته شده؛ برخی گویند جایز است خبر برای "الانسان" باشد، و نحویان در آن اختلاف دارند، برخی گویند، که "تاء" در آن تأنیث نیست و برای مبالغه است (الخراط، ۱۴۲۶، جزء ۴: ۱۳۹۲) و برخی دیگر آن را مبتدا مؤخر و "علی نفسه" را خبر مقدم گرفته‌اند و گروه سوم آن را صفت برای موصوف

محدوف گرفته‌اند که تقدیر آن "عین بصیرة" می‌شود و "تاء" در آن را تأنیث گرفته‌اند (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۴۷؛ زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۶۸؛ العکبری، بی‌تا: ۵۶۲).

۶. حذف مضاف

نمونه‌ای از حذف به منظور گریز خلاقانه از قواعد زبان باشد، چراکه حذف مضاف علاوه بر اینکه در ساختار کلام خللی وارد نمی‌کند، رسانگی و انتقال معنی را نیز به خوبی عهده‌دار است.

﴿وانا منا الصالحون ومنادون ذلك كنا طرائق قدا﴾ (جن/۱۱)

«و اینکه از میان ما برخی صالح‌اند و برخی غیر آن، ما گروه‌هایی در راه‌های گوناگونی بودیم»

در این آیه کلمه "طرائق" به دلیل حذف مضاف فتحه گرفته است و تقدیر آن «ذوی طرائق قدا = صاحبان راه‌های مختلف» بوده است (وصافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵؛ زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۲۸).

﴿فلما راوه زلفه سيئت وجوه الذين كفروا وقيل هذا الذي كنتم به تدعون﴾ (قلم/۲۷)

«پس همین که آن را دیدند گفتند: محققا ما راه را گم کرده‌ایم، ما محروم شدگانیم»

در این آیه "به" متعلق به "تدعون" حذف مضاف است یعنی بانذاره... (وصافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵: ۲۸). در آیه مضاف به دلیل مشخص بودن آن و اختصار حذف گردیده است که نوعی هنجارگریزی به حساب می‌آید.

﴿عليهم ثياب سندس خضر واستبرق وحلوا ساورا من فضة وسقهم ربهما شرابا طهورا﴾

(انسان/۲۱)

«بر تنشان جامه‌های ابریشمی سبز و دیبای سستبر است و با دستبندهای

سیمین آراسته شده‌اند، و پروردگارشان باده‌ای پاک به آنان بنوشاند»

در این آیه کلمه "استبرق" را مضاف الیه برای مضاف محدود می‌دانند که تقدیر آن "ثياب استبرق" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۷۱؛ الزجاج، ۱۴۰۸، جزء ۵: ۲۶۲)، در این

آیه مضاف به دلیل قرینه‌ای که قبل از آن وجود دارد حذف شده و این یکی از اغراض حذف مضاف و یکی از زیبایی‌های حذف در قرآن کریم است.

التفات

التفات را می‌توان نوعی هنجارگریزی به شمار آورد، اسلوبی است که ارتباط مختلفی با هنجارگریزی لغوی دارد. جوهری التفات را «از جهتی به جهت دیگر نگرستن» (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۳: ۲۶۴) و زمخشری «به سویی نگرستن و روی برگرداندن به سوی کسی یا چیزی» (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۲: ۱۷۳) معنا کرده‌اند. البته باید دانست که عناوین مختلفی بر آن اطلاق شده است؛ «الصرف» (ابن وهب، ۱۹۶۷: ۱۵۲)، «التلوین» (ابن عبدالسلام، ۱۹۸۲: ۱۵۳۹)، «الاعتراض» (صنعانی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۴۵)، «شجاعة العربية» (ابن اثیر، ۱۹۹۵، ج ۲: ۳) و حتی استطراد، استدراک، رجوع، تجرید، تتمیم، تزییل و مجاز نیز خوانده‌اند (ر.ک: ابو عبیده، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱).

در روایت *فروانی*، اصمعی را مبدع آن معرفی نموده‌اند (ر.ک: ضیف، ۱۳۸۳: ۳۰) و اولین کسی که کلمه التفات را در میان آرایه‌های ادبی به کار برد. ابن معتمر در کتاب «البدیع» بود (ر.ک: ابن معتمر، بی تا: ۵۹). اکثر بلاغیان، نکته بلاغی التفات را در این دانسته‌اند که توالی کلام بر یک نوع ضمیر، باعث خستگی مخاطب می‌گردد و با التفات می‌توان خستگی را از مخاطب برداشت و توجه او را به کلام جلب کرد (هاشمی، ۱۳۷۹: ۲۱۳). از نظر زمخشری التفات دارای خواص بی‌شماری است و بستگی به جایگاه کاربردی آن دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به تهدید و ترساندن، سرزنش، کاستن از شدت یک موضوع، مبالغه در بیان دلیل، یادآوری، بزرگداشت، مبالغه در تشویق، تأکید، شگفتی، اهمیت، تکمیل معنای مقصود و... اشاره کرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۴). قرآن کریم با هدف زیبایی کلام و نیز رسانگی مفهوم، از این صفت به گونه‌ای گسترده و متنوع بهره برده است:

﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ (مرسلات/۴۸)

«و چون به آنان گفته شود: رکوع کنید، رکوع نمی‌کنند»

در این آیه التفاتی به کار رفته است؛ در آیات قبلی منکرین معاد مورد خطاب بودند، به ایشان می‌فرمود: «بخورید و...»، در اینجا غایب به حساب آمده‌اند، و می‌فرمایند: «وقتی به ایشان گفته می‌شود...» و وجه این التفات رویگردانی از ایشان است، چون بعد از آن که در جمله «کلوا و تمتعوا»؛ ایشان را به خودشان وا گذاشت، که هر چی می‌خواهند انجام دهند دیگر معنا ندارد باز خطاب را متوجهشان کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۵۲؛ درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۹۰).

﴿لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا سعيذا﴾ (جن/۱۷)

«تا آن‌ها را در اینکه (نعمت فراوان) بیازماییم، و هر کس که از یاد پروردگار خود روی بگرداند وی را در عذابی روز افزون بکشاند»

در این آیه اعراض از ذکر خدا لازمه استقامت نداشتن بر طریقه است و اصل در طریقت عذاب نیز همین است، و به همین جهت به جای اینکه ملزوم را بیاورد، «و بفرماید: و من لم يستقم على طریقه يسلكه...»، لازمه آن را ذکر کرد تا به این وسیله بفهماند سبب اصلی در دخول آتش همین اعراض از ذکر خداست. همین معنا نیز علت التفاتی است که از تکلم مع الغیر (ما به ایشان آب بسیار می‌دهیم) به غیبت (ذکر ربه) به کار رفته، و گرنه مقتضای ظاهر این بود که بفرماید: «و من يعرض عن ذكرنا نسلکه»، خواست تا با ذکر کلمه رب بفهماند صفت ربوبیت، مبدأ اصلی عذاب کردن معرضین از یاد خداست، و به همین جهت به جای جمله «ما چنین و چنان می‌کنیم»؛ فرمود: «پروردگارش چنین و چنانش می‌کند»، تا به مبدأ اصل اشاره کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۷۱).

﴿انا ارسلنا اليك رسولا شاهدا عليك كما ارسلنا الى فرعون رسولا﴾ (مزم/۱۵)

«در حقیقت ما به سوی شما رسولی که گواه بر شماست روانه کردیم، همانگونه که رسولی به سوی فرعون فرستادیم»

این آیه، مکذبین صاحب نعمت از قوم رسول خدا را تهدید می‌کند، التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته، در آیات قبل کفار غائب فرض شده بودند، فرموده است: «فمهلهم قليلا»، و در اینجا حاضر فرض شده‌اند، و می‌فرماید: «ما به سوی شما رسول فرستادیم» و گویا وجهش این باشد که وقتی گوینده کفار را، وعده عذاب انکال و جحیم و طعام

گلوگیر و ... داد، خودش دچار اندوه شد که این بیچارگان چرا باید به خاطر سفاهت و ندانم کاری خود را به هلاکت بیندازند، و برای اینکه برای آخرین بار کاری کنند که مبتلا به آن هلاکت نگردند، پس سخنی را که تا کنون پشت سر آنان می‌گفت، رو در روی آنان بگوید، شاید مؤثر واقع شود، و شک و تردیدی که درباره قیامت دارند از دل‌های‌شان برطرف شده، و حجت بر آنان تمام شود، تا شاید بدین وسیله پروایی نکنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۰۶؛ درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۱۵).

﴿أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن إلا الرحمن انه بكل شيء بصير﴾
امن هذا الذي هو جند لكم ينصركم من دون الرحمن ان الكافرون الا في غرور﴾
(ملک/۱۹ - ۲۰)

«آیا به پرندگان بالای سرشان ننگریسته‌اند که بال‌هایشان را باز و بسته می‌کنند آن‌ها را جز رحمان نگاه نمی‌دارد. مسلماً او به هر چیزی بیناست آیا کیست آن کسی که سپاه شماست و شما را در برابر رحمان یاری می‌کند کافران جز دچار فریب نیستند»

آیه توبیخ و سرکوبی کفار است که به جای خدای تعالی معبودهای دیگری گرفتند تا یادشان کنند و به همین سیاق آیه قبلی را که سیاق غیبت بود به سیاق خطاب بر می‌گرداند تا توبیخ و سرکوبی رخ به رخ انجام گیرد و سرزنش دردناک‌تر شود. چون مشرکین در برابر توبیخ و سرکوبی خدا پاسخی نداشتند، لذا خود خدای تعالی از آن سؤال ملامت‌آمیز جواب داد که "الا فی غرور"؛ یعنی غرور آنچنان به آنان حمله‌ور شده که از هر طرف احاطه‌شان کرده، خیال کرده‌اند اعتقاداتشان به الوهیت الهیه، اعتقاد درستی است. در این آیه هنجارگریزی دیگری از نوع حذف مفعول صورت گرفته است و مفعول فعل "يقبض" حذف شده که تقدیر آن کلمه "اجنحتهن" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۶) که این حذف همراه با التفات، زیبایی این آیه را چندین برابر کرده است.

﴿نحن خلقناهم وشددنا أسرهم واذناشئنا بدلنا امثالهم تبديلاً﴾ ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً ﴿وماتشاءون الا ان يشاء الله ان الله كان عليماً حكيماً﴾ (انسان/۲۸ - ۳۰)
«ما آن‌ها را آفریدیم و بند بندشان را استوار کردیم و هرگاه بخواهیم به آسانی امثالشان را جایگزین می‌کنیم مسلماً این تذکری است پس هر که

خواهد راهی به سوی پروردگار خود پیش گیرد و نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد قطعاً خدا دانای حکیم است»

این آیه در مقام دفع توهم است بدین مضمون که کفار توهم کرده بودند که در مشیت خود مستقل‌اند و خواستشان وابسته به خواست پروردگارشان نیست، و شاید توجه دادن آنان به این حقیقت باعث شد که در آیه شریفه از غیبت «فمن شاء...» به خطاب التفات نموده و بفرماید: «و ما تشاؤون» همچنان که علت التفات از تکلم مع‌الغیر، در آیه «نحن خلقناهم...» که خدای تعالی گوینده فرض شده بود، به غیبت در جمله «یشاء الله...» که خدای تعالی غائب فرض شده اشاره به علت حکم بوده، خواسته است بفهماند آن کسی به نام جلیل «الله» نامیده می‌شود، کسی هست که هر موجودی از ساحت او صادر می‌شود، و هر چیزی به سوی او منتهی می‌گردد، پس هیچ مشییتی بدون مشیت او نخواهد بود، و بدون خواست او مؤثر واقع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۹). در این آیه هنجارگریزی التفات از ضمیر غیبت به خطاب و همچنین از تکلم به غیبت روی داده، و این زیبایی استفاده از دو بار التفات در یک آیه از قرآن کریم مشهور است و زیبایی آن را چندین برابر کرده است. در این آیه هنجارگریزی دیگری از جمله حذف مفعول روی داده است که در آن مفعول فعل "تشاءون" محذوف شده که تقدیر آن کلمه "الطاعة" است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۷۳؛ وصافی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۱۹۵).

تکرار (اطناب)

تکرار در لغت از «کرّ عنه» به معنای بازگشتن و مراجعت کردن گرفته شده است و هنگامی که گفته می‌شود: «کررت علیه الحدیث و کررتّه»؛ یعنی سخن را تکرار کردم (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۵). اما در اصطلاح یعنی «ابتدا متکلم لفظ یا الفاظی را بیان کند سپس جهت تأکید آن، مجدداً همان الفاظ را بیاورد و یا این که با استفاده از الفاظ به خصوصی، معنی و مفهوم آن الفاظ را اعاده نماید» (فاضلی، ۱۳۸۲: ۵۵۸) که این کار بدون هدف و فایده نیست بلکه مقصود از آن تأکید مدح، ذم، تهویل، توبیخ و... است (طبنانه، ۱۴۰۸: ۵۷۳). در مورد تکرار در قرآن اختلاف نظر وجود دارد: گروهی تکرار را در

قرآن ضروری، و آن را جزئی از بلاغت و تأکید بر معنا و مقصود در قرآن می‌دانند، گروهی دیگر تکرار در قرآن را کلاً انکار می‌کنند و عدم فائده در تکرار لفظ را در قرآن می‌دانند و می‌گویند اگر لفظ مکرر باشد پس باید معانی مختلف از آن فهمیده شود (الاسکافی، ۱۴۲۲: ۵۳۳).

﴿انانحن نزلنا علیک القرآن تنزیلاً﴾ (انسان/۲۳)

«به تحقیق ما قرآن را آنطور که باید بر تو نازل کردیم»

در این آیه "تنزیلاً" تکرار شده است تا هم مطلب را تأکید کند و هم مسجل نماید که اگر قرآن به تدریج نازل شده، احتمال مداخله شیطان و هواهای نفسانی در آن نمی‌رود چون نازل کننده آن خدای تعالی است (زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۸۳). تأکید یکی از ابعاد هنری است محسوب می‌شود و «وسیله‌ای برای تقریر و تمکین معانی در جان‌ها و تثبیت آن در سینه‌هاست» (زمخشری، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۰۷).

﴿اولی لک فاوولی ۱۰ ثراولی لک فاوولی﴾ (قیامت/۳۴ - ۳۵)

«وای بر تو؟ پس وای بر تو؟»

و اینکه این آیه، تهدید است حرفی نیست، و اگر مکرر شده، به منظور تأکید بوده، و بعید نیست - خدا داناتر است - که جمله "اولی لک" خبر برای مبتدایی که حذف شده، و آن ضمیری است که به حال انسان که قبلاً ذکر شده بود، برگردد و بخواهد همان حال (نخواندن نماز و تصدیق نکردن، و تکذیب کردن و با حال تبختر برگشتن) را برای انسان نامبرده اثبات کند، تا کنایه باشد از اثبات تبعات و عقبات سوء آن حال (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۸۲).

نظرها و تفسیرهای مختلفی از این جمله "اولی لک" کرده‌اند، این تهدیدی از جانب خداست که چندین بار گفته وای بر تو، روایت شده پیامبر دست/بوجهل را گرفت و گفت: وای بر تو، و/بوجهل گفت: به چه چیزی من را تهدید می‌کنی، تو و پروردگارت نمی‌توانید کاری را بدون اجازه من انجام دهید و من عزیزترین فرد این سرزمینم و خداوند این آیه را نازل نمود، و گفته شده و او تهدیدی بر تهدیده‌هاست؛ یعنی وای بر تو بر شر دنیا و وای بر تو بر شر آخرت، این تکرار برای تأکید است (طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۱۵۶).

نتیجه بحث

فراهنجاری غالباً در مورد زبان ادبی به کار گرفته می‌شود اما نتیجه آن منحصر به ادبیات نیست بلکه با تمام علوم و فنون و جوانب زندگی بشر ارتباط محکمی دارد. قرآن کریم، کتابی آسمانی و ماورای کلام بشر است که در آن شاهد انواع آشنایی‌زدایی در غالب زبانی و غیرزبانی هستیم. جزء بیست و نهم یکی از غنی‌ترین اجزاء از این دیدگاه می‌باشد. در این جزء شاهد تشبیهات زیبا، استعاره‌های توانمند، کنایه‌های لطیف و نیز سایر آرایه‌های ادبی در خلال سوره‌ها هستیم. بدین خاطر می‌توان ضمن اثبات این نظریه در مورد قرآن کریم، بار دیگر بر اعجاز‌آمیز بودن این کتاب آسمانی صحه گذاشت. هنجارگریزی نحوی در قالب تقدیم و تأخیر، حذف، التفات، تکرار (اطناب) نمایان شده است؛ تقدیم و تأخیر در این جزء برای اغراضی مانند برجسته کردن بخشی از کلام، تأکید و... صورت گرفته است. حذف در این جزء در قالب حذف مبتدا، فاعل، جمله و... رخ داده که علاوه بر اختصار، هدف بلاغی و زیبایی‌شناسی را دنبال می‌کند. التفات نیز با هدف زیبایی کلام و نیز رسایی مفهوم مورد استفاده قرار گرفته است. تکرار به دلیل تأکید بر یک عمل روی داده که هر کدام از این عوامل سبب ایجاد هنجارگریزی نحوی در این جزء از قرآن کریم شده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن جنی، ابوالفتح. ١٤٢٧ق، **الخصائص**، تحقیق محمدعلی النجار، بیروت: عالم الکتب.
- ابن عبد السلام، عزالدین. ١٩٨٢م، **فوائد فی مشکل القرآن**، تحقیق سید رضوان علی الندوی، جدہ: دار الشروق.
- ابن معتر. بی تا، **البدیع**، دمشق: دار الحکمة.
- ابن منظور. ١٤١٤ق، **لسان العرب**، به کوشش یوسف خیاط، قم: دار صادر.
- ابن وهب. ١٩٦٧م، **البرهان فی وجوه البیان**، تحقیق احمد مطلوب و خدیجه الحدیثی، بغداد: جامعة بغداد.
- ابن یعیش، یعیش بن علی. بی تا، **شرح المفصل**، بی جا: ادارة الطباعة المنيرية.
- ابن الاثیر، ضیاء الدین. ١٩٩٥م، **المثل السائر فی أدب الكاتب والشاعر**، تحقیق د.احمد الحوفی و بدوی طبانة، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- ابن الانباری، ابوالبركات. ١٤٠٠ق، **البیان فی غریب القرآن**، تحقیق طه عبدالحمید طه، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابوعبيده، معمر بن مثنى. ١٣٨١ش، **مجاز القرآن**، تحقیق محمد فؤاد سزگین، قاهره: مكتبة الخانجي.
- احمدی، بابک. ١٣٨٠ش، **ساختار و تأویل متن**، تهران: نشر مرکز.
- الإسکافی، الخطیب. ١٤٢٢ق، **درة التنزیل وغرة التأویل**، تحقیق محمد مصطفی آیدین، مکه: معهد البحوث العلمية.
- آلوسی، سید محمود. ١٤٠٥ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق علی عبدالباری عطية، بیروت: دار الکتب العلمية.
- الأندلسی، محمد بن یوسف ابوحیان. ٢٠٠١م، **تفسیر البحر المحیط**، تحقیق عادل احمد الموجود، بیروت: دار الکتب العلمية.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب. بی تا، **مجاز القرآن**، تحقیق السید احمد صقر، قاهره: دار المعارف.
- بنت الشاطی، عایشه. ١٩٦٨م، **الإعجاز البیانی للقرآن الکریم**، قاهره: دار المعارف.
- بهرام پور، ابوالفضل. ١٣٨٧ش، **ترجمه قرآن کریم**، سازمان دار القرآن: نشر ولایت.
- جرجانی، عبدالقاهر. بی تا، **دلایل الإعجاز فی علم المعانی**، تحقیق و تعلیق محمود محمد شاکر، قاهره: مكتبة الخانجي.
- جوهری، اسمائیل بن حماد. ١٩٩٠م، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت: دار العلم للملایین.

- الخراط، احمد بن محمد. ۱۴۲۶ق، **مجتنبی من مشكل اعراب القرآن الكريم**، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- درویش، محی‌الدین. ۱۴۲۰ق، **اعراب القرآن الكريم**، چاپ هفتم، بیروت: دار ابن کثیر.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الزجاج، ابراهیم بن السری. ۱۴۰۸ق، **معانی القرآن و اعرابه**، تحقیق: عبدالجلیل شلبی، جزء ۵، عالم الکتب، بیروت: المزرعة، بناية الايمان.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله. ۱۴۰۴ق، **البرهان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مكتبة دار التراث.
- زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۱۸ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر. ۱۹۹۸م، **أساس البلاغة**، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- زمخشری، محمود بن عمر. بی تا، **الفائق فی غریب الحدیث**، تحقیق علی محمد البحاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دار المعرفة.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۶۸ش، **موسیقی شعر**، تهران: آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۱ش، **رستاخیز کلمات**، تهران: فردوس.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۱ش، **نقد ادبی**، تهران: انتشارات داستان.
- صنعانی، عباس بن علی. ۱۹۸۱م، **الرسالة المسجدية فی المعانی الموبدیه**، تحقیق عبدالمجید الشرقی، لیبی: الدار العربیة للكتاب.
- ضیف، شوقی. ۱۳۸۳ش، **تاریخ و تطور علوم بلاغت**، ترجمه محمدرضا ترکی، تهران: نشر سمت.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴ش، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: مکتب جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیة.
- طبانہ، بدوی. ۱۹۸۸م، **معجم البلاغة العربیة**، چاپ سوم، جدہ: دار المنارة.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۸۵ش، **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، ج ۶، بی جا: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۴۲۷ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المرتضی، جزء ۱۰، للتحقیق والطباعة والنشر والتوزیع.
- طنطاوی، محمد و محمد فهیم ابوعبیه. ۲۰۱۱م، **معجم اعراب الفاظ القرآن الكريم**، مکتبة لبنان، زقاق البلاط.
- طوسی، محمد بن حسن. بی تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

العکبری، ابوالبقاء. بی تا، التبیان فی اعراب القرآن، بی جا: بی نا.
العلوی، یحیی بن حمزه. ۱۴۰۲ق، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقایق الإعجاز، بیروت: دار الکتب العلمیة.
فاضلی، محمد. ۱۳۸۲ش، پژوهشی در برخی از شیوه‌های بیان قرآن کریم، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
کاشانی، ملا فتح‌الله. ۱۳۳۶ش، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی علمی.
هاشمی، احمد. ۱۳۷۹ش، جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع، ترجمه حسن عرفان، قم: نشر بلاغت.
وصافی، محمد. ۱۴۱۶ق، اعراب قرآن و صرفه و بیانه، بیروت: دار الرشید.

مقالات

خائفی، عباس و محسن نورپیشه. ۱۳۸۳ش، «آشنایی زدایی در شعر یدالله رؤیایی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۵، صص ۵۵-۷۴.
رضایی‌هفتادار، غلامعباس و ابراهیم نامداری و علی اکبر احمدی. ۱۳۹۲ش، «آشنایی زدایی و نقش آن در خلق شعر»، مجله ادب عرب، دوره ۵، شماره ۲، صص ۶۹-۸۸.
روحانی، مسعود و محمد عنایتی قادیکلایی. ۱۳۸۸ش، «بررسی هنجارگریزی در شعر شفيعی کدکنی»، گوهر گویا، شماره ۳، صص ۶۳-۹۰.
مختاری، قاسم و مطهره فرجی. ۱۳۹۲ش، «آشنایی زدایی در جزء سی قرآن کریم»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، شماره ۲، صص ۹۳-۱۲۳.
مدرسی، فاطمه و امید یاسینی. ۱۳۸۸ش، «قاعده افزایشی در شعر حمید مصدق»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۲۶، صص ۲۹۹-۳۲۶.
ناظمیان، هومن. ۱۳۹۳ش، «آشنایی زدایی و برجسته سازی در سوره مبارکه واقعه»، مجله زبان و ادبیات عربی مشهد، شماره ۱۰، صص ۱۳۹-۱۶۵.

Bibliography

Holy Quran.

Ahmadi, Babak, (2001), "The Structure and Interpretation of the Text", Tehran: Publishing Center.

Bahrampour, Abolfazl, (2008), "Translation of the Holy Quran", Dar Al-Quran Organization: Velayat Publications.

Fazeli, Mohammad, (2003), "Research in Some Ways of Expressing the Holy Qur'an", Mashhad: Ferdowsi University Press.

Hashemi, Ahmad, (2000), Jawaher Al-Balajah fi Al-Maa'ani va Al-Bayan va Al-Bad'i, translated by Hasan Irfani, Qom: Balaqat Publications.

Kashani, Molla Fathollah, (1957), Tafsir-e-Menhaj Al-sadeqin fi Elzam Al-mohkalefin, Tehran: Scientific Bookselling.

Shafiei Kadkani, Mohammadreza, (1989), "Music of Poem", Tehran: Agah.

Shafiei Kadkani, Mohammadreza, (2012), "Rising of Words", Tehran: Ferdows Publications.

Shamisa, Sirus, (2002), "Literacy Criticism", Tehran: Dastan Publications.

Zayf, Showqi. (2004), "The History and Evolution of Eloquence Sciences", translated by Mohammadreza Torki, Tehran: SAMT Publications.

Arabic Books

Abo obaideh, Muammar Ibni Musanna, (2002), Majaz Al-Qur'an, Research by Mohammad Fouad Sazgin, Cairo: Library of Khanji.

Al-Akbari, Abu Al-baqa. (Bitā), Al-Tebyan fi A'rab Al-Quran.

Al-Alavi, Yahya Ibni Hamzeh, (1982), Al-Taraz Al-Motezamen Le-Asrar Al-balaqez va Oloom-e-Haqaeq-e-Al-A'jaz, Beirut: the Library of Scientific Books.

Al-Andalusi, Mohammad Ibni Yousef Abo Hayyan, (2001), Tafsir Al-bahr Al-mohit, Research by Adel Ahmad Abdolmojoud, Beirut: Scientific Library.

Al-askafi, Al-khatib, (2001), Durat Al-Tanzil & Qorrata Al-Ta'vil, Research by Mohammad Mostafa Aydin, Makkah: Institute of Scientific Research.

Al-Kherat, Ahmad Ibni Mohammad, (2005), Mojtanabi men Moshkele E'rab-e-Al-Quran Al-Karim, Medina: Majma-o-Al-molk fahad Letaba' Al-Mosahhaf Al-sharif.

Alusi, Seyyed Mahmoud, (1985), Rooho Al-ma'ni fi Tafsir Al-Quran Al-azim, Research by Abd al-Bari Atiya, Beirut: Scientific Library.

Baqalani, Abobakr Mohammad Ibni al-Tayeb. (Bitā), Majaz Al-Quran, Research by Ahmad Saqar, Cairo: Dar Al-ma'rif.

Bent-e- Alshati, Ayeshe, (1968), Al-Ejaza Al-bayani Lel-Quran Al-Karim, Cairo: Dar al-Ma'rif.

Darwish, Mohyieddin, (1999), E'rab Al-Quran Al-karim, 7th Edition, Beirut: Ibni Kasir Library.

Ibni Abdol-Salam, Ezzoddine, (1982), Favaede fi Moshkele Al-Quran, Research by Seyyed Rezvan Ali Al-Nadwi, Jaddah: Dar Al-Sharouq.

Ibni Al-anbari, Abo-Albarakat, (1980), Al-bayan fi Qarib-e-Qur'an, Research by Taha Abdolhamid Taha, Cairo: The Egyptian General Authority of the Book.

Ibni Jenni, Abo-Alfath. (2006), Al-khasaes, Research by Mohammad Ali Al-Najjar, Beirut: The World of Books.

Ibni Manzoor, (1994), Lesano Al-Arab, Research by Yousef Khayyat, Qom: Daro Al-sader.

Ibni Motaz (Bitā), Al-Badi', Damascus: Dar Al-Hakmah.

Ibni Vahab, (1967), Al-borhan fi vojohe Al-bayan, Research by Ahmad Matlub & Khadijeh Al-hadisi, Baqdad: University of Baqdad.

- Ibni Ya'ish, Ya'ish Ibni Ali, (Bita), Shrho Al-mofassal, Bija: Moniriyeh Publications.
- Ibniasir, Ziaoddin, (1995), Al-masalo Al-Saer fi Adab-e-Alkateb va Al-shair, Research by D. Ahmad Alhoofi & Badvi Tabaneh, Cairo: The Egyptian Renaissance Library.
- Jarjani, Abdo Al-qaher, (Bita), Dalaelo Al-E'jaz fi Elme Al-ma'ni, Research by Mahmoud Mohammed Shaker, Cairo: Al-Khanji Library.
- Johari, Ismail Ibni Hemad, (1990), Al-sahah taj Al-loqah va Sahah Al-Arabiya, Research by Ahmad Abdol-Qafoor al-Attar, 4th Edition, Beirut: Dar al-elm Lelmala'in.
- Razi, Fakhroddin Mohammad Ibni Omar, (1999), Mafatiho Al-qayb, 3rd Edition, Beirut: Dar Ehya Al-toras Al-Arabi.
- San'ani, Abbas Ibni Ali, (1981), Al-resala Al-masjediyah fi Al-ma'ni Al-Mavidiah, Research by Abdol Majid al-Sharqi, Libya: The Arabic Book Library.
- Tabanah, Al-Badwi, (1988), Mo'jam Al-Balaqah Al-Arabiya, 3rd Edition, Jeddah: Dar Al-Menareh.
- Tabarsi, Fazl Ibni Hasan, (1995), Majmao Al-bayan Le-oloom-e-Al-Quran, Tehran: 3rd Edition, Naserkhosro.
- Tabarsi, Fazl Ibni Hasan, (2006), Majmao Al-bayan fi Al-tafsir Al-Quran, Beirut: Dar Al-Mortaza, Juz' 10 for Research, printing, publishing, and distribution.
- Tabarsi, Fazl Ibni Hasan, (2006), the Translation of the interpretation of the Javameo Al-Jame, Islamic Research Organization, Vol. 6.
- Tabatabaei, Mohammadhosein, (1995), Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an, 5th Edition, Qom: The University of Teachers' Office in the Scientific Estate.
- Tantavi, Mohammad & Mohammad Fahim Abuabihe, (2011), Mo'jam Erab Alfaz Al-Quran Al-karim, Lebanon Library, Zaqaq Al-Balat.
- Toosi, Mohammad Ibni Hasan. (Bita), Al-tebyan fi Tafsir Al-Quran, Beirut: Dar Ehya Al-toras Al-Arabi.
- Vasafi, Mohammad, (1996), A'rab-e-Al-Quran va Sarfe va Bayanah, Beirut: Darolrashid Publications.
- Zamakhshari, Mahmoud Ibni Omar, (1998), Al-Kashaf an Haqaeq Qavamez Al-tanzil, 3rd Edition, Beirut: Arabic Book Library.
- Zamakhshari, Mahmoud Ibni Omar, (1998), Asas al-Balaqah, 2nd Edition, Beirut: The Scientific Library.
- Zamakhshari, Mahmoud Ibni Omar. (Bita), Al-Faeq fi Qarib Al-Hadis, Research by Mohammad Al-Bahawi & Mohammad Abolfazl Ibrahim, 2nd Edition, Beirut: Dar al-Ma'refa.
- Zarkeshi, Badroddin Mohammad Ibni Abdollah, (1984), Al-borhan fi Olume Al-Quran, Research by Mohammad Abolfazl Ibrahim, Beirut: Dar Al-toras Library.
- Zojaj, Ibrahim Ibni Al-Sara, (1988), Al-ma'ni Al-Quran and A'rabah, Research by Abdo Al-Jalil Shalabi, Juz' 5, The World of Books, Beirut: Mazraeh, Banayato Al-Iman.

Articles

- Khaefi, Abbas & Norpisheh, Mohsen, (2004), "Defamiliarization in Poetry by Yadollah Royaei", Literary Research Quarterly, No. 5, pp. 55-74.

Modarresi, Fetemeh & Yasini, Omid, (2009), "Foregrounding in the Poem of Hamid Mosaddeq", Journal of Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, No. 26, pp. 299-326.

Mokhtari, Qasim & Motahareh Faraji, (2013), "Defamiliarization in the Thirteenth Juz' of the Holy Quran", Quarterly of Quranic-Literacy Research, No. 2, pp. 93-123.

Nazemian, Hooman, (2014), "Deamiliarization and Foregrounding in Wagiah Sura", Arabic Language and Literature Magazine, No. 10, pp. 139- 165.

Razaei Haftadar, Qolamabbas; Namdari, Ibrahim & Ahmadi, Aliakbar, (2013), "Defamiliarization and its Role in the Creation of Poetry", Arabic Literature Magazine, Volume 5, Issue 2, pp. 69-88.

Rohani, Masoud & Enayati Qadikolaei, Mohammad, (2009), "Review of Deviation in Poetry of Shafiei Kadkani", Gohare-e-Goya, No. 3, pp. 63-90.

