

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 شکوففسکی، 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 هفتادر و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۲). یان موکاروففسکی اصطلاح «فورگراندینگ» را در این معنی به کار برد (خائفی و نورپیشه، ۱۳۸۳: ۵۶). شکوففسکی 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 شکوففسکی وظیفه ادبیات نه آشنا و قابل فهم ساختن مفاهیم دشوار، که بر عکس ناآشنا ساختن تعبیر 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 موسیقیایی و زیبایی‌شناختی طبقه‌بندی می‌کند؛ گروه موسیقیایی، 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 (شفیعی‌کدکنی، 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 (مدرّسی 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» (رضایی‌هفتادار 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 یومئذناضرة﴾^۱ الی ربهانناضرة﴾، زیباتر است که گفته شود "وجوه یومئذناضرة، 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، «لربک» 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﴾ 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 "الجحیم" 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؛ "الجحیم" مفعول برای فعل محذوفی است که فعل فعلوه را تفسیر می‌کند و از باب تشخیص است (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۵۷؛ العکبری، بی تا: ۵۵۶). همچنین در آیه بعد "سلسله" بر فاسلکوه 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 بیش تر 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).

﴿فإن انفخ 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 آشنایی زدایی است که بر زیبایی این آیه افزوده است.

﴿وانا لاندري أشرأريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا﴾ (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 ادعان 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 القی فیها» (درویش، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۲۹؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۱۳۸-۱۳۹).

﴿قل ارءیتما ان اهلکنی 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 علیهم سبع لیل وثمانیة ايام حسوما فتیری القوم فیها صرعی کانهم اعجاز نخل

خاویة﴾ (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 نفرمود: 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 آياتنا 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، بی تا: 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؛ وصافی، 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 لولا كنتم 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 لآمنتم" 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 لیزلقونک 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 من مہر و ما نحن 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 منهم» است (همان: ۳۴؛ طبرسی، ۱۴۲۷، جزء ۱۰: ۹۸).

﴿وانہ کان یقول سفینا علی اللہ شیطا وانا ظننا ان لن نقول 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 "شیطا" صفت برای موصوف محذوف است که تقدیر آن، به دلیل غلو اغراق و افراط در دروغ‌گویی، "قولا شیطا". 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 بصیره" 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 ذلک کنائراً قددا﴾ (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 قددا = صاحبان راه‌های مختلف» بوده است (وصافی، ۱۴۱۶، ج ۱۵؛ زمخشری، ۱۴۱۸، جزء ۶: ۲۲۸).

﴿فلما راوه زلفه سیئت وجوه الذین کفروا و قیل هذا الذی کتتم به تدعون﴾ (قلم/۲۷)

«پس همین که آن را دیدند گفتند: محققاً 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.

﴿علیهم ثیاب سندس خضر واستبرق وحلوا الساور من فضة وسقهم ربهم 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 "ثیاب 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:

﴿واذا قيل لهم اركعوا لايركعون﴾ (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).

﴿لِنَفْتَنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ (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 علی طریقه یسلکه...»، 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 یعرض عن ذکرنا یسلکه»، 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).

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ (مزمّل/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 شماسست 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 واذناشنا بدلنا امثالهم تبديلاً﴾ ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ

الى ربه سبيلاً ﴿﴾ و ما تشاءون 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: «کررتُ علیه الحدیث و کررتُ»؛ 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 ۰ 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 تهدیدهاست؛ 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.
- ألوسی، 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، **دلائل 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 للملايين.

- 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 الکتب 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 الموبدیة**، تحقیق عبدالمجید الشرقی، لیبی: الدار العربیة للکتاب.
- 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 الکریم**، 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 بیان، 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 افزایی 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

The Holy Quran.

Ibn Jani, Abu al-Fatah 1427 AH, Al-Khasaes, research by Muhammad Ali Al-Najjar, Beirut: Alam Al-Kotob.

Ibn Abd al-Salam, Izz al-Din. 1982, Benefits in the Problem of the Qur'an, research by Sayed Rezwan Ali Al-Nadawi, Jeddah: Dar al-Shorouq.

Ibn Mu'taz. No date, Al-Badi ', Damascus: Dar Al-Hekma.

- Ibn Manzoor. 1414 AH, the language of Al-Arab, by the effort of Yusef Khayyat, Qom: Dar Sader.
- Ebn Vahab, Al-Burhan Fi Wajuh Al-Bayan, research by Ahmad Matloub and Khadijeh Al-Hadithi, Baghdad: Baghdad University.
- Ibn Yaeish, Yaish Ibn Ali. No date, detailed description, no place: Edara Al-Tabaa Al-Moniriya
- Ibn al-Athir, Zia al-Din. 1995, Al-Masal Al-Saer Fi Adab Al-Kateb Valshaer, researched by Ahmad Al-Houfi and Badavi Tabana, Cairo: Maktaba Al-Nahzat Al-Mesriya
- Ibn Al-Anbari, Abu Al-Barakat, 1400 AH, Al-Bayyan Fi Gharib Al-Quran, research by Abdul Hamid Taha, Cairo: Al-Hayat Al-Mesriya Al-Ame Lelketab
- Abu Ubaydah, Mu'ammr ibn Musanna. 2002, Majaz Al-Quran, research by Mohammad Fouad Sezgin, Cairo: Maktaba Al-Khanji.
- Ahmadi, Babak 2001, Text Structure and Interpretation, Tehran: Markaz Publishing.
- Al-Iskafi, Al-Khatib. 1422 AH, Dorrat Al-Tanzil Vagharat Al-Tavil, researched by Muhammad Mustafa Aydin, Mecca: Mahad Al-Bohus Al-Elmiya
- Alusi, Seyed Mahmoud 1405 AH, The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an, research by Abdul Bari Atiyah, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Al-Andalasi, Muhammad ibn Yusef Abu Hayyan. 2001, Tafsir al-Bahr al-Muhit, research by Adel Ahmad Abd al-Mujud, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya
- Baqalani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayeb. No date, Majaz al-Quran, research by Sayed Ahmad Saqr, Cairo: Dar al-Ma'aref.
- Bint al-Shati, Aishe. 1968, The Miracle of Expression for the Holy Quran, Cairo: Dar al-Ma'aref.
- Bahrampour, Abolfazl. 2008, translation of the Holy Quran, organized by the Quran: Velayat Publishing.
- Jorjani, Abdul Qahir, no date, Evidence of Miracles in the Science of Meanings, Research and Commentary by Mahmoud Mohammad Shaker, Cairo: Al-Khanji School.
- Johari, Ismail bin Hamad. 1990, Al-Sahah Taj Al-Loghat and Vasahah Al-Arabiya, research by Ahmad Abdul Ghafoor Al-Attar, fourth edition, Beirut: Dar Al-Alam Lelmalaen.
- Al-Kharat, Ahmad Ibn Muhammad 1426 AH, Mojtanabi Men Moshkel Arab Al-Qur'an, Medina: Majma 'al-Mulk Fahd Latba'a al-Mushaf al-Sharif.
- Darwish, Mahy al-Din. 1420 AH, Arabs of the Holy Quran, seventh edition, Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Umar. 1420 AH, Mafatih al-Ghayb, third edition, Beirut: Dar Ihya 'al-Tarath al-Arabi
- Al-Zajaj, Ibrahim bin Al-Sari. 1408 AH, the meanings of the Qur'an and the Arabs, research: Abdul Jalil Shalabi, part 5, the world of books, Beirut: Al-Mazra'a, Bonaya Al-Iman
- Zarkashi, Badruddin Muhammad bin Abdullah. 1404 AH, Al-Burhan Fi Uloom Al-Quran, research by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut: Maktaba Al-Taras
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. 1418 AH, Al-Kashaf An Haqaeq Ghawamez Al-Tanzil, third edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. 1998 AD, Basics of Rhetoric, Second Edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Elmiya.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, no date, Al-Faeq Fi Gharib Al-Hadith, research by Ali Muhammad Al-Bahawi and Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, second edition, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.

- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza 1989, Poetry Music, Tehran: Agah.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza 2012, The Resurrection of Words, Tehran: Ferdows.
- Shamisa, Sirus. 2002, Literary Criticism, Tehran: Dastan Publications.
- Sanaani, Abbas bin Ali 1981, Al-Risalah Al-Masjidiyah Fi Al-Maani Al-Muydiya, research by Abd al-Majid Al-Sharqi, Libya: Al-Dar Al-Arabiya Lelketab
- Zeif, Shoghi, 2004, History and Evolution of Rhetoric, translated by Mohammad Reza Turki, Tehran: Samt Publishing.
- Tabatabai, Mohammad Hussein 1995, Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Fifth Edition, Qom: School of Teachers Society in the Scientific Field.
- Tabaneh, Badavi. 1988, Dictionary of Arabic Rhetoric, third edition, Jeddah: Dar al-Manara.
- Tabarsi, Fazl Ibn Hassan 1993, Collection of Statement for Quranic Sciences, third edition, Tehran: Naser Khosrow.
- Tabarsi, Fazl Ibn Hassan 2006, Translation of the Interpretation of Comprehensive Societies, Vol. 6, no place: Islamic Research Foundation.
- Tabarsi, Fazl Ibn Hassan 1427 AH, Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Murtaza, part 10 for research, printing, publishing and distribution.
- Tantawi, Muhammad and Muhammad Fahim Abu Abiya. 2011, Dictionary of Arabic Words of the Holy Quran, Lebanese Office, Zaraq Al-Balat
- Tusi, Muhammad ibn Hassan, no date, Al-Tabyan Fi Tafsir Al-Quran, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
- Al-Akbari, Abu al-Baqa, no date, Al-Tabyan Fi Arab Al-Quran, no date: Bina.
- Al-Alawi, Yahya bin Hamza 1402 AH, Al-Taraz Al-Motazamen Leasra Al-Balagha Va Olum Haghaegh Al-Ejaz, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Fazeli, Mohammad 2003, Research in some methods of expressing the Holy Quran, Mashhad: Ferdowsi University Press.
- Kashani, Mullah Fathullah. 1957, Tafsir Manhaj Al-Sadiqin Fi Al-Zam Al-Mokhlef, Tehran: Scientific Bookstore
- Hashemi, Ahmad, 2000, Rhetoric in Meanings and Explanations and Innovation, translated by Hassan Irfan, Qom: Publication of Rhetoric.
- Vasafi, Mohammad, 1416 AH, the Arabs of the Quran and its contents and statement, Beirut: Dar al-Rashid.

Articles

- Khaefi, Abbas and Mohsen Nourpisheh. 2004, "De-familiarization in Yadollah Royae's Poetry", Quarterly Journal of Literary Research, No. 5, pp. 55-74.
- Rezaei Haftader, Gholamabbas and Ebrahim Namdari and Ali Akbar Ahmadi. 2013, "Familiarization and its role in the creation of poetry", Journal of Arabic Literature, Volume 5, Number 2, pp. 69-88.
- Rouhani, Massoud and Mohammad Enayati Qadiklaei. 2009, "A Study of Deviation in Shafi'i Kadkani Poetry", Gohar Goya, No. 3, pp. 63-90.
- Mokhtari, Qasem and Motahara Faraji. 2013, " De-familiarization in part thirty of the Holy Quran", Quarterly Journal of Literary-Quranic Research, No. 2, pp. 93-123.
- Modarressi, Fatemeh and Omid Yassini. 2009, "Rule of Enhancement in Hamid Mossadegh Poetry", Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, No. 26, pp. 299-326.
- Nazemian, Hooman. 2014, "De-Familiarization, de-emphasis and highlighting in Surah Al-Mubarakah", Journal of Mashhad Arabic Language and Literature, No. 10, pp. 139-165.

Familiarization in the Holy Quran based on syntactic deviation (part 29)

Katayun Fallahi

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature,
Garmsar Branch, Islamic Azad University, Garmsar, Iran

Zahra Samadi

Master of Arabic Language and Literature, Arak University

Massoud Bavanpouri

PhD student in Arabic language and literature, Shahid Madani University of
Azerbaijan

Abstract

Deviation is one of the important findings of formalists that forms the basis of stylistic discussions. They introduced literary language as deviating from the standard language and studied the style accordingly. Although the Holy Quran is not a literary text, but in terms of lexical, linguistic and rhetorical, it is considered a wonderful miracle that its study based on new perspectives can be a solution to achieve new findings. The present study seeks to examine the twenty-ninth part of the Holy Quran from the perspective of syntactic deviation using the analytical-inferential method. Findings indicate that syntactic deviation is represented in the form of presentation and delay, with the aim of highlighting a part of speech, omission with the aim of brevity and aesthetics, attention with the aim of aesthetics of speech and conceptualization, and repetition, due to emphasis.

Keywords: Highlighting, Syntactic deviation, Formalism, Rhetoric.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی