

Deviation of Objects in the Holy Qur’ān Based on Jonathan Cohen's Theory: The Case Study of Ajza One to Three

Askar Misaghian ^a, Kobra Khosravi ^{b*}, Ali Akbar Moradian Ghobadi ^c, Rouhollah Mahdian Torghabeh^d

^a PhD Student of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Khorramabad, Iran

^b Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

^c Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

^d Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

KEYWORDS

the Holy Qur’ān,
objects, structural
deviation, semantic
deviation, Jonathan
Cohen

Received: 28 May 2023;
Accepted: 15 October 2023

Article type: Research Paper
DOI:10.22034/paq.2023.708143

ABSTRACT

Rhetoric and syntax play a significant role in the accurate translation and interpretation of the Qur’ān, and deviation as one of the findings of the science of rhetoric is not excluded from this influence. Therefore, in order to access the exact meanings of the ayahs, we are forced to examine the style of deviation from norms or enziyah. Deviating from the rules of the standard language aims to make readers contemplate new concepts and meanings especially if this process is in the text of the Holy Qur’ān. While identifying the factors in the first to third ajza of the Qur’ān, their deviating factors are analyzed based on Jonathan Cohen's theory and from two structural and semantic perspectives. Semantic deviation includes the literary devices of expression, i.e., metaphor, metonymy, irony, and simile, while structural deviation is expressed in fronting, tailing, omission, iltifat, and prolixity. In this research, which was carried out using a descriptive and analytical method, the extent of the effect of words and sentences having the fathah on the lexical and semantic beauty of the first three ajza of the Holy Qur’ān was determined, and on the other hand, by examining examples of ayahs, it was shown how one can find the new meanings of objects through focusing on deviation.

* Corresponding author.

E-mail address: Khosravi.K@Lu.ac.ir

2023 Published by Arak University Press. All rights reserved.





هنجارگریزی مفعول‌ها در قرآن کریم بر اساس نظریه جان کوهن (بررسی موردی جزء‌های یکم تا سوم)

عسکر میثاقیان الف، کبری خسروی ب*، علی اکبر مرادیان قبادی ج، روح اله مهدیان طرهبه د

الف دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران،
askarmisaghian@gmail.com

ب استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، Khosravi.k@lu.ac.ir

ج دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، Moradian.a@lu.ac.ir

د استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، Mahdian.r@lu.ac.ir

چکیده	واژگان کلیدی
علوم بلاغت و نحو در ترجمه و تفسیر دقیق قرآن نقش بسزایی دارد؛ هنجارگریزی به‌عنوان یکی از یافته‌های علم بلاغت از این تأثیر مستثنی نیست؛ از این‌رو برای دسترسی به مدلول دقیق آیات، ناگزیر از بررسی اسلوب هنجارگریزی یا انزیاح هستیم. گریز از اصول زبان هنجار، دارای اهدافی است که مخاطب را برای دستیابی به مفاهیم و معانی جدید به فکر فرو می‌برد؛ خاصه اگر این فرآیند در متن قرآن کریم باشد. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته، عوامل هنجارگریز مفعول‌ها در جزء‌های اول تا سوم قرآن کریم بر اساس نظریه جان کوهن از دو وجه ساختاری و معنایی مورد تحلیل قرار گرفته‌است. هنجارگریزی معنایی شامل صنایع بیانی یعنی استعاره، مجاز، کنایه و تشبیه است و هنجارگریزی ساختاری در تقدیم، تأخیر، حذف، التفات و اطناب صورت می‌گیرد. نتایج برآمده از پژوهش نشان می‌دهد که هنجارگریز بودن کلمات و جملات دارای اعراب منصوب، به چه میزانی در زیبایی لفظی و معنایی سه جزء اول قرآن کریم اثرگذار است و از طرفی با بررسی نمونه‌هایی از آیات در این اجزاء نشان داده شد که با تمرکز بر روی هنجارگریزی چطور می‌توان به مفاهیم جدیدی از معانی مفعول‌ها در قرآن کریم دست یافت.	قرآن کریم، مفعول‌ها، هنجارگریزی، ساختاری، هنجارگریزی معنایی، جان کوهن
	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷
	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳
	مقاله علمی پژوهشی

۱. مقدمه

استفاده از یافته‌های جدید علم زبان‌شناسی در کنار به‌کارگیری علم نحو و بلاغت، کمک شایانی به تفهیم معانی قرآن خواهد کرد. یکی از مباحث مهم زبان‌شناسی هنجارگریزی یا آشنایی‌زدایی (انزیاح) است که خود از مظاهر مهم زبان‌شناسی و سبک‌شناسی است. زبان‌شناسان، تاریخچه پیدایش هنجارگریزی را نزد ارسطو یافتند که وی «هنجارگریزی را اختلاف بین زبان عادی و زبان ادبی می‌دانست» (طالیس، ۱۹۶۷م: ۱۲۲). مفهوم هنجارگریزی در آثار ادبای قدیم عرب مانند «ابن جنی» و «عبدالقاهر جرجانی» به کار رفته است (شمیسا، ۱۳۸۱ش-الف: ۸۳). فراهنجاری و اعجاز قرآن، کاتبان و ادیبان معاصر را به جنبشی تحت عنوان پژوهش‌های نقدی-بلاغی کشاند (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۶۲ش:

۱۰۵). پایه‌گذار سبک‌شناسی جدید در قرن بیستم فردینان دوسوسور زبان‌شناس سوئیسی است. «وی بین زبان و گفتار تفاوت قائل بود» (سلیمان، ۲۰۰۸م: ۱۶-۱۷). از نظر او «زبان، مجموعه قواعدی است که گفتار از آن شکل می‌گیرد و گفتار ادای شفاهی این قواعد است. او گفتار را دو نوع می‌داند: گفتار عادی، که هدفش رساندن پیام به‌گونه‌ای آشکار است؛ و گفتار ادبی، که هدفش زیبایی‌شناسی بوده و اساس نظریات صورت‌نگرایان روس را تشکیل می‌دهد (ویس، ۱۹۹۴ش: ۳). بسیاری از ناقدان و پژوهشگران، سبک‌شناسی را دانش هنجارگریزی به شمار می‌آورند (شمیسا، ۱۳۸۱ش-ب: ۱۵۷). هنجارگریزی در حیطه نقد صورت‌گرایی است. هنجارگریزی را نخستین بار فرمالیست‌های چک بیان کردند که بسیار به ادبی بودن متن توجه می‌کردند. رومن یاکوبسن در مقاله «شعر جدید روس» معتقد است که «موضوع علم ادبی، ادبیات نیست، بلکه ادبیت متن است» (علوی مقدم، ۱۳۷۷ش: ۷۲). شفیع کدکنی هنجارگریزی را مجموعه عواملی می‌داند که «به اعتبار تمایز نفس کلمات در نظام جمله‌ها، بیرون از ویژگی‌های موسیقایی آنها، می‌تواند موجب تمایز در رستاخیز واژه‌ها شود؛ از قبیل استعاره و مجاز، حس آمیزی، کنایه، ایجاز و حذف، ترکیب‌های زبانی، بیان پارادوکسی و...» (ر.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۷۰ش: ۳۸). صفوی «هنجارگریزی را انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدم مطابقت و هماهنگی با زبان متعارف می‌داند» (صفوی، ۱۳۷۳ش: ۴۲). در دوره معاصر به طور گسترده در پژوهش‌های سبک‌شناسی مخصوصاً نزد صورت‌نگرایان روس، مکتب پراگ چک و عرب معاصر مانند عبدالسلام المسدی و محمدالهادی الطرابلسی و تمام حسان و محمد العمری و نزار التجدیتی مورد توجه واقع شد (قاسمی، ۱۳۹۱ش: ۱۶۳). نظریه‌پردازان معاصر «هنجارگریزی را ابزار شعرآفرینی معرفی کرده‌اند و برای آن انواع گوناگونی از جمله آوایی، سبکی، نحوی، واژگانی، معنایی و... برشمرده‌اند» (عبدالملطب، ۱۹۹۴م: ۳).

زبان‌شناسان نظریات زیادی در مورد هنجارگریزی دارند که مهمترین آنها عبارتند از: نظریه جفری لیچ که شش مورد از انواع هنجارگریزی را مطرح کرد و دیگری جان کوهن که برخلاف لیچ فقط سه نوع هنجارگریزی را بیان می‌کند. در این پژوهش عوامل هنجارگریزی مفعول‌ها (مفعول به، مفعول مطلق، مفعول له، مفعول فیه) از نظر نحوی یا ساختاری و معنایی یا دلالی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد تا برای مخاطب مشخص شود تا چه اندازه هنجارگریزی کلمات و جملات دارای اعراب منصوب که نقش مفعول‌ها را بازی می‌کنند، در زیبایی لفظی و معنایی سه جزء اول قرآن کریم اثرگذار است؟

۲. پیشینه پژوهش

با بررسی‌هایی که در زمینه هنجارگریزی و آشنایی‌زدایی صورت گرفت، مشخص شد که هنجارگریزی در بخش‌هایی از قرآن کریم به صورت پراکنده بررسی شد. طبق بررسی به عمل آمده، موضوع هنجارگریزی منصوبات از نظر نحوی و ساختاری در جزءهای اول تا سوم قرآن کریم بر اساس نظریه جان کوهن تاکنون در قالب یک تحقیق مورد بحث و کنکاش قرار نگرفته است. از میان آثاری که به موضوع مقاله حاضر مرتبط است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- سالم‌العوضی و احمدعوض در مقاله «دینامیه الإنزیاح الدلالی فی القرآن الکریم بین إلف الاستعمال و عمق الدلالة» (۱۴۰۱ش)، ابتدا به تعاریف کلی هنجارگریزی (إنزیاح) و معنای لغوی و هنجارگریزی پرداخته، سپس نظریات مختلف در مورد هنجارگریزی معنایی قرآن از جمله دیدگاه الباقلانی، عبدالقاهر جرجانی را مطرح کرده‌اند. در ادامه نیز وسایل

هنجارگریزی معنایی از قبیل مجاز لغوی، هنجارگریزی استعاری یا تشبیه با رابطه بین مستعار له و مستعار منه و اینزیاچ کنایی ذکر شده است.

-قلیچ‌پاسه و بیات‌کشکولی در مقاله‌ای با عنوان «آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم» (۱۳۹۲ش)، ابتدا به توضیح هنجارگریزی مکتب فرمالیسم روسی پرداخته و در ادامه با روش تحلیلی - توصیفی به منظور تطبیق نظریه صورت‌نگرایان با زبان قرآن نمونه‌هایی از آیات قرآن در جزء سی‌ام را که دارای قاعده‌کاهی (هنجارگریزی نحوی) و قاعده-افزایی (هنجارگریزی معنایی) بوده، تحلیل کرده‌اند.

-جعفرزاده در مقاله‌ای با عنوان «بررسی فراهنجاری در قرآن» (۱۳۹۷ش)، به موضوع رابطه فراهنجاری و عناصر زیباشناختی و ادبی پرداخته است. سپس با بیان نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم به فراهنجاری‌هایی همچون حذف، إطناب، تقدیم، تأخیر و إلتفات پرداخته است.

-قاسمی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «آشنایی‌زدایی در جزءهای ۲۵ و ۲۶ قرآن کریم» (۱۳۹۹ش)، دانشگاه اراک با راهنمایی دکتر قاسم مختاری، به مفهوم قاعده‌کاهی معنایی و نحوی و نوع آنها از جمله موارد بلاغی: استعاره، مجاز، تشبیه و کنایه و موارد تقدیم و تأخیر، حذف، إطناب، التفات پرداخته و پس از آن به مفهوم قاعده‌افزایی توجه کرده و گونه‌های توازن آوایی (تکرار در سطح کلمه، تکرار واژگان همچونین القاگری آواها و انواع ریتمها، جناس، مشاکله، رد الصدر علی العجز)، واژگانی و نحوی را بررسی کرده است. وی با تکیه بر نظر فرمالیستی تفاوت‌های ساختاری در قاعده‌افزایی و قاعده‌کاهی را در سوره‌های مکی و مدنی مورد موشکافی قرار داده و مشخص کرده که سوره‌های مکی برجستگی بیشتری از سوره‌های مدنی دارند.

-ورایی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی شیوه‌های کاربرد هنجارگریزی در ده جزء اول قرآن کریم با هدف تصویرآفرینی» (۱۳۹۸ش)، دانشگاه پیام نور کرمانشاه با راهنمایی دکتر علی اکبر احمدی، به تصویرآفرینی‌هایی که تشبیه و کارکردهای آن و استعاره با شباهت‌های بین مستعار له و مستعار منه در قرآن بوجود آورده‌اند، نگاه ویژه‌ای کرده و در ادامه گریزی زده به هنجارگریزی که در خدمت توسعه معناست. در پایان با زبان استعاری، تصویری از وسوسه شیطان در سوره اعراف آیات ۱۳، ۱۴، ۱۸؛ تصویری درونی از منافقان در سوره بقره آیه ۲۰؛ تقبیح سیمای منافقان در سوره اعراف آیه ۱۷۹ و ... را با تکیه بر دو محور جانیشینی و هم‌نشینی بیان کرده است.

-فردین در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «هنجارگریزی در قرآن کریم پژوهشی تطبیقی در دو سوره آل عمران و انبیاء» (۱۳۹۸ش)، دانشگاه تربیت مدرس تهران با راهنمایی دکتر خلیل پروینی، هنجارگریزی نحوی را در چهار نوع هنجارگریزی: تقدیم و تأخیر، حذف، إظهار فی مقام إضمار و التفات بررسی کرده است. علاوه بر این شیوه تقدیم خبر، فاعل، مفعول، جار و مجرور و حصر را با شاهد مثالهایی تحلیل کرده است. در بخش دیگری هنجارگریزی معنایی را در دو بخش استعاره و مجاز بررسی کرده و در سوره انبیاء نیز هنجارگریزی آوایی را تحلیل کرده است.

با توجه به مطالعه تعداد زیاد مقالات و پایان‌نامه‌ها در زمینه هنجارگریزی در ادبیات فارسی و متون عربی، تلاش شده که در اینجا منابع نزدیک به پژوهش ذکر و تحلیل شود. برخلاف موارد ذکر شده که به شکل موردی و جسته و گریخته به بحث هنجارگریزی در بعضی از سوره‌های قرآن کریم به صورت پراکنده پرداخته‌اند، تاکنون پژوهشی به طور مستقل به هنجارگریزی منصوبات خاصه مفعول‌ها نپرداخته است.

۳. تعریف زبان معیار (هنجار) و هنجارگریزی

تمامی ادبا و منتقدان شعر از روزگاران کهن تاکنون عدول از صورت عادی زبان (معیار) و شکستن ثرم آن را در شکل-گیری شعر و عموماً یک محصول ادبی، لازم می‌دانند، زبان معیار همان صورت عادی زبان و هنجار حاکم بر آن است. آرای زیادی بر اتخاذ زبان خودکار به عنوان زبان عادی یا زبان معیار برای تشخیص هنجارگریزی اتفاق نظر دارند و این ملاک تحت عنوان مرادفاتی از جمله: "عادی، شایع، زبان جاری، زبان گفتار روزانه یا کلام غیر ادبی" شناخته می‌شود (رشیدالداده، ۲۰۰۹م: ۲۰۵). ارسطو در کتاب فن شعر در این باره چنین می‌گوید: «برای اینکه انشای سخت دچار ابتدال و رکاکت نشود، مهمترین وسیله به کار بردن تطویل، تخفیف و تغییر در الفاظ است؛ زیرا این الفاظ از صورت عادی خارج شده‌اند گفتار را از ابتدال و رکاکت دور نگه می‌دارد» (زرین کوب، ۱۳۵۷ش: ۱۵۵). هنجارگریزی امروزه در زبان عربی با واژه «الإنزیاح» شناخته می‌شود. این اصطلاح از ریشه «زیح» به معنای دور شدن و رفتن گرفته شده است (ابن منظور، ۲۰۰۵م: ۱۷۴).

هنجارگریزی، خروج از هنجار حاکم بر زبان معیار و عدم هماهنگی معانی با زبان معمول و رایج است. اگرچه منظور از هنجارگریزی نمی‌تواند هرگونه انحراف از قواعد زبان هنجار باشد؛ چرا که بعضی از هنجارگریزی‌ها به ساختهای نازیبایی منجر می‌شود که نمی‌توان آنها را ابداع ادبی زیبایی برشمرد (صفوی، ۱۳۷۳ش: ۴۲). زبان‌شناسان ریشه مفهوم هنجارگریزی را در تفکر ارسطو می‌دانستند و در دوره قدیم ابن جنی و عبدالقاهر به آن پرداختند. در دوره معاصر در پژوهش‌های سبک‌شناسی به هنجارگریزی زیاد توجه کردند از جمله صورت‌نگرایان روس، ساختارگرایان و مکتب پراگ، با پایه‌گذاری سبک‌شناسی در قرن بیستم توسط زبان‌شناس سوئیسی بنام فردیناند دوسوسور، زبان‌شناسان سبک‌شناسی را همان هنجارگریزی تلقی می‌کردند (علوی مقدم، ۱۳۷۷ش: ۷۲).

۴. هنجارگریزی از دیدگاه جان کوهن

کوهن سه نوع هنجارگریزی را بیان می‌کند: الف- هنجارگریزی جایگزینی یا استبدالی ب- هنجارگریزی ترکیبی یا همنشینی ج- هنجارگریزی ایقاعی (کوهن، ۱۹۸۶م: ۵۴). هنجارگریزی جایگزینی یا استبدالی به دلالتی (معنایی) نیز شناخته می‌شود که مربوط به ماده زبانی و جوهر می‌باشد و شامل صنایع بیانی یعنی استعاره، مجاز، کنایه و تشبیه می‌شود. هنجارگریزی ترکیبی یا همنشینی که به ترکیب کلمه یا کلمات در سیاق مربوط است. این نوع هنجارگریزی ترکیبی همان خروج از قواعد نحوی و دستوری معمول و دور شدن از اصول آن است. در واقع هنجارگریزی ترکیبی در تقدیم و تأخیر، ذکر و حذف و... نمایان می‌شود. تقدیم و تأخیر ارتباط محکمی با قواعد نحوی دارد. به همین خاطر کوهن هنجارگریزی ناشی از تقدیم و تأخیر را هنجارگریزی نحوی نامیده است. هنجارگریزی ایقاعی که بر وزن و موسیقی و قافیه دلالت دارد و بیشتر در شعر کاربرد دارد (همان).

۴.۱. هنجارگریزی ترکیبی یا ساختاری

هنجارگریزی ترکیبی یا همنشینی به ترکیب کلمه یا کلمات در سیاق جمله مربوط است. این نوع هنجارگریزی ترکیبی همان خروج از قواعد نحوی و دستوری معمول و دور شدن از اصول آن است. در واقع هنجارگریزی ترکیبی در تقدیم، تأخیر، حذف، اضافه و ذکر و... نمایان می‌شود. تقدیم و تأخیر ارتباط محکمی با قواعد نحوی دارد. به همین خاطر کوهن

هنجارگریزی ناشی از تقدیم و تأخیر را هنجارگریزی نحوی نامیده است (کوهن، ۱۹۸۶م: ۵۴). مثل آیه ۹ در سوره بقره: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» و محصور کردن کلمه «نفس» به عنوان مفعول به و منصوب که خداوند متعال خواسته با حذف مستثنی منه فریب دادن را منحصر در فریب دادن خودشان بکند نه خداوند و کسانی که ایمان آوردند. به همین خاطر از ترکیب نحوی عدول شده و جمله قبل «إلا» را منفی، و مفعول به محصور شده و بدین ترتیب قاعده حصر و حذف که نوعی هنجارگریزی نحوی هست، در این آیه جاری شده است. مقصود از هنجارگریزی ساختاری، جابه‌جا کردن عنصرهای جمله است که بر ساخت و کاربرد صورت‌های نامتعارف در زبان تأثیر گذار است. هر نوع عدول از هنجار زبان معیار و به وجود آوردن تحول در ساختار نحوی جملات در صورتی که به زیبایی آفرینی منتهی شود از خصوصیات سیستماتیک زبان ادبی است و نوعی هنجارگریزی نحوی است (خائفی و نورپیشه، ۱۳۸۳: ۵۷). کثرت و تنوع هنجارگریزی نحوی قرآن کریم به حدی است که جزء موارد مهم سبک‌ساز قرآن به شمار می‌رود. مراد از سبک در اینجا بهره‌مندی خاص از امکانات نحوی است که برای بیان معنایی خاص به کار می‌آیند. توسعه و تنوع در حوزه نحوی زبان از مهم‌ترین عوامل تشخیص زبان ادب است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰ش: ۲۱) و اعمال آن از یک طرف، دشوارترین نوع هنجارگریزی است؛ چرا که «امکانات و حوزه‌ی اختیار و انتخاب نحوی هر زبان به یک حساب محدود‌ترین امکانات است» و از طرفی «بیشترین حوزه تنوع جویی در زبان، تنوع نحوی است» (همان: ۸۴). در نتیجه، هنجارگریزی ترکیبی از نظر کوهن اغلب در تقدیم و تأخیر، حذف و اضافه، اطناب و التفات نمایان می‌شود.

۲.۴. هنجارگریزی معنایی یا جایگزینی

هنجارگریزی جایگزینی یا استبدالی با اصطلاح دلالی (معنایی) نیز شناخته می‌شود و مربوط به ماده زبانی و جوهر است و شامل صنایع بیانی یعنی استعاره، مجاز، کنایه و تشبیه می‌شود. هنجارگریزی معنایی در میان انواع هنجارگریزی بازتاب بیشتری دارد، در حقیقت هنجارگریزی معنایی به معنای تخطی معیارهای معنایی مشخص کننده واژگان در زبان معیار است (سجودی، ۱۳۸۷ش: ۲۳). شاعر در شعرش با چهار شاخصه علم بیان در بلاغت (تشبیه- مجاز- استعاره- کنایه) نمایشی از هنجارگریزی معنایی را در ابداع هنری خویش به تصویر می‌کشد. کوهن هم در متون نثری هنجارگریزی معنایی را در چهار شاخصه علم بیان در بلاغت (تشبیه- مجاز- استعاره- کنایه) می‌بیند، برای نمونه در متون قرآنی در سوره بقره آیه ۱۹: «أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ»، کلمه «الأصابع» دارای هنجارگریزی جایگزینی یا معنایی می‌باشد. این کلمه، مفعول به و دارای مجاز مرسل با علاقه کلیت است. «الأصابع» در معنی حقیقی به معنی انگشتان است ولی در این جا به معنای سرانگشتان (أنامل) آمده که در معنای مجازی به معنی جزئی از انگشت آمده یعنی کل ذکر شده اما جزء اراده شده است.

۳.۴. هنجارگریزی ترکیبی یا همنشینی (نحوی) مفعول‌ها

۱.۳.۴. حذف شدن مفعول‌ها

حذف کلمات جمله، بر خلاف زبان معیار یا همان هنجارگریزی است و با انگیزه‌های زیبایی‌شناختی در روش‌های متفاوتی صورت می‌پذیرد. البته حذف کردن وابسته به وجود قرینه موجود در جمله است تا به مبهم‌گویی منجر نشود. یکی از علامتهای زیبایی حذف این است که با ذکر جزء محذوف، گاهی زیبایی و شکوه سخن از دست می‌رود. در ادامه حذف مفعول‌ها و دلایل آن در آیات مختلف بیان می‌شود:

- «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ» (بقره / ۱۳): «چون به آنها گویند ایمان آورید همان طوری که دیگران ایمان آورده اند، پاسخ دهند که چگونه ایمان آوریم به مانند بی‌خردان».

در این آیه منظور از «هم» کسانی هستند که بیعت شکستند و منظور از «آمنوا» کسانی مانند سلمان، مقداد، ابوذر و عمار هستند که به پیامبر ایمان آوردند. پیامبر مفعول فعل «آمنوا»، در اینجا حذف شده است (ناظمیان و همکاران، ۱۳۸۹، ش: ۲۰۴). با این که «آمنوا» یکی از واژگان پرتکرار قرآن کریم است، ولی در اکثر موارد مفعول آن حذف می‌شود زیرا مفعول به آن در این آیه یعنی پیامبر^(ص)، معین و نزد شنونده معلوم و مشخص است. بنابراین جنبه زیبایی عدم ذکر آن به جهت رعایت اختصار و تلف نکردن وقت است (ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۶۰).

- «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا» (بقره / ۱۲۶): «و چون ابراهیم گفت: پروردگارا این سرزمین را سرزمینی امن قرار بده».

در این آیه شریفه هنجارگریزی نحوی در کلمه «هذا» به عنوان مفعول ملاحظه می‌شود که مشارالیه آن یعنی «البلد» (با نقش عطف بیان) حذف شده است. اصل این آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ بَلَدًا ءَامِنًا» بوده که «البلد» اینجا به معنای «مکه مکرمه» و برای رعایت اختصار حذف شده زیرا ما بعد آن یعنی «بلدا» آن را تفسیر می‌کند و بر آن دلالت دارد. حضرت ابراهیم^(ع) این فرمایش را زمانی بیان فرمودند که ساختن خانه کعبه را به اتمام رسانده بودند. به گفته علامه سید هاشم بحرانی در کتاب البرهان وقتی که اسماعیل^(ع) بزرگ شد و خداوند به حضرت ابراهیم^(ع) دستور ساخت خانه خدا را داد و فرمود که آن را بر گنبدی بساز که بر حضرت آدم^(ع) نازل کردم. این گنبد حتی در زمان طوفان حضرت نوح^(ع) زیر آب نرفت و تمام دنیا به غیر از بیت الله الحرام به زیر آب فرو رفته بود. بنابراین کعبه بیت عتیق (خانه آزاد شده) نامیده شد. لذا حضرت ابراهیم^(ع) از خداوند خواست که کعبه را جای امنی قرار دهد (سامرائی، ۱۴۲۹ق: ۵۵).

- «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۲۳۲): «و خداوند می‌داند و شما آن را نمی‌دانید».

علامه طباطبایی معتقد است منظور از «آنچه شما نمی‌دانید» این است که شما به غیر از آنچه خدا تعلیمتان داده است نمی‌دانید و آنچه شما می‌دانید او به شما تعلیم داده است. در این آیه شریفه هنجارگریزی نحوی حذف در مفعول های (یعنی ضمیر «ه» و «ها») دو فعل جمله (یعنی «یعلم» و «تعلمون») است که در اصل همان آموخته و تعلیمات خداوند به بندگانش است. اصل این آیه «وَاللَّهُ يَعْلَمُهُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَهُ» بوده که به خاطر تعمیم دادن، مفعول حذف شده است (جرجانی، ۱۹۸۸م: ۱۶۱).

- «لَا نَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره / ۱۳۶): «میان هیچ یک از پیامبران فرق نگذاریم و همه ما از تسلیم‌شدگان اویسیم».

وقتی که یهودیان راه میانه را یهودی شدن و نصاری راه میانه را نصرانی شدن می‌دانستند، خداوند فرمود که ملت ابراهیم را پیروی کنیم چرا که ایمان به خدا در وهله اول و ایمان به آنچه بر پیامبران نازل شده ملاک عمل است و هیچ فرقی بین ابراهیم و دیگر پیامبران نیست. در این آیه کریمه واژه «بین» به عنوان «مفعول فیه» و منصوب است برای قیاس بین دو کلمه به کار می‌رود و با توجه به معنای تفکیکی فعل «نفرق» بین دو گروه را مقایسه می‌کند. کلمه «بین» با مضاف الیه «بعضهم» حذف شده است. بنا بر نظر مفسران اصل آیه بدین صورت است: «لَا نَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَبَيْنَ بَعْضِهِمْ...»

(ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۱۶).

- «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ» (بقره / ۲۰): «اگر خدا می خواست شنوایی و بیناییشان را بر می گرفت». در این آیه و آیات مشابه آن (سوره بقره آیات ۲۲۰ و ۲۵۳)، ابتدا خداوند با ذکر نکردن مفعول فعل «شاء» در هر سه آیه اراده فرموده به گونه ای مبهم با مردم سخن بگوید تا پس از آن چیز دیگری را برای شنونده به طور واضحتر بیان فرماید که در علم معانی به این شیوه «بیان بعد از ابهام» گفته می شود. یکی از موارد روشن «بیان بعد از ابهام»، حذف مفعول به فعل «شاء» بعد از «لو» شرطیه است و سبب آن دلالت جواب «لو» بر کلمه حذف شده است (جرجانی، ۱۹۸۸م: ۱۶۳).

- «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (بقره / ۴۸): «و از آن روز که کسی به کار کسی نیاید، بترسید».

در این آیه «یوماً» مفعول فیه و ظرف است ولی در ظاهر «مفعول به» به نظر می رسد، اما با دقت در مفهوم آیه مشخص می شود که ترسیدن از روز بی معنی است بلکه خوف از حوادث قیامت مد نظر است در حقیقت «مفعول به» محذوف است و می تواند دو کلمه «عذاب» و «هول» باشد که اصل آیه چنین می شود: «تَّقُوا [عذاب / هول] يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۰).

- «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره / ۴۲): «شما که دانائید حق را با باطل میامیزید و آن را کتمان مکنید».

اهل نحو حذف «مفعول به» را گاهی برای اختصار و گاهی برای اقتصار می دانند. منظور از اقتصار یعنی بسنده کردن در کلام که نقطه مقابل طولانی کردن یعنی از واژه قصر به معنی کوتاه کردن سخن است. اما اختصار یعنی میانبر زدن و خلاصه کردن یک گفتار از مجموعه سخنان طولانی است. در این آیه «مفعول به» فعل «تعلمون» برای رعایت اقتصار حذف شده است که تقدیر آن چنین است: «أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ مِنْ ذَوِي الْعِلْمِ» یا برای اختصار حذف شده است که برای تقدیر آن شش نقل قول وجود دارد: «تعلمون أنه مذکوره فی التوراه، البعث و الجزاء، الحق و الباطل، قبح الکتیم و هو الحق» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۹۱).

۲.۳.۴. تقدیم و تأخیر مفعول ها از نظر ساختاری

یکی از زیباترین انواع هنجارگریزی نحوی، مقدم یا مؤخر کردن کلمات است که این امر حاکی از تبادل جایگاه آنها در جمله با هدف ایجاد بلاغت در جمله است. تقدیم و تأخیر از اسلوب های علم معانی در بلاغت است. برخی کلمات در قرآن، مَقْدَم یا مؤخر از جایگاه خویش در آیات آورده شده اند. این کار علاوه بر این که دقیق و کاملاً نظام مند است بر زیبایی اسلوب و شیوایی تعبیر و حسن سبک نیز می افزاید. از این روست که مبحث تقدیم و تأخیر جایگاه ویژه ای را در علم معانی به خود اختصاص داده است. در این خصوص عبدالقاهر می گوید: «تقدیم و تأخیر، فواید و محاسن زیادی در آن نهفته است. بسیاری از مواقع شنیدن یک شعر، لذتی دو چندان به انسان می بخشد و هنگامی که ریز شوی، خواهی یافت که در آن تقدیمی صورت گرفته است و واژه ای از جایی به جای دیگر نقل مکان کرده است» (ر.ک. جرجانی، ۲۰۰۴م: ۹۸). در ادامه به نمونه هایی از تقدیم و تأخیر مفعول ها در آیات، همراه با دلایل آنها اشاره شده است:

- «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ» (بقره / ۱۲۱): «و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود».

در این آیه شریفه «ابراهیم» مفعول به است و بر فاعل (رَبُّ) مقدم شده است. طبق نحو و دستور زبان عربی، مفعول باید پس از فاعل قرار بگیرد. در این آیه شریفه از هنجار زبان عدول شده است و همان تبادل مکانی واژگان یا هنجارگریزی

نحوی صورت گرفته است (درویش، ۲۰۰۱م، ج ۱: ۱۶۷).

- «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره / ۳): «آنها که به عالم غیب ایمان دارند و با نماز به پای می‌دارند و از آنچه به آنان روزی دادیم (انفاق می‌کنند)».

«ما» بعنوان مفعول مقدم قبل از فعل «ینفقون» آمده است به خاطر توجه دادن به مسأله انفاق از مال و ثروتی است که به انفاق کردنش توصیه شده است. به دلیل اینکه انفاق از هر چیزی که خدا روزی کرده چه مادی و چه غیر مادی صورت می‌پذیرد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۹).

- «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ» (بقره / ۲۲): «و از آسمان آبی فرود آورده با آن میوه‌ها برای روزی شما پدید کرد».

«ماء» مفعول و منصوب و مؤخر از جار و مجرور (مِنَ السَّمَاءِ) آمده است. این تقدیم و تأخیر به دلیل این است که در گفتار خداوند، آسمان مسأله اصلی است و ریزش باران و آب از آن شروع می‌شود. بنابراین نکته برجسته تأخیر مفعول این است که اصل ترتیب انجام یک کار خوب به طور منظم در کلام خداوند به زیبایی صورت گرفته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۳۸).

- «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره / ۱۰): «در دلهاشان مرضی است پس خدا به کیفر نفاقشان آن بیماری را زیادتر کرد».

«هم» در این آیه مفعول به اول و بر فاعل (الله) مقدم شده است. بر خلاف عرف نحوی (فعل + فاعل + مفعول) از زبان هنجار عدول کرده است. از طرف دیگر ضمیر متصل آوردن مفعول و جلوتر آمدن مفعول با غرض توجه به منافقان است که دلیل رفتار منافقانه آنها قلب آنهاست که دچار مرض و انحراف شده‌اند. به همین خاطر به جای «منافقین» ضمیر غایب و متصل «هم» آمده است تا وجه منافقان در این آیه را مورد توجه و اهتمام قرار دهد (ذکی دیزجی، ۱۳۹۷ش: ۳۳).

- «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران / ۸۱): «سپس رسولی آمد که تصدیق کننده دین شما بود، باید به او ایمان آورید و او را یاری کنید». و «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَاهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (آل عمران / ۸۶): «چگونه خدای تعالی قومی را که بعد از ایمان آوردن و شهادت دادنشان به اینکه رسول حق است و بعد از دیدن معجزات و آیات روشن، کافر شدند، هدایت می‌کند؟ نه، خدای تعالی مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند»

دو ضمیر «کم» و «هم» در این دو آیه مفعول به هستند که اولی بر کلمه «رسول» و دومی بر «البینات» که فاعلند، مقدم شده‌اند که در جهت توجه دادن بیشتر به پیامبر و آماده کردن زمینه برای ایمان آوردن و یاری دادن به اوست (حسن، ۲۰۱۰م، ۱۵۱).

- «وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَآزْهَبُونَ» (بقره / ۴۰): «و به پیمان من وفا کنید تا به پیمان شما وفا کنم و از من بیم کنید».

در این آیه و آیه مشابه آن (بقره / ۴۱)، ضمیر منفصل «إيای» مقدم شده است به دلیل انحصار بدین معنی که فقط از من بترسید چون پروا تنها از خداوند جایز بوده و از دیگران سلب شده است. از این رو به منزله تهدید خداوند نیست بلکه

برای استواری انسان در برابر ناملازمات می باشد. (عرفان، ۱۳۸۹، ش، ج ۲: ۱۷۵).

- «فَأَمَّا يَا أَيُّكُمْ مِئِي هُدَى» (بقره / ۳۸): «اگر هدایتی از من بسوی شما آمد...»

مقدم آوردن «کم» بر فاعل صریح «هدی» علاوه بر اغراض تعظیم و حسن توجه برای اختصاص نیز آمده است. دلیل هبوط آدم و حوا به زمین، پذیرفتن سخن کسی غیر از خدا بوده است و خداوند در این آیه می خواهد با لطافت بگوید که در زمین فقط به سخنان من گوش دهید و از گذشته عبرت پذیرید و در ادامه می فرماید که هرکس از هدایت من پیروی نماید هیچ ترسی بر آنان نیست که خدا در اینجا هدایت را مختص به خود می داند (ابومسعود، ۲۰۱۵، ج ۱: ۹۴).

- «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره / ۲۹): «او است که هر چه در زمین هست یکسره برای شما آفرید».

بر طبق قواعد نحوی باید مفعول «ما» بر جار و مجرور «لکم» مقدم شود ولی مقدم آوردن جار و مجرور از اغراض بلاغت حصر بوده و این کار برای سرعت بخشی به رساندن خبر است که این خبر چقدر سودمند است و هدف غایی خلق نعمتها سودرسانی به بشر است (ابومسعود، ۲۰۱۵، ج ۱: ۷۹).

۳.۳.۴. التفات مفعولها

التفات از صنایع مهم و مؤثر در متون ادبی است که آن را همپای هنجارگریزی دانسته اند و به معنای روی برگرداندن از رأی و منصرف شدن از آن است (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۳: ۲۶۴). زمحشری التفات را خارج شدن از طریق مستقیم می داند. التفات یعنی ارائه معنا با یکی از سه شیوه (متکلم، مخاطب و غایب) و بعد از آن معنا، به یکی دیگر از آن سه روش بیان می شود، به طریقی که روش دوم بر عکس اقتضای ظاهر و دیدگاه مخاطب باشد (تفتازانی، ۱۴۱۱، ق: ۱۱۶). هدف از التفات این است که در گفتار هنرنمایی شود و خطاب رنگارنگ گردد تا شنونده از یکنواختی سخن خسته نشود. گوینده بر خلاف مقتضای ظاهر از سخن عدول می کند و راز زیبایی التفات در همین است. در اینجا به دو نمونه از انواع التفات در جزءهای یک تا سه قرآن اشاره می شود:

- «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ

حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» (بقره / ۸۳): «و یاد آورید هنگامی را که از بنی اسرائیل عهد گرفتیم که جز خدای را نپرستید و نیکی کنید درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و به زبان خوش با مردم تکلم کنید و زکات و نماز به پای دارید و زکات مال خود بدهید. پس شما عهد را شکستید و روی گردانیدید جز چند نفری و شما نیکند که از حکم و عهد خدا برگشتید».

دو نوع التفات در این آیه اتفاق افتاده است: یکی از غایب به مخاطب و دیگری از متکلم به غایب. جایی که ابتدا در آیه بنی اسرائیل به شکل غایب اشاره کرده و خداوند از عهدی که با ایشان بسته می گوید و در پایان آیه یهودیان زمان پیامبر را مورد خطاب قرار داده و آنها را سرزنش می کند. در آغاز آیه فعل «أخذنا» را به صورت متکلم مع غیر آورده است و به جای ضمیر منفصل منصوبی اسم ظاهر «الله» که مفعول به است را آورده، یعنی التفات از متکلم به غایب صورت گرفته است. و زیبایی این التفات در این است که روند سخن بر محور غایب بود و سپس به مخاطب گریز می زند یعنی از یکنواختی سخن عدول می کند چون برای هر تازه ای لذتی است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ق، ج ۱: ۴۵).

- «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ» (بقره / ۱۴۶): «آنها ای که ما کتابشان دادیم قرآن را

می شناسند آن چنانکه فرزندان خود را».

در این آیه علمای یهود و نصارا، پیامبر اسلام را همچون فرزندان خود می‌شناختند و نشانه‌های آن را در نوشته‌های خود خوانده بودند ولی گروهی آن را کتمان می‌کردند. ضمیر «ه» در «يَعْرِفُونَهُ» مفعول و منصوب است و اشاره به پیامبر شده نه به کتاب؛ چون انسان‌های مؤمن پیامبر را در نوشته‌ها و ذکر گفتنشان در ذهن خود دارند و در ادامه می‌گویند او را می‌شناسند کسانی که ما به آنها کتابهای آسمانی قبل از قرآن را داده بودیم (بهرام‌پور، ۱۳۹۱ ش: ۲۳) و با آوردن ضمیر غایب «ه» التفات از مخاطب «الذین» - که منظور علمای یهود و نصارا هستند - به غایب کرده است.

۴.۳.۴. اطناب مفعول‌ها

اطناب (طولانی کردن) عبارت است از آوردن معنای مقصود، زاید بر حد متعارف؛ به شرط اینکه در زیادی آوردن آن فایده‌ای باشد. اطناب را طرق و فنون بسیاری است که هر یک مبتنی بر غرض و جهتی است (سیوطی، ۱۳۸۴ ش، ج ۳: ۲۱). در اینجا به چند مورد از اطناب اشاره می‌شود:

- «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» (بقره / ۷۹). «پس وای به حال کسانی که کتاب را با دست خود می‌نویسند». در این آیه شریفه، اطناب از نوع تأکید دیده می‌شود. با تکیه بر نظر مفسران شاهد اطناب در اینجا «بأیدیهم» است (درویش، ۲۰۰۱ م: ۱۳۰). چرا که به طور طبیعی نوشتن با دست انجام می‌شود بنابراین آوردن «أیدی» زیادی است و نوعی هنجارگریزی نحوی است. حال آن که ذکر «أیدی» برای تأکید بر زشت شمردن عمل آنانی است که از روی قصد و عمد و عناد کتاب خدا را تحریف می‌کنند (سیوطی، ۱۳۸۴ ش، ج ۳: ۲۲۷).

- «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره / ۴۲): «و حق را به باطل نیامیزید، و حقیقت را با آن که می‌دانید کتمان نکنید».

خداوند در دو آیه قبل از این آیه، یهودیان را برای رسیدن به سود بیشتر از چهار کار نهی می‌کند و در این آیه دستور پنجم و ششم خود را که نهی از آمیختن حق با باطل است، بیان می‌کند و سپس از کتمان حقی که به آن واقف هستند نهی می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۹۶۴ م، ج ۱: ۴۳). کلمه «الحق» مفعول به و برای بار دوم در آیه آمده است. در این آیه شریفه نیز اطناب از نوع تکرار وجود دارد که نوعی هنجارگریزی نحوی محسوب می‌شود. این گونه اطناب برای نشان دادن زیادی تقبیح عملی است که خداوند یهودیان را از آن به خاطر سود پرستی زیاد نهی کرده است.

۵. هنجارگریزی جایگزینی (معنایی، دلالی) مفعول‌ها

هنجارگریزی ممکن است که در محدوده معنا رخ دهد. در این نوع هنجارگریزی، الفاظ برابر قواعد نحوی به کار رفته‌اند و مانند هنجارگریزی ساختاری هیچ تقدیم و تأخیر، زیادت، حذف و... در آن رخ نداده است. در این گونه موارد لفظ از معنای «ما وُضِعَ لَهُ» خارج شده و معنایی که عادت بر دریافت آن داشتیم، حاصل نمی‌شود و این خروج بدین ترتیب عدول از عادت و مألوف است. در هنجارگریزی معنایی، متکلم، لفظ را در معنا و مفهوم دیگری بکار برده که سابقه ندارد و دریافت معنای مورد نظر متکلم از سیاق و قرینه موجود در جمله مشخص می‌شود.

۵.۱. برجستگی (هنجارگریزی) مفعول‌ها در مقام مشبه یا مشبه‌به

تشبیه در اصطلاح قرار دادن همانندی بین دو چیز یا بیشتر از دو چیز است، چیزهایی که اشتراک آنها در یک صفت یا بیشتر از دو صفت مقصود است و این تشبیه به وسیله ابزار و برای هدفی است که گوینده در نظر دارد. تشبیه، فنی

است که دارای میدانی گسترده، با کناره‌های به درازا کشیده شده و کرانه‌هایی شعبه شعبه شده است (عرفان، ۱۳۸۹ ش، ج ۲: ۱۲). تشبیه، جای اجزایش دقیق و فایده اش انبوه است (تفتازانی، ۱۴۱۱ ق: ۱۸۷). مثال زیر در باب هنجارگریزی تشبیه از جزءهای یک تا سه قرآن آورده شده است:

- «وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أُولِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۶۴): «و چیزی را شریک او نگیریم و یکدیگر را به جای خدای خود به ربوبیت نگیریم».

در این آیه کلمه «أُولِيَاءَ» مفعول به دوم فعل «یتخذ» بعنوان مشبه به برای مفعول به اول یعنی «بَعْضًا» که مشبه است، آورده شد و بدین معناست که نباید بعضی از افراد صاحب منصب، دین و تحلیل گران امور دینی را به جای خداوند آورد. زیرا مقام ربوبیت فقط از آن خداست. از این رو جایگزین کردن مشبه به، به جای مشبه نوعی برجسته سازی بوده است که خداوند بندگان را از آن نهی کرده است و با هشدار دادن به مخلوقات خداوند در تشبیه کردن بندگان به ربوبیت دست به نوعی آشنایی زدایی حتی برای کسانی که خود را روی زمین خدا یا شریک خدا معرفی می کنند، زده است (صابونی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۹۱).

۲.۵. برجستگی (هنجارگریزی) مفعول‌ها در مقام معانی حقیقی و مجازی

مجاز به لفظی گفته می شود که در غیر آنچه وضع شده به کار رود و این استعمال همراه با قرینه ای باشد که مانع از اراده معنی موضوع شود. به چند نمونه زیر در مورد مجاز اشاره می شود:

- «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» (آل عمران / ۲۰): «پس اگر در دین با تو مجادله کردند، پس بگو خودم را تسلیم خدا کردم».

زمخشری در تفسیر این آیه می نویسد: منظور از «وجهی» یعنی خودم (نفس) را و همه وجودم را تنها برای خدا خالص کردم و در آن برای غیر او شریکی قرار نمی دهم به اینکه او را بیرستم و تنها او را بخوانم (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۴۶-۳۴۷). «وجهی» در جمله «فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» به عنوان مفعول به؛ مجاز لغوی مفرد مرسل به علاقه جزئیت است یعنی «وجه» که یکی از اجزاء کل است، ذکر شده و کل که همان خود یا وجودش است اراده شده است.

- «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران / ۲۸): «و خداوند، شما را از (عقوبت) خود می ترساند».

در جمله «یحذركم لله نفسه» در کلمه «نفس» بعنوان مفعول، مجاز وجود دارد از نوع مجاز لغوی مفرد مرسل به علاقه بدلیت یعنی به جای کلمه «عقابه» کلمه «نفسه» را آورده است. یعنی منظور این نیست که خداوند مردم را از خودش بترساند بلکه منظور عقوبت کردن اوست (جرجانی، ۱۹۸۸ م: ۳۸).

- «وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا» (آل عمران / ۳۷): «و او را پرورش داد آنهم بهترین پرورش».

«مراد از این جمله که خداوند فرمود: ما حضرت مریم را به انباتی أحسن رویاندیم این است که رشد و پاکیزگی به او و ذریه او دادیم و به او و هر یک از ذریه و شاخه‌ای که از تنه درخت وجودی او می روید حیاتی افاضه کردیم که آمیخته با اللقاءات شیطان و پلیدی و وسوسه‌های او نباشد، خلاصه اینکه حیاتی طیب و طاهر به آنان افاضه کردیم» (طباطبایی، ۱۳۸۰ ش، ج ۳: ۸۷). این جمله نکته لطیفی دارد و آن اینکه کار خداوند «رویاندن» است یعنی همانگونه که درون بذر گیاهان و گلها استعدادها شایسته‌ای نهفته است و در زیر نظر باغبان پرورش می یابد درون انسان هم استعدادها عالی است که اگر انسان خود را تحت تعلیم مربیان الهی قرار دهد، انبات به معنای واقعی صورت می گیرد (مکارم شیرازی،

۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۳۹۸). در این آیه «نباتا» مفعول مطلق نوعی است. در اینجا مجاز مرکب به شیوه استعاره تمثیلیه به کار رفته یعنی همانطور که رشد و پرورش گیاه نیاز به مواظبت و دقت فراوان دارد و بدین وسیله استعدادهای نهفته گیاه آشکار می‌شود، تربیت حضرت مریم نیز مثل تربیت گیاه فرض شده است، بدین گونه که خداوند مریم را به بهترین وجهی که شایسته او بود تربیت کرد و به نیکوترین وجه استعدادهای او را آشکار ساخت (تفتازانی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۷).

- «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره / ۱۹): «رعد و برقی که از نهبیب آن انگشتان در گوشها کنند».

«أَصَابِعُ» مفعول به است و در کنار دو کلمه دیگر (آذان و صواعق) به صورت جمع مکسر در آیه به کار رفته‌اند. رگبارهای تند، ابرهای سیاه تاریک، غرش رعد و نور شدید برق که عوامل سرسام‌آوری هستند و نشان دهنده به تحلیل رفتن پی در پی منافقان است، حکایت از این دارد که برای در امان ماندن از موارد سرانگشتان خود را داخل گوشه‌هایشان می‌کردند (بهرام‌پور، ۱۳۹۱: ۴). این مجاز مرسل به علاقه کلیت است. «أَصَابِعُ» به معنی حقیقی انگشتان است ولی در این جا به معنای مجازی سرانگشتان (أنامل) است.

- «وَإِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (بقره / ۲۳۱): «و چون زنان را طلاق دادید و بسر آمد مدت خویش رسیدند به شایستگی نگاهشان دارید».

در این آیه در ادامه آیات قبل، خداوند باز هم محدودیتهای دیگری در امر طلاق وضع می‌کند تا از نادیده گرفتن حقوق زنان جلوگیری کند. در این آیه خداوند می‌فرماید: هنگامی که زنان را طلاق دادید و به آخرین روزهای عده رسیدند باز می‌توانید با آنها آشتی کنید یا به طور پسندیده‌ای آنها را حفظ کنید یا رهایشان کنید که شوهر دیگری انتخاب کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۱۷۷). در این آیه «أجل» مفعول به است و معنای حقیقی آن مدت معین است یعنی مدت مشخصی از طلاق آنها می‌گذرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵) و در معنای مجازی آخر و پایان کار هم است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹: ۳۱۰).

۳.۵. برجستگی (هنجارگریزی) مفعول‌ها در مقام مستعار له یا مستعار منه

استعاره در اصطلاح به نوعی از مجاز مفرد گفته می‌شود که علاقه آن بر اساس مشابهت است. استعاره سه رکن دارد: مستعار منه (مشبه به)، مستعار له (مشبه)، مستعار (لفظ عاریه). یکی از مهمترین عوامل هنجارگریزی معنایی، استعاره است که به چند مورد اشاره می‌شود:

- «فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (بقره / ۱۰): «پس خدا به کیفر نفاقشان آن بیماری را زیادتیر کرد، و ایشان بخاطر دروغها که می‌گویند عذابی دردناک دارند».

«مَرَضًا» مفعول به و دارای استعاره هست که معنای اصلی و مستعار له آن دردی است که بدن و جسم را از حالت تعادل خارج می‌کند و معنای استعاری یا مستعار منه آن امراض نفسانی است که سبب تمایل به احوالی چون حسد، جهالت، سوء عقیده، حب گناه و ممانعت از فضیلت‌های انسان می‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۶).

- «الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» (بقره / ۲۷): «کسانی که پیمان خدا را از پس آنکه آن را بستند می‌شکنند».

«عهد» مفعول به است و مستعار له، به ریسمان که مستعار منه است تشبیه شده لذا ریسمان به عنوان مشبیه حذف و برای عهد عاریه گرفته شده و یکی از لوازم آن که نقض (باز کردن) است، به صورت قرینه در جمله آورده شده است تا اشاره ای به آن تشبیه ذهنی باشد لذا به شکل استعاره بالکنایه آمد (عرفان، ۱۳۸۹ ش، ج ۳: ۲۰۳).

- «تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران / ۲۷): «تو شب را در روز نهدن سازی و روز را در شب فرو می بری و زنده را از مرده و مرده را از زنده برانگیزی و به هر کس بخواهی روزی بی حساب می دهی (چون کسی از او طلبکار نیست تا به حساب طلبش روزیش دهد)».

سید رضی معتقد است در این آیه استعاره وجود دارد. این عبارت عجیب که حاکی از فرو بردن این در آن و آن در این است به این معناست که آنچه مایه کاهش شب است سبب فزونی و گسترش روز است و آنچه از روشنی روز می کاهد بر شب و تاریکی آن می افزاید. لفظ ایلاج در اینجا رساتر است (رضی، ۱۹۸۶ م: ۲۷). به نظر می رسد در این جمله مجاز مرکب به شیوه استعاره تمثیلیه باشد و در ادامه این آیه دو کلمه «حی» و «میت» در «تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» استعاره است و آن عبارت است از اینکه مراد خداوند از «حی» در اینجا مؤمن و مراد از «میت»، کافر است، گویی خداوند فرموده است: مؤمن را از کافر و کافر را از مؤمن بیرون می آورد. خداوند مستعار له مؤمن را به مستعار منه «حی» تشبیه کرده، چرا که موجودی ثمربخش است و مستعار له کافر را به مستعار منه مرده تشبیه کرده؛ چرا که نه خود ثمر می برد و نه به دیگران ثمر می دهد. پس مؤمن به شخص زنده شبیه شده است. کلمه «حی» از نوع استعاره تصریحیه وفاقیه اصلیه خاصیه است بدین صورت که مستعار له آن مؤمن و مستعار منه آن «حی» و قرینه آن آگاهی و ثمربخشی و حرکت و پویایی است. و کلمه «میت» هم از نوع استعاره تصریحیه عنادیه اصلیه خاصیه است. و مستعار له آن کافر، و مستعار منه آن «میت»، و قرینه آن بی ثمر بودن و بی تحرکی است، عنادیه است چون اجتماع دو طرف آن در یک چیز ممکن نیست یعنی مرده نمی تواند کافر باشد (اسلامی پناه، ۱۳۸۱ ش، ج ۲: ۸۸-۸۹).

- «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَأَمِنُوا بِالْأَدْنَىٰ أَنْزَلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَأَمِنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفِّرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران / ۷۲): «و طایفه ای از اهل کتاب به طایفه ای دیگر گفتند ایمان آورید بدانچه اول روز نازل شده و بدانچه آخر روز نازل گشته کفر بورزید تا به این وسیله مسلمانان از اسلام برگردند».

«وجه» بنابر ظرفیت (مفعول فیه) منصوب شده و متعلق به کلمه ای «أنزل» می باشد، نه آنکه متعلق به «أمنوا» باشد، زیرا متعلق نزدیک آن کلمه «انزل» است و در ادامه آیه «واکفروا آخره» معنایش «واکفروا بما أنزل فی آخره» (یعنی به آنچه در آخر روز به محمد وحی شد کافر شوید) است که ظرف در جای مظروف آمده و به صورت مجاز عقلی استعمال گردیده است (طباطبایی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱: ۴۳۷). شریف رضی می گوید: در «أمنوا وجه النهار»، کلمه «وجه» استعاره به کار رفته و آغاز روز مستعار له و «وجه» (یا صورت) مستعار منه آن است، به نظر ایشان، این مسئله دو وجه دارد: ۱- از آنجا که آغاز روز، اولین بخش آن است که انسان با آن مواجه می شود، همانطور که قسمت اول جامه را وجه الثوب می نامند. ۲- از آنجا که آغاز روز، مانند چهره آدمی، در بالاترین و برجسته ترین قسمت آن قرار دارد (رضی، ۱۹۸۶ م، ۲۱). با توجه گفته شریف رضی می توان گفت که در این آیه «وجه النهار» استعاره به شیوه استعاره مکنیه به کار رفته به این صورت که مستعار له «النهار» را به مستعار منه «انسان» تشبیه کرده و با آوردن کلمه «وجه»، به یکی از لوازم مستعار منه (مشبه به) یعنی انسان اشاره کرده است (همان).

- «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد / ۶): «ما را به راه راست هدایت فرما».

در این آیه مستعارله تحقق عقلی داشته است به شکلی که بتوان عقلاً بر آن انگشت نهاد و به آن اشاره کرد؛ ما را به راه راست هدایت فرما یعنی ما را به «دین حق» هدایت فرما. در این آیه «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» از معنای حقیقی خود نقل داده شده برای دین حق و دین حق که مجموعه قوانین و معارف است، قابل اشاره عقلی است. «الصراط» مفعول به و «المستقیم» صفت و منصوب که این ترکیب وصفی به عنوان مستعارمنه برای «دین حق» به عنوان مستعار له، استعاره آورده شده لذا مشابه ذکر شده و مشابه محذوف است و این استعاره، به صورت تصریحیه آمده است (عرفان، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۴۷).

۶. نتیجه گیری

- با توجه به بررسی‌هایی که در دو سوره بقره و آل عمران انجام شد، برای دستیابی به مفاهیم آیات و سوره‌ها، دانستن معانی مختلف کلمات و یا جملاتی که دارای هنجارگریزی معنایی (تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه) هستند، لازم و ضروری است؛ زیرا باعث درک بهتر و عمیق‌تر مفاهیم و مقاصد آیات می‌شود. به عبارت دیگر با توجه به این که به طور مثال در معنای مجازی، هر واژه متحمل چندین معناست؛ لذا توجه به معنای به کار رفته در واژه برای تفسیر آیات قرآن لازم است. - استعاره و مجاز در مفعول‌ها در قسمت هنجارگریزی بلاغی یا معنایی (دلالی)، بیشترین سهم را داشته‌اند؛ زیرا معنای دیگری را در ذهن شنونده متبلور می‌سازند. خواننده و شنونده را کنجکاو می‌کنند که با توجه به قرائن و لوازم موجود در جمله به معنای دیگری پی‌ببرند که همان مقصود گوینده است. به عبارتی رسیدن به جامع بین معنای حقیقی (هنجار) و معنای مجازی (هنجارگریز)، سهولت و روانی عبارت را میسر خواهد کرد؛ زیرا بیشتر هنجارگریزی معنایی در قرآن از مجازات است و بدون توجه به معنای مجازی، درک مقصود خداوند امکان‌پذیر نیست.

- هنجارگریزی مفعول‌ها تأثیر بسزایی در شیوایی و روانی معنایی و مفاهیم تفسیری آیات جزء یک تا سه قرآن کریم داشته و کشف لایه‌های عمیق معنی و مفهوم کلمات دارای هنجارگریزی و خارج از اصول زبان معیار تنها از طریق تشخیص دلایل هنجارگریزی بلاغی و نحوی میسر است.

- چینش کلمات در علم نحو در جای خود مطابق با زبان معیار است؛ اما تقدیم و تأخیر، حذف و ذکر مفعول‌ها در آیات قرآن کریم، معنایی و اهداف دیگری دارند که خواننده یا شنونده از طریق آنها می‌تواند به معنی مقصود دست یابد. البته از میان منصوبات نحوی، مفعول به کاربرد بسیاری در جزء اول تا سوم قرآن داشته است تا جایی که پرسامدترین نوع هنجارگریزی را در میان مفعول‌ها دارد. علاوه بر این، میزان هنجارگریزی مفعول‌ها در سوره بقره، بیشتر از سوره آل عمران است.

- در هنجارگریزی ساختاری، تغییرات در ساختار جمله، مخالف با قواعد نحوی مورد نظر قرار می‌گیرد و در هنجارگریزی معنایی، تغییر در معنای متفاوت از معنای مألوف کلمه مورد تحلیل واقع می‌شود.

۷. فهرست منابع

- قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۳۶۲ش)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث النبویه، قم، سیدالشهداء
۳. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۹۶۴م)، تفسیر التحریر و التنویر فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی
۴. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرز الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دارالفکر
۵. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، ط ۱، بیروت، دار احیاء القرآن العربی
۶. ابوحنیان، محمدبن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، ط ۱، بیروت، دارالفکر
۷. ابومسعود، محمدبن محمد (۲۰۱۵م)، إرشاد العقل السلیم إلى مزیای القرآن الکریم، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۸. اسلامی پناه، محمد مهدی (۱۳۸۱ش)، تفسیر ادبی قرآن، قم، انتشارات سرور
۹. بهرامپور، ابوالفضل (۱۳۹۱ش)، تفسیر مبین، قم، انتشارات آوای قرآن
۱۰. بیضاوی، عبد الله (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ط ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۱۱. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۱ق)، مختصر المعانی، چاپ نهم، قم، دارالفکر
۱۲. جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۸۸م)، أسرار البلاغة، بیروت، دارالفکر
۱۳. جرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۴م)، دلائل الاعجاز، تحقیق ابوفهر محمود محمد شاکر، ط ۵، قاهره، مکتبه الخانجی
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ط ۴، تحقیق احمد عبدالغفور عطا، بیروت، دارالعلم للملاییین
۱۵. حسن، عباس (۲۰۱۰م)، النحو الوافی، بیروت، مطبوعات الأندلس العالمیة
۱۶. خائفی، عباس و نورپیشه، محسن (۱۳۸۳ش)، «آشنایی زدایی در اشعار یدالله رؤیایی»، فصلنامه پژوهش های ادبی، سال دوم، شماره ۵، ۷۴-۵۵
۱۷. درویش، محیی الدین (۲۰۰۱م)، الجدول فی إعراب القرآن و بیانه، ط ۴، دمشق، دارالإرشاد
۱۸. ذکی دیزجی، علی (۱۳۹۷ش)، سبک شناسی انزیاح ساختاری و معنایی در سوره بقره، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی مراغه
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، ط ۱، بیروت، دارالعلوم
۲۰. رشیدالدده، عباس (۲۰۰۹م)، الإنزیاح فی الخطاب النقدي و البلاغی عند العرب، بغداد، دارالشؤون الثقافیة العامة
۲۱. رضی، محمد (۱۹۸۶م)، البیان فی مجازات القرآن. ط ۱، بیروت، عالم الکتب
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷ش)، ارسطو و فن شعر، تهران، انتشارات امیرکبیر
۲۳. زمخشری، جارالله محمودبن عمر (۱۴۰۷ق)، تفسیر الکشاف، قم، انتشارات دارالفکر
۲۴. سامرائی، فضل صالح (۱۴۲۹ق)، التعبیر القرآنی، اردن، دارعمار
۲۵. سجودی، فرزاد (۱۳۸۷ش)، نشانه شناسی کاربردی، تهران، علم
۲۶. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۴ش)، الإیتقان، ترجمه، سید محمد حائری قزوینی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر
۲۷. سلیمان، فتح الله احمد (۲۰۰۸م)، الأسلوبیة مدخل نظری و دراسة تطبیقیه، القاهرة، دارالآفاق العربیة
۲۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۰ش)، موسیقی شعر، چاپ سوم، تهران، آگاه

۲۹. شمیسا، سیروس (۱۳۸۱ش-الف)، بیان و معانی، چاپ ۷، تهران، انتشارات فردوس
۳۰. شمیسا، سیروس (۱۳۸۱ش-ب)، نقد ادبی، چاپ ۷، تهران، انتشارات فردوس
۳۱. صابونی، محمدعلی (۱۴۱۷ق)، صفوة التفاسیر، القاهرة، دارالطباعة والنشر
۳۲. صفوی، کورش (۱۳۷۳ش)، از زبان شناسی به ادبیات (نظم)، تهران، انتشارات چشمه
۳۳. طالیس، ارسطو (۱۹۶۷م)، صنعة الشعر، ترجمه شکری محمد عیاز، ط ۱، قاهرة، دارالکتاب العربی
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰ش)، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو
۳۶. عبدالمطلب، محمد (۱۹۹۴م)، البلاغة و الأسلوبیه، بیروت، الشركة المصرية العالمية للنشر
۳۷. عرفان، حسن (۱۳۸۹ش)، کرانه‌ها، چاپ ۵، تهران، انتشارات هجرت
۳۸. علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۲ش)، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، تهران، سمت
۳۹. قاسمی، مجید (۱۳۹۱ش)، الإنزیاح فی المرفوعات، دراسة تحليلية من خلال قرآن الکریم و الشعر العربی الحديث، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی
۴۰. کوهن، جان (۱۹۸۶م)، بنية اللغة الشعرية، ترجمه محمدالولی و محمد العمری، المغرب، دارتوبقال للنشر
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، چاپ ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیة
۴۲. ناظمیان، رضا و همکاران (۱۳۸۹ش)، ترجمه تفسیر روایی البرهان، تهران، انتشارات صبح کتاب
۴۳. ویس، احمدمحمد (۱۳۹۴ش)، آشنایی زدایی از منظر پژوهش‌های سبک‌شناختی، چ ۱، ترجمه شهریار نیازی و سعد الله همایونی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران