

بلاغت «تکرار» در قرآن و شعر قدیم عربی (جاهلی)

مهدی خرمی*

استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران

دریافت: ۹۱/۲/۹

پذیرش: ۹۲/۶/۲۷

چکیده

اصالت تعابیر قرآن می‌طلبد که هر تعبیر قرآنی یک موقعیت را توصیف کند و یک واژه در سیاق معین، بخشی خاص از معارف و اطلاعات را فراهم آورد تا تکرار الفاظ و عبارات، تکراری بی‌حاصل نباشد. غالباً در زبان‌شناسی و «معناشناسی شناختی» عقیده بر این است که «معنا» پدیده‌ای ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه یک واژه در ترکیب‌های مختلف بر معانی گوناگونی دلالت دارد که معنای ثابت کلمات، معنای معجمی آن‌ها است نه معنای سیاقی. مطابق قواعد نحوی نیز وقتی یک اسم برای بار دوم و سوم در یک جمله به کار می‌رود، باید به جای آن از ضمیر استفاده شود؛ اما در آیاتی مثل «و السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ أَنْ لَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَ اَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن/ ۷-۹) این قاعده مراعات نشده و این حاکی از آن است که تکرار لفظ «میزان» در سیاق‌های جدید باید بر معنای جدیدی دلالت کند؛ در غیر این صورت باید به جای لفظ تکراری، از ضمیر استفاده می‌شد. واژه‌ها یا عبارات تکراری قرآن ممکن است در ابتدا مفهوم تکرار بی‌حاصل یا تکرار در بیان را به ذهن متبادر کنند؛ در صورتی که از لحاظ کارکرد با هم متفاوتند و بنا به عقیده هیلدی^۱، بر «تصریف در بیان» دلالت دارند. غرض از «تکرار» در شعر قدیم عربی بیشتر تأکید و مبالغه است تا تصریف در بیان و مفهوم تکرار نزد ناقدان و بلاغیان اغلب ناظر به همین معنی است. تکرار همیشه از عوامل مخل فصاحت به شمار نمی‌آید، بلکه برعکس گاهی بلاغت کلام در گرو آن نهفته است. بسیاری از نمونه‌های تکرار، اغراضی غیر بلاغی دارند، به طوری که لازم نیست همیشه از منظر بلاغت به مسئله تکرار بنگریم. هدف از این مقاله تبیین جایگاه تکرار در زبان و نقش آن در قرآن و شعر قدیم عربی است.

واژگان کلیدی: تکرار، تأکید، اطناب، قرآن، شعر جاهلی.

۱. مقدمه

آیا «تکرار» به‌طور مطلق، محل فصاحت است یا برعکس ممکن است شرط فصاحت کلام با تکرار محقق شود؟

با وجود آنکه در معانی و بیان، تکرار از عوامل محل فصاحت به‌شمار می‌آید، در بسیاری موارد، بلاغت کلام با تکرار شکل می‌گیرد و بهترین مصداق آن تکرارهای مفید و متعدد قرآن مجید است.

آنچه می‌توان به‌عنوان دغدغه یا نکته مورد توجه نویسنده از آن یاد کرد، مسئله ساده‌انگاری یا کم‌توجهی نسبت به بحث تکرار است، چنانکه اغلب به خواندن کتاب یا مقاله‌ای با نام اسلوب تکرار، بلاغت تکرار یا دیگر نام‌های مشابه، رغبت چندانی نشان نمی‌دهند و خود را از خواندن چنین آثاری بی‌نیاز می‌دانند؛ در صورتی که این بحث نیز نکات مفید و ارزشمندی دارد؛ به‌ویژه در مباحث مربوط به ادبیات قرآن.

پیشینه بحث حاکی از آن است که مسئله تکرار در ادبیات قدیم عربی بیشتر مورد توجه نویسندگان واقع شده تا معاصرین و گویا این مسئله برای آنان، به‌ویژه مفسران قرآن اهمیت زیادی داشته است؛ از این‌رو بیشتر آنان مثل ابن‌اثیر، ابوهلال عسکری، خطابی و امثال آن‌ها در آثار معروف خود، بابتی را به مسئله تکرار اختصاص داده و حتی برخی مثل محمود بن حمزه بن نصر کرمانی عیناً اثری با عنوان *اسرار التکرار فی القرآن* تألیف کرده‌اند. بحث تکرار در این قبیل آثار، اغلب حول محور آیات قرآن و شعر قدیم عربی (جاهلی) می‌چرخد و نویسنده مصداق و شواهد بحث خود را با آیات قرآن و سپس شعر قدیم عربی بیان می‌کند؛ اما این بحث در ادبیات معاصر، به اندازه ادب قدیم مورد اهمیت واقع نشده یا موضوع تکرار در ادبیات معاصر با موضوع تکرار در ادبیات قدیم متفاوت است؛ زیرا تکرار نزد معاصرین، بیشتر رنگ تعلیم و تربیت دارد تا فصاحت و بلاغتی که در گذشته مورد نظر نویسندگان بوده و شاید این نوع نگرش ناشی از این باشد که گذشتگان، گفتنی‌های مربوط به تکرار از منظر فصاحت و بلاغت را بیان داشته‌اند.

۲. فلسفه تکرار در قرآن

در قرآن برخی حروف، کلمات، جملات و حتی بعضی داستان‌ها، در یک سوره یا سوره‌های مختلف، به اشکال گوناگون تکرار شده‌اند؛ ولی از بین ۷۲ آیه تکراری قرآن، تنها سه آیه مکرر سوره‌های «الرحمن»، «مرسلات» و «قمر» است که به دلیل کثرت تکرار در یک سوره، به ناگاه توجه انسان را جلب می‌کنند و می‌توانند از مصادیق تکرار به شمار آیند. با توجه به اینکه یکی از نمونه‌های اعجاز قرآن، اعجاز بلاغی است و از طرفی در علوم بلاغی تکرار از عناصر محل فصاحت به شمار آمده، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اعجاز بلاغی قرآن با واژگان و عبارات تکراری این کتاب تناقض ندارد؟ یا چگونه ممکن است که بلاغیان یکی از مهم‌ترین معانی بلاغت را ایجاز دانسته‌اند یا آنکه یکی از دلایل کاربرد مجاز به جای حقیقت را نیز ایجاز می‌دانند، در حالی که در قرآن با شواهد مختلف و متعدد تکرار روبه‌رو می‌شویم، به‌ویژه آنکه تکرار از عوامل خستگی و ملالت و از موانع خلاقیت و ابتکار است؟ و در یک کلام، فلسفه تکرار در آیات قرآن چه می‌تواند باشد؟

نگرش مفسران و متفکران اسلامی به مسئله تکرار در قرآن، نگرش یکسانی نیست یا بحث تکرار در قرآن از مباحث مسلمی نیست که بی‌پاسخ مانده باشد؛ زیرا برخی متفکران معتقدند به‌طور کلی در قرآن تکرار وجود ندارد، اگرچه بعضی واژه‌ها یا عبارات، لفظاً تکرار شده‌اند اما در معنا، تکرار صورت نگرفته است (مکارم، ۱۳۸۰: ۲۵ / ۴۳۱)؛ به عبارت دیگر اگر در هریک از شواهد تکراری قرآن دقت کنیم، مثلاً در آیه «فَبَأَى آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (الرحمن/ ۱۳) و سپس معنای آیه را با قبل و بعدش بسنجیم، خواهیم دید این آیه، با هر بار تکرار، معنای جدیدی را به ما منتقل می‌کند و پس از اینکه می‌پرسد: «شما کدام نعمت را تکذیب می‌کنید؟» مثلاً در جایی به آسمان‌ها و زمین و در جای دیگر به انسان یا نعمت‌های بهشتی اشاره می‌کند و همین‌طور موارد دیگر؛ یعنی درحقیقت، سؤال تکراری قرآن پس از مطلب جدیدی است که آن را مطرح کرده، نه اینکه عیناً سؤال قبلی را تکرار کرده باشد. همچنین به‌طور مثال کلمه «میزان» که در قرآن چندین بار تکرار شده و در ظاهر همه به یک معنا است، در جایگاه‌های گوناگون با توجه به آیه مورد نظر و موضوع آیه، معنای متفاوتی دارد؛ یا در داستان آدم و موسی (ع) و انبیای دیگر که به نظر می‌آید در قرآن بارها تکرار شده، هر بار از زاویه‌ای خاص، به این داستان‌ها توجه شده و مطالب تازه‌ای را به خواننده معرفی

کرده است. بنابراین هرچند در این قبیل موارد، ظاهرآیات بر تکرار دلالت دارد، اما معنای آن‌ها تکراری نیست.

مسئله عدم تکرار یا ترادف در قرآن، اگرچه از قدیم مطرح بوده و طرفداران بسیاری هم داشته، اما این مسئله در «زبان‌شناسی شناختی» قوت بیشتری یافته است، زیرا:

یکی از مهم‌ترین نکاتی که زبان‌شناسی شناختی بر آن تأکید دارد، این اصل پربار است که هر تعبیری بر مفهوم‌سازی خاصی مبتنی است و می‌توانیم از یک موقعیت، تعبیرهای زبانی گوناگونی داشته باشیم؛ چنانکه از پیامدهای مهم این نظریه، رد ترادف در الفاظ قرآن است. مبرر، نحوی مشهور، مانند بسیاری دیگر از قدامت معتقد به عدم ترادف بوده؛ به اعتقاد او الفاظ در سیاق‌های مختلف، معانی گوناگونی را ارائه می‌کنند؛ مثلاً کلمه «هدی» دست‌کم هفده معنی دارد؛ در آیه «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره/ ۵) به معنای بیان، در «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْهُدًىٰ وَأَوْثَقْنَا بِئِهِ الْكِتَابَ» (غافر/ ۵۳) به معنای تورات و در «وَعَلَّمَآتٍ وَالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل/ ۱۶) به معنای معرفت است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

در بین معاصرین، تمام حسان نیز در تأیید سخن مبرر می‌گویند:

معانی متعدد یک کلمه در کتاب‌های لغت، نشانه آن است که یک کلمه می‌تواند در سیاق‌های مختلف به کار رود. برای این مبنا، زبان‌شناسان بین دلالت‌های معجمی و دلالت‌های سیاقی فرق می‌گذارند، زیرا دلالت‌های معجمی، کلمه را به شکل مفرد و خارج از ترکیب در نظر می‌گیرند، در صورتی که دلالت‌های سیاقی به قراینی توجه دارند که در سیاق عبارت، بر کلمه افزوده می‌شوند و به آن معانی جدیدی می‌بخشند؛ بنابراین هر کلمه دو معنا دارد؛ یکی ثابت یا معجمی و دیگری متغیر یا سیاقی (حسان، ۱۹۷۹: ۳۲۳). این مسئله نزد قدامت مثل حازم قرطاجنی (ت ۶۸۴ هـ) به شکل دیگری با عنوان «بافت معنی» و توجه به مقوله‌های زبانی و غیر زبانی نمود پیدا کرده، وی در کتاب معروفش، *منهاج‌البلاغاء و سراج‌الادباء*، اساس تحلیلات خود را بر چهار عنصر پیام، فرستنده، گیرنده و بافت موقعیت قرار می‌دهد. قرطاجنی برای تحلیل و فهم پیام زبانی، بافت زبانی و بافت موقعیت را در نظر می‌گیرد و پیام غیر زبانی را در پرتو مؤلفه‌هایی که همان مؤلفه‌های بافت موقعیت هستند تحلیل می‌کند (میرحاجی یوسف نظری، ۱۳۹۲).

از جمله شواهد قرآنی که ممکن است در نگاه اول یا نزد غیر اهل فن، تکرار آن‌ها، غیر مفید به نظر آید، تکرار عبارت‌های «لاعبد» و «لا انا عابد ما عبدتم» و «لا انتم عابدون ما اعبد» در سوره کافرون است، در حالی که پس از نقد و بررسی به‌خوبی روشن می‌شود که تکرار

آن‌ها، مفید و باعث حسن و جمال آیه است. این‌اثیر ضمن بیان این نکته، در بلاغت تکرار این سوره تأکید می‌کند که:

در قرآن هیچ تکرار بی‌فایده‌ای وجود ندارد و اگر چنین تکراری دیده شود، با دقت نظر در قبل و بعد آن، سرّ بلاغی و رمز آن برای بلاغیان و آشنایان با این فنون، آشکار خواهد شد و به این نکته پی خواهند برد که این قبیل تکرارها صرفاً لفظی نیستند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۶: ۲/۱۴۹)، سخن ابن‌اثیر در اینجا به نوعی حاوی نظریهٔ فراکارکردی متنی با عنوان «تصریف در بیان» است که توسط هیلدی، مطرح شده است، به نظر او تصریف در بیان، در ابتدا، مفهوم تکرار در بیان را به ذهن متبادر می‌کند؛ چنانکه گاهی ممکن است هر دو به یک معنی تلقی شوند، درحالی‌که از حیث کارکرد با هم متفاوتند؛ اما آنچه در اینجا مهم است، اینکه در قرآن فقط با تکرار معانی و الفاظ مواجه نیستیم؛ بلکه با تصریف در بیان نیز روبرویم (حری، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

آیات ذکرشده نزد بسیاری از متفکران و اصحاب مکاتب از جمله در «معناشناسی شناختی»، در مصداق «مفهوم‌سازی با فعل و وصف» مورد توجه واقع و اثبات شده که تکرارهای این سوره، همه، نشانهٔ بلاغت است با این بیان که در این سوره از جانب پیامبر (ص) دو تعبیر فعل «لا اعبد» و اسم «و لا انا عابد» به کار رفته و حضرت، عبادت بت‌ها را با دو تعبیر فعلی و وصفی از خودش سلب کرده است؛ به تعبیری ایشان، هم عبادت متجدد و هم عبادت ثابت بت‌ها را از خود نفی کرده؛ زیرا اگر خداوند تنها فعل را به کار می‌برد، بدین معنی بود که عدم عبادت بت‌ها امری حادث است و امکان زوال آن هست. معنی «لا اعبد» به دین بازمی‌گردد؛ یعنی عدم عبادت تجدید می‌شود، اما هرگز بر این نکته دلالت ندارد که این حدوث در جایی پایان نخواهد یافت. همچنین، اگر تنها به وصف بسنده می‌کرد به معنای ثبوت وصف «عابد نبودن به بت‌ها» بود؛ ولی براین نکته دلالت نمی‌کرد که این وصف در آن حضرت استمرار خواهد یافت و هرگز از وی جدا نخواهد شد. ترکیب فعل و وصف در این سوره به این معنی است که پیامبر (ص) نه بت‌ها را عبادت می‌کند و نه هرگز آن‌ها را عبادت خواهد کرد. از این‌رو، پیامبر (ص) آنچه را که آنان قبلاً پرستیده‌اند و چیزی را اکنون می‌پرستند، نخواهد پرستید، برائت کامل پیامبر (ص) از عبادت بت‌ها با این ترکیب یعنی با تکرار و با استفاده از وصف و فعل، تحقق می‌یابد. از لحاظ شناختی «لا اعبد» به این معنا است که رابطه

پی‌درپی میان آن حضرت و عبادت بت‌ها در کار نیست. «و لا انا عابد» به نوعی تصور و تصویرسازی اجمالی میان عبادت بت‌ها و آن حضرت را نفی می‌کند، اما از جانب کافران نسبت به معبود پیامبر (ص) تنها وصف «عابدون» به کار رفته است؛ یعنی وصف «عابد نبودن به خدا» برای آن‌ها ثابت شده است و این رابطه به صورت اجمالی و یکجا از آن‌ها سلب شده است و تعبیر فعلی دیگر از جانب آن‌ها به کار نرفته و گفته نشده است: «و لا تعبدون ما اعبد» یعنی ترکیبی از فعل و وصف در مورد آن‌ها به کار نرفته است. این نکته نشان می‌دهد که عزم آن‌ها به اندازه عزم پیامبر (ص) قطعی نبوده و همواره امکان زوال پرستش بت‌ها از جانب آن‌ها در کار بوده است. در عین حال نیز سوره، با خطاب به کافران آغاز می‌شود (یا ایُّها الکافرون)؛ یعنی با خطاب به کسانی که وصف «کافر» واقعاً در آن‌ها ثبوت پیدا کرده است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

بعضی دیگر از متفکران، منکر تکرار در قرآن نیستند و تکرار الفاظ را حقیقتاً مصداق تکرار می‌دانند؛ از دانشمندانی که برای نخستین بار به این بحث پرداخته، مقاتل ابن سلیمان بلخی (۱۵۰هـ) است او در کتاب **وجوه و نظایر برای «صلاة»** دو معنا آورده و گفته است که صلاة از بنده به معنی دعا و از خالق به معنی رحمت است. کسانی که به تکرار در قرآن معتقدند به دید دیگری به مسئله نگرسته و بر این عقیده‌اند که قرآن، کتاب هدایت و تعلیم و تربیت است و لازمه تعلیم و تربیت، تکرار و اصرار است. چنانکه هر مربی و معلمی درس خود را تکرار می‌کند تا متعلمان سخنش را به خوبی فراگیرند؛ قرآن نیز در پی آن است که با تکرار و اصرار، آموزه‌هایش ملکه ذهن مخاطبان شود (خویی، بی‌تا: ۷۷).

اصولاً روحیات روانی و نفس سرکش انسان طالب یک چنین برداشتی از آیات تکراری قرآن است و عیناً به این نکته اشاره شده که «حکمت تکرار در آیات قرآن، آن است که نفوس از استماع مواعظ و نصایح تنفر دارند و تا تکرار نشوند، مؤثر واقع نمی‌شوند» (ثقفی تهرانی، بی‌تا: ۴ / ۴۵)؛ به این غرض تکرار بسیاری از ناقدان و بلاغیان و حتی برخی مفسران نیز اشاره کرده و گفته‌اند: غرض نهایی تکرار، تأکید و مبالغه است و فقط در یکی از اشکال مدح یا ذم به کار می‌رود نه غیر آن؛ زیرا حد وسط کلام، قابلیت تأکید و مبالغه را ندارد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۴۷) و در نهایت، گوستاو لبن در کتاب **آراء و معتقدات** بر این عقیده تأیید کرده و می‌گوید: «هرکس لفظ یا ساختاری را پیوسته تکرار کند، آن را به عقیده تبدیل خواهد کرد.

چنانکه برای دستیابی به این نتیجه، قرآن، یک معنا را به شیوه‌های گوناگون و به مقتضای حکمت، تکرار می‌کند» (مغنیة، ۱۹۹۰: ۱/ ۹۶). آنچه از این دو نگرش به دست می‌آید بیانگر این است که این دو دیدگاه با هم تعارض ندارند و آیات تکراری قرآن به هر دو شکل قابل تبیین و توصیف هستند.

۳. مهم‌ترین اغراض تکرار در قرآن،

انواع تکرار در آیات قرآن معمولاً یکی از اغراض زیر را دنبال می‌کند:

۱. تذکر و یادآوری نعمت‌های گوناگون؛ نظیر تکرار آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» که ۳۱ بار در سوره «الرحمن» تکرار شده و بزرگ‌ترین ترجیع‌بند قرآن را تشکیل داده است؛
۲. تهدید خلافکاران؛ نظیر «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْعَهْدِ إِذْ عَاهَدُوا» که این آیه ده بار در سوره «مرسلات»، یکبار در سوره «مطففین» و یکبار در سوره «طور» آمده است؛
۳. فرهنگ‌سازی؛ نظیر تکرار «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در آغاز هر سوره (به جز یکی)؛
۴. اتمام حجت؛ نظیر «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ» که چهار بار در قرآن تکرار شده؛
۵. برای انس بیشتر و نهادینه شدن؛ نظیر «ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا»؛
۶. برای بیان دستورات جدید؛ نظیر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» که موارد تکرار آن بسیار است؛
۷. گاهی به منزله قطعنامه برای هر فراز از مطلب یا سخنی است؛ چنانکه در سوره «شعراء» پس از پایان گزارش کار هر پیامبری، می‌فرماید «إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» که هشت بار در قرآن به کار رفته است؛
۸. گاهی تکرار، نشان‌دهنده وحدت هدف و شیوه است؛ مثل «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» که در سوره «شعراء» و سایر سوره‌های قرآن که کلاً ده بار به کار رفته و از زبان پیامبران متعدد تکرار شده و بیانگر آن است که شعار و هدف همه آنان یکی بوده است.

۴. تکرار در معنا و اصطلاح

۱. تکرار در لغت بر رجوع و عطف دلالت دارد، در *لسان العرب* آمده است «الكرُّ: الرجوع و الكرُّ، مصدر كر عليه يكرُّ كراً و كروراً، يُقالُ كررتُ عليه الحديثُ، إذا ردَّتهُ عليه» (ابن‌منظور،

۱۴۰۵: ۱۳۵). واژه «تکرار» با فتح «تا»، مصدر و با کسر «تا» اسم مصدر است؛ اما هر دو به یک معنی استعمال می‌شوند. در بسیاری از آثار، واژه‌های اطناب، تأکید، تردید و تصدیر نیز در معنی و مفهوم تکرار به‌کار رفته‌اند، با این تفاوت که ناقدان و بلاغیان بین آن‌ها تفاوت‌هایی قائل‌اند؛ چنانکه برخی از آن‌ها مثل خطیب قزوینی تکرار را یکی از انواع اطناب دانسته (خطیب قزوینی، ۲۰۰۰: ۱۹۷) و یحیی بن حمزه العلوی از آن جهت که اطناب را شدت و مبالغه در معنی می‌داند، تکرار را از انواع اطناب جدا کرده است (العلوی، ۱۹۹۵: ۲/۲۳).

۲. تعریف معاصرین از «تکرار» تفاوت چندانی با تعریف قدما ندارد، در کتاب **معجم المصطلحات العربیة فی اللغة و الادب** در تعریف تکرار آمده است: «آوردن عناصر مشابه در مواضع مختلف یک اثر فنی را تکرار گویند؛ تکرار، اصل و اساس هرگونه نظم و هماهنگی است؛ چه در موسیقی، چه در شعر» (المجدی و المهندس، ۱۹۸۴: ۲/۱۱۷).

۵ تفاوت اطناب و تکرار

«اطناب» در لغت به معنی بلاغت در گفتار است؛ اعم از آنکه در بیان مدح باشد یا ذم، اطناب در کلام را به معنی مبالغه هم آورده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱/۵۶۲). اما در اصطلاح، زیاده لفظ بر معنی را گویند به شرط آنکه فایده‌ای در برداشته باشد؛ مثل «رَبِّ اُنِّی وَهَنْ الْعَظْمِ مِئِّی وَ اَشْتَعَلَ الرَّاسُ شِیْبًا» (مریم / ۴) که به معنای پیری است. تعریف اصطلاحی تکرار، بر زیادت لفظ بر معنا دلالت دارد و معنای اطناب از آن فهمیده نمی‌شود؛ مگر آنکه زیادت لفظ بر معنا را در تأویل و تفسیر تکرار بدانیم؛ بنابراین در حد اطناب گفته‌اند: «زیادة اللفظ علی المعنی لفائدة جدیدٍ من غیر تردید» (العلوی ۱۹۹۵: ۲/۲۳۰)؛ در این تعریف، قید «من غیر تردید» تأکید لفظی را از اطناب جدا کرده؛ زیرا مثلاً «اُکْتُبُ اُکْتُبُ» نیز با تکرار لفظ و به قصد تأکید، مصداق زیادت لفظ بر معنا است؛ در صورتی که اطناب، بدون تکرار هم شکل می‌گیرد (همان: ۲۳۱). در مثال «رَأَيْتَهُ بَعِينِي وَ قَبْضَتَهُ بِيَدِي وَ وَطَّئْتُهُ بِقَدَمِي وَ نَقْتَهُ بِفَمِي» احتمالاً گمان خواهد شد که عین و ید و قدم و فم، واژه‌هایی اضافی‌اند و اطناب، اطنابی بی‌حاصل است؛ زیرا دیدن با غیر چشم و گرفتن با غیر دست و چشیدن به غیر دهان میسر نمی‌شود (ابن‌اثیر، ۱۴۱۶: ۲/۱۲۱)؛ چنانکه همین اشکال را بر آیه شریفه «ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ» یا آیه شریفه «فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ

مِنْ فَوْقِهِمْ» نیز می‌توان وارد کرد، اما ارزش بلاغی اطناب در اینجا آشکار می‌شود؛ زیرا اگر مقام، مقام تأکید و تعظیم باشد، مثلاً دیدن شیء یا صحنه‌ای خاص برای هر انسانی پیش نیاید، هرکس آن شیء و صحنه را ببیند خواهد گفت: «رأیته بعینی» مسلماً کلمه «عین» در اینجا واژه زائد و مخلی نخواهد بود، بلکه به قول «خطابی» حذف آن مغلط بلاغت خواهد شد (الجرجانی و دیگران، ۱۹۸۶: ۵۲).

۶. نشئت تکرار

۱. یکی از مهم‌ترین عوامل پیدایش تکرار در زبان عربی (و سایر زبان‌های قدیمی) به مسئله فرهنگ شفاهی آنان در سال‌های پیش از نزول قرآن و مدتی پس از آن بازمی‌گردد. رواج فرهنگ شفاهی موجب شد تا رشد زبان نیز بر مبنای آن فرهنگ صورت گیرد و نشو و نمای زبان آنان مثل سایر زبان‌های آن عصر بر گفتار و «ادب الاذن» مبتنی باشد. از همین رو آن‌ها به عوامل مؤثر در تقویت حافظه مثل «تکرار» نیاز داشتند که بدان وسیله تا حد امکان محفوظات خود را نگهداری و آن‌ها را به نسل‌های بعد منتقل کنند. از جمله مصادیق ادب شفاهی، نحوه انتقال شعر جاهلی و دوره صدر اسلام به نسل‌های بعدی است و از دلایل آن اینکه در کنار شاعر جاهلی، راوی او را می‌بینیم که گاه پسرش و گاه یکی از خویشاوندان او است؛ چنانکه کعب، راوی پدرش زهیر بود و حطیئه، راوی زهیر و خانواده او (بروکلمان، بی‌تا: ۴/۱). ابراهیم انیس نیز به همین نکته اشاره کرده، می‌گوید: آثار ادبی عرب جاهلی، همه در سایه بی‌سوادی نشو و نما یافته‌اند و دانشمندان سعی کرده‌اند این زبان را با همان ویژگی‌های قدیمیش حفظ کنند. از ویژگی‌های این زبان، موسیقی کلام است... به نظر من، بیشتر عناصر موسیقی این زبان ناشی از رواج بی‌سوادی آن روزگار است؛ روزگاری که ادب، ادب شنیداری یا سمعی بود، نه ادب بصری (انیس، ۱۹۹۱: ۱۹۵).

۲. دومین عامل مؤثر در رواج تکرار، عاملی فطری است؛ عاملی که انسان را فطرتاً به اشکال مختلف تکرار مثل وزن، سجع و آهنگ علاقه‌مند می‌کند (اونج، ۱۹۹۴: ۷۸). وجود عبارات موجز و نیز ضرب‌المثل‌هایی که معانی بسیار را در الفاظی اندک و مسجع بیان کرده، بر تناسب آن‌ها با زبان و فرهنگ شفاهی آن روزگار دلالت دارد، زیرا به‌خاطر سپردن عبارات کوتاه و مسجع و



تکرار آن‌ها بسیار آسان‌تر از عبارات بلند و ناموزون است؛ فرهنگ شفاهی از لحاظ ثبت و ضبط لغات نیز نیازمند تکرار است تا از این طریق ماده لغت رو به فراموشی و نابودی نرود.

۷. اشکال مختلف تکرار

تکرار ممکن است در قالب حرف، کلمه و یا به شکل تکرار جمله باشد. اگر در شعر قدیم به ویژه شعر دوره جاهلی دقت کنیم، شواهد بسیاری برای انواع تکرار خواهیم یافت. مثلاً در شعر امری القیس شواهدی می‌یابیم که قالب تکرار را در ترکیب‌های دور و نزدیک و گاهی پراکنده نشان می‌دهد:

وَأَنْ أُمَسَّ مَكْرُوباً فَيَا رَبِّ بَهْمَةِ	كَشَفْتُ أَنْامَا اسْوَدَّ وَجْهُ الْجَبَانِ
وَأَنْ أُمَسَّ مَكْرُوباً فَيَا رَبِّ قَيْنَةَ	مُنَعَّمَةً أَعْمَلْتَهُهَا بِكَرَانَ
لَهُ امزهر يعلو الخميس بصوته	أَجَشُّ أَنْامَا حَرَكْتُهُ الْيَدَانَ
وَأَنْ أُمَسَّ مَكْرُوباً فَيَا رَبِّ	شَهَدْتُ عَلَى أَقْبِ رِخْوَالِ الْبَانِ

(امری القیس، ۱۹۸۹: ۹۲)

ترکیب‌های تکراری در دیوان امری القیس نمونه‌های بسیاری دارد و خیلی از مصراع‌های معروف مثل «و قد اغتدى و الطير في و كنانها» یا «بمنجرد قيد الاوابد هیکل» (الزوزنی، بی‌تا: ۳۹) و امثال آن‌ها، چندین بار در قصاید مختلف تکرار شده است که به دلیل اختصار از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌شود [۲] در بین شعرای جاهلی، نمونه‌ای از «تکرار استهلالی» را در شعر خنسا می‌بینیم که شاعر واژه «عین» را پیوسته تکرار می‌کند یا آنکه در آخر قصیده در یک بیت سه بار واژه «جود» را تکرار کرده:

عَيْنِي جُودًا بدمعٍ منكما جُودًا جُودًا و لا تعدا في اليوم موعودًا

(خنسا، ۱۹۸۸: ۱۱۴)

این قبیل تکرارها در شعر دیگر شعرای جاهلی نیز به کار رفته که در همه آن‌ها برای بیان تأکید و مبالغه از تکرار استفاده شده است.

۸. تکرار الفاظ

مقصود از تکرار الفاظ غالباً تکرار اسمها است؛ زیرا افعال با فاعل خود یک جمله فعلیه می‌سازند؛ بنابراین بحث آن‌ها در تکرار جمله‌های فعلیه مطرح می‌شود. در شعر جاهلی، شاعر برای نشان دادن عمق احساسات و میل و اشتیاق قلبی خود، بیشتر از همین سیاق، یعنی تکرار الفاظ استفاده می‌کند؛ مثلاً نابغه ذبیانی، در یک قطعه شش بیتی، شش بار واژه «نُعم» را تکرار کرده تا از این طریق، عشق و هوای جوانی و شیرین‌ترین ایامی را که در اطلال و دمن «نُعم» سپری کرده، به تصویر کشد (الذبیانی، ۱۹۸۰: ۳۲). تمایل عرب‌ها به استفاده از این شکل بیان، موجب شده تا آنان برای تأکید یک اسم، از مشتقات آن اسم نیز استفاده کنند تا با این شکل تأکید و یا پرهیز از تکرار اسم اول، خستگی خواننده برطرف شود. سیوطی این شکل تکرار را از شیوه‌های تعظیم و تهویل دانسته و مثال‌های؛ «لیل لائل و لیل، لیل لیل، ظل ظلیل، ظلمة ظلماء، یوم آیوم، داهیه داهیا و...» را از این قبیل به شمار آورده است (سیوطی، ۱۹۸۵: ۲/۲۴۶).

۹. تکرار جملات

اگر در تکرار جمله‌ها دقت کنیم، خواهیم دید در زبان عربی جمله‌های فعلیه بیش از جمله‌های اسمیه تکرار می‌شوند؛ این نکته ممکن است دلایل نقدی یا زبان‌شناسی داشته باشد از قبیل اینکه:

۱. جمله‌های فعلیه در اصل بیانگر حدثاند، حدث یا رخدادی که تکرارشدنی و تجدیدپذیر است؛ درحالی‌که جمله‌های اسمیه غالباً بیانگر ثبات یا عدم تجدیدند (تفتازانی، ۱۳۶۹: ۱۳۵)؛ به عبارت دیگر جمله‌های اسمیه، مناسب متون و مباحث علمی هستند که درصدد ثبت بیان حقایقاند، نه مناسب زندگی عرب جاهلی که از علم و معرفت بهره‌ای بسیار ناچیز دارد و عاشق صحنه‌های گذرای جنگ و میدان‌های حماسه است و غالباً به زبان شعر و خطابه سخن می‌گوید.
۲. به عقیده برخی زبان‌شناسان^۱:

زبان‌های سامی (مانند عربی) بیشتر به جمله‌های فعلیه متکی هستند تا جمله‌های اسمیه، زیرا بیشتر کلمات در زبان‌های سامی حتی اسم‌های جامد، در اصل از فعل مشتق شده و صیغه فعلی بر بیشتر آن‌ها غالب است؛ در نتیجه، اغلب کلمات مظهر فعلی پیدا کرده و فعل، مهم‌ترین

نقش جمله را بر عهده دارد (ولفسون^۷، ۱۹۸۰: ۱۴).

تکرار جمله (اسمیه/ فعلیه) ممکن است تکرار تام یا ناقص باشد، واضح‌ترین مثال تکرار تام در جمله فعلیه، آیه شریفه «فبای آلاء ربکما تکذبان» است که به قصد توبیخ و بدون هیچ تغییری ۳۱ بار در سوره «الرحمن» تکرار شده و مناسب‌ترین مثال برای تکرار تام در جمله‌های اسمیه، آیه شریفه «أَلَمْ يَأْتِ اللَّهَ مَعَهُ اللَّهُ» است که پنج بار در سوره «نمل» تکرار شده است.

۱۰. تکرار جمله‌های اسمیه

شریف مرتضی در پاسخ به این سؤال که عامل تکرار در سوره «الرحمن» چه می‌تواند باشد؟ به اشعار «مهلهل بن ربیع» در رثای برادرش، کلیب، استشهد می‌کند تا به سابقه دیرین این کاربرد در شعر عربی اشاره کرده باشد:

علی أن لیس عدلاً من کلب اذا طرد الیتیم عن الجزور
علی أن لیس عدلاً من کلب اذا ما ضیم جیران المجر
علی أن لیس عدلاً من کلب اذا رجف العضاه من الدبور

در این قصیده عبارت یا مصراع «علی أن لیس عدلاً من کلب» بیست بار تکرار شده است (السیدالمرتضی، ۱۹۰۷: ۸۶/۱).

تکرار با حالت‌های نفسانی و عاطفی نیز ارتباط زیادی دارد و در شعر مرثیه هم بسیار به کار رفته است، مثلاً شبیه رثای مهلهل را در شعر خنسا در رثای دو برادرش، صخر و معاویه، می‌بینیم که با تنوع بخشیدن به خبر و با تکرار مناسب، نمایی از حزن و اندوه در شعر ایجاد کرده است:

وإن صخرأ لوالینا و سیدنا وإن صخرأ اذا نشتو أنحار
ان صخرأ المقدام انا رکبوا وان صخرأ اذا جاعوا العقار
وان صخرأ لتأتم الهداة به کانه علم فی رأسه نار

(خنسا، ۱۹۸۸: ۴۸)

۱۱. تکرار جمله‌های فعلیه

چنانکه ذکر شد، تکرار جمله‌های فعلیه در زبان عربی بیش از تکرار جمله‌های اسمیه است؛ اما

غرض تکرار در هر دو قسم غالباً تأکید و اصرار است؛ تکرار جمله‌های فعلیه در شعر دوره جاهلی به‌ویژه شعر نابغه، خنسا و عنتره شواهد بسیاری دارد. مثلاً در شعر نابغه، جمله فعلیه «زعم الهمام»، در سه بیت پشت سر هم تکرار شده است:

رَعَمَ الهمامُ بآنَ فَاها بَارِدٌ عَذِبٌ مُقَبَّلُهُ شَهِيٌّ المورِد

(الذبیانی، ۱۹۸۰: ۱۴۸)

در شعر عنتره، جمله فعلیه «فسائلی» که در اول بیت واقع شده، در سه بیت پی‌درپی تکرار شده و شاعر در این تکرارها، فخر و جسارت خود را در برابر دشمن به رخ محبوه‌اش کشیده است:

و سائلی السیف عنی هل ضرب یوم الکریمه الاهامه الماک

(تبریزی، ۱۹۹۴: ۱۱۱)

اغراض تکرار در غیر آیات قرآن، بیشتر جنبه تربیتی دارد و اغلب به مسئله نیاز انسان به حفظ معلومات و دانسته‌های او نظر دارد تا از این طریق، به خاطر سپردن و یادآوری آموخته‌ها، به‌ویژه آموخته‌های شنیدنی، آسان‌تر باشد. ابوهلال عسکری معتقد است برخی از مواضع تکرار برای تأکید مناسب‌تر است؛ مثل نامه‌های سلاطین به کارگزاران در امور اموال [۳]، زیرا این قبیل نامه‌ها جایگاه شرح و تکرارند، نه محل حذف و ایجاز (العسکری، ۱۹۵۲: ۱۵۶). به عقیده ابوهلال:

قرآن آنجا که عرب را مورد خطاب قرار داده، مقصود خود را با تلمیح و حذف و ایجاز بیان کرده، اما در خطاب یهود و نصاری یا در سخن از اخبار ایشان به لحاظ ضعف و کندی آن‌ها در فهم مطالب، سخن را با نوعی تطویل و تکرار همراه کرده است (همان: ۱۹۳).

۱۲. اغراض روانی و تربیتی تکرار

پژوهشگران تعلیم و تربیت بر اهمیت تکرار و تنوع آن تأکید زیادی دارند، زیرا معتقدند تنوع تکرار و استفاده از مثال‌های مختلف در پیشبرد اهداف و دفع خستگی متعلم مؤثر است (نجاتی، ۱۹۸۷: ۱۶۲). امام خمینی با توجه به همین نکات می‌فرماید:

قرآن کتاب تاریخ نیست؛ کتاب اخلاق است، در کتاب اخلاق باید تکرار باشد؛ کسانی که می‌خواهند اخلاق به مردم بیاموزند باید مکرر بگویند تا گفته‌های آنان در وجود مردم اثر

بگذارد؛ با یک بار گفتن تأثیر نخواهد کرد، البته اینها صرف مکررات نیست؛ بلکه سبک انسان‌سازی این‌گونه است؛ هر صفحه که گشوده می‌شود در آن دعوت به تقوی به چشم می‌خورد. این همان تلقین است که با یک بار درست نمی‌شود. در قرآن تکرار بسیار است؛ برخی می‌پندارند که چرا این تکرار، در قرآن وجود دارد و حال آنکه تکرار یک امر لازم و ضروری است (خمینی، بی‌تا: ۱۵۳)

ابوالقاسم خویی نیز به همین نکته اشاره کرده، می‌گوید: قرآن و داستان‌های آن در عین اینکه نشانه راستگویی آورنده آن است، متکفل هدایت، تربیت و راهنمایی مردم به آخرین درجه کمال انسانیت نیز است و این خصوصیت در معجزات پیامبران گذشته نبوده است؛ مانند: تکرار داستان موسی، زنده کردن مرده به دست عیسی (ع) و... (خویی، بی‌تا: ۷۷) چنانکه در مسائل تربیتی گاه شرایط ایجاب می‌کند که یک حادثه را بارها و بارها یادآور شوند... تا تأثیر عمیق در ذهن شنونده و خواننده باقی گذارد و به قول زمخشری، «انسان برای حفظ کردن علوم، راهی جز تکرار ندارد» (زمخشری، بی‌تا: ۳/ ۳۳۴).

۱۳. تکرار در موسیقی و آهنگ کلام

گاهی تکرار یک حرف یا یک کلمه در شعر، نوعی موسیقی دلنواز ایجاد می‌کند و گاه این تکرار به تلفظ دشوار کلمه یا کلمات مجاور نیز منجر و زیبایی به زشتی مبدل می‌شود؛ «قبر حرب بمكان قفر...» (تفتازانی، ۱۳۶۹: ۲۰)، درحالی‌که بسیاری از ابیات، زیبایی خود را با تکرار بجا و هماهنگ با معنی و بحر شعری مناسب به دست آورده‌اند؛ مثلاً امری‌القیس با تنظیم کلمات کوتاه و تکرار حرف «را»ی مشدد، موسیقی خاصی ایجاد کرده؛ «مکر مفر مُقبل مُدبر معا کلمود صخر حطه السیل من عل» (امری‌القیس، ۱۹۸۹: ۴۵).

تکرار با نظم و سجعی که ایجاد می‌کند، یکی از مهم‌ترین عوامل ماندگاری شعر شده است؛ به عقیده ناقدان و پژوهشگران، موزون بودن شعر باعث شده که یک دهم از شعر قدیم از بین برود، درحالی‌که موزون نبودن نثر موجب شده تا تنها یک دهم از نثر قدیم باقی ماند (جاحظ، بی‌تا: ۱/ ۱۵۳).

۱۴. تکرار به غرض تقسیم و ترتیب

این شکل تکرار، با تأکید یا موسیقی کلام ارتباطی ندارد، بلکه غرض آن ترتیب و تقسیم است؛

به‌طور مثال «قرأت الكتاب سورة سورة» در این مثال سورة دوم تکرار سورة اولی نیست تا تأکید آن به شمار آید، بلکه سورة دیگری است.

۱۵. نتیجه‌گیری

با وجود آنکه بحث «تکرار» به‌ظاهر مسئله‌ای ساده و کم‌اهمیت جلوه می‌کند و در بلاغت از عوامل محل فصاحت به شمار می‌آید، اما گاهی بلاغت کلام منوط به تکرار کلام است. سرّ تکرار در واژه‌ها و عبارات تکراری قرآن با توجه به قبل و بعد آن‌ها روشن می‌شود؛ ضمن آنکه در قرآن هیچ تکرار بی‌فایده‌ای وجود ندارد. با اینکه در قرآن گاهی الفاظ و عبارات به‌عینه تکرار می‌شوند، اما تکرارها ملال‌آور نیستند، بلکه متناسب با ویژگی‌های هر سوره عمل می‌کنند چنانکه می‌توان گفت در هر سوره، اجزای تکرارشونده با بیان واسلوبی تازه مفهوم‌سازی می‌کنند. غرض نهایی تکرار لفظی، تأکید و مبالغه است؛ اگر تکرارهای قرآن را از این نوع نیز بدانیم، در هر صورت در بلاغت کلام وحی خللی پیدا نمی‌شود. اگر تکرار به قصد ترتیب و تقسیم باشد مثل «و جاء ربک و الملك صفا صفا» حاصل آن تأکید و مبالغه نیست. از تکرار به‌طور مطلق به قصد ایجاد موسیقی و آهنگ نیز استفاده می‌کنند. به‌طور کلی تعریف معاصرین از «تکرار» تفاوت چندانی با تعریف قدما ندارد و اگر تکرار به اقتضای حال باشد، شرط بلاغت است؛ نه عیب و ناتوانی.

۱۶. یادداشت‌ها

۱. ناقدان و بلاغیان بحث تکرار را در زمرة علم بیان قرار داده‌اند، به‌استثنای باقلانی که تکرار را نوعی از انواع بدیع به شمار آورده، می‌گوید: «و من البدیع عندهم التکرار کقول الشاعر: هَلَّا سَأَلْتَ جُمُوعَ كِنْدَةَ يَوْمَ وَلُوا أَيْنَ أَيْنَ» (الباقلانی، ۱۹۹۶: ۷۷).

۲. از جمله ترکیب‌های تکراری دیوان می‌توان به مصراع‌های زیر اشاره کرد:

«و قد اغتدی و الطیر فی و کناتها» (امری‌القیس، ۱۹۸۹: ۴۵ و ۷۵)؛ «علی الذبل جیاش کان اهترامة» (همان: ۴۷ و ۷۶)؛ «له ایطلا ظبی و ساقا نعامة» (همان: ۴۸ و ۷۶)؛ «فعادی عداءً بین ثور و نعجة» (همان: ۵۰ و ۸۱)؛ «کان دماء الهادیات بنحره» (همان: ۴۸-۴۹).

۳. ابن‌اثیر در بحث تکرار، برخی از عقاید ابو‌هلال را نمی‌پذیرد؛ از جمله در صفحات ۲۵۱ و

۳۳۱ جلد دوم کتاب، از ابو هلال و غانمی ایراد گرفته؛ به طور مثال در مورد نامه‌های سلاطین به کارگزاران، تکرار را مفید نمی‌داند و با عبارت «هذا القول فاسد» نظریه ابو هلال را رد می‌کند. خودستایی‌های ابن‌اثیر در این کتاب و طعن و تمسخر او نسبت به دیگر نقادان و ادیبان نکته آشکاری است؛ چنانکه برخی نویسندگان مانند ابن‌ابی‌الحدید در رساله *الفکر الدائر علی المثل السائر*، با لحنی تند و عتاب‌آلود به عیب‌جویی از وی پرداخته و حتی صلاح‌الدین صفدی، در رساله‌ای که با عنوان، *نصره الثائر علی المثل السائر*، در تأیید ابن‌ابی‌الحدید نوشته، انتقادات ابن‌ابی‌الحدید را کافی ندانسته و به نقد مجدد ابن‌اثیر پرداخته است.

۱۷. پی‌نوشت‌ها

1. the cognitive semantics
2. William Hildi
3. repetition
4. Borocelman
5. Wolterg
6. linguistics
7. Israel Welfenson

۱۸. منابع

- امری‌القیس (۱۹۸۹). *دیوان*. حقه و بویه و شرحه، حنا الفاخوری. بیروت: دارالجلیل.
- ابن‌اثیر، نصرالله ابن محمد (۱۴۱۶). *المثل السائر*. محمد محی‌الدین عبدالحمید. بیروت: مکتبه العصریه.
- ابن‌منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵). *لسان العرب*. قم: نشر ادب.
- اونج، والتر. ج. (۱۹۹۴). *الشفاهیه و الکتابیه*. ترجمه حسن البناء. الكويت: عالم الکتب الكويت.
- الباقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب (۱۹۹۶). *اعجاز القرآن*. ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بروکلن، کارل (بی‌تا). *تاریخ الادب العربی*. نقله الی العربیه عبدالحلیم النجار. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- تیریزی، خطیب. *شرح دیوان عنتره* (۱۹۹۴). لبنان: دارالکتب العربی.

- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۶۹). *شرح مختصر*. چ ۳. قم: دارالحکمة.
- ثقفی تهرانی، محمد (بی تا). *تفسیر روان جاوید*. ج ۴. تهران: انتشارت برهان.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (بی تا). *البيان والتبيين*. ج ۱. بیروت: چاپ عطوی.
- الجرجانی، عبدالقاهر؛ اللرمانی و الخطابی (۱۹۸۶). *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*. به تحقیق محمد خلف الله و دکتور محمد زغول سلام. ط ۱. القاهرة: دارالعارف.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۸۸). «کارکرد تصریف درد و سوره قرآنی ناظر به داستان آفرینش در پرتو فراکارکردی متنی هیلدی». *مجله پژوهش‌های خارجی دانشگاه اراک*. د ۱۴. ش ۵۵. ص ۱۰۲.
- حسان، تمام (۱۹۷۹). *اللغة العربية: معناها و مبناها*. ط ۲. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الخطیب القزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۲۰۰۰). *الایضاح فی علوم البلاغة*. بیروت: دارالهلال.
- خمینی، روح الله (بی تا). *صحیفه نور*. ج ۹. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- الخنساء، تماضر بنت عمرو (۱۹۸۸). *دیوان*. شرح ابوالعباس ثعلب. ط ۱. عمان: دار عمار.
- خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). *رمزهای اعجاز*. ترجمه جعفر سبحانی. نشر مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی. بی جا.
- الذبیانی، النابغة. (۱۹۸۰). *دیوان*. بیروت: دارالصعب.
- زمخشری، محمود جارالله (بی تا). *تفسیر کشاف*. بیروت: دارالکتب العربی.
- زوزنی، ابو عبدالله الحسین بن احمد (بی تا). *شرح المعلقات السبع*. بیروت: دارالبيان.
- السيدالمرتضى (۱۹۰۷). *امالی*. ج ۱. الجزء الاول. ط ۱. قم: حلبی.
- السیوطی، عبدالرحمن (۱۹۸۵). *المزهر*. ج ۲. ط ۴. بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیة.
- العسکری، ابوهلال (۱۹۵۲). *الصناعتین*. ط ۱. بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیة.
- العلوی، یحیی بن حمزه (۱۹۹۵). *الطراز*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الفاخوری، حنا. *شرح دیوان امروالقیس* (۱۹۸۹). بیروت: دارالجیبیل.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰). *معنانشناسی شناختی قرآن*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- المجدی، وهبة و كامل المهندس (١٩٨٤). *معجم المصطلحات العربية فى اللغة و الادب*. ط ٢. بيروت: مكتبة لبنان.
- مكارم، ناصر (١٣٨٠). *تفسير نمونه*. ج ٢٥. قم: چاپخانه مدرسة اميرالمؤمنين.
- مغنية، محمدجواد (١٩٩٠). *التفسير الكاشف*. ج ١. چ ٤. بيروت: دارالعلم للملايين.
- میرحاجی یوسف نظری، حمیدرضا (١٣٩٢). «بررسی بافت متن از دیدگاه برجسته‌ترین زبان‌شناسان قدیم مسلمان براساس الگوی حازم قرطاجنی». *مجله جستارهای زبانی*. د. ٤. ش ٢ (پیاپی ١٤)، تابستان ١٣٩٢، صص ١٧٩-١٩٧.
- نجاتی، محمدعثمان (١٩٨٧). *القرآن و علم النفس*. ط ٣. بيروت: دارالشروق.
- ولفنسون، اسرائیل (١٩٨٠). *تاریخ اللغات السامیة*. لبنان: دارالقلم.

Reference:

- Al-Alavi, Yahya ebn Hamzeh (1995). *Altaraz*. Beirut: Darol-Kotob Al-Elmeeh [In Arabic].
- Al-Askari, Aboo-Helal (1952). *Alsanaatain*. First Edition. Beirut: Darol-Haya Al-Kotob Al-Arabeeh [In Arabic].
- Al-baghelani, Aboobakr Mohhamad-ebn Altayeb (1996). *Ejaze Al-Qoran*. First Edition. Beirut: Darol-Kotob Al-Elmeeh [In Arabic].
- Al-Fakhori, H. (1989). *Sharhe Divan Amrol-Qeis*. Beirut: Darol-Jeebel [In Arabic].
- Aljorjani, Abdol-Ghaher & Al-Ramani va Al-Khatabi (1986). *Salas Rasael Fi Ejaze Al-Qoran*. Written by: Mohhamad kholfollah & Dr. Mohhamad Zaghoor Salam. First Edition. Al-Qahereh: Darol-Aref [In Arabic].
- Al-Khatib Al-Ghazvini, Mohhamadebn Abdolrahman (2000). *Al-Izah Fi Oolom Al-Belaghah*. Beirut: Darol-Helal [In Arabic].
- Al-Majdi, Vahbat va Kamel Mohandes (1984). *Mojam Al-Mostalahat Al-Arabeeh Fi Al-Loghat va Al-Adab*. 2th Edition Lebanon: Maktaba [In Arabic].

- Al-Sabooti, Abdol-Rahman (1985). *Almozhar*. Vol. 2. 4th Edition. Beirut: Darol-Haya Al-Kotob Al-Arabeeh [In Arabic].
- Al-Seyed, Al-Morteza (1954). *Amali*. Vol. 1. Sec. 1. First Edition. Qom: Halabi Press [In Arabic].
- Al-Zabiani, Al-Nabegheh (1980). *Divan*. Beyrout: Darolsaab [In Arabic].
- Brokleman, K. (N.T.). *Tarikh Al-Adab Al-Arabi*. Naghlah Ela Al-Arabeeh Abdol-Halim Al-Najar. Qom: Daral-Kotob Al-Eslameeh [In Arabic].
- Gaemina, A.R. (2011). *Cognitive Semantic of Quran*. Tehran: Organization of Edition of Eslamic Culture and Thought [In Persian].
- Hesan, T. (1979). *Al-Loghat Al-Arabeeh; Meaning and Bases*. 2th Edition. Al-Qahereh: Al-Heyat Al-Mosreeh Al-Ameh Al-Ketab [In Arabic].
- Hori, A. (1388). "Functioning of Inflection and Quran Surah Over Story of Creation Under Functioning of Hildi Text". *Journal of Foreign Researches of Arak University*. Vol. 14. No. 55. P. 102 [In Persian].
- Ibne-Athir, Nasrollahebn M. (1416). *Al-Mathal Al-Saer*. Mohhamd Mohi-Aldin Abdolhamid. Beirut: Maktab Al-Asreeh [In Arabic].
- Ibne-Manzoor, Abolfazl Jamal-Odin Mohhamad-ebn Mokkaram (1405). *Lesan Al-Arab*. Qom [In Arabic].
- Imru Al-Qais (1989). *Divan*. Beirut: Daro-Al-Jial [In Arabic].
- Jahez, Abo-Osman Omar-ebn Bahr (N.T.). *Al-Bayan va Al-Tabeen*. Vol. 1. Beirut: Atavi Press [In Arabic].
- Khensa T. (1988) *Divan*. First Edition Sharhe Abol-Abbas Salab Al-Tabah Al-Avali. Oman: Dorol-Emar [In Arabic].
- Khomeyni, R. (N.T.). *Sahifeh Noor*. Vol. 9. Qom: Organization of Edition and Publication Works of Emam Khomeini [In Persian].
- Khooe, S. A (N.T.). *Mysteries of Miracle*. Translated by: Jafar Sobhani. N.L. [In Persian].



- Makarem, N. (2001). *Nemouneh Interpretation*. Vol. 25. Qom: Publications of Madreseh Amiralmomenin [In Persian].
- Moghneeh, M.J. (1990). *Al-Tafsir Al-Kashef*. Vol. 1. 4th Edition. Beirut: Darol-Elm Lel-Melabin [In Arabic].
- Nejati, M.O.(1987). *Al-Quran va Elm Al-Nafs*. 3th Edition Darol-Shoroooh [In Arabic].
- Onj Valter, J. (1994). *Al-Shafaheeh va Al-Ketabeeh*. Translated by : D. Hasan Al-Bana. Al-Kuwait: Alam Al-Kotob Al-Kuwait [In Arabic].
- Saghafi Tehrani, M. (N.T.). *Tafsire Ravan Javid*.Vol. 4. Tehran: Borhan Publishers [In Persian].
- Tabrizi, Khatib (1994). *Sharhe Divan Antarah*. Lebanon: Darol-Kotob Alarabi [In Arabic].
- Taftazani, Sa'dodin (1990). *Sharhe Mokhtasar*. 3th Edition. Qom : Daro-Al-Hekmah [In Arabic].
- Valfonsoon, I. (1980). *Tarikh Al-Loghat Al-Sameeh*. Lebanon: Darolghalam.
- Zemakhshari, Mahmood Jarollah (N.T.). *Tafsir Kashaf*. Beyrout: Darol-Kotob Alarabi [In Arabic].
- Zozani, Abooabdollah Alhosseinebn Ahmad (N.T.). Beirut: Darol-Bayan [In Arabic].