

گونه‌شناسی کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات

دکتر ولی‌الله نقی‌پورفر^۱
رضا حاج خلیلی^۲

چکیده

سیاق، به عنوان چارچوب و فضایی که پیام الهی در آن صورت یافته، در رفع ابهام از ظاهر آیات، کارکرد اساسی دارد. کارکرد سیاق، بر اصول بنیادی وحدت پیکر و عدم تعارض آیات قرآن استوار است. در صورت فراهم بودن شرایط کارکرد (وحدت موضوع و وحدت جهت موضوع)، قرینه‌های متصل و منفصل کلام بستر ظهور سیاق قرار می‌گیرند. با ظهور ابهام در کلام، یا قرینه‌ای دال بر رفع آن وجود دارد و یا ندارد. در صورت وجود، یا متصل است و یا منفصل. متصل یا درونی است و یا بیرونی. درونی یا لفظی است و یا لُبی. و بیرونی یا قبل از کلام قرار دارد و یا بعد از آن. منفصل یا در همان سوره است و یا در سُور دیگر. با این مبنا در مقاله حاضر، پس از بیان دو اصل بنیادی وحدت پیکر و عدم تعارض آیات، به تبیین قرائن کلام پرداخته و با این مبانی تعریف سیاق ارائه گردیده است. سپس، شرایط کارکرد سیاق را معرفی و محدوده کارکرد آن را با طرحی نوین، در پنج گونه به بحث و بررسی نشستیم:

۱- قرینه پیوسته، مؤید معنای ظاهر؛ ۲- قرینه پیوسته، خلاف معنای ظاهر؛ ۳- قرینه گسسته، مؤید معنای ظاهر؛ ۴- قرینه گسسته، خلاف معنای ظاهر؛ ۵- عدم وجود قرینه.

واژگان کلیدی: سیاق، وحدت پیکر، عدم تعارض، قرائن، وحدت موضوع، وحدت جهت موضوع.

۱. استادیار دانشگاه قم / v-naghipoor@Qom. ac. ir

۲. دانشجوی دکتری دانشکده اصول‌الدین قم / reza. hajkhalili@gmail. com

طرح مسأله

پرداختن به تفسیر قرآن، بدون توجّه به چارچوب‌ها و لوازم مربوطه، سبب کژئی خویشتن و گمراهی دیگران می‌گردد. در تفسیر قرآن، اعتماد بر ظنّ و استحسان و نیز تکیّه بر مواردی که حجّیت آنها از طریق عقل یا شرع اثبات نگردیده، جایز نیست. توجّه به مبانی، قواعد و اصول تفسیر، در فهم صحیح از کلام خداوند ضروری است.

اصول تفسیر قرآن، بنیان‌های استواری است که علم تفسیر بر آنها قوام یافته (رومی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱) و تفسیر صحیح قرآن مبتنی بر آنهاست. (بابایی، ۱۳۷۹، ص ۶۰) مفسّر برای دستیابی به مدلول‌های واقعی یا نزدیک به واقع از الفاظ و ترکیب‌های قرآن، به این اصول تکیّه می‌زند. (شاکر، ۱۳۸۲، صص ۴۲-۴۳) اصول بنیادی «وحدت پیکر»، «اعجاز»، «حجّیت ظواهر»، «عدم تعارض»، «عدم تحریف»، «عصمت آورنده» از پیش فرض‌های اساسی ورود بر قرآن محسوب می‌شوند. مبتنی بر این پیش فرض‌ها، موارد زیر از مهم‌ترین اصول تفسیر قرآن به حساب می‌آیند: توجّه به مفاهیم کلمات در زمان نزول، لحاظ نمودن قواعد ادبیات عرب، در نظر گرفتن قرائن، توجّه به انواع دلالت‌ها.

سیاق در یک تعریف مقدماتی، همان قالب ذهنی کلام است که کشف آن متکی بر اصل کلی «در نظر گرفتن قرائن کلام» است. ارائه تقسیم‌بندی قرائن در جایگاه خود، به تبیین روشن‌تر کارکرد سیاق کمک خواهد کرد. قرآن به عنوان کلام الهی از چینش و ترتیب ویژه‌ای برخوردار است؛ و سیاق با توجّه به این چینش، در فهم مقصود خداوند، ایفای نقش می‌کند.

گرچه پیرامون سیاق تحقیقات پرشماری صورت پذیرفته، اما گاهی به چارچوب‌های بهره‌مندی از آن توجّه کافی نشده و با استناد به این اصل، برداشت‌های متناقضی در تفسیر قرآن رخ نموده است. در تحقیق حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیلی و رویکردی نوپدید، بنا به وجود یا عدم وجود قرینه و با تکیّه بر قرینه‌های پیوسته و گسسته کلام، به گونه‌های پنج‌گانه کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات دست یافته‌ایم.

پیش فرض‌های بهره‌گیری از کارکرد سیاق

پیش از ورود به اصل مبحث «گونه‌های کارکرد سیاق»، مفاهیم، مبانی و پیش فرض‌هایی وجود دارد که بنا کردن بحث بر پایه‌ی آنها به استواری تحقیق کمک کرده و زمینه‌ی تفاهم نگارنده و مخاطب را بیشتر فراهم می‌گرداند:

۱. وحدت پیکر قرآن

قرآن از وحدت ناگسستنی برخوردار و سرتاسر آن در حکم پیکر واحد است. «همان طور که از لحاظ صنعت فصاحت و بلاغت، واژگان قرآن هم‌آوای هم است... و از جنبه تفسیر، ظاهر مطالب قرآن مفسر یکدیگر است؛ از جهت باطن نیز همه معارف قرآن در همه مراحل باطنی آن هم‌سو و مفسر یکدیگر است... سراسر مطالب قرآن از همه جهت هماهنگ است؛ هم ظاهرها با هم و هم باطن‌ها با هم [هماهنگی دارد]». (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۸)

خداوند، جزء جزء کنندگان کلام خود را مؤاخذه می‌کند: «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» فَو رَبِّكَ لَنَسْتَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ (حجر / ۹۱-۹۲): «همانان که قرآن را جزء جزء کردند. پس سوگند به پروردگارت که از همه آنان خواهیم پرسید». ابن عباس در توضیح آیه می‌گوید: «أى جَزْؤُوه اجزاء». «عضه» به معنی «قطع»، (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۹۳) و [شیء] جدا شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱۷) و معنی آیه چنین است که قرآن را همانند اعضای گوسفند، قطعه قطعه کرده و بعضی را می‌پذیرفتند و برخی را رد می‌کردند. (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۱۳۱) در آغاز بعثت، برخی برای خاموش کردن نور قرآن، اقدام به تجزیه آن می‌کردند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۱۹۴ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۳۷)

استدلال بر این آیه، ناظر به غرض و عمل مشرکان نیست؛ بلکه تفسیر عمل آنان از جانب خداوند مورد نظر است که با تعبیر «عضو» «عضو» کردن، از پیکر واحد قرآن خبر می‌دهد.

«تمام آیات قرآن با یکدیگر همگونی و هماهنگی دارند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹) نادیده گرفتن این هماهنگی موجب دوری از حقایق آن می‌شود. به عنوان مثال، آیات ۱۸۳ تا ۱۸۵ «که به دلالت سیاق با هم نازل شده، مجموعاً غرضی واحد دارند که همان روزه ماه مبارک رمضان است». (همو، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۶۳) برخی با عدم توجه به این هماهنگی، آیه ۱۸۵ را ناسخ آیه ۱۸۴ دانسته و تفسیرهای ضد و نقیضی ارائه کرده‌اند. علامه طباطبایی در نقد

باور آنان می‌نویسد: «از عبارت «کتب علیکم الصیام»، وجوب عینی روزه بر همه را نتیجه می‌گیرند و از فراز «وعلی الذین یطیقونه فدیة»، اختیار روزه گرفتن یا افطار را برای قادرین اثبات می‌کنند و باز از عبارت «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه»، وجوب روزه را برای همه نتیجه‌گیری می‌کنند تا نسخ حکم فدیة نسبت به قادرین باشد و برای غیر قادرین به حال خود باقی بماند. در حالی که در آیه شریفه بنا به این تصویر، حکم غیر قادرین اصلاً بیان نشده است». (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲)

بر اساس مفاد آیه ۱۸۳ روزه بر تمام مکلفین واجب و «طبق آیه ۱۸۴ روزه بر بیمار و مسافر واجب نیست. ذیل آیه نیز که مربوط به پیران یا کسانی است که به بیماری عطش مبتلا شده‌اند و روزه گرفتن برای آنها دشوار است، رخصت را می‌رساند؛ نه عزیمت را». (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، صص ۲۸۰-۲۸۱) پس از تمهید در آیات پیشین برای بیان حکم روزه مریض، مسافر، سالمند و ناتوان، آیه ۱۸۵ حکم قطعی روزه دو صنف از آنها (مریض و مسافر) را بیان [تأکید] می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۲۰) و حکم دو صنف دیگر (سالمند و ناتوان) همان است که در آیه ۱۸۴ ذکر شده است. یعنی اگر روزه گرفتن فوق طاقّت آنهاست، می‌توانند روزه نگیرند؛ گرچه روزه گرفتنشان بهتر است.

اصل «وحدت پیکر قرآن» همانند اصولی چون «اعجاز»، «حجّیت ظواهر»، «عدم تعارض»، «عدم تحریف» «عصمت آورنده» از پیش فرض‌های اساسی ورود بر قرآن به حساب می‌آید و مؤکّد اصل عدم تعارض در قرآن و کارکرد قرائن منفصله کلام است.

۲. عدم تعارض در قرآن

اگر کسی اصل «وحدت پیکر قرآن» را برای استناد بر وحدت سیاق آیات در برخی مواضع کافی نداند، اصل قطعی «عدم تعارض» که شاهد اساسی خدایی بودن قرآن معرفی شده است: (...وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (نساء / ۸۲) به عنوان پایه استدلال بر وحدت سیاق کلام الهی مورد اتفاق است.

تعارض بدان معنی است که هر یک از دو [آیه] - به شرط فراهم بودن مقومات حجّیت آنها- دیگری را نقض کند. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۱) و تعارض در کلام شارع بر دو نوع قابل تصوّر است. (صدر، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۲۱۸)

تعارض حقیقی و باطنی (مستقر): بدان معنی که آیه‌ای با آیه‌ای دیگر تعارض ذاتی و مستقر داشته و قابل جمع نباشد. چنین تعارضی «میان آیات قرآن وجود ندارد؛ چرا که سخن خداست و در سخن خدا تعارض راه ندارد.» (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲) (لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...) (فصلت / ۴۲)

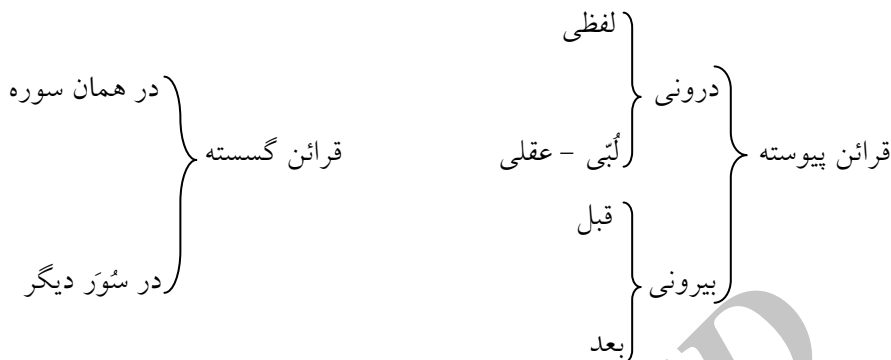
تعارض ابتدایی و ظاهری (غیر مستقر): تعارضی که علاج آن به تأویل یا تعدیل یکی از دلایل امکان پذیر است. (صدر، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۲۱۸)

این‌گونه تعارض به کرات در آیات قرآن رخ می‌نماید که «از کج فهمی و یا بد فهمی و عدم دقت ما ناشی می‌شود» (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲) ولی مفسر با تعمق و تدبّر درمی‌یابد که به واقع تعارضی وجود ندارد؛ بلکه آن چه رخ نموده، به کمک قواعد جمع عرفی (تخصیص، تقیید، تبیین و غیره)، به شرط وحدت موضوع و وحدت جهت موضوع مرتفع گردیده و مراد جدی الهی در کلیت قرآن به دست می‌آید. عملکرد قواعد جمع عرفی مانند: عامی که تخصیص بخورد؛ مطلق که مقید گردد؛ مجملی که تبیین شود؛ متشابهی که به محکم ارجاع یابد و منسوخی که ناسخ جایگزین آن گردد. نتیجه این که چنین تعارضی نیز در قرآن پایدار نیست.

غفلت از این اصل و اصل وحدت پیکر قرآن، در صورت احراز وحدت موضوع و وحدت جهت موضوع، موجب غفلت از مخصّصات، مقیّدات و غیره شده و فهم ناقص و بعضاً غلطی از مراد الهی رخ می‌دهد که قابل استناد به خداوند نخواهد بود. و چه بسا از نوع ضرب قرآن به قرآن محسوب و موجب کفر گردد. امام صادق (ع) به نقل از پدر بزرگوارشان فرموده‌اند: «مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۲)

۳. قرائن کلام

در معنی قرینه گفته‌اند: «علامت و نشانه‌ای که عارض چیزی شده و معنای آن را [تأیید یا] عوض کند». (ولائی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲) در اهمیّت و ضرورت توجه به آن نیز آورده‌اند که: «ظهور قرینه مقدم بر ظهور ذی‌القرینه است». (صدر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۹۲) از این رو برای فهم مقصود گوینده یا نویسنده گزیری از توجه به قرائن کلام نیست. در یک تقسیم بندی روشن، این قرائن را می‌توان به شرح نمودار زیر دسته بندی کرد:



قرائن پیوسته: آن است که «در کلام به کار رفته و کلام را از معنای ظاهری اش منصرف [و یا آن را تأیید] می‌کند. مثلاً: همه فقراء به استثنای مردم آزار آنها را احترام کن. عبارت «به استثنای مردم آزار» قرینه‌ی پیوسته‌ای است که «همه فقراء» را محدود به غیر مردم آزار کرده است». (ولائی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۳) «لذا از ابتدا در دلالت لفظها و عبارت‌ها بر مقصود، نقش داشته و مراد گوینده را تعیین می‌نماید». (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۱)

قرائن گسسته: «هر گاه کلامی بیان شود، سپس در کلام دیگر قرینه‌ای به کار رود که مفهوم آن را تبیین کند، به آن قرینه گسسته گویند». (ولائی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴) «قرائن پیوسته در مراد استعمالی و قرائن ناپیوسته در مراد جدّی اثر می‌گذارند». (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۱) مراد جدّی گوینده از یک جمله تا جمله‌ای دیگر بر حسب سیاق فرق می‌کند. (صدر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۹۶) مثلاً گوینده امر می‌کند به «أكرم كل فقير» و ساعتی بعد می‌گوید: «لا تكرم فساق الفقراء» مراد جدّی گوینده، از سیاق این دو عبارت به دست می‌آید. (صدر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۹۲) عبارت «لا تكرم فساق الفقراء» به عنوان قرینه گسسته کمک می‌کند که مراد جدّی گوینده (گرامی داشتن فقیران غیر فاسق) روشن شود.

در تفسیر، باید توجه داشت که آیات قرآن اقسامی دارد. یک قسم نصوص، که صریح در مطلب است و احتمال خلاف در آن نمی‌رود و یک قسم ظواهر، که احتمال خلاف ظاهر در آن ضعیف است. ظواهر قرآن حجّت است؛ لکن عمل به ظاهر، مشروط است به فحص از این که اگر ظاهر در عموم است، مخصّصی و اگر ظاهر در اطلاق است، مقیددی نداشته باشد و قرینه نیز بر خلاف ظاهر موجود نباشد. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۳۳۹) از این رو، نقش قرائن کلام در تفسیر قرآن، تعیین کننده و نادیده گرفتن آنها موجب کج فهمی کلام خداوند می‌گردد.

قوت دلالی قرائن

وزن دلالی قرائن مختلف، در کشف مقصود کلام، هم‌سنگ نیست. «روابط سیاقی درونی، که مدلول مطابقی است، بر روابط سیاقی بیرونی که مدلول اشاری و اضعف دلالت‌ها می‌باشد تقدم استنباطی دارد». (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۱) به گونه‌ای که قرائن متصل درونی لفظی بر حسب اولویت ترتیبی اقسام سه‌گانه‌ی دلالت (مطابقی، تضمّنی و التزامی) از قوی‌ترین دلالت‌ها برخوردارند. و قرائن لُبی - که صرفاً متصل درونی به حساب می‌آیند - (از قبیل قرائن حالیه، حکم عقل و اجماع قطعی مرکّب) هم‌پایه قرائن متصل درونی لفظی محسوب می‌گردند؛ به‌علاوه که این قرائن در شکل‌گیری ظهور کلام نقش اساسی دارند.

قرائن منفصل، مشروط به احراز دو شرط اساسی «وحدت موضوع» و «وحدت جهت موضوع»، مبتنی بر دو اصل بنیادی تفسیر قرآن (وحدت پیکر و عدم تعارض) از قوت دلالی قرائن متصل برخوردارند. کارکرد قرائن منفصله در ارتباط با آیات، یا سکوت است، یا بیان. در صورت بیان، یا تأیید است؛ یا مخالفت. چنانچه تأیید باشد، غرض حاصل است؛ ولی در صورت مخالفت، تعارض ظاهری به چشم می‌خورد که از کج‌فهمی و یا بدفهمی و عدم دقت ما ناشی می‌شود. و در جای خود وجود هرگونه تعارض در قرآن مردود دانسته شد.

مفهوم‌شناسی سیاق

معنای لغوی: «سیاق» از ریشه «سوق» و در اصل «سِوِاق» بوده که به واسطه کسره سین، «واو» تبدیل به «یاء» شده است. و مصدر از «ساق یسوق» می‌باشد. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۸۸) همچنین در معنای لغوی سیاق، تعبیرهای «اسلوب سخن»، «طرز جمع بندی»، «راندن»، «روانی»، (خلیل جُرّ، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۲۹) «طریقه» و «فن تحریر محاسبات به روش قدیم» (معین، ۱۳۸۶) ذکر شده است. بنابراین «سیاق کلام» عبارت است از: «در پی هم آمدن سخن و قالب ترکیب و جمله بندی گفتار و نوشتار».

تعریف اصطلاحی: صاحب نظران علم اصول و دانشمندان علوم قرآنی تعریف واحدی از

«سیاق» ارائه نکرده‌اند؛ بلکه بر اساس پذیرش تأثیر یا عدم تأثیر هر یک از قرائن پیوسته یا گسسته و نیز لفظی یا لُبی کلام در کارکرد سیاق، تعاریف آنان متفاوت است. بر این اساس برخی تعریف‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف - بر مبنای قرائن پیوسته لفظی: تعریف کنندگان سیاق بر این مبنا، به طور عموم بر اسلوب چینش کلام تکیه داشته و صرفاً قرائن پیوسته لفظی را در سیاق کلام معتبر می‌دانند: «سیاق یک ساختار کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر فضای آنها اثر می‌گذارد. شایان ذکر است در مواردی، به کلمه‌ها و جمله‌هایی که پیرامون واژگان یا عبارت مورد تفسیر قرار گرفته است، به لحاظ آن که خصوصیت یاد شده را پدید می‌آورند، سیاق گفته می‌شود که در این صورت، سیاق همان قرائن لفظی متصل به کلام خواهد بود». (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۲-۹۳)

یکی دیگر از محققان علوم قرآنی با همین مبنا، سیاق را این گونه تعریف می‌کند: «جریان کلی یک جمله به الفاظی که در آن به کار رفته، جهت معنایی خاص می‌بخشد و... معنایی که برای یک لفظ در نظر گرفته می‌شود، باید با بقیه اجزای جمله تناسب داشته باشد». (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۳۰۰-۳۰۱)

در نگاه اوّل ممکن است از عبارت «جریان کلی یک جمله»، چنین برداشت شود که نگارنده، قرائن دیگر را نیز در تعریف سیاق دخیل می‌داند، اما با اندک دقتی در عبارت «معنایی که برای یک لفظ در نظر گرفته می‌شود، باید با بقیه اجزای جمله تناسب داشته باشد» مبنای پیش‌گفته تأیید می‌گردد.

ب - بر مبنای قرائن پیوسته لفظی و لّبی: ارائه کنندگان تعریف سیاق بر این مبنا، علاوه بر قرائن لفظی، قرائن عقلی را نیز در محدوده تعیین سیاق معتبر می‌دانند. البته کماکان بر قرائن پیوسته تأکید دارند.

شهید سیّد محمد باقر صدر از علمای علم اصول در این خصوص می‌نویسد: «سیاق عبارت است از آن چه سخن را احاطه کرده است؛ اعم از الفاظی که با این سخن، کلام پیوسته‌ای را تشکیل دهند و یا قرائن حالیه همانند ظروف و شرایطی که بر کلام احاطه یافته‌اند؛ در حالی که هر یک از اینها دلالتی بر معنا و موضوع دارند». (صدر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۹۰) چنان چه مراد از «مواردی که سخن را احاطه کرده است»، صرفاً قرائن پیوسته نباشد، می‌توان دامنه معنای سیاق از نظر شهید صدر را تا شمولیت قرائن ناپیوسته نیز گستراند.

تعاریف دیگری نیز با این مبنا قابل ارائه است: «سیاق عبارت است از فضا، قرائن، علامت‌ها و شرایطی که سخن را احاطه کرده است». (حسینی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۵) و یا «سیاق عبارت است از قرینه متّصل به کلام که با آن مرتبط شده و کلام واحدی برای دلالت بر معنای مقصود ارائه نماید». (میبدی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷) از آن جا که قرائن عقلی در حکم قرائن پیوسته کلام به حساب می‌آیند، تعریف اخیر نیز بر مبنای قرائن پیوسته لفظی و لّبی قابل پذیرش است و لیکن قدری اجمال دارد.

«سیاق در اصطلاح اهل ادب، به طرز جمله‌بندی که برگرفته از چینش و نظم خاص کلمات است، گفته می‌شود؛ به گونه‌ای که گاهی افزون بر معنای هر یک از کلمه‌ها و سپس معنای جمله، فضای دیگری را نیز برای جمله به همراه می‌آورد». (رضایی کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۵) در این تعریف نیز، همان مبنا آشکار است.

ج- بر مبنای قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و لّبی: تعاریفی که در این بخش ارائه می‌شود، مبتنی بر اصول وحدت پیکر و عدم تعارض در قرآن است که همه اقسام قرائن را در بر می‌گیرد. و با دو شرط اساسی وحدت موضوع و وحدت جهت موضوع، زیربنای اصل وحدت سیاق شکل می‌یابد. بر مبنای این دیدگاه، موضوعات قرآن از صدر تا نهایت، برخوردار از سیاق واحد است؛ گرچه در مواضع متعدّد ذکر شده باشند. «قرآن به صورت متناوب و به مناسبت‌های گوناگون نازل شده است. بعضی از این مناسبت‌ها با بعضی دیگر متفاوت است. آن چه از مجموعه آیات در خصوص مناسبتی خاص نازل شده، ذاتاً وجود رابطی را طلب می‌کنند. این رابط، در اصطلاح دانشمندان علوم قرآنی، همان «سیاق آیه» است». (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۲۳۹)

از سوی پژوهشگران دیگر نیز چنین تعریفی ارائه شده است: «سیاق مفهومی کلی، جامع و مانع است که اجزای سخن را به سوی مفاهیم مقصود و غرض صاحب سخن پیش می‌برد. بنابراین، «سیاق» یک مفهوم اساسی در هنگام تفکّر برای تکلم است که ابتدائاً در ذهن شکل می‌گیرد و بر اساس آن، معانی و مفاهیم نظم می‌یابد و سپس آن معانی برای انتقال به مخاطب در قالب الفاظ (صوت، کلمه، جمله و عبارات) شفاهی یا نوشتاری، ظهور می‌یابد. بدین جهت می‌توان گفت: سیاق به عنوان عامل همبستگی و ارتباط با تفکّر آدمی است». (کنعانی، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۹)

مؤلف یاد شده با تعریف اخیر تمام مرزهای «سیاق» را درنوردید. تعاریفی که تا کنون ارائه شد، همه ناظر به کلام گفته یا خوانده شده از منظر شنونده یا خواننده متن بود. اما حقّ مطلب این است که سیاق را از ذهن و فکر گوینده و یا نویسنده اقتباس کنیم. محقق یاد شده آن چه تا کنون از دیدگاه دیگران به عنوان «سیاق» تلقی می‌شد، «انسیاق» نامیده است: «در مرحله انسیاق، فرایند سیاق برعکس انجام می‌شود. انسان حکیم پس از دریافت الفاظ متکلم و ادراک مفاهیم لفظی کلام، در مرتبه بعد، مقاصد سیاقی کلام را استنباط می‌کند». (کنعانی، همانجا)

این بدان معنی نیست که هر برداشتی از گفتار یا نوشتار دیگری جایز باشد؛ بلکه گوینده یا نویسنده حکیم بر مبنای اصول و مبانی مخاطب، گفت و گو کرده و یا می‌نویسد و قرآن به عنوان کتاب حکمت بر این حکمت بالغه سوگند یاد کرده است: «وَ الْقُرْآنَ الْحَکِیمَ» (یس، ۲)

شنونده یا خواننده حکیم نیز به اصول و مبانی مخاطب پایبند است. هر چه اصول بیشتر مورد توافق طرفین باشد، برداشت شنونده یا خواننده به اصل مقصود گوینده یا نویسنده نزدیک‌تر است؛ تا آنجا که در برداشت مفهومی از کلام به وحدت می‌رسند.

در تحقیق حاضر، مبنای اخیر در تعریف «سیاق» مورد اعتناست. سیاق به قالبی گویند که پیام الهی در آن، صورت یافته است. این قالب صرفاً از طریق الفاظ گفته شده و کلمات نوشته شده استکشاف نمی‌گردد؛ بلکه لحن گوینده، فضای گفتار و حتی انگیزه گوینده را نیز در بر می‌گیرد. البته، درک برخی از این پارامترها دشوار و گاهی ناممکن است؛ ولی هرچه بیشتر مورد احاطه قرار گیرند، درک گفتار یا نوشتار، به مقصود گوینده نزدیک‌تر می‌گردد.

شرایط کارکرد سیاق

برای کارکرد سیاق، شرایطی برشمرده‌اند که دو مورد از مهم‌ترین آنها ارتباط وثیق با این تحقیق دارد. بدین جهت به معرفی اجمالی آن دو می‌پردازیم:

الف- وحدت موضوع

شرط اساسی وحدت سیاق، «ارتباط موضوعی» است. یعنی، مطالبی که از گوینده حکیم صادر می‌شود، در موضوع واحد باشد تا امکان تحقق وحدت سیاق سخن پدید آید. «ملاک، وحدت موضوعی است که از حاق آیات برداشت می‌شود». (میبیدی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹)

«ملاک قرینه بودن سیاق، معقول نبودن صدور جملات نامتناسب از گوینده دانا در مجلس واحد است. و این ملاک در جمله‌هایی محقق است که همه آنها در موضوع واحد، برای افاده مطلب واحدی باشند. بنابراین اگر جمله‌ای معترضه بین سایر جمله‌ها قرار گیرد، نمی‌توان به لحاظ سیاق، در معنای ظاهر جمله معترضه تصرف کرد و آن را بر معنایی متناسب با جمله‌های قبل و بعد حمل نمود». (بابایی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶)

به عنوان مثال، در سوره قیامت از سیاق آیات «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْعَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ» (قیامت / ۱۶ - ۱۹) برمی‌آید که این آیات به خلاف آیات قبل و بعد، در باره قرآن کریم بوده و به صورت جمله‌های معترضه، حاوی دستور ویژه‌ای به نبی مکرم (ص) است؛ (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۰۹ / قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۴۵۷) گرچه بعضی از مفسران، موضوع این آیات را واحد دانسته‌اند. (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۳۴۸ / فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۱۴۲۰)

ب- وحدت جهت موضوع

برای بهره‌مندی از کارکرد سیاق در تفسیر قرآن، علاوه بر این که آیات در سیاق هم باید وحدت موضوع داشته باشند، موضوع آنها نیز باید هم‌جهت باشد. «جمله‌هایی که از یک گوینده در باره موضوعی واحد صادر می‌شود - حتی اگر ارتباط صدوری نداشته باشند - [در صورت وحدت جهت موضوع] باز در مدلول یکدیگر تأثیر دارند». (رجبی، ۱۳۸۳، صص ۱۰۳ - ۱۰۴) به عنوان مثال، موضوع آیات ۳ و ۱۲۹ از سوره نساء رعایت عدالت در حق زنان است؛ ولی جهت موضوع آنها واحد نیست. لذا حکم وحدت سیاق در این مورد جاری نمی‌شود. «در آیه نخست، رعایت عدالت در احکام فقهی و حقوقی مراد است... رفتار عادلانه از این جهت دشوار می‌نماید؛ لیکن ناممکن نیست و اگر کسی توان آن را ندارد، نباید بیش از یک همسر برگزیند. اما موضوع آیه ۱۲۹ عدالت قلبی است؛... [که] بسیار سخت و دور از دسترس انسان‌های عادی است.... به همین سبب خداوند حکیم می‌فرماید: شما هرچه بکوشید هرگز نمی‌توانید میان زنان خود از نظر علاقه‌های درونی عدالت برقرار کنید». (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، صص ۶۵-۶۶) لذا در اینجا منعی برای اختیار کردن همسر دیگر قائل نشده است؛ مگر این که موجب میل کلی به یکی و ترک کامل دیگری گردد.

گونه‌های کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات

آیا پس از فراهم بودن دو شرط «وحدت موضوع» و «وحدت جهت موضوع»، امکان تمسّک به سیاق در زدایش ابهام از ظاهر آیات وجود دارد؟

«جمله‌ای که در سیاق آیه یا آیات قرار می‌گیرد، یا معنای آن معلوم است یا مبهم. در صورتی که مقصود از آن روشن باشد، نیازی به استمداد از وحدت سیاق نیست. [گرچه تمسّک به وحدت سیاق برای تأیید و تأکید معنی، مفید فایده است.] و در صورتی که مبهم باشد، می‌توان از ظهور سیاق به پیوستگی آن با مجموع، یا گسستگی آن از مجموع، پی برد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۳) و با بهره‌گیری از قرائن پیوسته و گسسته کلام نسبت به رفع ابهام از ظاهر آن اقدام کرد.

نتیجه این که اگر ابهامی در ظاهر مفاد آیه وجود نداشته باشد، عدم توجّه به سیاق متّصل بیرونی مانعی ندارد؛ گرچه بهره‌مندی از اصل وحدت سیاق برای تأیید و تأکید معنی مفید است، همان گونه که در اغلب موارد، عدم توجّه به سیاق درونی لفظی و لُبی مانع شکل‌گیری ظهور معنی و یا ظهور غلط معنی می‌گردد. و چنانچه ابهامی وجود داشته باشد، دو صورت پدید می‌آید:

الف- وجود قرینه ب- عدم وجود قرینه

در صورت وجود قرینه چهار گونه قابل تصوّر است:

الف-۱- قرینه پیوسته، مؤید معنای ظاهر؛

الف-۲- قرینه پیوسته، خلاف معنای ظاهر؛

الف-۳- قرینه گسسته، مؤید معنای ظاهر؛

الف-۴- قرینه گسسته، خلاف معنای ظاهر.

با احتساب «عدم وجود قرینه» به عنوان یکی دیگر از گونه‌های کارکرد سیاق، پنج صورت متصوّر است. در ادامه بحث به تبیین این پنج گونه می‌پردازیم. لازم به توضیح است که مقصود از «قرینه پیوسته»، اعم از درونی (لفظی و لُبی) و بیرونی (قبل و بعد) می‌باشد. و «معنای ظاهر»، ناظر به معنای حاصل از قرینه متّصل درونی لفظی است؛- گرچه از روی غفلت حاصل گردد- صرف نظر از معانی حاصل از قرینه لُبی و سایر قرائن.

الف-۱- قرینه پیوسته، مؤید معنای ظاهر

گاهی اوقات معنایی که از ظاهر برخی آیات استنباط می‌شود به وسیله قرائن پیوسته که در کلام به کار رفته و یا به مدد قرائن لُبی، نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد. به عنوان مثال بنا به نقل مرحوم طبرسی، بسیاری از مفسران، آیه ۵۳ از سوره یوسف (وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)، را گفتار آن حضرت می‌دانند. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۳۶۸) بررسی سیاق این آیه و آیات پیوسته‌ای که در سیاق آن نازل شده است، به ما کمک می‌کند تا حقیقت مطلب را بهتر دریابیم.

آیات ۴۹ تا ۵۱ چنین حکایت دارند: پس از بیان تعبیر خواب، «مَلِك» قاصدی پیش حضرت یوسف (ع) فرستاد که وی را نزد او بیاورد. حضرت به منظور روشن شدن حقیقت و اثبات بی‌گناهی خویش، بررسی جریان بریده شدن دست‌های زنان را شرط آمدن خود قرار داد. ملک دستور داد زنان را جمع کرده و از آنان جریان را جویا شد. علی‌القاعده هر کدام توضیحاتی داده‌اند؛ ولی از همه مهم‌تر، اعتراف زن عزیز مصر است: «الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَن نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ». وی در حضور ملک، به عنوان مدعی شکایتش را پس گرفت و به حقیقت اعتراف کرد. در ادامه می‌گوید: «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» (یوسف / ۵۲)

اولاً- «بر اساس ظاهر، این آیه به دنبال آیه قبل و ادامه سخن زن عزیز مصر است و قرینه صارف‌های در کار نیست که سخن او را قطع کرده و گفتار یوسف (ع) را نقل کند». (نجفی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، صص ۱۳۳-۱۳۴)

ثانیاً- اگر منظور این است که عزیز مصر بداند او بی‌گناه است، او که از آغاز (پس از شهادت آن شاهد) به این واقعیت پی برد و به همسرش گفت از گناهت استغفار کن: «وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكَ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ» (یوسف / ۲۹)

ثالثاً- «ذلک» که در آغاز آیه ذکر شده، «به عنوان ذکر علت برای سخن پیشین زن عزیز مصر است». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۳۴) «یعنی من در غیاب یوسف به این خطای خود اعتراف کردم تا یوسف بداند که من در غیاب او به وی خیانت نکرده و او را علی‌رغم اتهامی که قبلاً به وی زدم، بی‌گناه معرفی کردم». (نجفی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۳۳)

رابعاً - از همه مهم‌تر این که توجه به فقره «وَقَالَ الْمَلِكُ اِنَّوْنِي بِهِ» از آیه ۵۰ به عنوان فراخوانی اوّل و فقره «وَقَالَ الْمَلِكُ اِنَّوْنِي بِهِ» از آیه ۵۳ به عنوان دوّمین فراخوانی، به وضوح نشان می‌دهد که حضرت در دادگاه حضور نداشته است.

نتیجه این که آیه بعد (وَمَا اُبْرِيءُ نَفْسِي...) نیز ادامه گفتار زن عزیز مصر است. ظاهراً انگیزه تفسیر مخالف معنای ظاهر، توحیدی بودن کلام آن زن است که با لحنی مخلصانه و حاکی از تنبّه سخن می‌گوید. در حالی که بعید نیست، انسان در زندگی با مشکلی مواجه گشته و حالت بیداری توأم با احساس گناه و شرمساری در وجودش پیدا شود.

الف-۲- قرینه پیوسته، خلاف معنای ظاهر

گاهی اوقات نیز معنایی که از ظاهر برخی آیات استنباط می‌شود، به وسیله قرائن پیوسته - اعمّ از لفظی یا لُبی - مورد طرد قرار می‌گیرد. به عنوان مثال خداوند می‌فرماید: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۹۶) ظاهر آیه دلالت بر آن دارد که خداوند متعال خالق افعال انسان می‌باشد و انسان در انجام افعال خویش مجبور است. اما با ملاحظه سیاق آیه، آشکار می‌گردد منظور از خلق اعمال، آفرینش بت‌ها و بت پرستان است. خداوند در آیات پیوسته قبلی حکایت شکستن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم را [چنین] بیان می‌کند:

«فَرَاغَ اِلٰى اٰلِهَتِهِمْ فَقَالَ اَلَا تَاْكُلُوْنَ * مَا لَكُمْ لَّا تَنْطِقُوْنَ * فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِيْنِ * فَاَقْبَلُوْا اِلَيْهِ يَزِفُوْنَ * قَالَ اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَتَّخِطُوْنَ» (صافات / ۹۱-۹۵)

مصدق دیگر از قرائن پیوسته آیه که با توجه به کارکرد سیاق، خلاف معنای ظاهر را به اثبات می‌رساند، حکایت قرآنی از سیره حضرت یوسف(ع) است: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّهٖ...» (یوسف / ۲۴) مفعول دوّم «همت به» و «همّ بها» حذف شده و مقدر آنها معلوم نیست. با توجه به تشابه افعال و حذف مفعول دوم از هر دو فعل، زمینه ظهور ابتدایی با توجه به سیاق درونی و پیوسته آیه، این معنی را می‌رساند که آن زن قصد حضرت یوسف(ع) را کرد و حضرت نیز اگر برهان را رؤیت نمی‌کرد، قصد او را می‌نمود.

ابهامی که رخ می‌نماید این است که آیا قصد حضرت، از جنس قصد آن زن بوده است؟ از سیاق پیوسته آیه «رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنِ نَفْسِیْ» برمی‌آید که متعلّق «همّ» آن زن، گناه بوده؛

أما متعلق «هم» جناب یوسف - اگر صورت می‌گرفت - چه می‌بوده است؟ اگر متعلق «هم» آن حضرت نیز گناه می‌بود، با عصمت ایشان سازگار نبود.

برخی برای پاسخ به این پرسش، می‌گویند «بُرْهَانَ رَبِّهِ» همان عصمت بوده که حضرت را از این «هم» منصرف ساخته است. مفسدۀ التزام به چنین قولی، کمتر از پذیرش هم‌سویی دو «هم» نیست؛ زیرا چنان چه عصمت موجب عدم انجام آن گناه توسط حضرت شده باشد، پس اقدام به این کار توسط غیر معصوم، مجاز است. زیرا برهانی به نام «عصمت» برای او وجود ندارد که او را از این کار باز دارد. یعنی با تبرئه یک نفر، جواز انجام گناه برای همه صادر می‌گردد.

اگر عصمت مانع انجام فعل شده، پس چرا «رءًا» در آیه به کار رفته است؟ می‌دانیم که عصمت حدث زمانی نیست؛ بلکه در گذشته، حال و آینده، فرد معصوم است. در حالی که «رءًا» دلالت بر انجام فعل یا پدید آمدن حالتی به صورت دفعی داشته و به سرعت نیز زایل شدنی است. از این رو باید می‌فرمود: «لولا برهانُ رَبِّهِ».

عصمت، بستر عدم انجام گناه است. و آن حضرت قبل، بعد و در حین رؤیت برهان نیز معصوم بوده است. این امر بر اساس جمله تعلیلیه «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف / ۲۴) قابل استدلال است: «مخلص» بودن، ملکه روحی است؛ دفعی نیست که آنی پدیدار و ناپیدا شود. و نیز به قرینه آیه: «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ»، (حجر / ۴۰) خداوند ایشان را به دور از هر گونه گناهی می‌داند. پس برهان، راه کار نجات است که به واسطه معصوم بودن به او افاضه شده است. نتیجه این که برهان، عنایت ربّانی است که در بستر عصمت رخ داده است. پس ناظر به «عدم انجام گناه» نیست.

بر اساس سیاق آیات، حضرت طیّ سه مرحله از خود عکس‌العمل نشان داد (یوسف / ۲۳):

۱- «مَعَاذَ اللَّهِ»: نگفت «أعوذ بالله». حتّی به قول علامه: «آن‌قدر در حالت عرفانی غرق است که خودش را هم نمی‌بیند، تا چه رسد دیگری را ببیند و میلی داشته باشد». (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۳۶)

۲- «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ»: از آنجا که آن زن مرتبه قبلی را نفهمید، حضرت به مرتبه عقلانی تنزل کرده و می‌فرماید: خداوند تربیت کننده من است و بهترین شرایط را برای من فراهم کرده است؛ چگونه نافرمانی کنم.

۳- «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ»: باز هم آن زن حاضر به عقب نشینی نیست؛ در این مرحله، حضرت به قبح و زشتی عمل و عاقبت بد آن می‌پردازد.

علی‌رغم اقدامات سه‌گانه، از آیه بعد برمی‌آید که افاقه نکرد. حالا نوبت به «همّ بها» می‌رسد. با این مقدمات آیا پذیرفتنی است که «همّ» آن حضرت، از جنس «همّ» آن زن باشد؟ خیر؛ تنها راهی که می‌ماند برخورد قهرآمیز است. در آن شرایط تنها تنبیه بدنی کارساز بود و هم آن حضرت به تنبیه بدنی و حتی کشتن آن زن تعلق گرفت. امام رضا(ع) در حدیثی می‌فرماید: وَ أَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي يُوسُفَ «وَوَلَّتْهُ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا» فَإِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَ هَمَّ يُوسُفُ بِقَتْلِهَا إِنَّ أَجْرَهُ لِعِظَمِ مَا دَاخَلَ فَصَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ قَتْلَهَا. (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۹۰): «آن زن بر معصیت مصمم بود و حضرت یوسف برای رهایی از تنگنایی که گرفتار آمده بود - چنان چه خداوند وی را منصرف نمی‌کرد- تصمیم به قتل آن زن گرفته بود».

«در این شرایط، چنان چه حضرت کمترین اقدامی علیه آن زن انجام می‌داد، چنین وانمود می‌شد که یوسف قصد سوئی داشته» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۷۲) ولی آن زن تمکین نکرده، لذا به زور متوسل شده است؛ کما این که بدون چنین اقدامی نیز سعی نمودند آن حضرت را مقصّر جلوه دهند که آبروی عزیز مصر حفظ شود. گرچه آن حضرت تا مرز شهادت هم خود را آماده کرده بود، ولی اگر در آن شرایط با تهمت فحشاء کشته می‌شد، به نفع آن حضرت و مقام عصمت نبود. اینجا بود که برهان الهی یعنی الهام به آن حضرت مبنی بر «فرار به سوی در» ظاهر شد. این الهام منحصر به معصوم نیست؛ بلکه شامل تمام مؤمنانی می‌شود که بر ایمان خویش پایداری ورزند: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت / ۳۰) کما این که خداوند به مادر حضرت موسی(ع) هم برهانی نمایاند که از تنگنا رهایی یابد. «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص / ۷)

ممکن است گفته شود اگر جنس هم آن حضرت از جنس هم آن زن نبوده است، پس عبارت «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» (یوسف / ۲۴) برای چیست؟ در پاسخ می‌گوییم «سوء» اسم مصدر است؛ (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۰۵) به معنای بدی. چه بدیی که انسان انجام دهد، مانند «سوء عمل» یا بدیی که به انسان برسد، مانند «سوء قصد». و «فحشاء» نام جامع همه زشتی‌هاست. «فاحشه، از جهت مفهوم، غیر از زشتی آشکار است؛ گرچه در صورت آشکار شدن، از مصادیق آن خواهد بود». (شعرانی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۸)

«خداوند با ارائه برهان، جلوی رسیدن «سوء» و «فحشاء» به حضرت را گرفت؛ نه این که آن حضرت را از انجام «سوء» و «فحشاء» بازداشت. لذا تعبیر به «لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» شده است و نفرمود «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۲۹ / مراغی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۳۱ / حجازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۱ / حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۹ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۰۸) نتیجه این که آن حضرت، قصد سوء و فحشاء نداشت که خدا او را از انجام بدی رویگردان کند. اما با شرایط آن کاخ و برای حفظ آبروی عزیز مصر، «سوء» عبارت از «حکم اعدام» و «فحشاء» ناظر به «تهمت فحشاء» به حضرت بود.

الف - ۳- قرینه گسسته، مؤید معنای ظاهر

همان گونه که در پرتو قرینه پیوسته، گاهی اوقات معنای ظاهر تأیید یا رد می‌شد، با قرینه گسسته نیز ممکن است معنای ظاهری تأیید یا رد شود. به عنوان نمونه، آنگاه که در غیاب حضرت موسی (ع) - علیرغم حضور هارون (ع) - سامری مجسمه‌ای ساخت و قوم بنی‌اسرائیل را به پرستش آن دعوت کرد؛ خداوند رفتار و گفتار حضرت را در قبال موضوع، پس از بازگشت از کوه طور چنین بیان می‌کند: «قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَمْ تَرَفُّبُ قَوْلِي» (طه / ۹۲- ۹۴)

از ظاهر آیه ۹۴ برمی‌آید که حضرت برادرش را مورد ضرب قرار داده؛ آیا در واقع نیز

چنین بوده است؟

خداوند همین موضوع را در جای دیگر با وضوح بیشتری بیان می‌کند: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَاللّٰئِي الْاَلْوٰاحِ وَاخَذَ بِرَاسِ اَخِيهِ يَجْرُهُ اِلَيْهِ قَالَ اِبْنُ اُمِّ اِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَاكَادُوْا يَفْتُلُوْنِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْاَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ» (اعراف / ۱۵۰)

برای نتیجه‌گیری روشن‌تر قدری به بررسی روابط سیاقی آیه اخیر می‌پردازیم:

به قرینه پیوسته درونی لفظی «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا» حضرت به صورت غضبناک و اندوهگین به سوی قومش آمده است.

به قرینه پیوسته درونی لفظی «وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجْرُهُ إِلَيْهِ» ضرب هارون توسط موسی (ع) تأیید می‌شود.

به قرینه گسسته «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه / ۸۵) و «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَانُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي» (طه / ۹۰) هارون (ع) بی‌گناه و موسی (ع) نیز از این امر مطلع بوده است. البته قرینه پیوسته درونی «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا» نیز مطلع بودن حضرت را تأیید می‌کند، زیرا دو واژه «غَضْبَانَ» و «أَسِفًا»، حالت عصبانیت و اندوهگین بودن حضرت را در هنگام مراجعت می‌رساند. این حالت قبل از آمدن نزد قوم، به چه دلیلی در حضرت پدید آمده است؟ نتیجه این که حضرت قبل از آمدن، از سوی خداوند بر تمام موضوع و از جمله بی‌گناهی هارون (ع) اطلاع یافته است و آلا باید دلیل دیگری بر غضب و اندوه وی جست و جو کرد.

با مقدمات پیش‌گفته یا باید انتفای ضرب را اثبات کنیم و یا خدشه به عصمت موسی (ع) را بپذیریم. و یا دلیلی برای ضرب بیاوریم که انتفای عصمت را موجب نگردد. به همین ترتیب موارد را پی می‌گیریم:

ضرب، ثابت و غیر قابل انکار است.

عصمت نیز براساس قرائن گسسته چندگانه، در خصوص حضرت موسی (ع): «وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا» (مریم، ۵۱) «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي» (طه / ۳۹) «وَأَصْطَفَيْتُكَ لِنَفْسِي» (طه / ۴۱) و به قرینه لُبّی تلازم نبوت و عصمت انبیاء (ع) در کلام شیعی (مطهری، ۱۳۶۳، صص ۱۱-۱۳) ثابت است.

نتیجه: با توجه به علم حضرت به مقصّر اصلی و بی‌گناهی هارون(ع) و نیز عدم هرگونه تعرضی به سامری و انداختن الواح و سپس توییح و ضرب برادرش بدون استفسار، و از همه مهم‌تر عصمت آن حضرت، به این نتیجه می‌رسیم که ضرب بر مصلحت مهم‌تری مترتب بوده است.

اگر چه بررسی علت ضرب از موضوع مقاله خارج است، ولی بر اساس روش تربیتی غیر مستقیم، ضرب از باب «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اِسْمَعِي يَا جَارَةَ» بوده است و قرآن در موارد متعدّد این شیوه را در قبال مخاطبان به کار برده است. (توبه/ ۳۸؛ مائده/ ۱۱۶-۱۱۷؛ یس/ ۲۲-۲۵؛ مؤمن/ ۲۹؛ زمر/ ۶۵؛ حاقّه/ ۴۴-۴۷ و...) چون قوم در غیاب حضرت به بت‌پرستی روی آوردند حضرت برای تحریک عواطف آنها الواح را به زمین کوبید. آنگاه به سراغ برادرش رفت و او را مورد مؤاخذه و توییح قرار داد. «زیرا بدون این واکنش شدید، هیچ‌گاه بنی‌اسرائیل به اهمّیت و عمق خطای خویش پی نمی‌بردند و ممکن بود آثار بت‌پرستی برای همیشه در اعماق ذهنشان باقی بماند. این کار جلوی هرگونه پافشاری بر عقاید ناصواب را از بنی‌اسرائیل گرفت. لذا این کار نه تنها نکوهیده نبود، بلکه واجب و لازم محسوب می‌گردید». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۸) در حالی که اگر حضرت مستقیماً به سراغ سامری رفته و با او برخورد می‌کرد، چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌گشت. در حقیقت این حرکت یک کرامت تدبیری بود که جامعه را به توبه و اصلاح رهنمون شد.

نظر به وحدت موضوع و وحدت جهت موضوع آیات ۹۴ سوره طه و ۱۵۰ سوره اعراف، براساس استدلال‌هایی که بر پایه قرائن پیوسته و گسسته پیرامون آیه اخیر صورت گرفت، نتیجه می‌گیریم که این آیه به عنوان قرینه گسسته، معنای ظاهری ضرب در آیه ۹۴ سوره طه را تأیید می‌کند.

الف - ۴- قرینه گسسته، خلاف معنای ظاهر

قرینه گسسته، گاهی اوقات نیز خلاف معنای ظاهر را تأیید و تأکید می‌کند. به عنوان نمونه، خداوند می‌فرماید: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّبَعْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ

وَيُظَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً * وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا» (احزاب / ۳۲-۳۴) مجرای طبیعی آیات یاد شده به قرینه متصل بیرونی قبل و بعد، به سوی زنان پیامبر(ص) می‌باشد. در عرف عرب نیز زن در «اهل بیت» داخل است. به علاوه، بر اساس قواعد ادبی، هر گاه جمعی را ذکر کنند که مرد هم در میان آنها باشد، ضمیر جمع مذکر به کار می‌برند. در حالی که «روابط سیاقی درونی، که مدلول مطابقی است، بر روابط سیاقی بیرونی که مدلول اشاری و اضعف دلالت‌ها می‌باشد تقدّم استنباطی دارد». (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۱)

قبل از پرداختن به روابط سیاقی بیرونی آیه، بررسی می‌کنیم که اراده الهی در این آیه، چه نوع اراده‌ای است؟

اگر بگوییم منظور «اراده تشریحی» است، - به معنی این که خداوند انجام طاعت و ترک معصیت را طلب کرده است- این امر شامل همه مکلفین شده و اختصاصی به اهل بیت(ع) ندارد. لذا برای آنها مدحی به حساب نمی‌آید. در حالی که از سیاق کلام، تعظیم آنان هویدا است. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۵۶۰/ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۴۰)

عموم مفسران شیعه بر این عقیده‌اند که منظور، اراده تکوینی است. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۵۶۰/ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۴۰/ طیب، ۱۳۷۸، ج ۵، صص ۹۴ و ۲۹۳/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۹۲) با قبول این قول ممکن است تصوّر جبر رخ دهد که از موضوع بحث ما خارج است و اختصاص به اهل بیت ندارد؛ بلکه ناظر به عصمت همه انبیاء و اولیاء است و در جای خود حلّ شده است. (طوسی، ۱۳۹۹، صص ۲۷۵-۳۷۶)

بررسی روابط سیاقی بیرونی آیه: «کم» در عبارت «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» به دلالت مطابقی، برای اهل بیت پیامبر(ص) افاده عصمت می‌کند و آیات قبل و بعد، ظهور در شمول زنان آن حضرت در دایره اهل بیت دارند. نتیجه این که برای آنها نیز افاده عصمت می‌شود. اما با توجه به برخی آیات و عملکرد زنان آن حضرت، تصوّر احتمال عصمت آنان مخدوش می‌گردد و حکم به عدم عصمت قطعی خواهد بود. سیاق درونی که همان افاده عصمت است، قوی‌ترین دلالت‌ها را دربر دارد؛ اما ابهام، ناشی از تعیین مصادیق است (این که زنان داخلند یا نه)، نه مدلول آیه (عصمت اهل بیت). با استمداد از سیاق منفصل بیرونی پاسخ ابهام را از دو طریق پی می‌گیریم:

اول- از طریق قرآن:

۱- خداوند در خصوص دو تن از همسران پیامبر(ص) می‌فرماید:

«وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَيَّ بِبَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا تَبَيَّنَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا تَبَيَّنَتْ بِهَا بِهٍ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ تَبَيَّنَتِ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ * إِنَّ تَوْبًا إِلَيَّ اللَّهُ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةِ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ * عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (تحریم، ۳-۵). با تأمل در این آیات، نکات زیر قابل برداشت است:

۱-۱- یکی از همسران پیامبر(ص)، سرّی را که از حضرت شنیده بود به همسر دیگر گفت. نتیجه این که به دلالت مطابقی، حداقل این دو همسر مرتکب گناه شده و از دایره عصمت و شمول ضمیر «کم» خارج شدند؛ در حالی که «کم» عمومیت دارد.

۱-۲- به دلالت مطابقی فقره «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ» که شامل همه زنان آن حضرت می‌شود؛ زنانی برتر از همسران پیامبر اکرم(ص) نیز در آن جامعه وجود داشته است.

۱-۳- به دلالت التزامی آیه تطهیر، کسی برتر از اهل بیت (ع) وجود ندارد.

نتیجه این که تمام زنان پیامبر از دایره عصمت خارج‌ند.

۲- عدم تطبیق عملکرد متواتر و قطعی بعضی از همسران پیامبر(ص) بر ویژگی‌های اهل بیت(ع): با توجه به ذکر ملاک اهلیت در آیه ۴۶ سوره هود «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...» و توجه به عملکرد متواتر و قطعی بعضی از همسران آن حضرت، از جمله حضور در جنگ جمل و مقابله با خلیفه به حق پیامبر(ص)، شمول عصمت و در نتیجه دخول در اهل بیت برای آنان منتفی است. پس قرابت، شرط لازم برای دخول در اهل بیت است؛ ولی شرط کافی نیست.

هرچند آیات ۳۲ تا ۳۴ سوره مبارکه احزاب در موضوع واحد (زنان پیامبر ص) سخن می‌گوید؛ ولی:

اولاً- «انما یرید الله» در جهت موضوع (اهل بیت نبوت و دارای ویژگی‌های خاص بودن) با بقیه آیات وحدت ندارد.

ثانیاً- قرینه لُبی قطعی نیز، که سند دیگر برداشت ما از قرآن است، این که فریقین بر عدم عصمت زنان پیامبر(ص) اجماع مرکّب قطعی دارند. (نقی پورفر، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰) گرچه این دلیل از مثال بحث ما (قرینه گسسته، خلاف معنای ظاهر) خارج است، ولی صرفاً به عنوان قرینه مؤیّده در خصوص آیه تطهیر ارائه شد.

نتیجه می‌گیریم گرچه به ظاهر «کم» به دلالت تغلیب و قرینه متّصل ظاهری قبل و بعد شامل زنان پیامبر(ص) نیز می‌شود، ولی بنا به قرائن صارفه متّصل درونی لفظی و لُبی و قرائن گسسته، چنین استدلالی مردود است.

از مصادیق دیگر «قرینه گسسته، خلاف معنای ظاهر» آیات (اعراف / ۵۴؛ هود / ۷) است که به ترتیب بر اساس قرینه گسسته عقلی و نقلی (شوری / ۱۴) بر خلاف معنای ظاهر دلالت دارند.

ب- عدم وجود قرینه

در چهارگونه پیش‌گفته با وجود قرینه، سیاق به مدد رفع ابهام از ظاهر آیات می‌آید؛ ولی چنان چه قرینه‌ای دالّ بر کارکرد سیاق در کلام وجود نداشته باشد، نمی‌توان از اصل وحدت سیاق در جهت زدودن ابهام از ظاهر آیات بهره‌مند شد. و نیز چنان چه دو یا چند معنی از آیه قابل برداشت باشد و تمام آن معانی با سیاق آیات سازگار باشد، با استناد به سیاق، ترجیح هر یک از برداشت‌ها موجه نیست. به عنوان مثال «در آیه کریمه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمن / ۶۰) نمی‌توان گفت به قرینه آیات قبل «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ» (الرحمن / ۴۶-۵۸)، مراد از احسان اوّل خصوص ترس از مقام الهی و مراد از احسان دوم خصوص دو بهشت یا نعمت‌های گوناگون است. زیرا این معنا، که مقصود از آن دو احسان، مطلق احسان باشد، نیز با سیاق تناسب دارد». (رجبی، ۱۳۸۳، صص ۱۹۴-۱۹۶ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۱۷۳)

نتیجه گیری

۱. اصول تفسیر قرآن، بنیان‌های استواری است که مفسّر برای دستیابی به مدلول‌های واقعی الفاظ و ترکیب‌های قرآنی، به آنها تکیه می‌زند و سیاق در زمره این اصول است.
۲. قرآن به عنوان برنامه زندگی سعادت‌مندانۀ انسان، از «پیکری واحد» برخوردار است که باید به عنوان رکن اساسی مورد توجه مفسّر قرار گیرد.
۳. اصل عدم تعارض در آیات قرآن، پشتوانۀ اساسی کارکرد قرائن منفصله است.
۴. قرائن پیوسته و ناپیوسته و عقلی و نقلی کلام، در رسیدن به مراد لفظ، نقش کلیدی دارند.
۵. سیاق، جامع قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و معنوی است.
۶. از شرایط کارکرد سیاق، «وحدت موضوع» و «وحدت جهت موضوع» به عنوان شرایط اساسی تعیین کننده‌اند.
۷. در صورت وجود ابهام در ظاهر کلام، سیاق به کمک مفسّر می‌آید. چنان چه قرینه‌ای در کلام وجود نداشته باشد، کارکرد سیاق خنثی یا علی‌السویه است و اگر قرینه باشد، سیاق به یکی از چهار گونه زیر کارکرد خود را ایفاء می‌نماید.
 - الف) قرینه پیوسته، مؤید معنای ظاهر؛
 - ب) قرینه پیوسته، خلاف معنای ظاهر؛
 - ج) قرینه گسسته، مؤید معنای ظاهر؛
 - د) قرینه گسسته، خلاف معنای ظاهر.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۱. آلوسی، سید محمد؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۲. اندلسی، ابوحنّان محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر؛ تحقیق: صدق محمد جمیل؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
 ۳. بابایی، علی اکبر و دیگران؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن؛ زیر نظر محمود رجبی؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم (تفسیر قرآن کریم)؛ جلد ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
 ۵. —؛ تسنیم (تفسیر قرآن کریم)؛ جلد ۹، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
 ۶. —؛ تسنیم (تفسیر قرآن کریم)؛ جلد ۲۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
 ۷. —؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
 ۸. حجازی، محمد محمود؛ التفسیر الواضح؛ بیروت: دار الجیل الحدید، بی تا.
 ۹. حسینی، محمد رضا؛ کیف نفهم القرآن؛ بی جا: مؤسسه وفا، ۱۴۰۰ق.
 ۱۰. حقّی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح البیان؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
 ۱۱. خلیل جرّ؛ فرهنگ لاروس؛ ترجمه سید حمید طیبیان؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵ش.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ دمشق: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۳. رجبی، محمود؛ روش تفسیر قرآن؛ قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
 ۱۴. رضایی کرمانی، محمد علی؛ «جایگاه سیاق در المیزان»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹، سال ۱۳۷۶ش.
 ۱۵. رومی، فهد بن عبدالرحمن؛ بحوث فی اصول التفسیر و مناہجه؛ ریاض: مکتبه التوبة، ۱۴۱۹ق.
 ۱۶. شاکر، محمد کاظم؛ روش‌های تأویل قرآن؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، زمستان ۱۳۷۶ش.
 ۱۷. —؛ مبانی و روش‌های تفسیری؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
 ۱۸. شعرانی، میرزا ابوالحسن؛ نثر طوی؛ تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۹۸ق.
 ۱۹. صدر، سید محمدباقر؛ دروس فی علم الاصول؛ بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۴۰۰ق.
 ۲۰. صدوق، محمد بن بابویه قمی؛ الامالی؛ چاپ چهارم، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامیّه، ۱۳۶۲ش.
 ۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
 ۲۲. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
 ۲۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۶ق.
 ۲۴. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق: سید احمد حسینی؛ چاپ سوم، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۲۵. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیین فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۶. —؛ *تجريد الاعتقاد*؛ شرح: علامه حلّی؛ بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.
۲۷. طیب، سید عبدالحسین؛ *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۲۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی ۱۴۲۰ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر؛ *تفسیر احسن الحدیث*؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۳۲. کنعانی، سید حسین؛ «سیر تحول کاربرد سیاق در تفسیر قرآن»، مشکوة، شماره ۸۷، ۱۳۸۴ش.
۳۳. —؛ «بررسی تطبیقی نقش سیاق در تفسیر قرآن»، پایان نامه دکتری *ph.D*، رشته علوم قرآن و حدیث، مرکز تربیت مدرّس، دانشگاه قم، ۱۳۸۴ش.
۳۴. مراغی، احمد بن مصطفی؛ *تفسیر المراغی*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۵. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*؛ تهران: مرکز نشر علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ش.
۳۶. مطهری، مرتضی؛ *وحی و نبوت*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۳۷. مظفر، محمد رضا؛ *اصول الفقه*؛ قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۳۸. معرفت، محمد هادی؛ *التمهید فی علوم القرآن*؛ قم: چاپ مهر، ۱۳۹۶ق.
۳۹. معین، محمد؛ *فرهنگ فارسی معین*؛ چاپ دوم، تهران: نگارستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۴۱. میبدی، محمد فاکر؛ *قواعد التفسیر لدى الشیعه و السنّه*؛ تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۴۲. نجفی خمینی، محمد جواد؛ *تفسیر آسان*؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۹ق.
۴۳. نقی پورفر، ولی الله؛ *بررسی شخصیت اهل بیت در قرآن*؛ تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۷ش.
۴۴. ولایتی، عیسی؛ *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*؛ چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴ش.