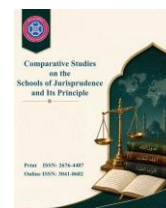




Comparative Studies on the Schools of Jurisprudence and Its Principles

Print ISSN: 2676-4407 | Online ISSN: 3041-8682

Journal Homepage: <https://mfu.uok.ac.ir/>



A Conceptual Analysis of *siyāq* in Juristic and Exegetical Texts

Habib Hatami Konkabud ^{1✉} , Ebrahim Azizi Asl ²

1- Associate Professor, Department of Ma'ārif, Faculty of Literature and Humanities, University of Lorestan, Khorramabad, Iran. Email: hatami.ha@lu.ac.ir

2- PhD Graduate, Fiqh and Legal Foundations, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. Email: aziziazizi804@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 4 January 2025

Received in revised form 15
March 2025

Accepted 2 May 2025

Available online 5 May
2025

Keywords:

siyāq,
context,
juristic texts,
Qur'ānic exegesis,
textual interpretation.

ABSTRACT

Understanding texts—particularly the Qur'ān—requires identifying all factors that shape interpretation and inference. While mastery of morphology, syntax, rhetoric, and related linguistic sciences is essential for grasping textual meaning (*dalālah*, indication), these tools are not sufficient on their own. Interpreters inevitably engage with a broader phenomenon referred to as *siyāq* (context). Legal theorists, jurists, and especially Qur'ānic exegetes have long relied on *siyāq* to derive diverse meanings from scriptural passages and narrations. Despite its centrality, however, *siyāq* has not received a systematic technical definition, and its conceptual boundaries remain unclear, often treated as self-evident. This study adopts a descriptive–analytical approach to clarify the concept of *siyāq* and to establish a more precise and methodologically grounded definition. Through a systematic review of juristic, legal-theoretical, and exegetical sources, four principal approaches to *siyāq* are identified: (1) its equivalence to contextual indicators (*qarā'in*); (2) its interpretation as implicative indication and rational concomitants; (3) its understanding as the governing discursive atmosphere; and (4) its treatment as a fluid and indeterminate concept. Building on a comparative analysis of these approaches, the study proposes a five-level model that conceptualizes *siyāq* across micro-linguistic, macro-textual, intertextual, situational-historical, and purposive (*maqāṣidī*) dimensions. The findings demonstrate that *siyāq* is neither reducible to isolated textual indicators nor purely intuitive; rather, it is a dynamic and composite interpretive mechanism. When systematically applied, it enables rigorous textual understanding, whereas its unregulated use may result in interpretive fallacies and the imposition of meaning.

Cite this article: Hatami kankabod, H. and Azizzi asll, E. (2025). A Conceptual Analysis of *siyāq* in Juristic and Exegetical Texts. *Comparative Studies on the Schools of Jurisprudence and its Principles*, 8(1),42-58. doi: [10.22034/MFU.2026.144612.1623](https://doi.org/10.22034/MFU.2026.144612.1623)



© The Author(s) retain the copyright.

Publisher: University of Kurdistan.

DOI: <https://doi.org/10.22034/MFU.2026.144612.1623>

Introduction

The concept of *siyāq* occupies a central position in the disciplines of *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, and Qur'ānic exegesis (*tafsīr*). Jurists employ it in deriving legal rulings, legal theorists in articulating general principles of interpretation, and exegetes in uncovering the intended meaning of divine discourse. Its importance is such that neglecting *siyāq* has been identified by classical scholars, such as Zarkashī as a major source of interpretive error.

Despite its extensive application, *siyāq* has not been subjected to systematic conceptual clarification. It is frequently treated as an intuitive notion, leading to divergent and sometimes conflicting uses. In some cases, it is equated with contextual indicators (*qarīnah*), in others reduced to forms of implicative meaning, and in yet others conceived as an open-ended and subjective interpretive space. This conceptual ambiguity has hindered the development of a coherent methodological framework and has facilitated both interpretive inconsistency and fallacious reasoning.

The present study seeks to address this gap by providing a structured conceptual analysis of *siyāq*, reconciling its diverse applications, and offering a systematic model that supports more rigorous and consistent interpretation.

Method

This research employs a descriptive–analytical method based on a systematic review of primary and secondary sources in *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, and *tafsīr*. The corpus includes major works from both Shi'ī and Sunni traditions, spanning from early Islamic scholarship to contemporary contributions. Key sources include foundational texts such as *al-Risālah* by Shāfi'ī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* by Zarkashī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* by Suyūṭī, *Kifāyat al-Uṣūl* by Ākhund Khurāsānī, *al-Mustaṣfā* by Ghazālī, *al-Muwāfaqāt* by Shātībī, *Uṣūl al-Fiqh* by Muzaffar, and *Tafsīr al-Mīzān* by 'Allāmeḥ Tabātabā'ī, as well as *uṣūlī* writings by Imam Khomeini.

In the first stage, the applications of *siyāq* in juristic and exegetical texts were identified and systematically extracted. Subsequently, through qualitative content analysis of these applications and a comparative examination of diverse scholarly perspectives, four principal approaches to the nature of *siyāq* were classified. In the next stage, by means of a comparative analytical assessment of these viewpoints and the identification of their respective strengths and limitations, a proposed five-level model was developed to explicate the multi-layered nature of *siyāq*, thereby providing a clear and structured framework for analysis.

Results

A survey of the sources indicates that four major approaches to the nature of *siyāq* can be identified: (1) the view that equates *siyāq* with contextual indicators (*qarā'in*), understanding it as the all verbal (connected and disconnected) and circumstantial indicators; (2) the view that construes *siyāq* as a form of non-explicit implicative signification (*dalālat al-iltizām ghayr al-bayyinah*), analyzing it within the tripartite framework of *dalālat al-iqtidā'*, *dalālat al-tanbīh wa-l-īmā'*, and *dalālat al-ishārah*; (3) the view that regards *siyāq* as the governing spirit and overarching atmosphere of discourse, emphasizing the organic unity of the text and the role of its prevailing psychological milieu in determining meaning; and (4) the view that treats *siyāq* as a fluid and indefinable concept which, drawing on modern linguistics and philosophical hermeneutics, denies the possibility of delimiting context and underscores its layered structure and potentially unbounded scope.

The most significant theoretical finding of the study is the formulation of a “five-level model of *siyāq*.” Comparative analysis demonstrates that these four approaches are not in opposition; rather, they

articulate different levels of a single phenomenon. Accordingly, *siyāq* is organized into five levels: (1) the micro-linguistic context (syntagmatic relations among words within the sentence); (2) the macro-textual context (the relationship of a sentence to other sentences and the thematic unity of the *sūrah* or discourse); (3) the intertextual context (the relationship of the text to other relevant texts, such as the Prophetic tradition); (4) the situational-historical context (including occasions of revelation, the conventions of the primary audience, and the cultural conditions of the time of the text); and (5) the purposive context (the overarching objectives and higher intents of the *Sharīʿa* as a meta-context).

The findings further indicate that contextual signification possesses an independent and composite nature and cannot be reduced to the classical tripartite categories of linguistic signification. Rather, *siyāq* constitutes a meaning-generating process that emerges from the networked interaction of these five levels, thereby organizing interpretation in a coherent and integrated manner.

Conclusions

This study concludes that, contrary to common assumptions, *siyāq* is neither merely a verbal indicator alongside other *qarāʾin* nor entirely an intuitive and unregulated phenomenon; rather, it is a multilayered, dynamic, and composite construct. The proposed five-level model provides a precise theoretical basis for the application of *siyāq* in juristic and exegetical inference. A thorough understanding of these levels and their interactions is essential for achieving a deep and defensible interpretation of religious texts.

The study also emphasizes the bidirectional relationship between *siyāq* and interpretive fallacy: while *siyāq* can serve as a tool for uncovering the speaker's intended meaning, if applied without methodological rigor, it may become a source of misinterpretation or imposed meaning. Ensuring methodological soundness in the use of *siyāq* requires simultaneous attention to its dynamic nature and adherence to reliable textual evidence and rational principles of reasoning.

It is recommended that exegetes and jurists consciously consider all five levels of *siyāq* during the interpretive process and avoid reducing it to one or two dimensions. Future research may conduct comparative studies on the application of this model across different branches of *fiqh* and *tafsīr*, evaluating both its practical capacities and potential challenges.

Funding

This research received no specific financial support.

CRediT authorship contribution statement

Habib Hatami Konkabud: conceptualization, methodology, data analysis, final revision.

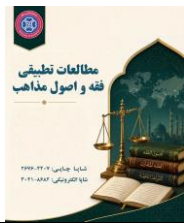
Ebrahim Azizi Asl: drafting, data analysis, critical review.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest and affirm adherence to ethical standards in academic publishing, including originality, avoidance of plagiarism, and exclusive submission.

Acknowledgements

The authors would like to express their sincere gratitude to the editorial team of the *Biannual Journal of Comparative Studies on the Schools of Jurisprudence and Its Principles (CSSJIP)* for their careful review and valuable guidance in addressing deficiencies and refining the manuscript. They also extend their appreciation to the anonymous reviewers whose insightful critiques and meticulous observations significantly enhanced the scholarly quality of this study.



مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب

شاپا چاپی: ۴۴۰۷-۲۶۷۶ شاپا الکترونیکی: ۸۶۸۲-۳۰۴۱

Journal Homepage: <https://mfu.uok.ac.ir/>



واکاوی مفهومی سیاق در متون فقهی و تفسیری

حبیب حاتمی کنکبود^۱، ابراهیم عزیزی اصل^۲

۱. دانشیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. رایانامه: hatami.ha@lu.ac.ir

۲. دانش آموخته مقطع دکتری، رشته فقه و مبانی حقوق، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران ایران. رایانامه: aziziazizi804@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

کلیدواژه‌ها:

سیاق، متون فقهی، متون تفسیری.

برای فهم متون، خصوصاً قرآن کریم، باید تمام عوامل مؤثر در فهم و استنباط، مورد شناسایی قرار گیرد. از جمله عوامل مؤثر برای فهم دلالت کلام عربی تسلط بر صرف، نحو، بلاغت و سایر علوم ادبی است؛ لکن این‌ها کافی نیست؛ چراکه فهماننده متن، با پدیده‌ای تحت عنوان «سیاق» مواجه است. اصولیون، فقها و بیش از آنها مفسران قرآن کریم، از سیاق روایات و آیات، برداشته‌ها و دلالت‌های متنوعی را استفاده کرده‌اند. علی‌رغم اهمیت فراوان سیاق و استفاده مکرر از آن در جای‌جای فقه و تفسیر؛ اما هیچ‌گاه تعریف اصطلاحی مشخصی نداشته و حدود و ثغور آن معلوم نشده است و همه به‌صورت پیش‌فرض، آن را از مسلمات فرض کرده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، به‌دنبال دریافت مفهوم و تعریفی روشن از سیاق است تا در دام سهو خود و مغالطه‌ای دیگران نیفتد و لذا به مقالات و کتب در این زمینه مراجعه شده و باملاحظه‌ای برداشته‌های قرآنی فقها، اصولیون و مفسران به چهار دیدگاه در تفسیر سیاق، که عبارتند از: این‌همانی سیاق و قرائن؛ دلالت سیاق و ملازمات عقلیه؛ سیاق فضای حاکم بر کلام و سیاق تعبیری سیال و غیرقابل تحدید، دست‌یافته است. براساس تحلیل تطبیقی این دیدگاه‌ها، پژوهش ضمن تأکید بر ماهیت چندلایه سیاق، مدل پیشنهادی جدیدی را ارائه می‌دهد که طی آن، سیاق در پنج سطح زبانی خرد، متنی کلان، بینامتنی، موقعیتی - تاریخی، و مقاصدی سازمان‌دهی می‌گردد. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که سیاق برخلاف بسیاری از برداشته‌های تقلیل‌گرایانه، نه صرفاً قرینه‌ای لفظی است و نه تماماً امری تجربیدی و ذوقی؛ بلکه ابزاری پویا، متنوع و ترکیبی است که می‌تواند هم راه‌گشای فهم دقیق متن باشد و هم، در صورت عدم ضابطه‌مندی، به ابزاری برای مغالطه و تحمیل معنا بدل شود.

استناد: حاتمی کنکبود، حبیب و عزیزی اصل، ابراهیم. (۱۴۰۴). مفهوم شناسی سیاق با تطبیق بر آراء فقیهان، اصولیون و مفسران. مطالعات تطبیقی فقه و اصول

مذاهب، ۸، (۱)، ۴۲-۵۸. <https://doi.org/10.22034/MFU.2026.144612.1623>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه کردستان.

مقدمه

یکی از مبانی بنیادین در فهم متون، خصوصاً نصوص مقدس همچون قرآن کریم، گذار از دلالت‌های اولیه و ظاهری الفاظ به سوی کشف «مراد جدی» متکلم است. اگرچه تسلط بر علوم ادبیات عرب مانند صرف، نحو و بلاغت، شرط لازم برای این مهم به‌شمار می‌رود؛ اما به‌هیچ‌وجه کافی نیست. فهمیدن متن در این مسیر با پدیده‌ای پیچیده و چندلایه به نام «سیاق» مواجه است که می‌تواند جهت‌گیری دلالت‌ها را دگرگون ساخته، عام را تخصیص زند، مطلق را مقید کند و حتی معنایی را به کلام تحمیل کند که در نگاه نخست به ذهن متبادر نمی‌شود.

اهمیت این ابزار تفسیری تا بدانجاست که فقدان توجه به آن، زمینه‌ساز کج‌فهمی‌های فراوانی در تاریخ فهم متون دینی شده است. پیشینه این بحث را می‌توان در کلمات پیشگامان علوم اسلامی جستجو کرد. امام شافعی در کتاب الرسالة، هرچند به‌صراحت از اصطلاح «سیاق» استفاده نمی‌کند؛ اما اساس استدلال‌های او در فهم آیات و روایات، مبتنی بر ارتباط کلام با قبل و بعد خود و شرایط حاکم بر آن است (شافعی، ۱۳۹۳ ق، ۵۱-۶۰). پس از او، اصولیان و مفسران به‌طور گسترده به این مفهوم استناد کرده‌اند. بدرالدین زرکشی در البرهان فی علوم القرآن، سیاق را از مهم‌ترین قرائن برای کشف مراد متکلم دانسته و غفلت از آن را منشأ خطاهای بزرگ می‌شمارد. وی برای تبیین قدرت سیاق، به آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/۳۹) استشهاد می‌کند و می‌گوید سیاق کلام که در مقام توبیخ و عذاب است، به‌وضوح دلالت می‌کند که مراد از «عزیز و کریم» در اینجا، «ذلیل و حقیر» است (زرکشی، ۱۴۱۸ ق، ۳۲۱/۱).

باوجود این اتکای گسترده، یک خلأ نظری بنیادین همواره احساس شده است: فقدان تعریفی دقیق و مرزبندی‌شده از «سیاق»! عالمان علوم اسلامی اغلب آن را امری بدیهی و مفروض تلقی کرده و بدون ارائه تعریفی مشخص، در ابواب مختلف فقه، اصول و تفسیر از آن بهره برده‌اند. این ابهام مفهومی سبب شده است تا گاهی «سیاق» با «قرینه» یکی انگاشته شود، گاهی به دلالت‌های التزامی محدود گردد و گاهی نیز به فضایی ذوقی و غیرقابل ضابطه فروکاسته شود. سید محمد صدر با درک این چالش، کوشید تا میان «سیاق معنا» (مورد استفاده فقها و اصولیون) و «سیاق لفظ» (مورد توجه مفسران و ادبا) تمایز قائل شود (صدر، ۱۴۲۳ ق، ۲۸)؛ اما این تقسیم‌بندی نیز نتوانست ابهام را به‌کلی مرتفع سازد.

از آنجا که سیاق خود نوعی دلالت‌گر (دال) است، تبیین جایگاه آن مستلزم مروری کوتاه بر مفهوم «دلالت» در اصطلاح منطقیان و اصولیان است. دلالت در تعریف مشهور، «کون الشیء بحالۀ یلزم من العلم به العلم بشیء آخر» است (جرجانی، بی‌تا، ۴۶). در این میان، دلالت لفظی وضعی، که موضوع این بحث است، به سه قسم تقسیم می‌شود: دلالت مطابقی (دلالت لفظ بر تمام معنای موضوعه)، دلالت تضمنی (دلالت لفظ بر جزء معنا) و دلالت التزامی (دلالت لفظ بر امری خارج از معنای موضوعه که ملازم آن است) (مظفر، ۱۳۷۵، ۵۵/۱-۵۷). پرسش اساسی این پژوهش آن است که دلالت سیاق در کدام یک از این دسته‌بندی‌ها جای می‌گیرد و یا اساساً ماهیتی متفاوت دارد؟

در این زمینه تحقیقاتی نیز صورت گرفته است، مانند ۱. مقاله «نقد و بررسی قاعده بودن سیاق در پرتو تفاسیر قرآن کریم» نوشته سید احمد حبیب نژاد و همکاران، نشریه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۳۹۹، به بررسی قاعده بودن سیاق در تفاسیر قرآن پرداخته است و اشاره‌ای به آرای فقها و اصولیون نداشته است. ۲. مقاله «تحلیل تطبیقی کارکردهای سیاق در تفاسیر المیزان و نمونه» نوشته لیلا احمدی و محمد فاکر میبیدی، نشریه مطالعات تفسیری، ۱۴۰۰، به بررسی تطبیقی کارکردهای سیاق در تفاسیر اشاره نموده است ولی اشاره‌ای به دیدگاه فقها و اصولیون ننموده‌اند. ۳. مقاله «بررسی چستی سیاق با رویکرد فقهی و اصولی»، نوشته مریم صباغی ندوشن و همکاران، نشریه فقه و اصول دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۸، که به بررسی چستی سیاق در فقه و اصول پرداخته و اشاره‌ای به دیدگاه مفسران نکرده است.

پژوهش حاضر در پی آن است که با بررسی گسترده آرای موجود (چهار دیدگاه)، از مرزهای تعریف سنتی سیاق که توسط اصولیون و فقها ارائه شده (پژوهش سوم در تلاش برای چارچوب‌بندی آن است)، فراتر رفته و مفهوم «سیاق سیال» را به‌عنوان

یک احتمال مهم معرفی کند. این پژوهش، شکاف موجود بین مفاهیم کلاسیک و پیچیدگی معنایی سیاق در عمل را با دسته‌بندی جدیدی پر می‌کند تا از یک سو مبنایی نظری برای کاربرد صحیح آن فراهم آورد و از سوی دیگر، راه را بر استفاده‌های مغالطه‌آمیز از این مفهوم کلیدی ببندد.

۱. مفهوم‌شناسی سیاق

تحلیل بنیادین اصطلاح «سیاق» با کاوش در ریشه‌شناسی لغوی آن آغاز می‌شود. لغت‌شناسان برجسته، اصل معنایی ماده «س و ق» را «راندن و به حرکت درآوردن پیوسته چیزی» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳/۱۱۷). این معنای کانونی، که بر تداوم، پیوستگی و جهت‌مندی دلالت دارد، در کاربردهای مختلف این ریشه قابل مشاهده است. از مصادیق حسی آن می‌توان به «سوق الإبل» (راندن شتران) و تعبیر «وَلَدَتْ فَلَانَةً عَلَى سَوْقٍ وَاحِدٍ» یعنی فرزندان را پی‌درپی به دنیا آورد، اشاره کرد (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ۵/۴۷۴).

این مفهوم به تدریج توسعه معنایی یافته و در امور معنوی و انتزاعی نیز به کار رفته است. زمخشری تعبیری چون «ساق الله إلیه خیراً»، «خداوند خیر را به سوی او روانه ساخت» را کاربردی مجازی می‌داند که همان مفهوم «هدایت کردن و راندن» را در امری غیرمادی نشان می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳۱۴). نقطه عطف این تطور معنایی، استعمال آن در حیطه «کلام» است. زبیدی در تاج العروس به این کاربرد تصریح می‌کند: «هو يسوق الحديث أحسنَ سیاقٍ»، یعنی «او سخن را به بهترین شکل و با بهترین انسجام به پیش می‌راند» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۳/۲۳۲). در این کاربرد، کلام به جریانی سیال تشبیه شده که دارای مبدأ، مقصد و مسیری منسجم است. راغب اصفهانی نیز با اشاره به واژه «سوق» به معنای بازار، آن را مکانی می‌داند که کالاها به سوی آن «رانده» و هدایت می‌شوند، که باز هم بر عنصر جهت‌مندی و پیوستگی تأکید دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۳۶).

برآیند این تحلیل لغوی آن است که جوهره معنایی سیاق، مفهوم «جریان به هم پیوسته و هدفمند» است. همین مفهوم «جریان معنایی» بود که عالمان علوم اسلامی را بر آن داشت تا «سیاق» را به عنوان یک اصطلاح فنی برای تبیین سازوکار فهم متن برگزینند. در معنای اصطلاحی، سیاق به آن محیط متنی اطلاق می‌شود که همچون یک رودخانه، معنای یک واژه یا عبارت جزئی را در بستر کلی خود هدایت کرده، آن را مقید ساخته و از انحراف به معانی غیر مراد جلوگیری می‌کند.

با این حال، تعیین حدود و ثغور دقیق این «محیط متنی» و مؤلفه‌های سازنده آن، همواره محل بحث و نظر بوده است. آیا سیاق صرفاً کلمات و جملات پیشین و پسین بی‌واسطه است؟ یا کل سوره و حتی کل قرآن را در برمی‌گیرد؟ نسبت آن با شأن نزول، فضای فرهنگی عصر نزول و مقاصد کلی شریعت چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها منجر به شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوتی در تعریف ماهیت سیاق شده است که در ادامه به تفصیل به بررسی و تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲. تحلیل دیدگاه‌ها در باب ماهیت سیاق

در اینجا در عین اختصار به بررسی و تحلیل چهار دیدگاه عمده در خصوص ماهیت سیاق پرداخته می‌شود:

۱-۲. این‌همانی سیاق با قرائن

رایج‌ترین و بنیادین‌ترین تلقی از ماهیت سیاق، آن را معادل و این‌همان با مجموعه «قرائن» می‌داند. براساس این رویکرد، سیاق یک مفهوم مستقل و مجزا از قرائن نیست، بلکه نامی است برای عملکرد جمعی شبکه‌ای از نشانه‌های زبانی و غیرزبانی که متن را احاطه کرده و در تعیین مراد نهایی متکلم نقشی تعیین‌کننده دارند. در این نگاه، فهم متن، فرایندی تحلیلی است که در آن، مفسر با شناسایی و ارزیابی وزن هر یک از قرائن، به معنای مقصود دست می‌یابد (رجبی، ۱۳۸۵، ۹۲-۹۳). این دیدگاه، که ریشه در مباحث اصولیان و منطقیان دارد، قرائن را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: قرائن مقالیه (لفظیه) و قرائن حالیه (غیرلفظیه).

۱-۲. قرائن مقالیه؛ نشانه‌های درون‌متنی: قرائن مقالیه به آن دسته از نشانه‌هایی اطلاق می‌شود که در خود پیکره

متن وجود دارند. این قرائن نیز به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شوند:

یکم) قرائن متصل: این قرائن به کلام موردنظر چسبیده‌اند و در همان ساختار جمله‌ای یا پاراگرافی قرار دارند. اصولیان مصادیق متعددی برای آن برشمرده‌اند که از مهم‌ترین آنها می‌توان به استثناء (إلا)، صفت (کلمه توصیفی)، شرط (إن)، غایت (حتی، إلی)، بدل و عطف اشاره کرد. برای مثال، در جمله «أكرم العلماء إلا الفاسقين منهم»، عبارت «إلا الفاسقين» قرینه‌ای متصل است که دایره شمول «العلماء» را محدود می‌سازد. اهمیت این قرائن به‌حدی است که نادیده گرفتن آنها، منجر به انعقاد ظهور اولیه در کلام نمی‌شود و اساساً حجیت ظهور، منوط به نبود قرینه متصل مخالف است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۱۵). مثال قرآنی بارز در این زمینه، استدلال علمای امامیه و معتزله در برابر اشاعره ذیل آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/۹۶) است. اشاعره با استناد به این آیه و «ما» ی مصدریه گرفتن در آن، معتقدند که خداوند خالق اعمال بندگان است و از این طریق، جبر را اثبات می‌کنند. در مقابل، مخالفان این دیدگاه با تکیه بر قرینه مقالیه متصل (آیه پیشین)، این استدلال را رد می‌کنند. آیه قبل می‌فرماید: «تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ» (صافات/۹۵)؛ «آیا آنچه را با دست خود می‌تراشید، می‌پرستید؟». در این آیه، «ما» ی موصوله به‌وضوح به بت‌های دست‌ساز اشاره دارد. امام خمینی^(ره) با استناد به همین پیوستگی کلامی، تأکید می‌کند که سیاق اقتضا دارد «ما» در آیه محل بحث نیز موصوله بوده و به همان بت‌ها بازگردد. بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: «خداوند، شما و آنچه را می‌سازید (یعنی بت‌ها) آفریده است». در اینجا «سیاق» دقیقاً به معنای قرینه لفظی موجود در آیه قبل است که مانع از شکل‌گیری معنای موردنظر اشاعره می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۱۴۲/۱). این نوع استدلال در تفاسیر متقدم نیز ریشه دارد؛ برای مثال، زمخشری که گرایش اعتزالی دارد، در الکشاف همین پیوند متنی را مبنای تفسیر خود قرار می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۵۹/۴).

دوم) قرائن منفصل: این قرائن در جای دیگری از متن (آیه‌ای دیگر، روایتی مستقل، یا حتی اجماع و حکم عقل) قرار دارند؛ اما بر معنای آیه موردنظر تأثیر می‌گذارند. رابطه عام و خاص یا مطلق و مقید در اصول فقه، بارزترین نمونه عملکرد این نوع قرائن است. به‌عنوان مثال، آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره/۲۷۵) به‌خودی‌خود بر حلیت تمام انواع بیع دلالت دارد؛ اما روایات متعددی که بیع ربوی، بیع غرری و... را نهی کرده‌اند، به‌عنوان قرائن منفصل، عمومیت این آیه را تخصیص می‌زنند (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۶۱/۱-۱۶۳). طباطبایی نیز با استناد به قرائن معنوی، ترس را از خداوند و براساس «لا یخشون أحداً إلا الله» از پیامبران نفی کرده و با توجه به سیاق آیات، معنای فخشی‌نا را «تَحَذَّر» دانسته است. یعنی حذر کردیم که چنین اتفاقی یعنی «يُرْهَقُهُمَا طغياناً و كُفراً» بیفتند و چنین تحذیری، مؤخر و مبتنی بر علم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴۸۲/۱۳؛ سلحشور، ۱۳۹۷، ۷۷).

۲-۱-۲. قرائن حالیه؛ نشانه‌های برون‌متنی: این دسته از قرائن، ماهیتی غیرزبانی دارند و به شرایط و موقعیت حاکم بر صدور کلام بازمی‌گردند. این شرایط می‌تواند شامل حال متکلم (رضایت، غضب، جدیت، استهزاء)، وضعیت مخاطب (پرسش او، سطح فهم او)، و یا فضای کلی حاکم بر گفتگو باشد. به تعبیر دیگر، قرائن حالیه، «بافت موقعیتی» متن را تشکیل می‌دهند. یکی از مهم‌ترین مصادیق قرینه حالیه در علوم قرآنی، «شأن نزول» است. شناخت واقعه یا پرسشی که منجر به نزول یک آیه شده است، می‌تواند ابهام را برطرف کرده یا معنای ظاهری را مقید سازد. سیوطی در الإقتان فی علوم القرآن بابتی را به اهمیت معرفت اسباب نزول اختصاص داده و آن‌را برای فهم دقیق آیات ضروری می‌داند (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ۴۱/۱).

مثال مشهور زرکشی از آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/۴۹) نمونه‌ای درخشان از کاربرست قرینه حالیه است. اگر این جمله به‌تنهایی درنظر گرفته شود، بر مدح و تکریم دلالت دارد؛ اما قرینه حالیه، یعنی قرار گرفتن این آیه در سیاق توصیف عذاب جهنمی‌ها، معنا را ۱۸۰ درجه معکوس کرده و آن‌را به استهزاء و تحقیر تبدیل می‌کند. در اینجا، «سیاق» همان فضای عذاب و توبیخی است که بر کلام حاکم است (زرکشی، ۱۴۱۸ق، ۳۲۱/۱).

محمدباقر صدر با ارائه مثالی دقیق، نقش تعیین‌کننده قرینه حالیه را تبیین می‌کند. فرض کنید مولا بگوید: «أذهب إلى البحر كل يوم واستمع إلى حديثه باهتمام»، «هرروز به‌سوی دریا برو و به سخنش با دقت گوش کن». در اینجا دو احتمال مجازی وجود دارد: یکم) «بحر» به معنای حقیقی (دریا) و «حدیث» به معنای مجازی (صدای امواج) است. دوم) «بحر» به معنای مجازی

(عالم بزرگ) و «حدیث» به معنای حقیقی (سخن) است. اگر قرینه‌ای در کار نباشد، کلام مجمل است؛ اما اگر بدانیم مخاطب این جمله، بیماری است که پزشک برای آرامش اعصاب، شنیدن صدای امواج را به او توصیه کرده است (قرینه حالیه)، احتمال اول به قطعیت می‌رسد و اگر بدانیم مخاطب، یک طالب علم است، احتمال دوم متعین می‌شود. در اینجا، «سیاق» که همان قرینه حالیه است، جهت‌گیری معنایی کل جمله را مشخص می‌کند (صدر، ۱۴۱۸ ق، ۱۰۳/۱).

نمونه‌ای دیگر از کاربرد قرینه حالیه در استنباط فقهی، استدلال امام خمینی^(۵) در رد استناد به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق/۷) برای اثبات اصل برائت است. هرچند ظاهر آیه می‌تواند بر این معنا دلالت کند که تکلیف تنها در محدوده علم و توانایی است؛ اما قرار گرفتن این آیه در میان آیاتی که به تفصیل درباره احکام نفقه زن مطلقه و اجرت رضاع سخن می‌گویند مانند «لَيُنْفِقَنَّ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ» (طلاق/۷)، قرینه‌ای حالیه و مقالیه نیرومند ایجاد می‌کند که «ما آتاه» را به «اموال و دارایی» منصرف می‌سازد. درواقع، سیاق آیات نشان می‌دهد که موضوع بحث، تکلیف مالی است نه تکالیف به معنای عام؛ لذا آیه هیچ ارتباطی به اصل برائت در شبهات حکمیه ندارد (خمینی، ۱۴۱۸ ق، ۲۱۳/۳).

براساس آنچه در این رویکرد بیان گردید، سیاق یک ابزار تحلیلی و ضابطه‌مند است. فهمنده متن موظف است تمام قرائن لفظی و حالی مرتبط را شناسایی کرده و براساس قواعد عقلایی و اصولی، تأثیر آنها را بر معنای نهایی بسنجد. دیدگاه فوق از این جهت حائز اهمیت است که راه را بر تفاسیر ذوقی و بی‌ضابطه می‌بندد و فهم متن را به امری روشمند تبدیل می‌کند. با این حال، این پرسش باقی می‌ماند که آیا «سیاق» صرفاً مجموع جبری این قرائن است، یا آنکه از برهم‌کنش این عناصر، کیفیتی جدید و یکپارچه به نام «روح حاکم بر متن» پدید می‌آید که خود ماهیتی مستقل دارد؟ این پرسش، زمینه را برای بررسی دیدگاه‌های بعدی فراهم می‌کند.

۲-۲. سیاق به مثابه دلالت التزامی غیربیین (ملازمات عقلیه)

در مقابل دیدگاه نخست که سیاق را با قرائن خارجی و داخلی متن یکی می‌دانست، رویکرد دوم با نگاهی عمیقاً منطقی و اصولی، ماهیت «دலالت سیاقی» را در چارچوب تقسیم‌بندی‌های فنی «دலالت لفظی» جستجو می‌کند. این دیدگاه، که به‌ویژه در آثار اصولیان متأخر امامیه تبلور یافته است، دلالت سیاقی را نه منطوق صریح کلام می‌داند و نه مفهوم (که نوعی دلالت التزامی بین به معنای اخص است)، بلکه آن را قسمی خاص از دلالت التزامی تلقی می‌کند که لزوم آن از نوع «بین بالمعنی الأعم» یا «غیربیین» است. به عبارت دیگر، سیاق در اینجا نه یک «قرینه» بیرونی، بلکه یک «لازمه» درونی کلام است که صدق، صحت عقلی، شرعی یا عرفی منطوق، بر آن متوقف است.

این دیدگاه، که به شکلی منسجم توسط آیت‌الله بروجردی مطرح و سپس توسط شاگردان مکتب او همچون آیت‌الله سبحانی تبیین شد، در آثار کلاسیک اصولی نیز ریشه‌هایی دارد (بروجردی، ۱۴۲۱ ق، ۲۷۸). برای مثال، غزالی در المستصفی، ذیل بحث از اقسام دلالت لفظ، به دلالتی اشاره می‌کند که نه از منطوق لفظ فهمیده می‌شود و نه از مفهوم آن، بلکه از «ضرورت» و «اقتضای» کلام به‌دست می‌آید (غزالی، ۱۴۱۳ ق، ۳۹۰/۱). این همان چیزی است که اصولیان متأخر آن را ذیل عنوان «دலالت سیاقی» طبقه‌بندی کرده‌اند.

براساس این رویکرد، دلالت سیاقی به سه قسم اصلی تقسیم می‌شود:

یکم) دلالت اقتضاء: نام دیگر دلالت تنبیه، ایماء است. دلالت تنبیه یا ایماء این‌گونه است که از عبارت موجود قطع یا اطمینان حاصل شود که معنایی بیرون از دایره منطوق، مراد متکلم است؛ لکن صحت کلام متوقف بر لحاظ کردن آن نیست (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۳۴/۱). این دلالت زمانی محقق می‌شود که صدق یا صحت کلام (از منظر عقل، شرع، یا لغت) متوقف بر تقدیر گرفتن یک لفظ یا معنای محذوف باشد. در اینجا کلام به‌خودی‌خود ناقص یا نادرست است و این سیاق سخن است که ذهن را به سمت آن مقدّر ضروری هدایت می‌کند. این تقدیر، مقصود بالتبع متکلم بوده، هرچند در لفظ نیامده است.

مثال قرآنی مشهور آن، آیه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف/۸۲) است. از آنجا که پرسش از در و دیوار روستا عقلاً محال است، عقل حکم می‌کند که لفظی در تقدیر است و سیاق نشان می‌دهد آن لفظ «أهل» است: «وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ». در اینجا صحت عقلی کلام، این تقدیر را «اقتضا» می‌کند.

مثال شرعی آن، حدیث نبوی «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا، وَالنِّسْيَانُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴۶۲/۲) است. بدیهی است که خود خطا و نسیان (به عنوان امور تکوینی) از امت برداشته نشده‌اند؛ زیرا همچنان رخ می‌دهند. پس صحت شرعی و عقلی حدیث اقتضا دارد که «مؤاخذه» یا «اثر» این امور در تقدیر گرفته شود: «رُفِعَ مَوَازِدُ الْخَطَا». این تقدیر، مدلول اقتضایی کلام است که از بافت و سیاق آن فهمیده می‌شود. به همین ترتیب، در حدیث «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۸/۲۵)، از آنجا که ضرر در عالم خارج وجود دارد، سیاق قانون‌گذاری (تشریع) اقتضا می‌کند که «حکم» در تقدیر باشد: «لَا حَكْمَ ضَرَرٍ فِي الْإِسْلَامِ» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۴).

دوم) دلالت تنبیه و ایماء: در این نوع دلالت، صحت کلام متوقف بر معنای لازم نیست؛ اما کلام به گونه‌ای تنظیم شده که ذهن مخاطب را به یک نکته فرعی (غالباً علت یا حکمت حکم) «تنبیه» و «اشاره» می‌کند. در اینجا، لفظ به طور مستقیم بر آن معنا دلالت ندارد؛ اما چپش کلام، آن را به ذهن می‌آورد. این نوع دلالت، ضعیف‌تر از اقتضاء؛ اما قوی‌تر از اشاره (قسم سوم) است.

یکی از بارزترین مصادیق آن، اقتران حکم به یک وصف مناسب است. برای مثال، وقتی در آیه «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده/۳۸)، حکم «قطعی» پس از وصف «سرق» آمده، این چپش کلامی ایماء و تنبیه دارد بر این که «سرق»، علت تشریع این حکم است (آمدی، ۱۴۲۱ق، ۱۶۵/۳-۱۶۷).

مثال دیگر، پاسخ امام^(ع) به فردی است که از حکم آب چاهی که حیوانی در آن مرده، سؤال می‌کند. امام می‌فرماید: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۳۶/۱). فقیه از این پاسخ، علیت «وسعت و گُر بودن آب» برای «عدم انفعال» را استنباط می‌کند. هرچند امام صراحتاً نفرمود «لأنه واسع»؛ اما ذکر این وصف در پاسخ به سؤال از نجاست، تنبیهی است بر این علیت (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۳۴/۱).

سوم) دلالت اشاره: این دلالت، ظریف‌ترین و پنهان‌ترین لایه معنایی در این دیدگاه است. در دلالت اشاره، معنای لازم، نه مقصود اصلی متکلم بوده و نه صحت کلام بر آن متوقف است؛ اما از تأمل در لوازم عقلی کلام به دست می‌آید. این دلالت، حاصل «تدبر» در متن است نه صرفاً فهم اولیه آن.

مشهورترین مثال آن، استنباط امیرالمؤمنین^(ع) از قرآن بر این که حداقل مدت بارداری شش ماه است. این استنباط از ضمیمه کردن دو آیه به دست می‌آید:

یکم) آیه «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف/۱۵)؛ و دوم) آیه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره/۲۳۳). با کسر کردن مدت رضاع کامل (حولین کاملین = ۲۴ ماه) از مجموع حمل و فصال (۳۰ ماه)، حداقل مدت حمل (۶ ماه) به دست می‌آید. این معنای شش ماهه، نه منطوق آیات است، نه مفهوم آنها و نه مقصود اولیه متکلم در بیان این آیات بوده است. بلکه لازمه عقلی غیرمستقیم جمع این دو گزاره است که از طریق «اشاره» متن به دست می‌آید (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ۲۳۴/۳؛ زرکشی، ۱۴۱۸ق، ۳۲۲/۱).

مثال دیگر مسئله مشهور فقهی درباره روزه گرفتن مسافر است. حکم صریح شرعی در فقه امامیه (مورد تمسک): «لا يجوز الصوم للمسافر مطلقاً»، (روزه گرفتن برای مسافر جایز نیست/حرام است) می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۵۹/۳).

وقتی شارع مقدس (خداوند) برای مسافر حکم جواز افطار (روزه نگرفتن) را وضع کرده است، با تدبر در این حکم، می‌توان به یک امر خفی‌تر پی‌برد و آن تسهیل و رفع حرج از مکلف می‌باشد. به این صورت که اگر شارع برای سفر که خود مشقت‌زا است، حکم افطار را آورده است، به طریق اولی، هر عاملی که مشقت اصلی و سخت‌تری را برای مکلف ایجاد کند، حتی اگر آن عامل، سفر نباشد، حکم افطار یا عدم وجوب روزه بر آن مترتب خواهد شد. بنابراین می‌توان گفت: «اگر روزه برای مسافر (با

مشقت سفر) حرام است، پس برای کسی که در سفر نیست؛ اما مشقت روزه برای او بسیار شدیدتر است (مثلاً بیماری شدید)، به طریق اولی روزه حرام است.»

براساس آنچه بیان گردید، این رویکرد، سیاق را از یک مفهوم مبهم و ذوقی خارج کرده و آن را در قالب یک سازوکار دقیق «دلالیت شناختی» بازتعریف می‌کند. در این نگاه، سیاق یک «فرایند استنتاج منطقی» است که ذهن براساس نقص‌های موجود در کلام (اقتضاء) یا چینش خاص آن (تنبیه) یا لوازم پنهان آن (اشاره)، به لایه‌های عمیق‌تری از معنا دست می‌یابد. اگرچه این دیدگاه، بخشی مهم از کارکرد سیاق را تبیین می‌کند؛ اما منتقدان معتقدند که این تعریف، بیش از حد فنی و محدود است و نمی‌تواند تمام مصادیقی را که عرف از آن به «سیاق» تعبیر می‌کند، پوشش دهد؛ به‌ویژه آن دسته از مواردی که به «روح کلی» و «فضای حاکم» بر متن مربوط می‌شود که در دیدگاه بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۳-۲. سیاق به مثابه روح و فضای حاکم بر کلام

فراتر از نگاه جزئی‌نگر به قرائن لفظی و دلالتهای التزامی، دیدگاه سومی وجود دارد که سیاق را یک «کل ارگانیکی» و «فضای روان‌شناختی» حاکم بر متن می‌داند. در این رویکرد، سیاق صرفاً مجموعه‌ای از کلمات یا جملات پیشین و پسین نیست، بلکه یک «جو»، «لحن» یا «روح کلی» است که از برهم‌کنش تمام عناصر متن پدید آمده و به نوبه خود، معنای تک‌تک اجزاء را جهت‌دهی و حتی بازتعریف می‌کند. این تلقی از سیاق، بیش از آنکه مبتنی بر تحلیل منطقی - صوری باشد، بر درک شهودی، ذوق سلیم ادبی و فهم یکپارچه متن استوار است.

این دیدگاه، که در آثار مفسران بلاغی و ادیبان ژرف‌نگر حضوری پررنگ دارد، معتقد است که یک متن منسجم، به‌ویژه متنی همچون قرآن کریم، دارای یک «وحدت موضوعی» و «انسجام درونی» است. این انسجام، فضایی از قبیل تهدید و وعید، بشارت و امید، مدح و ستایش، توبیخ و سرزنش، تعلیم و ارشاد، یا جدال و احتجاج را بر متن حاکم می‌کند. درک این فضا، کلید فهم صحیح واژگان و عباراتی است که در آن بستر به کار رفته‌اند.

۱-۳-۲. مبانی نظری در تراث اسلامی: ریشه‌های این نگرش را می‌توان در آثار متقدمان جستجو کرد. عبدالقاهر جرجانی در نظریه «نظم» خود، بر این نکته تأکید می‌کند که ارزش و معنای کلمات، نه در ذات منفرد آنها، بلکه در نحوه چینش و ارتباطشان با یکدیگر (تعلیق بعضها ببعض) نهفته است. این شبکه از ارتباطات، یک معنای کلی و یکپارچه را خلق می‌کند که بر معنای هر جزء سایه می‌افکند (جرجانی، ۱۴۰۴ ق، ۴۳-۴۵). این همان چیزی است که در دیدگاه سوم، «سیاق» نامیده می‌شود. فخر رازی نیز در التفسیر الکبیر، مکرراً بر اهمیت «اتصال کلام» و «نظم آیات» تأکید می‌ورزد و بسیاری از لطایف تفسیری خود را بر پایه کشف ارتباط معنایی میان آیات یک سوره بنا می‌کند. از نظر او، «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»؛ یعنی بیشتر ظرایف قرآن در ترتیب‌ها و پیوندهای میان آیات نهفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۸۷/۱). این نگاه، فراتر از بررسی قرائن متصل صرف است و به دنبال کشف یک طرح کلی و هدفمند در ساختار سوره‌هاست.

در دوران معاصر، این دیدگاه با نظریات هرمنوتیکی و زبان‌شناختی جدید نیز همسو شده است. امین خولی، از پیشگامان مکتب تفسیری ادبی در مصر، بر لزوم مطالعه «وحدت موضوعی سوره» به‌عنوان یک کل منسجم پیش از ورود به تفسیر جزئی آیات تأکید داشت. او معتقد بود هر سوره شخصیت و آهنگ منحصر به فرد خود را دارد که فهم آن، مقدمه ضروری برای تفسیر صحیح آیات آن است (خولی، ۱۹۶۱ م، ۲۸۱-۲۸۳). طباطبایی نیز با طرح قاعده «تفسیر قرآن به قرآن»، عملاً بر همین انسجام درونی و وحدت سیاق در سرتاسر قرآن تکیه می‌کند. از نظر ایشان، آیات قرآن یکدیگر را تبیین و تفسیر می‌کنند و برای فهم یک آیه، باید آن را در منظومه دیگر آیات مرتبط (سیاق داخلی و خارجی) قرار داد تا معنای حقیقی آن روشن شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۲/۱).

۲-۳-۲. کاربست سیاق به مثابه فضای حاکم در تفسیر: این رویکرد در عمل، به نتایج تفسیری مهمی منجر می‌شود:

یکم) تعیین لحن کلام (استهزاء، جد، ...): همان گونه که در مثال مشهور آیه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان/۴۹) مشاهده می‌شود، فضای حاکم بر آیات که توصیف عذاب دوزخیان است (سیاق وعید و توبیخ)، لحن آیه را از مدح به استهزایی تلخ بدل می‌کند. این درک، حاصل یک استنتاج منطقی خشک نیست، بلکه نتیجه درک ذوقی و عاطفی از فضای کلی کلام است.

دوم) ترجیح یک معنا بر معانی دیگر: در آیه شریفه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» (نور/۳۰)، عبارت «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» می‌تواند معانی متعددی داشته باشد: حفظ از زنا، حفظ از نگاه دیگران، یا حفظ از هر دو. امام خمینی^(۵) با استناد به سیاق، معنای دوم (حفظ از نگاه دیگران) را ترجیح می‌دهد. استدلال ایشان این است که آیه با امر به «غض بصر» (فرو بستن چشم) آغاز شده و با آن ادامه می‌یابد. این «فضای حاکم» بحث از نگاه، اقتضا می‌کند که «حفظ فرج» نیز در همین راستا، یعنی حفظ از نگاه، تفسیر شود (خمینی، ۱۴۲۲ ق، ۲۸۶). در اینجا سیاق، یک قرینه لفظی مشخص نیست، بلکه «محور موضوعی» حاکم بر آیه است.

سوم) تعیین مصداق واژگان عام: یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث فقهی، دایره شمول واژه «غنیمت» در آیه خمس: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» (انفال/۴۱) است. فقهای امامیه عموماً آن را به معنای هرگونه فایده و درآمدی (آرباح مکاسب) تعمیم داده‌اند. در مقابل، بسیاری از علمای اهل سنت و برخی فقهای امامیه، با استناد به سیاق، آن را مختص به غنائم جنگی می‌دانند. استدلال این گروه آن است که این آیه در میانه آیات مربوط به جنگ بدر نازل شده است؛ آیاتی که پیش و پس از آن، همگی در حال توصیف صحنه نبرد، احکام جهاد و برخورد با دشمن هستند (۳۹-۴۲/ انفال). این «فضای جنگی» حاکم بر کلام، به قدری قوی است که ظهور اولیه کلمه «غنیمت» را - که در لغت می‌تواند عام باشد - به مصداق بارز و متناسب با فضا، یعنی غنیمت جنگی، منصرف می‌کند. امام خمینی^(۵) نیز با وجود اعتقاد فقهی به عمومیت خمس، اذعان دارد که ظهور سیاقی آیه در اختصاص به غنائم جنگی، «ظاهر» (ظاهراً) است (خمینی، ۱۴۲۱ ق، ۸۴/۳). این اعتراف، قدرت تأثیرگذاری «فضای حاکم» را به خوبی نشان می‌دهد.

چهارم) تقييد اطلاق حکم: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵) در علم اصول، از ادله مهم قاعده «قبح عقاب بلا بیان» است. ظاهر آیه، هر نوع عذابی (دنیوی و اخروی) را پیش از اتمام حجت نفی می‌کند؛ اما با نگاهی به آیات قبل و بعد آن یعنی «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (اسراء/۱۳-۱۴)، مشخص می‌شود که کل این بخش از سوره، در حال توصیف صحنه قیامت و حسابرسی اخروی است. این «فضای قیامتی»، اطلاق واژه «معذبین» را مقید به عذاب اخروی می‌کند. بنابراین، آیه دلالتی بر نفی عذاب‌های استیصال دنیوی که برای برخی اقوام گذشته رخ داد، ندارد. این تقييد، نه از یک لفظ خاص، بلکه از «وحدت موضوعی» حاکم بر آیات به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵۶/۱۳-۵۷).

براساس آنچه بیان گردید، این رویکرد، سیاق را از سطح واژگان و جملات فراتر برده و آن را به سطح «گفتمان» ارتقا می‌دهد. در این نگاه، متن یک موجود زنده و یکپارچه است که فهم اجزای آن بدون درک کلیت آن ممکن نیست. نقطه قوت این دیدگاه، توانایی آن در حل مشکلاتی است که دو دیدگاه قبلی از تبیین آن عاجزند؛ اما نقطه ضعف بالقوه آن، در صورت عدم کنترل، به خطر افتادن در دام تفاسیر ذوقی و استحسانی است. به همین دلیل، طرفداران این دیدگاه تأکید می‌کنند که درک «فضای حاکم» باید مبتنی بر شواهد متنی متقن و همسو با اصول عقلایی محاوره باشد، نه صرفاً یک برداشت شخصی و بی‌ضابطه (صدر، ۱۴۱۸ ق، ۱۰۳/۱ - ۱۰۴). این دیدگاه، زمینه را برای رویکرد چهارم که به ماهیت تعریف ناپذیر سیاق می‌پردازد، هموار می‌سازد.

۴-۲. سیاق به مثابه مفهومی سیال و تعریف ناپذیر

در برابر سه دیدگاه پیشین که هر یک به نوعی درصدد تحدید و ضابطه‌مند کردن مفهوم سیاق بودند، دیدگاه چهارم با رویکردی کل‌نگر و تا حدی انتقادی، اساساً امکان ارائه یک تعریف جامع و مانع برای سیاق را به چالش می‌کشد. براساس این نگرش، سیاق یک پدیده «سیال»، «کشسان» و ذاتاً «باز» است که مرزبندی دقیق آن نه ممکن است و نه مطلوب. این دیدگاه،

که به‌ویژه تحت تأثیر زبان‌شناسی مدرن و هرمنوتیک فلسفی شکل گرفته، استدلال می‌کند که هر تلاشی برای محصور کردن سیاق در قالب قرائن لفظی، ملازمات عقلی، یا حتی فضای حاکم بر یک متن، ناگزیر به تقلیل‌گرایی و نادیده گرفتن لایه‌های بی‌شمار معنایی منجر خواهد شد.

به‌عنوان مثال در یک جلسه کاری که همه خسته و ناراضی هستند، مدیر می‌گوید: «واقعاً خوشحالم که این بحث را داریم!» درک این که جمله مدیر یک «کنایه» است، نه از خود جمله یا حتی لحن، بلکه از شبکه‌ای از دانسته‌های مشترک، تجارب قبلی، انتظارات برآورده نشده و احساسات ناگفته‌ای می‌آید که این شبکه هرگز در قالب یک تعریف مشخص گنجانده نمی‌شود و همیشه قابلیت افزودن معنای جدید را دارد.

یا مانند مشاهده یک تبلیغ چاپی جدید برای یک برند پوشاک، که در آن یک فرد سالخورده با یک لباس مدرن و گران‌قیمت دیده می‌شود. درک کامل این تبلیغ نه در خود تصویر، بلکه در پیوندی است که بین این تصویر و کل سیستم فرهنگی، اجتماعی و رسانه‌ای موجود برقرار می‌کند. این سیستم، به‌دلیل ماهیت خود، قابل تحدید نیست و مرزهای سیاق را به‌طور مداوم گسترش می‌دهد.

۱-۴-۲. مشکل محدودیت: نقطه عزیمت این دیدگاه، طرح یک پرسش بنیادین است: مرزهای سیاق در کجا به پایان می‌رسد؟ آیا سیاق یک آیه، تنها آیه قبل و بعد آن است؟ یا کل سوره؟ یا کل قرآن؟ آیا نباید سنت نبوی را که شارح قرآن است، بخشی از سیاق فهم قرآن دانست؟ و آیا شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی عصر نزول (آنچه از آن به «بیئته» یا محیط تعبیر می‌شود) جزئی از سیاق نیست؟

پاسخ طرفداران این دیدگاه این است که هر مرزی که برای سیاق تعیین کنیم، مرزی «قراردادی» و «مصلحتی» خواهد بود، نه یک مرز «حقیقی». احمد مختار عمر، زبان‌شناس برجسته مصری، با اشاره به همین معضل، اصطلاح سیاق را دارای حدومرز مشخصی نمی‌داند که بتوان آن را در تمام ترکیبات زبانی به‌کار بست (مختار عمر، ۱۹۸۲م، ۷۳). شکری عیاد نیز با استفاده از تعبیر «مطاطه» (کشسان)، بر این باور است که سیاق می‌تواند به‌صورت نامحدودی گسترش یابد؛ زیرا هر پدیده‌ای در جهان می‌تواند با پدیده‌های دیگر در ارتباط قرار گرفته و بر فهم آن تأثیر بگذارد (عیاد، ۱۹۸۸م، ۱۲۹).

این ایده با یافته‌های هرمنوتیک فلسفی، به‌ویژه نظرات هانس-گئورگ گادامر، همخوانی عمیقی دارد. گادامر با طرح مفهوم «امتزاج افق‌ها»، استدلال می‌کند که فهم، حاصل دیالوگ میان «افق معنایی متن» که در بستر تاریخی خود شکل گرفته است، و «افق معنایی مفسر» که برخاسته از پیش‌فرض‌ها، تجربیات و سؤالات عصر خویش می‌باشد، است. در این فرایند، سیاق دیگر یک پدیده ثابت و منجمد در گذشته نیست، بلکه امری پویاست که در هر منشأ خوانش، بازتولید می‌شود (Gadamer, 2004, 301-306). این دیدگاه، مرز میان متن و مفسر را سیال کرده و در نتیجه، تحدید سیاق را ناممکن می‌سازد.

۲-۴-۲. سطوح درهم‌پیچیده سیاق: این سیال بودن به معنای هرج و مرج در فهم نیست، بلکه به معنای به رسمیت شناختن سطوح تودرتو و بی‌نهایت سیاق است. می‌توان این سطوح را به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد:

یکم) سیاق زبانی خرد: این سطح، شامل روابط نحوی و هم‌نشینی کلمات در یک جمله است (همان چیزی که دیدگاه اول بر آن تمرکز داشت). برای مثال، معنای واژه «عین» تنها در سیاق جمله مشخص می‌شود که آیا به معنای چشم، چشمه، یا جاسوس است.

دوم) سیاق متنی کلان: این سطح، به ارتباط یک جمله با جملات دیگر، یک آیه با آیات دیگر، و انسجام کلی یک سوره یا یک گفتمان می‌پردازد (نزدیک به دیدگاه سوم). در این سطح، وحدت موضوعی و هدف کلی سوره، سیاقی را فراهم می‌آورد که فهم آیات جزئی در پرتو آن صورت می‌گیرد.

سوم) سیاق بینامتنی: در این سطح، یک متن در ارتباط با سایر متون مرتبط فهمیده می‌شود. برای مثال، فهم آیات قرآن بدون در نظر گرفتن سنت نبوی (به‌عنوان متن شارح) و حتی متون مقدس پیشین (که قرآن با آنها دیالوگ برقرار می‌کند) ناقص

خواهد بود. این همان چیزی است که جولیا کریستوا از آن به «بینامتنیت» یاد می‌کند و معتقد است هیچ متنی جزیره‌ای منفرد نیست.

چهارم) سیاق موقعیتی و تاریخی: این لایه شامل تمام عناصر فرامتنی است: شأن نزول، عرف زبانی مخاطبان اولیه، ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر رسالت. نصر حامد ابوزید، با تأکید بر این که متن «محصولی فرهنگی» است، کل فرهنگ عصر نزول را به عنوان سیاق ضروری برای فهم قرآن معرفی می‌کند. از نظر او، نادیده گرفتن این سیاق، به فهمی غیر تاریخی و انتزاعی از متن منجر می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۴م، ۹۵-۹۹).

پنجم) سیاق غایی و مقاصدی: این عمیق‌ترین و گسترده‌ترین لایه سیاق است. در این سطح، هر متن دینی در پرتو اهداف کلان و مقاصد عالیه شریعت تفسیر می‌شود. ابواسحاق شاطبی در کتاب الموافقات، با تبیین «مقاصد الشریعة» (حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال)، یک چارچوب و سیاق کلی برای فهم تمام نصوص جزئی فراهم آورد. از نظر او، هر فهمی از یک نص جزئی که با این مقاصد کلی در تضاد باشد، فاقد اعتبار است (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ۶/۲-۸). این سیاق مقاصدی، به مثابه یک «فرا سیاق» عمل می‌کند که بر تمام لایه‌های دیگر حاکم است.

براساس آنچه گذشت، مشخص می‌شود که دیدگاه چهارم درواقع سه دیدگاه پیشین را رد نمی‌کند، بلکه آنها را به عنوان تحلیل‌هایی از سطوح مختلف یک پدیده بی‌نهایت پیچیده به رسمیت می‌شناسد؛ اما دیدگاه چهارم معتقد است که توقف در هر یک از این سطوح، به معنای ناقص گذاشتن فرایند فهم است.

بر این اساس، سیاق یک مفهوم «نسبی» و «وابسته به پرسش مفسر» است. مفسری که به دنبال حکم فقهی است، ممکن است به سیاق زبانی خرد و متنی کلان بسنده کند؛ اما متکلم یا فیلسوفی که در پی کشف جهان‌بینی متن است، ناگزیر از کاوش در سیاق‌های تاریخی و مقاصدی خواهد بود. بنابراین، «سیال بودن» سیاق به معنای بی‌ضابطه بودن آن نیست، بلکه به معنای پویایی و انعطاف‌پذیری آن در پاسخ به افق‌های معرفتی گوناگون است. این دیدگاه، ضمن اذعان به اهمیت سیاق، بر پیچیدگی و مسئولیت خطیر مفسر در مواجهه با آن تأکید مضاعف می‌ورزد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مفهومی «سیاق» در متون فقهی و تفسیری، تلاش کرده است ضمن شناسایی و تحلیل دیدگاه‌های موجود، به تعریفی روشن و نظام‌مند از این مفهوم کلیدی دست یابد. نوآوری اصلی این مطالعه در یکپارچه‌سازی آرای پراکنده مفسران، فقها و اصولیان و ارائه مدلی جامع برای تبیین ماهیت چندلایه سیاق است. یافته‌های پژوهش را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. تحلیل ریشه‌شناختی واژه سیاق، جوهره معنایی آن را «جریان به هم پیوسته و هدفمند» نشان می‌دهد که در کاربرد اصطلاحی نیز حفظ شده است. سیاق کلام، جریان منسجم معنا را در بستری از نشانه‌های متصل و منفصل هدایت کرده و از انحراف به معانی غیرمراد جلوگیری می‌کند.

۲. بررسی دیدگاه‌های موجود به شناسایی چهار رویکرد متمایز انجامید: این‌همانی سیاق با قرائن (شامل قرائن لفظی متصل و منفصل و قرائن حالیه)، سیاق به مثابه دلالت التزامی غیربیین (در قالب اقسام سه‌گانه اقتضاء، تنبیه و اشاره)، سیاق به عنوان روح و فضای حاکم بر کلام (با تأکید بر وحدت ارگانیک متن)، و سیاق به مثابه مفهومی سیال و تعریف‌ناپذیر (با تکیه بر پیچیدگی و لایه‌مندی معنا).

۳. سیاق دارای ماهیتی چندلایه و سلسله‌مراتبی دارد و می‌توان برای آن «مدل پنج‌سطحی» ارائه کرد. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد دیدگاه‌های چهارگانه نه در تقابل با یکدیگر، بلکه بیانگر سطوح متفاوتی از یک پدیده واحد هستند. بر این اساس، سیاق در پنج سطح سازمان‌دهی می‌شود: الف) سیاق زبانی خرد (روابط هم‌نشینی واژگان در جمله)، ب) سیاق متنی کلان (ارتباط جمله

با جملات دیگر و وحدت موضوعی (سوره)، ج) سیاق بینامتنی (ارتباط متن با سایر متون مرتبط همچون سنت)، د) سیاق موقعیتی - تاریخی (شأن نزول، عرف مخاطبان و شرایط فرهنگی عصر نص)، و ه) سیاق مقاصدی (اهداف کلان و مقاصد عالیه شریعت). ۴. دلالت سیاقی را نمی‌توان به هیچ‌یک از اقسام سه‌گانه دلالت لفظی (مطابقی، تضمنی، التزامی) تقلیل داد؛ بلکه این دلالت، ماهیتی «مستقل» و «ترکیبی» دارد که از تعامل سطوح پنج‌گانه و برهم‌کنش شبکه‌ای از نشانه‌ها پدید می‌آید. سیاق برخلاف پنداره رایج، نه صرفاً قرینه‌ای لفظی در عرض سایر قرائن، بلکه «فرایندی معناآفرین» است که گاه با دلالت‌های مطابقی، گاه با دلالت‌های التزامی و گاه با ایجاد فضایی کلی بر تک‌تک اجزا سایه می‌افکند.

۵. سیاق با مغالطه و تحمیل معنا رابطه‌ی دوسویه‌ای است. سیاق هم می‌تواند ابزاری برای کشف مراد جدی متکلم باشد و هم در صورت عدم ضابطه‌مندی، به ابزاری برای مغالطه و تحمیل معنا بدل شود. ضابطه‌مندی سیاق، در گرو توجه هم‌زمان به دو مؤلفه است: از یک‌سو، پویایی و انعطاف‌پذیری آن در پاسخ به سطوح مختلف معنایی و افق‌های گوناگون معرفتی، و از سوی دیگر، پایبندی به شواهد متنی متقن و اصول عقلایی محاوره. غفلت از هر یک از این دو وجه، یا به تحجّر و جمود تفسیری می‌انجامد و یا به نسبی‌گرایی افراطی و گشودن باب تفسیر به رأی.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

سپاسگزاری

در پایان، از همکاران محترم دوفصلنامه مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب که با دقت نظر و راهنمایی‌های ارزشمند خویش در رفع نواقص و تکمیل اصلاحات این مقاله نقش‌آفرین بودند، و نیز از داوران ارجمند که با نقدهای سنجیده و یادآوری‌های دقیق خود بر غنای علمی پژوهش افزودند، سپاسگزاریم.

منابع

- آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۱ ق). *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقیق عبدالرزاق عفیفی. بیروت: المکتب الإسلامی.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۴ م). *مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن*. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۱ ق). *نهایة الأصول*. تقریر حسینعلی منتظری. قم: نشر تفکر.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۴۰۴ ق). *دلائل الإعجاز*. تحقیق محمود محمد شاکر. قاهره: مکتبه الخانجی.
- جرجانی، علی بن محمد. (بی‌تا). *التعريفات*. بیروت: مکتبه لبنان.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ ق). *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۸ ق). *أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- (١٤١٨ ق). تهذیب الأصول. تقریر جعفر سبحانی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (١٤٢١ ق). کتاب الخمس. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (١٤٢٢ ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خولی، امین. (١٩٦١ م). *مناهج تجدید فی النحو والبلاغه والتفسیر والأدب*. قاهره: دار المعرفه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق-بیروت: دار القلم-الدار الشامیه.
- رجبی، محمود. (١٣٨٥). *روش تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زبیدی، محمدمرتضی. (١٤١٤ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقیق علی شیری. بیروت: دار الفکر.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله. (١٤١٨ ق). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (١٤٠٧ ق). *أساس البلاغه*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (١٤٠٧ ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سلحشور، علی. (١٣٩٧). *نقد تطبیقی مفهوم خشیت در آیه ٨٠ سوره کهف براساس ترجمه های فارسی و انگلیسی و آثار فقهی آن*، دو فصلنامه مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب، سال اول، شماره اول.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (١٣٩٤ ق). *الایتنان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
- شافعی، محمد بن ادريس. (١٣٩٣ ق). *الرساله*. تحقیق احمد محمد شاکر. بیروت: المکتبه العلمیه.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. (١٤١٧ ق). *الموافقات*. تحقیق ابو عبیده مشهور بن حسن آل سلمان. خبر: دار ابن عفان.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (١٤١٤ ق). *المحیط فی اللغة*. تحقیق محمدحسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.
- صدر، سید محمد. (١٤٢٣ ق). *ماوراء الفقه*. تحقیق سید جعفر حکیم. قم: دار الأضواء.
- صدر، سید محمدباقر. (١٤١٨ ق). *دروس فی علم الأصول (الحلقات)*. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (١٤١٧ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عمر، احمد مختار. (١٩٨٢ م). *علم الدلالة*. کویت: مکتبه دار العروبه للنشر والتوزیع.
- عیاد، شکری محمد. (١٩٨٨ م). *مدخل إلى علم الأسلوب*. قاهره: مکتبه الأنجلو المصریة.
- غزالی، ابو حامد محمد. (١٤١٣ ق). *المستصفی من علم الأصول*. تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ ق). *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ ق). *الکافی*. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مظفر، محمدرضا. (١٣٧٥ ش). *اصول الفقه*. قم: انتشارات اسماعیلیان.

References

- Āmidī, 'A. (2000). *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1984). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughat*. Qum: Maktab al- 'I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Abū Ziyd, N. (1994). *Maḥūm al-Naṣṣ*. Beirut: al-Thaqāfī al- 'Arabī. [In Arabic]
- Burūjirdī, SH. (2000). *Nihāyat al-Uṣūl*. Qum: Tafakkur. [In Arabic]
- Jurjānī, 'A. (1984). *Dalā'il al-I'jāz*. Cairo: Maktabat al-Khānjī. [In Arabic]+
- Jurjānī, 'A. (n.d.). *al-Ta'rīfāt*. Beirut: Maktabat Lubnān. [In Arabic]
- Ḥurr al- 'Āmilī, M. (1989). *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'at*. Qum: Āl al-Bayt. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1993). *Mukhtalif al-Shī'at fī Aḥkām al-Sharī'at*. Qum: al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'at li-Jimā'at al-Mudarrisīn Fī Ḥuzat 'Ilmīyyat Qum. [In Arabic]
- Khurāsānī, MK. (1989). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt li- Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Khomeinī, R. (1997). *Anwār al-Hidāyat*. Qum: Tanzīm Wa Nashr Āthār Imām Khomeini. [In Arabic]
- Khomeinī, R. (1997). *Tahdhīb al-Uṣūl*. Qum: Tanzīm Wa Nashr Āthār Imām Khomeini. [In Arabic]
- Khomeinī, R. (2000). *Kitāb al-Khums*. Tehran: Tanzīm Wa Nashr Āthār Imām Khomeini. [In Arabic]
- Khomeinī, R. (2001). *Kitāb al-Bay'*. Qum: Tanzīm Wa Nashr Āthār Imām Khomeini. [In Arabic]
- Khulī, A. (1961). *Manāḥij Tajdīd*. Cairo: Dār al-Ma'rifat. [In Arabic]
- Rāghib al-Iṣfahānī, H. (1992). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Damascus–Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Rajabī, M. (2006). *Rawish Tafṣīr Qur'ān*. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzih wa Dānishgāh. [In Persian]
- Zabīdī, M. (1994). *Tāj al- 'Arūs*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Zarkashī, B. (1997). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifat. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. (1987). *Asās al-Balāghat*. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmīyyat. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. (1987). *al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kitāb al- 'Arabī. [In Arabic]
- Salahshoor, A. (2018). “A Comparative Review of Persian and English Translation of Verse 80 of Sura Kahf with an Emphasis on the Word “Khashiat” and its Jurisprudential Impacts”. *Studies of Jurisprudence and Principles*. 1(1). [In Persian]
- Suyūṭī, J. (1974). *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: al-Hay'at al-Miṣrīyyat. [In Arabic]
- Shāfi'ī, M. (1973). *al-Risālat*. Beirut: al-Maktabat al- 'Ilmīyyat. [In Arabic]
- Shāṭibī, I. (1996). *al-Muwāfiqāt*. Khobar: Dār Ibn 'Affān. [In Arabic]
- Ṣāhib, I. (1994). *al-Muḥīṭ fī al-Lughat*. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
- Ṣadr, M. (2002). *Mā Warā' al-Fiqh*. Qum: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Ṣadr, MB. (1997). *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'i, MH. (1996). *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Qum: Intishārāt Islāmī. [In Arabic]

- ‘Umar, AM. (1982). *‘Ilm al-Dilālat*. Kuwait: Dār al-‘Urūbat. [In Arabic]
- ‘Ayyād, SM. (1988). *Madkhal ilā ‘Ilm al-Uslūb*. Cairo: al-‘Anjilu al-Miṣrīyyat. [In Arabic]
- Ghazālī, AḤ. (1993). *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyat. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (1999). *Maḥāṣin al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1987). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyat. [In Arabic]
- Muẓaffar, MR. (1996). *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Ismā‘īlīyān. [In Persian]
- Gadamer, H.G. (2004). *Truth and Method*. 2nd ed. Trans by: Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum. [In English]