

بسمه تعالی

رهیافت روایی به اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن

۱- امید قربانخانی، استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

(نویسنده مسئول)

o.qorbankhani@basu.ac.ir

Omid Qorbankhani, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (Corresponding Author)

۲- سید محمود طیب حسینی، استاد تمام گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

tayebh@rihu.ac.ir

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hoseini, Full Professor, Department of the Quranic Studies, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran.

چکیده

از موضوعات زیربنایی در فهم و تفسیر قرآن، شناسایی و تفکیک انواع مختلف دلالت‌ها در کلام الهی است. تنقیح دلالت‌های قرآن می‌تواند ملاکی برای ارزیابی و سنجش برداشت‌های تفسیری فراهم کرده و مانع از تفاسیر ذوقی و سلیقه‌ای شود. به‌رغم اهمیت این موضوع، اقسام مدلول‌های قرآن تاکنون به صورت تفصیلی و مستقل مورد مطالعه قرار نگرفته است. از طرفی انتساب هر نوع دلالتی به قرآن کریم نیازمند دلیل معتبر است. از این رو پژوهش حاضر با تکیه بر روایات معصومان (ع) به عنوان مهمترین مرجع فهم قرآن، به مطالعه تحلیلی-توصیفی دلالت‌های قرآنی پرداخته و به جهت گستره بحث، بررسی خود را محدود به مدلول‌های ظاهری نموده است. بنا به نتایج پژوهش، مدلول‌های ظاهری قرآن در سه دسته کلی جای می‌گیرند: مدلول‌های منطوقی، مدلول‌های التزامی اخص و مدلول‌های التزامی اعم. در ذیل این مدلول‌ها، اقسام مختلفی همچون مدلول حقیقی، مجازی، کنایی، ایهامی، تقدیری، پیش-انگاری، تعریضی، استلزامی، تقریری و... قرار دارند که جستار پیش‌رو به تبیین آن‌ها پرداخته و برای هر یک نمونه‌های روایی ارائه نموده است.

کلید واژه‌ها: مدلول ظاهری، ظاهر قرآن، روایات تفسیری، دلالت قرآنی

در هر یک از دانش‌های منطق، ادبیات، اصول فقه و زبان‌شناسی تقسیمات متفاوتی برای دلالت بیان شده است؛ منطق‌دانان دلالت را به مطابقی، تضمنی و التزامی تقسیم کرده و لوازم کلام را در سه دسته بین به معنای اعم، بین به معنای اخص و غیربین قرار داده‌اند (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۳۹-۴۰ و ۹۹-۱۰۰). اصولیان از یک جهت دو نوع تصویری و تصدیقی را برای دلالت ذکر کرده‌اند و مدلول‌های تصدیقی را شامل اراده استعمالی و اراده جدی دانسته‌اند (صدر، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۹۲-۹۴). برخی از ایشان از جهت دیگر دلالت را مشتمل بر سه قسم منطوقی، مفهومی و سیاقی قرار داده و برای دلالت سیاقی اقسام اقتضاء، تنبیه و اشاره را ذکر کرده‌اند (مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۵). در مقابل، ادیبان معنا و مدلول کلام را دایر مدار حقیقت و مجاز می‌دانند و انواع متعددی برای دلالت‌های مجازی ارائه نموده‌اند (مراغی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۶-۲۵۴). در جدیدترین رویکرد، زبان‌شناسان دلالت را به درون زبانی و برون زبانی تقسیم کرده و کارکردهای هر یک را توضیح داده‌اند (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۶۱-۷۰).

تعدد تقسیمات فوق و عدم تجمیع و همسان‌سازی آن‌ها همواره موجب اختلاف در فهم معانی آیات و تعیین مدلول‌های معتبر قرآن بوده است و به تبع مناقشات علمی را در شاخه‌های مختلف تفسیر اعم از تفسیر روایی، تفسیر عصری، تفسیر اجتهادی، استنتاج قرآن، تدبیر قرآن و ... در پی داشته است. از این رو ضرورت دارد اقسام دلالت‌های قرآن یکجا و یکپارچه مورد بحث قرار بگیرند. از طرفی انتساب هر قسم از دلالت‌ها به کلام الهی نیازمند دلیلی است که روایی آن نوع دلالت را به اثبات برساند. بر این اساس پژوهش حاضر، روایات تفسیری معصومان (ع) را مبنای تحقیق قرار داده و تلاش می‌کند با واکاوی آن‌ها، مدلول‌های معتبر قرآن را منقح کرده و دسته‌بندی نماید. به جهت آن که امکان طرح تمام اقسام دلالت‌های ظاهری و باطنی در یک جستار وجود ندارد، مطالعه پیش رو تنها به بررسی مدلول‌های ظاهری می‌پردازد. با توجه به اختلاف دیدگاهی که درباره تعریف ظاهر و باطن میان قرآن‌پژوهان وجود دارد، مقصود از مدلول‌های ظاهری در این نوشتار، معانی و مصادیقی است که در مقام نزول قرآن متناسب با اقتضائات جامعه، فضای نزول و سیاق آیات، انتقال آن‌ها به مخاطبان قرآن مدنظر بوده است.

بررسی انجام گرفته نشان می‌دهد که تاکنون اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن بیش از مباحث مطرح شده در علم منطق، اصول فقه و ادبیات مورد بررسی قرار نگرفته‌اند؛ برای نمونه در کتاب «علوم قرآنی ۴ (دلالت‌های قرآن کریم)»، به رغم تلاشی که برای تنقیح دلالت‌های قرآن انجام گرفته است این دلالت‌ها در حد اقسام کلی باقیمانده و تفصیل نیافته‌اند (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۹ش، کل اثر). لذا پژوهش حاضر از جهت بسط تقسیمات دلالتی پیشین، معرفی اقسام جدید و ارائه نمونه‌های روایی برای هر مدلول، مطالعه‌ای نوآورانه است که به تفکیک و تنقیح هر چه بیشتر مدلول‌های ظاهری معتبر کمک می‌کند.

مدلول‌های ظاهری را می‌توان براساس مستقیم یا غیرمستقیم بودن رابطه دلالتی و همچنین ظهور و خفای این رابطه به سه دسته کلی تقسیم کرد: مدلول منطوقی، مدلول التزامی اخص و مدلول التزامی اعم. در ادامه به توضیح و تفصیل هر دسته می‌پردازیم.

مدلولی که برآیند کلمات در یک جمله به صورت مستقیم بر آن دلالت دارند و الفاظ کلام دربردارنده آن هستند مدلول منطوقی نامیده می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۰). دلالت کلام بر این مدلول از نوع دلالت مطابقی است (مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۰). مدلول منطوقی صریحترین معنایی است که از کلام فهمیده می‌شود و دارای اقسامی بدین ترتیب است: مدلول حقیقی، مجازی، کنایی و ایهامی.

۱-۱ مدلول حقیقی

استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده است را استعمال حقیقی و معنای مزبور را معنا یا مدلول حقیقی می‌گویند (سگاکي، ۱۴۲۰ق، ص ۴۶۷). مهمترین نشانه حقیقی بودن معنا تبادر است؛ یعنی پیشی گرفتن یک معنا در ذهن با تکیه به خود لفظ و نه با لحاظ قرائن کلام (صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۳۷). سبب تبادر، ارتباط وضعی میان لفظ و معنا است (مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۴۰)، لذا منشأ دلالت در مدلول حقیقی ملازمه وضعی دال و مدلول است.

معصومان(ع) در موارد متعددی مدلول حقیقی آیات را بیان نموده‌اند. برای نمونه از رسول خدا(ص) منقول است که واژه «يَصِدُّونَ» در آیه «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ» (زخرف: ۵۷) به معنای خندیدن است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۰). این معنا هماهنگ با نظر لغت-شناسان است؛ ایشان معتقدند اگر حرف صاد در فعل «يَصِدُّونَ» مکسور باشد به معنای خندیدن و اگر مضموم باشد به معنای اعراض کردن است (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۳، ص ۱۲۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴۶). امام کاظم(ع) در توضیح آیه «إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثُ وَ النَّسْلُ» (بقره: ۲۰۵) فرمودند: «النَّسْلُ هُمُ الدَّرِيَّةُ وَ الْحَرْثُ الزَّرْعُ؛ نسل همان فرزندان و حرث همان زراعت است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۰۰). این معانی منطبق با معانی لغوی است چنان که لغت‌شناسان معنای «نسل» را ذریه و فرزندان (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۹۷؛ زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۱۷۳) و معنای «حرث» را زرع و زراعت بیان کرده‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۴۱۶؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۹). در نمونه‌ای دیگر امام باقر(ع) واژه «غیرمتجانف» در آیه «غَيْرُ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ» (مائده: ۳) را غیرمتعمد معنا کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲). به همین صورت در کتب لغت نیز «متجانف» به معنای متعمد دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۴۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۷۷).

۲-۱ مدلول مجازی

استعمال لفظ در غیر معنایی که برای آن وضع شده را استعمال مجازی می‌گویند (سگاکي، ۱۴۲۰ق، ص ۴۶۸) و چنین معنایی مدلول مجازی کلام شمرده می‌شود. به جهت آن که مدلول مجازی برآیند دلالتی تمام الفاظ کلام است، این مدلول زیر مجموعه مدلول منطوقی دانسته شده است (مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۰).

در روایات تفسیری معصومان(ع) موارد فراوانی وجود دارد که معنای ارائه شده برای آیه از سنخ مدلول مجازی است؛ برای نمونه امام صادق(ع) درباره معنای «بید» در آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ» (ص: ۷۵) فرمودند: این واژه به معنای قوت است (خزاز، ۱۴۰۱ق، ص ۲۵۶) و چنان

که مفسران اشاره کرده‌اند، این معنا مدلول مجازی واژه به شمار می‌آید (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۱۵ و ج ۹، ص ۱۷۴). این مجاز را می‌توان از نوع ذکر سبب و اراده مسبب دانست چرا که دست، سبب قدرت است. بر عکس، در آیه «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره: ۴۵) که مراد از «صبر»، روزه بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۳)، به جهت آن که روزه سبب تقویت صبر می‌باشد، مجاز از نوع ذکر مسبب و اراده سبب است.

امام صادق(ع) در بیان معنای آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) فرمودند: «عَرَفْنَاهُ إِمَّا آخِذٌ وَإِمَّا تَارِكٌ؛ راه را به او معرفی کردیم و او یا می‌پذیرد و یا ترک می‌نماید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۳). با توجه به آن که لازمه سه عمل هدایت کردن، شکرگزاری نمودن و کفران کردن به ترتیب معرفت‌بخشی، پذیرش و ترک است، معنای مجازی بیان شده در روایت از نوع ذکر ملزوم و اراده لازم است. برعکس، در آیه «يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» (انعام: ۱۵۸) که مراد از بعضی آیات پروردگار، عذاب الهی معرفی شده (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۶)، ذکر لازم و اراده ملزوم صورت گرفته است، چرا که هر عذابی آیت و نشانه پروردگار به شمار می‌آید.

مطابق نقل الغارات، وقتی از امام علی(ع) درباره آیات ۱ تا ۴ سوره ذاریات سؤال شد، حضرت مراد از واژه‌های «الذاریات»، «الحاملات»، «الجاریات» و «المقسیمات» را به ترتیب بادهای، ابرها، کشتی‌ها و ملانکه بیان کردند (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۳). از آنجا که این معانی همگی در حکم موصوف برای واژه‌های فوق هستند، باید گفت در آیات شریفه، استعمال مجازی از نوع ذکر صفت و اراده موصوف صورت گرفته است (حموش، ۱۴۲۳ق، ص ۶۳۷).

روایات فوق مثال‌هایی از بیان مدلول مجازی آیات در کلام معصومان(ع) هستند. لازم به توجه است که چون در دلالت تضمینی، در حقیقت، ذکر کل و اراده جزء صورت می‌گیرد، لذا این نوع دلالت نیز زیر مجموعه مدلول مجازی قرار می‌گیرد. از این نمونه است سخن امام جواد(ع) در توضیح حد دست در آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸) که میزان آن را چهار انگشت بیان کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰)؛ چنان که مشخص است مدلول بیان شده در عین حال که مدلول تضمینی واژه «آیدی» است، رابطه جزئیت نیز با آن دارد لذا مدلول مجازی نیز به شمار می‌آید.

۳-۱ مدلول کنایی

کنایه عبارت است از ذکر لازم و اراده ملزوم به گونه‌ای که اراده معنای لازم (معنای اصلی) نیز ممکن باشد، برخلاف مجاز که در آن به جهت وجود قرینه مانعه، امکان اراده معنای حقیقی (معنای اصلی) وجود ندارد (جرجانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۷). در دانش بلاغت کنایه را بر سه قسم دانسته‌اند، کنایه از صفت، موصوف و فعل (صغیر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۸-۱۵۱؛ خرقانی، ۱۳۹۹ش، ص ۹۱-۹۲) که بنا به روایات تفسیری هر سه مورد در قرآن مصداق دارند.

برای نمونه امام صادق(ع) در آیه «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره: ۱۸۷)، مراد از «الخیط الابيض» و «الخیط الاسود» را به ترتیب سفیدی روز و سیاهی شب توصیف کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۹۸)، معنایی که مفسران آن را مدلول کنایی دانسته‌اند (خزرجی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۷؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۴۰۸) و از نوع کنایه صفت می‌باشد. درباره شهادت دادن پوست انسان در قیامت، از معصومان(ع) نقل شده است که در آیه «وَمَا كُنْتُمْ

تَسْتَبْرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لَا أَبْصَارُكُمْ وَ لَا جُلُودُكُمْ» (فصلت: ۲۲) مراد از «جلود»، همان فرج و آلت تناسلی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۲۶). مفسران این معنا را مدلول کنایی برشمرده‌اند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۲۸) ولی برخلاف موارد قبل، کنایه در اینجا از نوع کنایه موصوف است. از همین نوع کنایه می‌توان به سخن امام صادق(ع) درباره آیه «وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ» (تکویر: ۲۲) اشاره کرد که مراد از «صاحب» را پیامبر(ص) بیان کردند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۰۸). این معنا نیز از سوی مفسران مدلول کنایی شمرده شده است (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۸۷؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۵۰۱).

کنایه از فعل عبارت است از ذکر کردن یک فعل و اراده کردن فعل دیگر، از نمونه‌های این کنایه، آیات «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه: ۶۷) و «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ» (اعراف: ۵۱) است که امیرالمؤمنین(ع) درباره معنای کنایی آن‌ها فرمودند: «مراد از نسیان آن است که خداوند ایشان را چنان که به اولیایش پاداش عنایت می‌کند، پاداش نمی‌دهد ... گاهی عرب در باب فراموشی می‌گوید: فلانی ما را فراموش کرده و ما را یاد نمی‌کند و منظورش این است که آن شخص از برای ما به خیر و خوبی فرمان نمی‌دهد و ما را مشمول خیر نمی‌کند» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۹-۲۶۰). بنابراین، فراموش کردن در زبان عربی گاهی کنایه از نادیده گرفتن و محروم کردن است و بر این اساس مراد از فراموشی خداوند، این است که افراد مذکور محروم از خیرات الهی می‌شوند. امام رضا(ع) ذیل آیه ۶۴ سوره مریم از این حالت به متروک و مطرود شدن تعبیر کرده و فرموده‌اند: «نَنْسَاهُمْ» به معنای «نَنْتَرُكُهُمْ» است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

۴-۱ مدلول ایهامی

ایهام عبارت است از به کار بردن لفظی که دو معنا دارد؛ معنای نزدیک و معنای دور، و گوینده معنای دور را قصد کند، ولی با معنای نزدیک آن را بپوشاند به گونه‌ای که شنونده ابتدا معنای نزدیک را مقصود او در نظر بگیرد (سکاکی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۲). برای مثال در شعر (دیشب صدای تیشه از بیستون نیامد شاید به خواب شیرین، فرهاد رفته باشد)، واژه شیرین دارای دو معنا است؛ معنای نزدیک: خوش و شیرین، معنای دور: معشوقه فرهاد. لذا دو مفهوم برای مصرع دوم قابل تصور است: ۱) شاید فرهاد به خواب شیرین و خوشی رفته باشد ۲) شاید فرهاد در خواب، شیرین (معشوقه‌اش) را دیده باشد. در نوشتار حاضر منظور از مدلول ایهامی همان معنای بعید در کلامی است که دارای دو معنای قریب و بعید است.

در روایات تفسیری گاه به مدلول ایهامی برخی آیات قرآن اشاره شده است. برای مثال درباره آیه «أَذِّنْ مُؤَذِّنٌ أَتَيْهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف: ۷۰)، از امام صادق(ع) نقل است که کاروانیان دزدی نکرده بودند و حضرت یوسف(ع) هم [که ندا کننده به دستور او عمل کرده بود] دروغ نگفته بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۱)، بلکه منظور از «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» آن بود که ایشان یوسف را از پدرش دزدیده بودند (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۵۲). بنابراین از اتهام سرقت دو معنا قابل برداشت بود؛ ۱- معنای نزدیک: سرقت جام پادشاه ۲- معنای دور: سرقت یوسف از پدرش که یوسف(ع) وقتی امر به اعلام سرقت توسط کاروانیان کرد، معنای دوم را اراده کرده بود.

در نمونه‌ای دیگر، امام صادق(ع) در مورد سخن حضرت ابراهیم(ع) در آیه «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (صافات: ۸۹) فرمودند: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ سَقِيمًا وَ مَا كَذَبَ إِنَّمَا عَلَى سَقِيمًا فِي دِينِهِ مُرْتَادًا؛ ابراهیم نه بیمار بود و نه دروغ گفت، بلکه منظور او بیماری در طلب دین بود» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۰). لذا بیماری و ناخوشی حضرت ابراهیم(ع) از امری دینی و معنوی نشأت می‌گرفت و یک مریضی جسمی نبود. در کتاب *عیون اخبار الرضا(ع)* نقل شده است که مأمون عباسی در ضمن پرسش از شبهات قرآنی نسبت به عصمت انبیاء(ع)، از امام رضا(ع) درباره آیه «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء: ۲۰) سؤال پرسید و امام(ع) در پاسخ فرمودند: «قَالَ مُوسَى فَعَلْتُهَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ عَنِ الطَّرِيقِ يُوَفُّعِي إِلَى مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِكَ؛ موسی(ع) گفت آن را هنگامی مرتکب شدم که راه را گم کرده بودم و [به اشتباه] وارد شهری از شهرهای تو شدم» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۹۹). توضیح امام(ع) نشان می‌دهد که مقصود اصلی موسی(ع) از «أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» گم‌شدگی در مسیر مادی و نه گمراه شدن از مسیر هدایت بوده است، در حالی که در ابتدا از تعبیر آیه شریفه معنای گمراه‌شدگی به ذهن می‌آید و از همین روست که مأمون آیه مذکور را به صورت شبهه مطرح کرد. لذا از میان دو معنای دور و نزدیکی که از آیه قابل برداشت است، موسی(ع) معنای دور را قصد کرده بود.

۲ مدلول التزامی اخص

گذشته از مدلول منطوقی که دلالت کلام بر آن مستقیم و مطابقی است، کلام می‌تواند بر مدلول‌های غیرمستقیمی نیز دلالت کند. این مدلول‌ها که از جهت ظهور و خفا متفاوت هستند، برخی با تصوّر مدلول مطابقی به ذهن می‌آیند و به عبارتی تصوّر مدلول مطابقی، ملازم با تصوّر آن‌هاست. این موارد را مدلول التزامی بین به معنای اخص می‌گویند؛ همچون دلالت عدد ۳ بر فردیت. برخی دیگر، برای تصدیق ملازمه آن‌ها با مدلول مطابقی، علاوه بر تصوّر خود مدلول مطابقی نیاز به تصوّر آن مدلول و نسبت میان آن و مدلول مطابقی است (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۹۸-۹۹). این مدلول‌ها، مدلول التزامی بین به معنای اعم خوانده می‌شوند؛^۱ مانند دلالت عدد ۲ بر ربع عدد ۸. ما در این بخش مدلول التزامی بین به معنای اخص را تحت عنوان اختصاری «مدلول التزامی اخص» و در بخش بعد مدلول التزامی بین به معنای اعم را ذیل عنوان اختصاری «مدلول التزامی اعم» مورد بررسی قرار می‌دهیم. نظر به این که مدلول التزامی اخص می‌تواند دو گونه رابطه با منطوق کلام داشته باشد؛ رابطه شرطیت و رابطه سببیت، این مدلول به دو قسم اقتضایی و تنبیهی قابل تقسیم است.

۱-۲ مدلول اقتضایی

دلالت کلام بر آنچه گوینده، لفظی برای آن بیان نکرده ولی صدق یا صحت عقلی، شرعی یا عرفی کلام متوقف بر آن است، دلالت اقتضاء نامیده می‌شود (تتکابنی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۰). در این دلالت

۱. گفتنی است که مظفر تنها معنای را که ملازمه آن‌ها با کلام از نوع بین به معنای اخص باشد، مدلول التزامی کلام به شمار می‌آورد (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۴۰). از این رو او لازم بین به معنای اعم را مدلول التزامی نمی‌داند. اما ما در این نوشتار براساس تعریف دلالت التزامی که عبارت است از دلالت لفظ بر معنایی خارج از معنایی که برای آن وضع شده است (حلی، ۱۳۶۳ش، ص ۸)، مدلول التزامی را مقابل مدلول مطابقی در نظر گرفته و آن را مقسم تمام انواع مدلول‌های غیر مطابقی اعم از بین به معنای اخص و بین به معنای اعم دانسته‌ایم، همچنان که برخی محققان دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره را از اقسام دلالت التزامی برشمرده‌اند (طارمی، ۱۳۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۶؛ برای مشاهده گستره دلالت التزامی در منطق و زبان‌شناسی ر.ک: سعیدی روشن، ۱۴۰۲ش، ص ۳۱۲-۳۱۳).

مخاطب با شنیدن کلام به مدلولی منتقل می‌شود که صدق یا صحت کلام مشروط به در نظر گرفتن آن است، لذا رابطه مدلول اقتضایی با کلام رابطه شرطیت است. شرط مزبور، گاهی با تقدیر گرفتن یک لفظ یا مفهوم در کلام محقق می‌شود، گاهی وابسته به در نظر گرفتن پیش انگاشته و پیش فرضی برای کلام است و گاهی مقتضی در نظر گرفتن فرد دیگری به عنوان مخاطب اصلی کلام است. در حالت اول، مدلول اقتضایی را مدلول تقدیری، در حالت دوم، مدلول پیش‌انگاری و در حالت سوم، مدلول تعریضی می‌نامیم.

۲-۱-۱ مدلول تقدیری

دلالت تقدیری زمانی رخ می‌دهد که مخاطب متوجه می‌شود منطوق کلام نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد مگر آن که لفظ یا مفهومی در تقدیر باشد. صدق و صحتی که مدلول تقدیری شرط تحقق آن است، همه جهات شرعی، عقلی، عرفی و ادبی را در بر می‌گیرد. برای مثال در آیه «خَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ» (مائده: ۳)، به دلیل آن که تحریم نمی‌تواند به اعیان تعلق بگیرد، صحت شرعی کلام الهی منوط به تقدیر گرفتن «أكل» است؛ یعنی خوردن مردار بر شما حرام شده است (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵۱). همچنین در آیه «وَسُئِلَ الْقُرَيْةَ» (یوسف: ۸۲) صحت عقلی پرسش، مشروط به تقدیر گرفتن «اهل» است تا مخاطب سؤال، مردم قریه بوده باشند (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۶۱). همچنین در آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ» (آل عمران: ۱۰۶)، صحت عرفی کلام مستلزم تقدیر گرفتن «یقال لهم» قبل از «أَكْفَرْتُمْ» است تا ارتباط منطقی میان صدر و ذیل آیه برقرار شود (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۳۷)، لذا عبارت «یقال لهم» مدلول تقدیری کلام است. به همین صورت در آیه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ» (بقره: ۱۸۶) به دلیل این که «قَرِيبٌ» و «أُجِيبُ» معمول «إِنَّ» هستند و از نظر ادبی نمی‌توانند در «إِذَا» که پیش از «إِنَّ» است عمل کنند، لذا صحت ادبی کلام مقتضی آن است که فعلی مانند «أخبرهم» بین «فاء» و «إِنَّ» در تقدیر گرفته شود تا به عنوان عامل در «إِذَا» عمل کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۰۰).

در روایات تفسیری نیز نمونه‌هایی از بیان مدلول‌های تقدیری برای آیات قرآن وجود دارد. برای مثال وقتی از امام رضا(ع) در مورد آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَن رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ» (یوسف: ۲۴) سؤال می‌شود که چگونه ممکن است همان طور که زلیخا قصد شهوانی نسبت به یوسف(ع) داشت، یوسف(ع) هم قصد زلیخا را کرده باشد؟ امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: «إِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَ هَمَّ يُوسُفُ بِقَتْلِهَا إِنْ أَجْبَرَتْهُ؛ زلیخا قصد یوسف را کرد به منظور انجام معصیت ولی یوسف قصد زلیخا را کرد به منظور کشتن او، در صورتی که زلیخا او را مجبور به معصیت می‌کرد» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۹۳). براساس این روایت، صحت شرعی آیه فوق که مورد اشکال سؤال کننده بوده، متوقف بر آن است که قصد یوسف(ع) معطوف به کشتن زلیخا بوده باشد. لذا آنچه حضرت بیان فرمودند کاشف از مدلول تقدیری آیه است.

در روایت دیگری از امیرالمؤمنین(ع) سؤال می‌شود: چگونه ممکن است خداوندی که بنا به آیه «مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (یونس: ۶۱) هیچ چیز در آسمان و زمین از او مخفی نیست، در قیامت براساس آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) عده‌ای از او محجوب باشند؟ امام(ع) در پاسخ، به مدلول تقدیری آیه اشاره کرده و فرمودند: «أَتَهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ مَحْجُوبُونَ؛ ایشان از پاداش پروردگار در حجاب هستند» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۵). لذا بنا به سخن

حضرت صحت عقلی آیه شریفه وابسته به آن است که افراد مزبور نه از خدای متعال بلکه از پاداش او در حجاب باشند.

در پایان این بخش لازم به ذکر است مواردی از مجاز که نیاز به تقدیر گرفتن دارند و به اصطلاح مجاز حذف نامیده می‌شوند (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۵۹۸)، اگر از این حیث که صحت کلام در آن‌ها متوقف بر تقدیر است لحاظ شوند، مصداق مدلول تقدیری نیز به شمار می‌آیند؛ مانند تقدیر «اهل» در آیه «وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲).

۲-۱-۲ مدلول پیش‌انگاری

هر کلامی پیش‌فرض‌هایی دارد و معمولاً با دقت به خود کلام می‌توان به برخی از پیش‌فرض‌های آن پی برد. برای مثال جمله «سعید از آمریکا برایم نامه‌ای فرستاده است» مبتنی بر این پیش‌فرض است که «سعید در آمریکا است». در معناشناسی رابطه معنایی بین این دو جمله را که بر حسب اطلاعات موجود در یکی می‌توان به اطلاعات دیگری پی برد، «از پیش‌انگاری» می‌گویند (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۳۸-۱۳۹). بر این اساس ما پیش‌فرض‌هایی از کلام را که خود کلام بر آن‌ها دلالت دارد، مدلول پیش‌انگاری می‌نامیم. برای مثال مدلول منطوقی آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً» (بقره: ۲۳۶) گناه نبودن طلاق زنان در صورت انجام نگرفتن نزدیکی و یا تعیین نشدن مهریه است. صحت این معنا و به طور خاص درستی کاربرد تعبیر طلاق برای چنین ازدواجی مبتنی بر آن است که اساساً ازدواج بدون تعیین مهریه صحیح بوده باشد. لذا این آیه دلالت بر صحت عقد ازدواج بدون تعیین مهریه دارد (عک، ۱۴۲۸ق، ص ۳۶۵).

در میان احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع)، مواردی یافت می‌شود که ایشان گاه در استدلال به آیات قرآن یا تبیین آن‌ها به مدلول‌های پیش‌انگاری کلام الهی توجه داده‌اند. برای مثال امام صادق (ع) با استناد به آیه «قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا» (بقره: ۱۳۳)، عمو را در ادبیات قرآن به منزله پدر دانسته و فرموده‌اند: «كَانَ إِسْمَاعِيلُ عَمَّ يَعْقُوبَ فَسَمَّاهُ اللَّهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَبَا إِسْمَاعِيلَ (ع) عموی یعقوب (ع) بود، [با این حال] خدای متعال او را در این آیه پدر یعقوب (ع) نامید» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۸). دقت در مضمون آیه فوق نشان می‌دهد که صحت آن متوقف بر این پیش‌فرض است که در فرهنگ قرآن عمو به مثابه پدر لحاظ شده باشد. لذا آیه شریفه بر این مطلب دلالت پیش‌انگاری دارد.

در روایت دیگری وقتی هارون الرشید از امام کاظم (ع) می‌پرسد که چرا شما خودتان را نسل پیامبر (ص) و فرزندان او می‌دانید در حالی که نسل انسان از طریق فرزند پسر امتداد می‌یابد؟ امام (ع) در پاسخ، به آیات «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ كُلًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ» (انعام: ۸۴-۸۵) استناد می‌کنند و با تتبع دادن به اینکه حضرت عیسی (ع) پدر نداشت، می‌فرمایند: همان طور که مسیح (ع) از طریق مادرش مریم (س) به فرزندان انبیاء ملحق شد، ما نیز به واسطه مادرمان فاطمه (س) به فرزندان پیامبر (ص) ملحق گردیده‌ایم (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶). صحت آیات فوق نیز مبتنی بر این پیش‌انگاشته است که قرآن کریم علاوه بر فرزندان پسری، فرزندان دختری را نیز نسل و ذریه انسان به شمار می‌آورد.

از دیگر نمونه‌های این نوع دلالت، احتجاج حضرت فاطمه(س) در مقابل ابوبکر است هنگامی که ابوبکر برای توجیه غصب فدک به حدیثی از پیامبر(ص) تمسک کرد و گفت: رسول خدا(ص) فرمودند ما جماعت انبیاء هیچ طلا، نقره، خانه، زمین و ملکی از خود به ارث نمی‌گذاریم. حضرت فاطمه(س) در پاسخ به این ادعا به آیات «يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (مریم: ۶) و «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» (نمل: ۱۶) استناد کرده و سخن ابوبکر را کذب دانستند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۶). صحت آیات مذکور چنان که مشخص است وابسته به این پیش‌فرض است که از منظر قرآن ارث‌گذاری پیامبران(ع) جایز باشد. این مطلب که مورد استناد حضرت زهرا(س) بوده، مدلول پیش‌انگاری کلام الهی است.

۲-۱-۳ مدلول تعریضی

تعریض در لغت متضاد تصریح است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۸۷) و در اصطلاح تعاریف متعددی برای آن ارائه شده است (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج ۷، ص ۶۲۹-۶۳۴). همچنین درباره تفاوت تعریض و کنایه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲-۶۳). با نظر به تعاریف بیان شده، مراد از تعریض در این نوشتار آن است که گوینده فردی را مخاطب کلام خود قرار دهد و در واقع شخص یا اشخاص دیگری را قصد کند. این معنا از تعریض در آثار قرآن‌پژوهان با عبارت «أَنْ يَخاطبَ الشَّخْصَ وَ الْمَرادَ غَيْرَهُ» (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۲۱) یا «أَنْ يَخاطبَ وَاحِدَ وَ يَرادَ غَيْرَهُ» (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲؛ معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۴۱۸) بیان شده است. بر این اساس، مدلول تعریضی، مخاطب بودن شخص یا اشخاصی است که صحت کلام اقتضا می‌کند که ایشان مقصود اصلی گوینده باشند. برای مثال سخن مؤمن آل یاسین درباره خودش هنگامی که گفت: «أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً» (یس: ۲۳) در واقع تعریض به مخاطبان بود زیرا او خود، پروردگار یکتا را می‌پرستید (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۲۱۵).

محققان معتقدند در روایات تفسیری با عبارت «إِيَّاكَ أَغْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ؟» به ظاهر تو را قصد می‌کنم ولی ای همسایه تو بشنو» به این نوع تعریض اشاره شده است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج ۷، ص ۶۳۴). عبارت فوق که بیانگر یکی از اسلوب‌های بیانی قرآن است، در زبان فارسی معادل ضرب‌المثل «به در می‌گویم دیوار تو بشنو» است (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹ش، ص ۱۷۲). با نظر بدین اسلوب، امام رضا(ع) در پاسخ به سؤال از تعارض ظاهری آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» (توبه: ۴۳) با عصمت پیامبر(ص) فرمودند: این آیه از مواردی است که به اسلوب «إِيَّاكَ أَغْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ» نازل شده است؛ یعنی خداوند در این آیه پیامبر(ص) را مخاطب قرار داده است ولی در واقع امت او مقصود می‌باشند. سپس حضرت به آیه «لَنْ أَسْرُكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر: ۶۵) و «وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْنِيَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً» (اسراء: ۷۴) اشاره کردند و آن‌ها را نیز مبتنی بر این شیوه بیانی دانستند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

علاوه بر موارد فوق، آیات «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَ لَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً» (احزاب: ۱)، «وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَذْهُوراً» (اسراء: ۳۹) و «وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوَالِ» (حاقة: ۴۴) نیز در کتب روایی به شیوه «إِيَّاكَ أَغْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ» دانسته شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۱۴۵). مولی صالح مازندرانی در شرح کتاب کافی این اسلوب را همان شیوه تعریض می‌نامد و در توضیح آن می‌نویسد: «هو توجیه الخطاب الی شخص و إرادة

غیره؛ تعریض خطاب کردن کسی و اراده کردن دیگری است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۷۰). بنابراین هرگاه خطاب آیه به جهت رعایت صحت کلام نتواند متوجه مخاطب ظاهری باشد و به مخاطبان دیگری برگردانده شود، دلالت آیه بر مخاطب بودن آن افراد دلالت تعریضی است.

۲-۲ مدلول تنبیهی

دلالت تنبیه یا دلالت ایماء از منظر اصولیان عبارت است از دلالت کلام بر معنای لازمی که گوینده آن را قصد کرده است ولی همچون دلالت اقتضاء صحت کلام متوقف بر آن نیست، مانند: دلالت جمله «من تشنه هستم» بر «درخواست آب» (مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۷؛ بدری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۳). برخی معجم نویسان به وجود رابطه علیت میان دال و مدلول در این دلالت توجه داده‌اند (هلال، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴۶)، از این رو مدلول تنبیهی معنایی است که مسبب از صدق کلام است. توضیح آن که صحت و پذیرش هر کلامی متوقف بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و مستلزم یک سلسله نتایج است. دلالت کلام بر پیش‌فرض‌ها، دلالت اقتضاء و دلالت کلام بر نتایج، دلالت تنبیه نامیده می‌شود. بنابراین رابطه کلام با مدلول اقتضایی، رابطه شرطیت و با مدلول تنبیهی، رابطه سببیت است.

با روشن شدن تفاوت دلالت تنبیه با دلالت اقتضاء، در ادامه اقسام مدلول تنبیهی تبیین می‌شود و برای هر یک نمونه‌های روایی ذکر می‌گردد. مدلول تنبیهی براساس این که منتج از قیدی در کلام باشد یا از کلیت کلام برداشت شود، به دو قسم مفهومی و استلزامی تقسیم می‌شود.

۱-۲-۲ مدلول مفهومی

مفهوم، از مدلول‌های التزامی بین به معنای اخص کلام است که نشان می‌دهد در فرض انتفاء بعضی از قیود در مدلول مطابقی، حکم موجود در منطوق نیز منتفی می‌گردد (صدر، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۲۵۴). برای مثال آیه «إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (مائدة: ۲) دلالت منطوقی دارد بر این که هرگاه از احرام بیرون آمدید، صید کردن برایتان مجاز است. از لوازم صحت و پذیرش این جمله این است که تا زمانی که در احرام هستید، صید کردن برایتان مجاز نیست. این معنا که مدلول مفهومی آیه است از فرض انتفاء قید «إِذَا حَلَلْتُمْ» برداشت می‌شود. از این رو می‌توان گفت مدلول مفهومی، مدلول مسببی کلام است که از برخی قیود موجود در کلام فهمیده می‌شود. قیودی که می‌توانند ولو با قرینه، مدلول مفهومی برای کلام ایجاد کنند در دانش اصول تا ده مورد شمرده شده‌اند: شرط، وصف، غایت، حصر، عدد، لقب، استثناء، زمان، مکان و علت (عثمان، ۱۴۲۳ق، ص ۲۷۷-۲۸۱).

در کتب روایی مواردی یافت می‌شود که گاه معصومان (ع) به مدلول مفهومی آیات قرآن اشاره کرده‌اند؛ نقل شده است که امام صادق (ع) در مواجهه با کسی که دزدی می‌کرد و سپس اموال مسروقه را صدقه می‌داد و با تمسک به آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا» (انعام: ۱۶۰) گمان می‌کرد سود کرده است، به مدلول مفهومی حصر در آیه «إِنَّمَا يَنْتَقِبُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائدة: ۲۷) استناد کردند و عمل او را به جهت خلاف تقوا بودن غیرمقبول دانستند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴-۳۵).

در پاسخ بدین اشکال که چرا حضرت ابراهیم(ع) بنا به آیه «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (انبیاء: ۶۳) در برابر بت پرستان دروغ گفت و شکسته شدن بت ها را کار بت بزرگ بیان کرد، امام صادق(ع) به مفهوم جمله شرطیه در آیه فوق اشاره کرده و فرمودند: «إِنْ نَطَقُوا فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ شَيْئاً فَمَا نَطَقُوا وَ مَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ(ع)؛ اگر بت ها سخن می گفتند، پس [می بایست] بت بزرگ آن عمل را انجام داده بود [در این صورت سخن ابراهیم(ع) دروغ می شد، ولی] اگر بت ها سخن نمی گفتند، بت بزرگ کاری نکرده بود. لذا چون بت ها سخن نمی گفتند، ابراهیم(ع) هم دروغ نگفته بود» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۹-۲۱۰). چنان که مشخص است امام(ع) با بیان مدلول مفهومی آیه، مراد اصلی ابراهیم(ع) را روشن کردند و با استدلال به آن، شبهه دروغ گویی او را رفع کردند.

درباره این که آیا جدال جایز است یا خیر، از ائمه(ع) نقل شده است که این عمل به طور مطلق ممنوع نیست. ایشان با استناد به مفهوم وصف در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) به مدلول مفهومی آیه توجه داده و فرموده اند: «لَمْ يُنْهَ عَنْهُ مُطْلَقاً وَ لَكِنَّهُ نُهِِيَ عَنِ الْجِدَالِ بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ از جدال به طور مطلق نهی نشده، بلکه از جدال غیر احسن نهی شده است» (عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲۷).

لازم به تذکر است که در دانش اصول فقه، مفهوم به موافق و مخالف تقسیم می شود؛ مفهوم موافق معنای غیر مذکور کلام است که از جهت نفی و اثبات با معنای منطوقی کلام موافق است. در مقابل، مفهوم مخالف معنای غیر مذکور کلام است که از جهت نفی و اثبات با معنای منطوقی کلام مخالف است (مشکینی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۵۰). آنچه در این بخش تحت عنوان مدلول مفهومی بیان شد مربوط به مفهوم مخالف است. بنابراین در این نوشتار مراد از مدلول مفهومی، همان مفهوم مخالف در دانش اصول است. اما مفهوم موافق طبق توضیحی که در بخش بعد ارائه خواهد شد ذیل مدلول استلزامی قرار می گیرد.

۲-۲-۲ مدلول استلزامی

در معناشناسی، استلزام معنایی عبارت است از رابطه معنایی میان دو جمله ای که تحقق اولی مستلزم تحقق دومی است (صفوی، ۱۳۹۱ش، ص ۸۹). در این تعریف شرط نشده است که جمله دوم مسبب از جمله اول باشد، لذا رابطه بین جمله «این فیل حامله است» با جمله «این فیل ماده است» نیز استلزام معنایی دانسته شده است (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۳۸)، در حالی که جمله دوم پیش فرض جمله اول است نه مسبب از آن و براساس مباحث گذشته، مدلول پیش انگاری آن به شمار می آید. هر چند در معناشناسی تلاش شده است معیاری برای تمایزگذاری میان پیش انگاری و استلزام معنایی ارائه شود ولی برخی محققان معتقدند معیارهای ارائه شده فاقد وضوح کافی و ملاک علمی هستند (سعیدی روشن، ۱۴۰۲ش، ص ۳۹۱). با این توضیح، آنچه از مدلول استلزامی در این نوشتار قصد شده، عبارت است از مدلول التزامی اخصی که پذیرش صدق کلام مستلزم پذیرش آن است و برخلاف مدلول مفهومی، قید خاصی بر آن دلالت نمی کند، بلکه از کلیت کلام منتج می شود. مهمترین نوع از مدلول های استلزامی عبارتند از:

۱- مفهوم موافق، مانند دلالت آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء: ۱۰) بر حرمت آتش زدن مال یتیم است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۸).

۲- مدلول کنایی در حالتی که علاوه بر معنای کنایی، معنای حقیقی کلام نیز اراده شده باشد، مانند دلالت «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ» (لقمان: ۱۸) بر روی برگرداندن از مردم به عنوان معنای حقیقی و دلالت آن بر تکبر نکردن به عنوان معنای کنایی (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۱۵۹). در چنین مواردی، معنای حقیقی، مدلول منطوقی کلام و معنای کنایی، مدلول استلزامی آن به شمار می‌آید.

۳- اغراض بلاغی در جملات خبری و انشایی، هر چند غرض اصلی از بیان جمله خبری، آگاه ساختن مخاطب از مفاد خبر و هدف از اقسام مختلف جملات انشایی، اظهار نوع خاصی از طلب است ولی گاهی گوینده اغراض دیگری را مدنظر قرار می‌دهد. برای مثال غرض از جمله خبری در آیه «رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي» (مائده: ۲۵) اظهار غم و اندوه (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲۱) و مقصود از استفهام در آیه «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْهَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» توبیخ (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۷) و هدف از امر در آیه «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت: ۴۰) تهدید مخاطب است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۲۹).

وجه اشتراک موارد فوق این است که در همه آن‌ها علاوه بر این که مدلول منطوقی مقصود گوینده است، او غرض دیگری نیز دارد که کلام به واسطه مدلول منطوقی بر آن دلالت می‌کند. از این رو دلالت استلزامی همان دلالت کلام بر غرض ثانوی گوینده است.

بررسی روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) نشان می‌دهد که ایشان در توضیح آیات قرآن کریم، گاه به معنایی اشاره کرده‌اند که از نوع مدلول‌های استلزامی کلام است. برای مثال امام باقر(ع) درباره آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» (اسراء: ۲۳) فرمودند: «هُوَ أَذْنَى الْأَذْنَى حَرَمَهُ اللَّهُ فَمَا فَوْقَهُ؛ اف گفتن کمترین میزانی است که خداوند آن را و همچنین بالاتر از آن را حرام کرده است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۵). عبارت «فَمَا فَوْقَهُ» اشاره به مفهوم اولویت در آیه شریفه است که دلالت کلام الهی بر آن از نوع استلزامی است. بنا به روایات تفسیری مراد از عبارت «كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ» (مائده: ۷۵) آن است که حضرت مریم(س) و حضرت عیسی(ع) مانند سایر انسان‌ها دچار حدث می‌شدند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۱)، معنایی که شارحان حدیث به کنایی بودن آن تصریح کرده‌اند (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۳). این معنا مدلول التزامی اخص آیه است.

مأمون عباسی در مناظره‌ای از امام رضا(ع) پرسید چگونه در حالی که پیامبران(ع) به اعتقاد شما معصوم هستند، ابراهیم(ع) با دیدن هر یک از ستاره، ماه و خورشید گفت: «هَذَا رَبِّي» (انعام: ۷۶، ۷۷، ۷۸). امام(ع) در پاسخ، بار رد خبری بودن کلام ابراهیم(ع)، آن را استفهامی و به منظور انکار دانسته و فرمودند: «قَالَ هَذَا رَبِّي ... عَلَى الْإِنْكَارِ وَ الْإِسْتِحْبَارِ لَا عَلَى الْإِخْبَارِ وَ الْإِقْرَارِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۴-۷۵). لذا غرض اصلی حضرت ابراهیم(ع) چنان که مفسران نیز اشاره کرده‌اند استفهام انکاری بوده است (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۶۱۷).

در تمام نمونه‌های فوق، علاوه بر مدلول منطوقی آیات که مقصود الهی می‌باشد، غرض ثانوی دیگری نیز وجود دارد که از صدق و صحت مدلول منطوقی ناشی شده و وابسته به قید خاصی در کلام نیست. دلالت کلام الهی بر این اغراض چنان که توضیح داده شد دلالت استلزامی است.

۳ مدلول التزامی اعم

چنان که گذشت، در میان مدلول‌های غیرمنطوقی کلام، مدلول‌هایی هستند که برخلاف مدلول التزامی اخص، بلافاصله با تصوّر مدلول منطوقی به ذهن منتقل نمی‌شوند، بلکه تصدیق ملازمه آن‌ها با کلام، نیازمند تصوّر مدلول منطوقی، تصوّر مدلول مزبور و تصوّر نسبت میان آن مدلول با منطوق کلام است. این نوع مدلول‌ها، مدلول التزامی اعم نامیده می‌شوند.

در محاورات عرفی آنچه کلام بر آن دلالت التزامی اعم دارد، گاهی مقصود گوینده است و گاهی مورد توجه و مقصود او نیست، بلکه از لوازم عقلی سخن او می‌باشد. در مورد قرآن کریم، هر چند خدای متعال به تمام لوازم کلام خود آگاه است و بشر نمی‌تواند مدلولی از کلام الهی بیابد که مقصود او نبوده باشد، اما به منظور تفکیک و دسته‌بندی دلالت‌های قرآنی، می‌توان تقسیم فوق را که برگرفته از تحلیل دلالت‌های عرفی در زبان بشری است به مدلول‌های قرآنی نیز تسری داد و مدلول‌های التزامی را به دو گونه قصدی و غیرقصدی تفکیک کرد. در ادامه، مدلول‌های قصدی را تحت عناوین مدلول تلویحی و مدلول مصداقی و مدلول‌های غیرقصدی را ذیل عناوین مدلول اشاری و مدلول تقریری بررسی خواهیم کرد. در خور توجه است که مدلول‌های التزامی اعم، به‌رغم تفاوت‌هایی که دارند در این ویژگی مشترکند که فهم آن‌ها با تأمل در کلام محقق می‌شود و این ویژگی آن‌ها را از مدلول‌های التزامی اخص که به سرعت از منطوق کلام برداشت می‌شوند متمایز می‌سازد.

۱-۳ مدلول تلویحی

برخی از دانشمندان بلاغت، تلویح را یکی از اقسام کنایه برشمرده و آن را دارای وسائط زیاد (میان معنای اصلی و معنای کنایی) و خالی از تعریض توصیف کرده‌اند (سکاکی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۱). در مقابل، برخی دیگر تلویح و تعریض را یکی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۳). اما فارغ از معانی اصطلاحی، تلویح در لغت به معنای اشاره کردن از دور به چیزی است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۰۶) و در زبان فارسی به بیان کردن مطلب به صورت ضمنی و سربسته اطلاق می‌شود (معین، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۱۳۵؛ انوری، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۱۸۸۲). بر این اساس، منظور از مدلول تلویحی در نوشتار حاضر، معنایی است که اولاً دلالت کلام بر آن ضمنی و غیرصریح است، لذا با تصوّر منطوق بلافاصله به ذهن منتقل نمی‌شود تا مدلول التزامی اخص به شمار آید، بلکه چون تصدیق ملازمه آن با کلام نیازمند تصوّر ملزوم (مدلول منطوقی)، لازم (مدلول تلویحی) و رابطه میان آن‌هاست، در زمره مدلول‌های التزامی اعم قرار می‌گیرد. ثانیاً این مدلول از سوی گوینده قصد شده است، از این رو متفاوت از مدلول اشاری است که عرفاً مقصود گوینده محسوب نمی‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۵۶). برای مثال آیه «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (رعد: ۱۹) دلالت ضمنی دارد بر این که مشرکان اهل خرد و عقلانیت نیستند (میدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۵). همچنین حضرت یوسف (ع) با بیان عبارت «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْخَائِنِينَ» (یوسف: ۵۲) تلویحاً به خائن بودن زن عزیز مصر در قبال همسرش اشاره کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۷۹).

معصومان(ع) نیز در تبیین کلام الهی، گاه به مدلول تلویحی آیات اشاره کرده‌اند. امام رضا(ع) در پاسخ بدین سؤال که آیا نزدیکی مرد با همسرش از پشت جایز است، آن را حلال دانسته و به سخن حضرت لوط(ع) در آیه «يَا قَوْمُ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» (هود: ۷۸) استناد کردند و فرمودند: لوط(ع) می‌دانست که قومش قصد نزدیکی از فرج را ندارند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۱۵). با عنایت به این که قوم حضرت لوط(ع) آلوده به گناه لواط بودند، پیشنهاد او به آن‌ها بدین معنا بوده است که اگر شما به دنبال رابطه جنسی مقعدی هستید، دختران من بدین منظور برای شما پاکیزه‌تر هستند. لذا سخن حضرت لوط به طور تلویحی و ضمنی دلالت بر جواز و حرمت رابطه مقعدی با همسر دارد.

در ذیل آیه «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) روایات متعددی نقل شده است که با استناد به بخش پایانی آیه، مقام امامت را مختص کسانی می‌دانند که از آلودگی شرک مبرا بوده باشند (ر.ک: بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۵)؛ از جمله، در حدیثی به نقل از امام رضا(ع) آمده است: «فَأَبْطَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ این آیه بر امامت هر ظالمی تا روز قیامت مهر بطلان زده است» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۷). با نظر به منطوق آیه شریفه، روشن است که معنای بیان شده در روایات، معنای منطوقی کلام الهی نیست، بلکه مدلول ضمنی و غیرصریح آن است که به دلالت تلویحی از آیه فهمیده می‌شود.

۲-۳ مدلول مصداقی

از بهترین روش‌ها در تبیین مراد سخن، ذکر مصداق برای مفهومی است که سخن بر آن دلالت دارد. از این رو رسول خدا(ص) و ائمه(ع) در موارد بسیاری، با بیان مصداق به توضیح مراد الهی از الفاظ و عبارات قرآن پرداخته‌اند. این مصداق گاه برای کلمات و گاه برای جملات ارائه شده است که در هر دو صورت رابطه دلالتی در آن‌ها از نوع التزامی بین به معنای اعم است؛ چرا که به لحاظ منطقی تصور مفهوم، ملازم با تصور مصداق نیست، مگر در مواردی که تعداد مصداق اندک هستند مانند: «ثقلین» و «خمس طیه»، اما در غیر این موارد، تصدیق ملازمه علاوه بر تصور مفهوم و مصداق نیازمند تصور رابطه بین آن‌ها است. لذا مدلول‌های مصداقی عموماً در زمره لوازم بین به معنای اعم قرار دارند.

بررسی روایات تفسیری نشان می‌دهد که معصومان(ع) در موارد زیادی در بیان مراد الهی از کلمات و عبارات قرآن به جای ذکر مدلول منطوقی کلام، به مصداق آن‌ها اشاره کرده‌اند. برای نمونه در روایتی از پیامبر(ص) مراد از «قُوَّة» در آیه «وَ أَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (انفال: ۶۰) تیر جنگی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹-۵۰)، در روایتی از امام صادق(ع)، شمشیر و سپر (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۶۶) و در روایت دیگری، خضاب کردن با رنگ دانسته شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۲۳). روشن است که هر یک از این احادیث به بعضی از مصداق «قُوَّة» اشاره دارند. همچنین امام صادق(ع) منظور از روزهای معدوده در آیه «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ» (بقره: ۲۰۳) را ایام تشریق (۱۱، ۱۲ و ۱۳ ذی‌الحجه) عنوان کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۱۶) که مصداقی از روزهای معدوده است.

گذشته از ذکر مصادیق برای کلمات، در موارد متعددی ائمه(ع) به بیان مصادیق عبارات قرآنی پرداخته‌اند. برای مثال وقتی از امام صادق(ع) درباره آیات مرتبط با چگونگی تعامل با والدین سؤال می‌شود، حضرت مراد از «وَّ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء: ۲۳) را نیکو معاشرت کردن با والدین و وانداشتن ایشان به درخواست آنچه نیاز دارند، بیان کردند. همچنین منظور از «قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳) را درخواست غفران الهی برای ایشان دانسته و در توضیح مقصود از «وَّ احْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء: ۲۴) فرمودند: یعنی دیدگانت را به آن‌ها خیره مکن مگر با مهربانی و دلسوزی، صداقت را از صدای آن‌ها بلندتر مگردان، دستت را بالای دست آن‌ها مگیر و بر آنها پیشی مجوی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸). چنان که مشخص است امام(ع) مراد الهی از آیات فوق را نه از طریق بیان مدلول منطوقی بلکه از رهگذر اشاره به مصادیق آن‌ها تبیین کرده‌اند.

۳-۳ مدلول اشاری

دلالت اشاره، دلالتی است که مدلول آن عرفاً مقصود گوینده محسوب نمی‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۵۶) بلکه از لوازم بین به معنای اعم کلام است (مکی عاملی، ۱۳۹۱ق، ص ۲۶۶) که با منطوق، ملازمه عقلی داشته و از یک یا دو کلام استنتاج می‌شود (مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۹). برای مثال آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) با دلالت مطابقی به اطاعت خدا، پیامبر(ص) و اولی الامر فرمان می‌دهد. اما از آنجا که لازمه اطاعت مطلق از کسی، مصون بودن او از گناه و خطا است، از این رو امر مطلق الهی به اطاعت از پیامبر(ص) و اولی الامر ملازمه عقلی با عصمت ایشان دارد و لذا چنان که قرآن پژوهان تصریح کرده‌اند، دلالت آیه بر این معنا دلالت اشاره است (ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۴۶؛ بابایی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۴۵). همچنین با در نظر گرفتن منطوق آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵) که ماه رمضان را ماه نزول قرآن معرفی می‌کند، در کنار منطوق آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر: ۱) که نزول قرآن را در شب قدر می‌داند، می‌توان به دلالت اشاره فهمید که شب قدر در ماه رمضان قرار دارد (محمدی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۲۴۳). بر این اساس برداشت‌های قرآنی که با نگاه مجموعی به چند آیه انجام می‌گیرند در زمره مدلول‌های اشاری قرار دارند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: ضیاءالدین و همکاران، ۱۳۹۸، کل اثر).

در تفاسیر روایی و کتب حدیثی، روایات فراوانی وجود دارد که به بیان مدلول اشاری آیات قرآن پرداخته‌اند. امام باقر(ع) در پاسخ بدین سؤال که آیا مرگ برای کافر توأم با نیکی و صلاح است یا خیر؟ به آیه «وَّ لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آل عمران: ۱۷۸) اشاره کرده و مرگ را برای او مایه خیر دانستند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷). روشن است که مدلول منطوقی آیه دلالتی بر خیر بودن مرگ برای کافر ندارد، ولی با لحاظ این که طولانی شدن عمر کافر براساس آیه شریفه زمینه‌ای برای افزایش گناهان اوست، به حکم عقل، پایان یافتن زندگی برای او توأم با خیر است، چرا که مانع از سنگین شدن بار گناهانش می‌شود. لذا آنچه امام(ع) بیان فرمودند، لازمه عقلی آیه شریفه است که عرفاً مقصود گوینده به شمار نمی‌آید ولی به دلالت اشاره از آن فهمیده می‌شود.

از رسول خدا(ص) نقل است که هر کس ازدواج را به جهت ترس از فقر و تنگدستی ترک کند، سوء ظن به خدا پیدا کرده است، [چرا که] قرآن می‌فرماید: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (نور: ۳۲) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۰-۳۳۱). با نظر به صادق بودن خدای متعال در وعده‌های خود، لازمه این وعده الهی آن است که اگر کسی به خاطر ترس از فقر ازدواج نکند، در حقیقت به خدای متعال بد گمان شده است. این برداشت نیز از نظر عرفی مقصود عبارت به شمار نمی‌آید ولی به سبب ملازمه عقلی با آیه، مدلول اشاری آن محسوب می‌شود.

از مواردی که مدلول اشاری مستفاد از بیش از یک کلام است، استناد امیرالمؤمنین(ع) به آیات «حُمِّلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) و «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳) برای تعیین کمترین دوره حمل است. حضرت در رفع اتهام از زنی که ۶ ماهه فرزندان شده بود، با توجه به این که در آیه اول دوران بارداری و شیرخوارگی ۳۰ ماه و در آیه دوم دوران شیرخوارگی دو سال بیان شده است، نتیجه گرفتند که کمترین دوره حمل ۶ ماه است و آن زن را تبرئه کردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۶). برداشت امام(ع) هر چند مدلول منطوقی هیچ یک از دو آیه به حساب نمی‌آید ولی لازمه برآیند مفهومی آن‌هاست، لذا بسیاری اصولیان، آن را مصداق دلالت اشاره دانسته‌اند (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ص ۱۶۸؛ بروجردی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۴۰؛ مظفر، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۹؛ خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۲۲۴؛ صافی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

۳-۴ مدلول تقریری

تقریر در دانش اصول فقه عبارت است از آن که در محضر معصوم(ع) گفتار یا کرداری از شخصی صادر شود و یا در عصر وی، سیره و عادتی میان عرف رایج و معمول باشد و معصوم(ع) بدون داشتن عذری همچون تقیه، از آن عمل نهی نکند. در این صورت سکوت معصوم(ع) به معنای تأیید و امضای آن سخن و عمل است و بدان تقریر گفته می‌شود (مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۵۷۳). با این توضیح، قرآن کریم نیز اگر سخن یا عملی را حکایت کند و هیچ رد و منعی نسبت به آن انجام ندهد، در واقع آن را تأیید کرده است؛ چرا که قرآن کتاب هدایت است (لقمان: ۳) و هیچ باطلی در آن راه ندارد (فصلت: ۴۲) لذا یا مطالب باطل را نقل نمی‌کند یا در صورت نقل به بطلان آن‌ها توجه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۱۲). بر این اساس مدلول تقریری در نوشتار حاضر، آن چیزی است که به طور غیرمستقیم در آیات قرآن مورد تأیید قرار گرفته است، البته تأییدی که عرفاً مقصود متن به شمار نمی‌آید ولی از آن قابل برداشت است. برای مثال قرآن کریم به دنبال بیان استقامت و پایداری یاران انبیای گذشته در میدان جنگ، به نقل سخن آن‌ها پرداخته و می‌گوید: «وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۷). این آیه شریفه گذشته از دلالت منطوقی، استغاثه در میدان نبرد به شیوه مذکور را نیز تأیید کرده و به مؤمنان تعلیم می‌دهد (خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۶).

در میان روایات تفسیری، مواردی یافت می‌شود که معصومان(ع) به بیان مدلول تقریری آیات قرآن پرداخته‌اند. برای نمونه در احادیث بسیاری به انجام قرعه در امور مشکل اشاره شده (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۵۷-۲۶۳) و مستند این حکم آیه «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (صافات: ۱۴۱) بیان گردیده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۶۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۵۸). چنان که مشخص است آیه مزبور حاکی از قرعه انداختن حضرت یونس(ع) با سرنشینان کشتی است

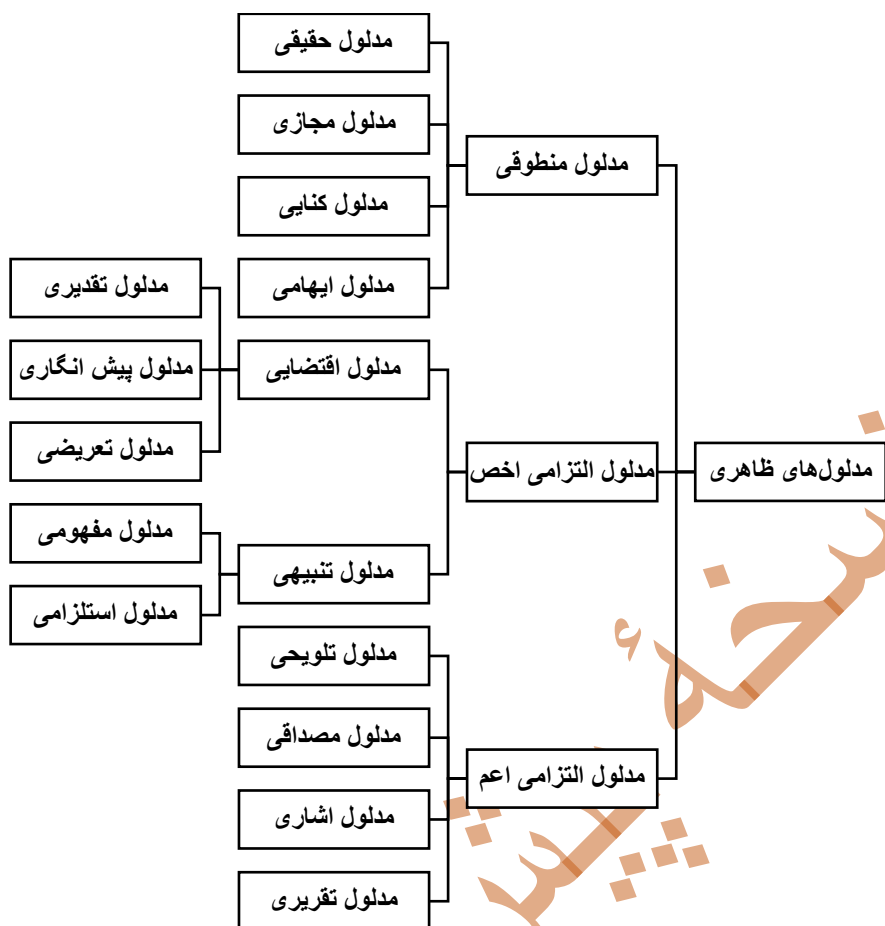
و منطوق آن دلالتی بر جواز قرعه ندارد، ولی امام(ع) با تمسک به دلالت تقریری جواز این عمل را از آن برداشت نمودند.

امام صادق(ع) در پاسخ بدین سؤال که آیا جایز است انسان خود را تحسین کند؟ فرمودند: بله، در صورت اضطرار جایز است و در این حکم به آیات «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا» (یوسف: ۵۵) و «أَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ» (اعراف: ۶۸) استناد کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۸۱). روشن است که منطوق هیچ یک از دو آیه بر جواز خودستایی دلالت ندارد و مقصود حضرت یوسف(ع) در آیه اول و حضرت هود(ع) در آیه دوم، انتقال این معنا به مخاطبان نبوده است، ولی به دلالت تقریری، جواز خودستایی از هر دو آیه قابل فهم است.

در نمونه‌ای دیگر امام باقر(ع) و امام صادق(ع) در روایاتی جداگانه ضمن بیان ضرورت و اهمیت تقیه، آیه «أَيُّهَا الْعَبْدُ إِنَّكَ أَسَارُؤُنَ» (یوسف: ۷۰) را به عنوان دلیل قرآنی تقیه ذکر نمودند (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۵۱-۵۲). با نظر به آن که آیه شریفه دارای دو مدلول دور و نزدیک برای اتهام سرقت است (معنای نزدیک: سرقت جام پادشاه، معنای دور: سرقت یوسف از پدرش) و حضرت یوسف(ع) وقتی امر به اعلام سرقت کرد، معنای دور را که باور قلبی خود بود پنهان داشت و اینگونه تلقی شد که معنای نزدیک مقصود اوست، عمل او مصداق تقیه به شمار می‌آید. بر این اساس، هر چند منطوق آیه شریفه دلالتی بر جواز تقیه ندارد ولی به دلالت تقریری صادقین(ع) از آن حکم تقیه را برداشت نموده‌اند.

نتیجه‌گیری

ظاهر قرآن ناظر به معانی و مصادیقی است که در مقام نزول، القای آن‌ها به معاصران پیامبر(ص) مقصود بوده است. ملاک مقصود بودن، وجود تناسب با اقتضائات جامعه و فضای نزول و همچنین سازگاری با سیاق آیات است. مدلول‌هایی از کلام الهی که با فضای نزول و سیاق آیات سازگار هستند، مدلول‌های ظاهری می‌باشند. این مدلول‌ها براساس مستقیم یا غیرمستقیم بودن رابطه دلالتی و همچنین ظهور و خفای آن به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: مدلول منطوقی، مدلول التزامی اخص و مدلول التزامی اعم. در هر یک از این سه دسته انواع مختلفی از دلالت‌ها قرار دارند که در نمودار نمایش داده شده‌اند.



اقسام مدلول‌های ظاهری

۱. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة لابن‌ابی‌الحدید، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. ابن‌درید، محمدبن‌حسن، (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن‌سلیمان، مقاتل، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۴. ابن‌عادل، عمر بن‌علی، (۱۴۱۹ق)، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن‌عاشور، محمداطاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ العربي.
۶. ابن‌قتیبه، عبدالله بن‌مسلم، (۱۴۱۱ق)، تفسیر غریب القرآن، بیروت: مکتبة الهلال.
۷. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۸. ابوحیان، محمدبن‌یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۹. ازهری، محمدبن‌احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
۱۰. انوری، حسن، (۱۳۸۱ش)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۱۱. بابایی، علی‌اکبر، (۱۳۹۹ش)، علوم قرآنی ۴ (دلالت‌های قرآن کریم)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. بابایی، علی‌اکبر، (۱۳۹۴ش)، قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. بابایی، علی‌اکبر؛ عزیزی‌کیا، غلامعلی؛ روحانی‌راد، مجتبی؛ رجبی، محمود، (۱۳۷۹ش)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. بحرانی، سید هاشم‌بن‌سلیمان، (۱۳۷۴ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثه.
۱۵. بدری، تحسین، (۱۴۲۸ق)، معجم مفردات اصول الفقه المقارن، تهران: المشرق للثقافة و النشر.
۱۶. برقی، احمدبن‌محمد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۱۷. بروجردی، حسین، (۱۴۲۱ق)، لمحات الأصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن‌عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۹. تنکابنی، محمد، (۱۳۸۵ق)، ایضاح الفرائد، تهران: مطبعة الاسلامیة.
۲۰. تهانوی، محمدعلی‌بن‌علی، (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف إصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۲۱. ثقفی، ابراهیم‌بن‌محمد، (۱۴۱۰ق)، الغارات، قم: دار الکتب الإسلامی.
۲۲. جرجانی، عبدالقاهر بن‌عبدالرحمن، (۱۴۳۰ق)، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، عمان: دار الفکر.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن‌حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۴. حر عاملی، محمدبن‌حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲۵. حلّی، حسن بن‌یوسف، (۱۳۶۳ش)، الجوهر النضید، بی‌جا: بیدار.
۲۶. حموش، مکی‌بن‌ابی‌طالب، (۱۴۲۳ق)، مشکل اعراب القرآن، بیروت: دار الیمامة.
۲۷. خازن، علی‌بن‌محمد، (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. خرقانی، حسن، (۱۳۹۹ش)، علوم بلاغی و زیبایی‌شناختی قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. خزاز، علی‌بن‌محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثني عشر، قم: بیدار.

۳۰. خزر جی، احمد بن عبدالصمد، (۱۴۲۹ق)، تفسیر الخزر جی المسمى نفس الصباح فی غریب القرآن و ناسخه و منسوخه، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۱. خمینی، روح الله، (۱۳۷۶ش)، جواهر الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۳۲. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق: دار الفکر.
۳۳. زرکش، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۶ش)، مقدمة الأدب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰ش)، الموجز فی اصول الفقه، مشهد: ولایت.
۳۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، المحصول فی علم الأصول، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۳۸. سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۴۰۲ش)، معنانشناسی قرآن؛ روش ها و نظریه ها، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، (۱۴۲۰ق)، مفتاح العلوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۰. سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶ق)، تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم، بیروت: دار الفکر.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (بی تا)، معرک الاقران فی اعجاز القرآن، بیروت: دار الفکر العربی.
۴۳. صابونی، محمد علی، (۱۴۲۱ق)، صفة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
۴۴. صافی، لطف الله، (۱۴۲۸ق)، بیان الأصول، قم: مکتب المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ لطف الله الصافی الکلیپاگانی.
۴۵. صدر، محمد باقر، (۱۴۳۱ق)، دروس فی علم الاصول، قم: دارالصدر.
۴۶. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
۴۷. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۴۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
۴۹. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
۵۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۵۲. صغیر، محمد حسین علی، (۱۴۲۰ق)، أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم، بیروت: دار المؤرخ العربی.
۵۳. صفوی، کورش، (۱۳۹۱ش)، آشنایی با معنیشناسی، تهران: پژوهشگاه کیوان.
۵۴. صفوی، کورش، (۱۳۷۹ش)، درآمدی بر معنیشناسی، تهران: حوزه هنری.
۵۵. صنفور، محمد، (۱۴۲۸ق)، المعجم الأصولی، قم: منشورات الطیار.
۵۶. ضیاء الدین، سیده بتول؛ نقی زاده، حسن؛ خرقانی، حسن؛ نوروزی، مرتضی؛ (۱۳۹۸ش)، «روش شناسی و اعتبارسنجی برداشت مبتنی بر دلالت اشاره از قرآن کریم»، آموزه های قرآنی، شماره ۲۹.
۵۷. طارمی، جواد، (۱۳۰۶ق)، الحاشیة علی قوانین الأصول، تهران: ابراهیم باسملی.

۵۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۵۹. طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی: مشهد.
۶۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۶۱. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۲. عثمان، محمودحامد، (۱۴۲۳ق)، القاموس المبین فی اصطلاحات الأصولیین، ریاض: دار الزاحم.
۶۳. عسکری، حسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع)، قم: مدرسه الإمام المهدي (عج).

۶۴. عک، خالد عبدالرحمن، (۱۴۲۸ق)، أصول التفسیر و قواعدہ، بیروت: دار النفائس.
۶۵. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة.
۶۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۶۷. فیض کاشانی، محمد، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۶۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب.
۶۹. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۷۰. مازندرانی، محمدصالح، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی: الأصول و الروضة، تهران: المکتبه الإسلامیه.
۷۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۲. محمدی، علی، (۱۳۸۵ش)، شرح کفایه الأصول، قم: الامام الحسن بن علی (ع).
۷۳. مراغی، احمد مصطفی، (۱۴۲۲ق)، علوم البلاغة، البیان و المعانی و البديع، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۴. مرکز اطلاعات و مدارك اسلامی، (۱۳۸۹ش)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۷۵. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲ش)، دایرة المعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
۷۶. مشکینی، علی، (۱۳۷۴ش)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادی.
۷۷. مطلوب، احمد، (۲۰۰۰م)، معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷۸. مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۲ش)، اصول الفقه، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: بوستان کتاب.

۷۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۶ش)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۸۰. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۰ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم: حوزه علمیه قم.
۸۱. معین، محمد، (۱۳۷۱ش)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۸۲. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۸۳. مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

۸۴. مکی عاملی، حسین یوسف، (۱۳۹۱ق)، قواعد استنباط الاحکام، قم: بی نا.
۸۵. مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، (۱۳۸۴ش)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، زیر نظر محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
۸۶. میدانی، عبدالرحمن بن حسن، (۱۴۱۶ق)، البلاغة العربیة، دمشق: دار القلم.
۸۷. میرزای قمی، ابوالقاسم، (۱۳۷۸ق)، قوانین الأصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۸۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۸۹. نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶ش)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة.
۹۰. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق)، إيجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دار الغرب الإسلامي.
۹۱. هلال، هیثم، (۱۴۲۴ق)، معجم مصطلح الأصول، بیروت: دار الجلیل.

نسخه
پیش از انتشار