

کارایی قاعده «تعلیق الحکم علی الوصفِ مُشعرٌ بالعلیّة» در تفسیر قرآن کریم

محمدرضا ستوده‌نیا*

مهدی رجائی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۰۹

چکیده:

آشنایی با قواعد علم اصول و به‌ویژه مباحث الفاظ آن، از بایسته‌های مفسران قرآن کریم است. یکی از قواعدی که در این دانش ارزشمند، از آن نام برده شده قاعده «تعلیق الحکم علی الوصفِ مُشعرٌ بالعلیّة» می‌باشد. در این نوشتار که با روش توصیفی تحلیل محتوی انجام می‌شود، نویسنده بر آن است، افزون بر بیان مفهوم و بررسی میزان حجیت این قاعده نزد دانشمندان مسلمان، بایسته‌های مفسران کلام وحی را در زمینه بکارگیری آن مشخص کرده و نشان دهد چگونه می‌توان از این قاعده برای ارائه تفسیرهای گویاتر بهره گرفت. به نظر می‌رسد در تفسیر آیاتی که در آنها حکم معلق بر وصف شده، در نظر داشتن این قاعده به کشف علت حکم می‌انجامد. بکارگیری این دستور اصولی در فرآیند تفسیر، افزون بر دست‌یابی به فهم ژرف‌تری از کتاب آسمانی، در مواردی به حل مشکلات کلامی و فقهی نیز کمک می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، تعلیق حکم بر وصف، مشعر بر علیّت، قرآن، دلالت التزامی
اشاری، اِشعار.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. bayanelm@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسول). mahdirajae@yahoo.com

مقدمه

قرآن کریم کلام وحیانی و سخن نورانی خدا است که به زبان عربی نازل شده و توسط برترین آفریده خدا، برای رساندن انس آنها به هدف خلقتشان به آنها آموزش داده شده است. تدبر در قرآن حکیم، نشان می‌دهد هر چند خواننده آن از دانش ادبیات عرب و فنونش بهره‌مند باشد، بدون مطالعه کتب تفسیری و آشنایی با بیانات مفسران واقعی نمی‌تواند بسیاری از معارف ارجمند قرآن را، دریافت نماید. افزون بر این که مطالعه قرآن شاهد گویایی بر نیازمندی به تفسیر است؛ آیه ۴۴ سوره نحل به روشنی توضیح و تفسیر آیات قرآن را وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌داند. بیانات بزرگان دین نیز دلیل محکمی بر نیازمندی قرآن به تفسیر و تبیین است. حضرت علی (علیه السلام) در کلامی نورانی فرمودند: «هذا القرآن انما هو خط مستور بین الدفتین لا ینطق بلسان، و لا بد له من ترجمان و انما ینطق عنه الرجال» «این قرآن خطی است مکتوب که زبان گویایی ندارد و نیاز به ترجمان و مفسر دارد و تنها راد مردانند که می‌توانند سخنگوی آن باشند.» (شهیدی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

اشتمال همه زبان‌ها از جمله زبان عربی بر مجاز، اشتراک و معانی التزامی، از دلایل دیگر نیازمندی این کتاب ارجمند به تفسیر است.

ابزارهای ارزشمند مفسر برای فهم دقیق‌تر و در پرتو آن ارائه تفسیری روشن‌تر و گویاتر برای مخاطبان قرآن کریم است. یکی از این قواعد که در بسیاری از کتاب‌های اصولی، فقهی و قواعد فقهی نیز به چشم می‌خورد قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» می‌باشد که دانشمندان علم اصول و فقه در گفت‌وگوهای علمی خود به آن استناد جسته‌اند. از جمله آن کتاب‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ابوالقاسم خویی در غایة المأمول من علم الأصول جلد ۱، صفحه ۶۰۶ (جواهری، ۱۳۸۵: ۶۰۶/۱)
 ۲. صدرا بادکوبه‌ای در هدایة الأصول فی شرح کفایة الأصول جلد ۲، صفحه ۳۵۸ (بادکوبه‌ای و همکاران، بی تا: ۳۵۸/۲).
 ۳. محمد باقر بن محمد اکمل مشهور به وحید بهبهانی در، الفوائد الحائریة صفحه ۱۵۸ (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۵۸).
 ۴. جعفر سبحانی در إرشاد العقول الی مباحث الأصول، صفحه ۴۲۸ (سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۲۸).
 ۵. شیخ مرتضی انصاری در کتاب المکاسب صفحه ۱۹۲ (انصاری، بی تا: ۱۹۲).
 ۶. محمد بن محمد غزالی در المستصفی من علم الاصول صفحه ۶۸۰ (غزالی، ۱۱۱۹: ۶۸۰)
- با ژرف‌نگری در تفاسیر موجود قرآن درمی‌یابیم، مفسران به این قاعده اصولی توجه چشم‌گیری نداشته و آن را در فرآیند فهم متن و انتقال معنا به کار نبرده‌اند.

از طرف دیگر به کارگیری قواعد ارزشمند علم اصول و به ویژه مباحث الفاظ آن که در واقع علم الدلالة و بخشی از دانش معناشناسی است، یکی از

جستجو در کتاب‌ها و مقالات نگارش یافته در حوزه تفسیر و فقه و اصول نشان می‌دهد تاکنون کتاب و مقاله‌ای که به طور مستقل این قاعده را موشکافانه نگریسته و نقش آن را در تفسیر قرآن مورد بررسی قرار داده باشد به نگارش در نیامده است.

روش تحقیق

این تحقیق از نوع تحقیقات کیفی بوده که با رویکرد تحلیل مضمون انجام شده است. نویسندگان این نوشتار بر آن است، افزون بر بیان مفهوم و میزان حجیت این قاعده نزد اصولیان و فقها، میزان توجه مفسران قرآن به آن را بررسی کرده و بایسته‌های ایشان را در بکارگیری آن مشخص کرده و نشان دهد چگونه می‌توانند از این قاعده برای ارائه تفسیرهای دقیق‌تر بهره گیرند.

برای دستیابی به پاسخ، ابتدا واژه‌های بکار رفته در این قاعده مفهوم‌شناسی شده و سپس قاعده مذکور در کتاب‌های اصولی و فقهی مورد بررسی دقیق قرار گرفته و میزان اعتبارش و روش اصولیان و فقها در بکارگیری آن تبیین می‌شود. پس از آن با مراجعه به تفاسیر منتخب از شیعه و سنی، میزان توجه مفسران به این قاعده ارزیابی شده و روش مفسران در استناد به آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در پایان پیشنهاد نوینی برای تفسیر دقیق‌تر قرآن با در نظر گرفتن این قاعده عرضه خواهد شد. از آنجایی که قلمرو بکاربردن صفات در قرآن فراوان است، تنها پنج آیه انتخاب و

قاعده اصولی مذکور ذیل آنها مورد تحلیل قرار گرفته و نظرات مفسران درباره آنها بررسی خواهد شد. ملاک انتخاب این پنج آیه از بین آیات فراوان دیگر این است که علامه طباطبائی و دیگر مفسران قرآن کریم در بیان معنای آیه به قاعده مورد بحث استناد کرده و یا بدون اشاره صریح به قاعده از آن استفاده کرده‌اند. جستجو در کتاب *المیزان فی تفسیر القرآن* نشان می‌دهد علامه طباطبائی در حدود بیست و پنج بار از این قاعده نام برده که به دلیل اختصار تنها پنج آیه انتخاب شده است.

اصطلاح‌شناسی قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعرٌ بالعلیة»

با بررسی کتاب‌های اصول فقه در می‌یابیم نویسندگان در بحث مفهوم وصف به این قاعده اشاره کرده‌اند. ابتدا باید واژه‌های به‌کار رفته در این قاعده به‌خوبی تبیین و معنای آن نزد اصولیان روشن شود:

معنای «تعلیق»: ابن منظور گوید: «عَلَّقَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ وَ مِنْهُ وَ عَلَيْهِ تَعْلِيقًا: نَاطَهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶۲/۱). در فرهنگ ابجدی آمده است: «أَنَاطَ إِذَا نَاطَهُ [نوط] هُ بَكَدَا: أَن رَا بَه چِيزِي أَوِ بَخْت.» (مهیار، بی تا: ۱۳۶) بنابر این تعلیق در لغت به معنای مشروط کردن و آویزان کردن چیزی بر چیز دیگر است.

معنای «حکم»: ابن منظور می‌نویسد: «الحُكْمُ: مصدر قولك حَكَمَ بَيْنَهُمْ يَحْكُمُ أَي قَضَى» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۱/۱۲) و مهیار می‌نویسد: «قَضَى فُلَانٌ:

منه: لیست شعری، آی: علمی» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۵۰/۱)؛ ابن منظور گوید: «شَعْرَ به و شَعْرَ يَشْعُرُ شِعْرًا و شَعْرًا و شِعْرَةً و مَشْعُورَةً و شُعُورًا و شُعُورَةً و شِعْرَى و مَشْعُورَاءَ مَشْعُورًا
الأخيرة عن اللحياني، كله: عَلِمَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۹/۴).

بنابراین مشعر که ساختار اسم فاعل از ثلاثی مزید دارد به معنای «خبردهنده» و «فهماننده» است. معنای «علیت»: در تعریف مفهومی علیت گفته شده که علّت چیزی است که از وجود آن وجود شیء دیگر حاصل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۷) بنابر مطالب گفته شده این قاعده را می‌توان در فارسی چنین ترجمه کرد: «تعلیق حکم جمله بر صفت (به جای اسم ظاهر) می‌فهماند که صفت، علّت حکم است» به عبارت ساده تر می‌توان گفت: هرگاه در جمله برای نهاد که اسم ظاهری است، وصفی آورده شود، یا با حذف موصوف که اسم ظاهری است وصف جانشین نهاد شود، به طور غیر مستقیم (و با گونه‌ای علامت ایمائی و اشاره‌ای) نشان می‌دهد، وصفی که در نهاد جمله به صورت تنها یا به همراه موصوفش آمده، علّت برای گزاره است. مثلاً هنگامی که مولی به عبدش فرمان می‌دهد که: «أكرم زيداً العالم» «به زيد که دارای صفت عالم است احترام بگذار» یا «العالم يجب إكراهه» «عالم باید مورد احترام قرار گیرد»، این جملات مشعر به این است (خبر از این می‌دهد و اشاره می‌کند) که خود زيد به خودی خود خصوصیتی

فلانی قاضی شد» بنابراین حکم در لغت به معنای قضاوت کردن است. (مهیار، بی تا: ۶۹۸) همان‌گونه که می‌دانیم در ادبیات عرب جمله به فعلیه و اسمیه تقسیم می‌شود، جمله اسمیه جمله‌ای است که در اصل با اسم شروع می‌شود مانند: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (الزخرف: ۸۴) و جمله‌ای که در اصل با فعل شروع می‌شود جمله فعلیه نامیده می‌شود. مانند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (النحل: ۴) (غلامعلی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

در هر کدام از جمله اسمیه و فعلیه گونه‌ای اسناد وجود دارد و منظور از حکم در قاعده مذکور همان اسناد موجود در جمله یعنی همان نسبت دادن مسند به مسندآلیه است.

معنای «وصف» نزد اصولیان: وصف عبارت است از هر قیدی که عارض بر موضوع شده و قابلیت قید زدن به آن و کوچک کردن دایره‌اش را داشته و بتواند قدری دامنه اطلاق را برچیند؛ خواه نعت نحوی باشد و خواه نباشد. پس وصف اصولی شامل موارد ذیل می‌گردد: نعت نحوی مانند: «أكرم انساناً عالماً»؛ حال نحوی مانند: «جائتي زيداً ماشياً»؛ تمییز نحوی مانند: «جائتي برطل زيتاً»؛ ظرف نحوی مانند: «أكرم زيداً يوم الجمعة»؛ جار و مجرور مانند: «أكرم زيداً في المدرسة» (قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

معنای «إشعار»: خلیل بن احمد إشعار را به معنی خبر دادن و آگاه ساختن می‌داند و می‌نویسد: «و شعرت بكذا أشعر شعراً معناه: فطنت له، و علمت به. و

ندارد، بلکه اکرام زید به خاطر عالم بودن او واجب است؛ گویا فرموده: اکرم زیداً لاجل علمه؛ به زید احترام بگذار زیرا او عالم است» یا به عبارت دیگر «اکرم العالم لاجل علمه» «به شخص عالم بخاطر علمش احترام بگذار» (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۶۶).

در ادامه برای اختصار، گاهی به جای عبارت «تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است» کلمه «قاعده» آمده که منظور همین قاعده اصولی است.

قاعده «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة» در کلام اصولیان

علمای علم منطقی و نیز اصولیان، دلالت را به عقلیه، وضعیه و طبعیه بخش‌بندی کرده‌اند؛ و دلالت وضعیه را نیز به لفظیه و غیر لفظیه تقسیم کرده‌اند. ایشان دلالت وضعیه لفظیه را دارای سه قسم مطابقی، تضمینی و التزامی می‌دانند. دلالت التزامی نیز خود به بین و غیر بین تقسیم می‌شود. دلالت التزامی بین، دلالت لفظیه شمرده می‌شود اما دلالت التزامی غیر بین اشعار نامیده می‌شود، بنابراین اشعار به نوعی دلالت ایمائی و اشاره‌ای گفته می‌شود که به حدّ ظهور نمی‌رسد (مظفر، بی تا: ۳۰۵-۳۰۹؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۲۰).

از آن‌جایی که در تفسیر قرآن کریم، مفسر سعی می‌کند در حد توان، معنای کاملی از آیه به مخاطب خود ارائه دهد، توجه به اقسام دلالت برای وی امری ضروری به نظر می‌رسد. لزوم بیان دلالت مطابقی آیات امری مسلم است که گریزی از آن نیست و

تفسیری که به دلالت مطابقی کم توجه باشد تفسیری ناقص محسوب می‌شود؛ اما توجه به دلالت اشعاری به دلیل اینکه از دسته دلالت‌های التزامی بوده و نیازمند تدبّر و تفکر در آیات است، در تفاسیر معدودی مورد توجه قرار گرفته، و این در حالی است که در نظر گرفتن این‌گونه دلالت‌ها به تفسیری کامل‌تر و گویاتر می‌انجامد.

یکی از بحث‌هایی که در علم اصول فقه مطرح شده، بحث مفهوم وصف است. مفهوم وصف معنایی است که کلام مستقیماً و با دلالت مطابقی یا تضمینی بر آن دلالت نمی‌کند، بلکه دلالت کلام بر آن از نوع دلالت التزامی است. دلالت مفهومی کلام در مقابل دلالت منطوقی است. در دلالت منطوقی لفظ مستقیماً بر معنا دلالت می‌کند و قالب برای آن است. اما در دلالت مفهومی لفظ قالب معنا نبوده بلکه معنایی که فهمیده می‌شود از لوازم معنای منطوقی است و عقل این ملازمت (همراهی) را درک می‌کند. (محمدی، ۱۳۷۸: ۲۲۸/۱). دلالت مفهومی، خود اقسام گوناگونی داشته که یکی از آنها دلالت وصف بر مفهوم است که در کتاب‌های اصول فقه با عنوان «مفهوم الوصف» به چشم می‌خورد.

صاحب فصول به اختلاف دیدگاه اصولیان در مفهوم داشتن یا نداشتن وصف اشاره کرده و می‌گوید: گروهی از فقهاء مفهوم وصف را اثبات نموده، وثبوت آن را به ظاهر کلمات شیخ طوسی، و عبارت شهید در ذکری نسبت داده‌اند، و جماعتی از بزرگان مانند سید

مرتضی و محقق حلی و علامه در بعضی از تألیفات، مفهوم وصف (انتفاء عند الانتفاء) را نفی کرده‌اند. (خوئینی، بی تا: ۵۰۰)

هرگاه موصوفی با وصفی مقید شده و سپس حکمی برای آن موصوف آورده شود، مسلماً منطوق (الفاظ کلام) بر ثبوت حکم برای موضوع در هنگام وجود آن وصف دلالت می‌کند؛ اما نزاع اصولیان بر سر این است که آیا این کلام بر انتفای حکم از موصوف در هنگام انتفای آن وصف نیز دلالت می‌کند یا نه؟ (انتفاء لدی الانتفاء). به عنوان نمونه در حدیث نبوی آمده: «فی الغنم السائمة زکاة» «گوسفند بیابان‌چرا زکات دارد». درباره این سخن سؤالی مطرح می‌شود که آیا زکات «غنم غیر سائمة» یعنی گوسفندی که از علوفه منزل تغذیه می‌کند نیز واجب است یا نه؟ پاسخ کسانی که قائل به وجود مفهوم برای وصف شده‌اند منفی است یعنی زکات گوسفند غیر سائمة را واجب

نمی‌دانند. اما اصولیانی که معتقدند وصف مفهوم ندارد، زکات چنین گوسفندی را واجب می‌دانند. هر دو گروه برای دیدگاه خود دلایلی اقامه کرده‌اند. که ذکر آنها در این مجال نمی‌گنجد و استدلال‌های دو گروه به صورت مفصل در کتاب‌های اصول فقه بیان شده است. (محمدی، ۱۳۷۸: ۲۶۳/۱) آنچه در این نوشتار مدّ نظر نویسنده است شیوه استدلال گروهی است که معتقدند وصف مفهوم دارد. اینان برای اثبات ادعای خود چهار دلیل آورده‌اند که یکی از آنها استدلال به قاعده «تعليق الحكم علی الوصف مشعر بالعلیة» است.

قائلان به وجود مفهوم برای وصف، استدلال به این قاعده را به این صورت بیان کرده‌اند: هنگامی که گفته می‌شود «اکرم انساناً عالمأ» وجوب اکرام بر انسان عالم برده شده است؛ بنابراین منشأ اشتقاق عالم (یعنی علم) در وجوب اکرام مدخلیت دارد و این اگرچه صریح در بیان علّت نیست و گفته نشده که «اکرم زیداً لکونه عالمأ» «به زید اکرام کن زیرا او عالم است» اما مشعر بر علّیت است و بوی علّیت از آن می‌آید و هنگامی که عالم بودن، علّت حکم باشد از آن جایی که حکم وجوباً و عدماً، دائر مدار علّت است، هر جا که علّت (مبدأ اشتقاق؛ وصف) باشد حکم نیز هست و هر جا علّت نباشد حکم هم نیست. پس نتیجه می‌گیریم که وصف مفهوم دارد. (المظفر، بی تا: ۱۷۳/۱؛ بروجردی طباطبائی، ۱۴۱۵: ۵۳۲؛ جیلانی، ۱۳۷۸: ۱۸۱/۱؛ حسینی یزدی فیروز آبادی، بی تا: ۲۰۲/۲؛ جواهری، ۱۳۸۵: ۳۰۶).

در مقابل این استدلال اصولیانی که معتقدند وصف مفهوم ندارد گفته‌اند: ما نیز می‌پذیریم که از تعلیق حکم بر وصف بوی علّیت می‌آید اما مجرد اشعار برای اعتقاد به مفهوم داشتن وصف کافی نیست و هنگامی می‌توان به مفهوم داشتن وصف معتقد شد که از حد دلالت اشعاری به ظهور عرفی برسد. اشعار دلالتی است که ظهور عرفی ندارد این بدین معناست که مخاطب نمی‌تواند به متکلم نسبت دهد که تو فقط همین معنایی که من می‌فهمم را اراده کردی، بلکه متکلم می‌تواند بگوید نه مراد من تنها این نبود بلکه از

آن تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة» بیان می‌کند (صدر، ۱۳۷۸: ۳۰۹).

عاملی نیز پس از نقل سخن کسانی که مفهوم وصف را نپذیرفته و گفته‌اند قاعده نمی‌تواند مفهوم وصف را اثبات کند زیرا اشعار به علیت صریح نیست و علت نیز علت تامه نیست، آن را مردود می‌شمارد و آن را کاملاً باطل می‌داند به گونه‌ای که نیازی به آوردن استدلال برای رد آن نیست و به ذکر عبارت «فیه ما فیه» «در آن است آن چه در آن است (اشکال آن واضح است)» بسنده می‌کند: «یمكن الجواب: بأنّ الإشعار بالعلیة لیس بالصریح، و بتقدیر العلة لیست تامّة، و فیه ما فیه.» (حلی، بی تا: ۱۴۴/۵).

بنابراین اصل قاعده مورد پذیرش همه اصولیان است و هیچ‌کس در اصل قاعده خدشه‌ای وارد نکرده بلکه اختلاف تنها در استدلال به این قاعده برای اثبات مفهوم وصف و درجه اعتبار دلالت آن است که مخالفان مفهوم وصف دلالت این قاعده را که از نوع دلالت التزامی اشعاری است برای اثبات مفهوم وصف کافی ندانسته و اثبات مفهوم وصف را نیازمند دلالت مطابقی می‌دانند.

همه اختلاف‌های مذکور در جایی است که کلام به صورت کلی از قرینه خالی باشد اما هنگامی که قرینه‌ای در کلام وجود داشته باشد و به کمک این دلالت اشعاری بیاید و آن را تقویت کند بدون تردید می‌تواند برای ما حجّت باشد و میزان دلالت آن از اشعار به حد ظهور می‌رسد. وحید بهبهانی از علمای

باب اولویت گفتیم نه اینکه حکم منحصره باشد پس ما هم وجود دلالت اشعاری را قبول داریم اما این دلالت برای اثبات مفهوم داشتن وصف کافی نیست. (سید اشرفی، ۱۳۸۵: ۱۳۹).

از مجموع دیدگاه‌های اصولیان در وجود یا عدم مفهوم برای وصف، و بررسی استدلال‌های هر دو گروه می‌توان نتیجه گرفت که هرچند گروهی که مخالف وجود مفهوم برای وصف هستند استدلال گروه دیگر به قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة» را نپذیرفته و معتقدند چون ظهور عرفی این قاعده این است که علت منحصره نبوده و ممکن است حکم علت‌های دیگری غیر از وصف بیان شده در جمله داشته باشد، اما هر دو طرف اصل این قاعده و دلالت اشعاری آن را پذیرفته‌اند و هیچ‌کس در دلالت اشعاری آن خدشه‌ای وارد نکرده است. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱۵۹/۱).

شیخ انصاری در کتاب المکاسب در بحث جاریه به این قاعده استناده جسته و آن را از قواعد مسلم بر می‌شمرد: «أنه من المسلم فی أن تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة كما فی قولک: إکرام العالم فانّ علة الإکرام هو العلم» (انصاری، ۱۴۱۰: ۱۹۱). همو در کتاب فرائد الاصول این قاعده را از قواعد مشهور میان اصولیان می‌داند: حتّی اشتهر «أنّ تعلیق الحکم علی الوصف، مشعر بالعلیة» (انصاری، بی تا: ۵۴۱/۲)؛ شهید صدر نیز این قاعده را روشن و بدون خفاء می‌داند که این مطلب را در قالب عبارت «و لا یخفی

صاحب نام در علم اصول فقه در این باره می‌نویسد: «از ضررهای رعایت نکردن شرایط اجتهاد باخبر شدی و آگاه شدی که رعایت نکردن آنها چه خطرات شدیدی دارد. یکی دیگر از این شرایط که رعایت نکردن آن خطر بزرگی را برای مجتهد به دنبال دارد این است که به خاطر انس شدید به روایت و اعتماد زیاد به آن قرائن حدیث غافل شود؛ به ویژه قرائنی که مخفی است. مثلاً در اصول فقه در بحث مفهوم وصف ثابت شده که مفهوم وصف حجّت نیست و این در حالی است که در بسیاری از روایات مقام صدور حدیث و قرائن نشان می‌دهد که در آن روایت، مفهوم وصف حجّت است؛ اما در چنین مواردی دیده شده که افراد غافلی اعتراض کرده و مدعی می‌شوند که در اصول فقه اثبات شده که مفهوم وصف حجّت نیست. اما این سخن پذیرفته نیست زیرا تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیّت است و این اشعار در هر حالتی وجود دارد و هنگامی که این اشعار با قرائن تقویت شود دلالت به حد ظهور می‌رسد هر چند اگر اشعار به تنهایی بود دلالتش به حد ظهور نبود اما هنگامی که این قرینه به دلالت اشعاری ناشی از تعلیق حکم بر وصف می‌پیوندد مفهوم وصف به درجه اعلی ظهور می‌رسد، اما با این حال فرد غافل از قرینه اعتراض می‌کند. مثلاً هنگامی که در صحیحه فضیل راوی از امام (علیه السلام) در باره خیار حیوان می‌پرسد و ایشان پاسخ می‌دهند که: «ثلاثة آیام للمشتري» «خریدار سه روز حق خیار فسخ دارد» و راوی

دوباره می‌پرسد: «درباره غیر حیوان حق خیار چگونه است؟» و ایشان پاسخ می‌دهد: «البیعان بالخیار ما لم یفتراقا» «خریدار و فروشنده فقط تا وقتی که از هم جدا نشده‌اند (و مجلس معامله را ترک نکرده‌اند) خیار فسخ دارند» این گونه پاسخ دادن به روشنی نشان می‌دهد جمله اول یعنی «ثلاثة آیام للمشتري» مفهوم مخالف داشته است اما با این حال عده‌ای بر حجّت بودن مفهوم وصف اعتراض می‌کنند» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۳).

مطلب دیگر این است که افزون بر تقویت دلالت اشعاری حاصل از قاعده مورد بحث با وجود قرینه، دلیلی بر نفی و رد کردن دلالت ناشی از این قاعده وجود ندارد و تا وقتی دلیل قطعی بر نفی این دلالت نداریم مجاز به بی اعتبار دانستن آن نیستیم. در بخش تفسیر نیز ذیل آیاتی که این قاعده مورد بحث در آنها مورد توجه قرار گرفته، نشان داده شده که قرائنی از آیات و روایت دیگر در تأیید صحت چنین برداشت‌هایی وجود دارد.

قاعده «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة» در کلام فقها

ظهار یکی از اقسام طلاق در عرب جاهلیت بود، به این صورت که هرگاه مردی قصد طلاق دادن همسرش را داشت با گفتن جمله «أنت منی کظهر أُمی» «تو نسبت به من مانند پشت مادرم هستی» از وی جدا شده و زن تا ابد بر مرد حرام می‌شد. (طباطبایی،

معلول از علت تامه یا اجتماع علل متعدد بر معلول واحد پیش می آید که هر دو محال است» (حلی، ۱۳۷۴: ۴۲۰/۷).

در آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (النساء: ۵) «مسئله ای مطرح شده که آیا به مجرد آشکار شدن نشانه های سفاهت، شخص از تصرف در اموال و دارایی هایش منع می شود یا منع پس از حکم حاکم انجام می شود؟ و نیز در این مسئله اختلاف شده که آیا با از میان رفتن سفاهت، حجر خود به خود برطرف می شود یا این مورد هم نیاز به حکم حاکم دارد؟ عده ای در هر دو مسئله دیدگاه دوم را صحیح می دانند، با این استدلال که حجر مسئله ای اجتهادی بوده و به نظر و اجتهاد نیاز دارد، پس حکم حاکم در این زمینه تعیین کننده است. برخی فقها در هر دو مورد، دیدگاه اول را درست می دانند با این استدلال که تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است یعنی علت حجر و برداشته شدن حجر بنا بر قاعده اصولی مورد بحث «سفاهت» است. در نتیجه منع او از اموالش و برطرف شدن حجر از او نیازمند حکم حاکم نیست» (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱۱۰/۲).

قاعده «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة» در کلام مفسران

فخررازی این قاعده را در ضمن یک آیه از قرآن این گونه توضیح می دهد: «أن ترتیب الحکم علی الوصف

۱۳۷۱: ۳۱۲/۱۹) اما نزول آیات ابتدایی سوره مجادله بر این سنت جاهلی خط بطلان کشید و مرد به دنبالظهار همسرش، موظف به پرداخت کفاره شد. یکی از فروعات مسئلهظهار این است که هرگاه مردی همسرش را دوبارظهار کند، وظیفه او در پرداخت کفاره چیست؟ در پاسخ به این سؤال از سوی فقها دو دیدگاه مطرح شده است. گروهی از فقها معتقدند بر چنین شخصی تنها یک کفاره واجب است و گروهی دیگر دو کفاره را واجب می دانند. علامه حلی در مختلف الشیعه پس از نقل نظرات هر دو گروه می گوید: «این مرد به ازای هرظهارباید یک باید یک کفاره بدهد و اگر نتواند دو کفاره را بدهد حاکم بین او و زنش حکم به جدایی می کند» (حلی، ۱۳۷۴: ۴۲۰/۷).

وی در بیان استدلال برای فتوای خود می نویسد در نظر ما هرظهاری سببی مستقل برای وجوب کفاره است زیرا تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است و آنچه امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که مردی نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمده و گفت: «من همسر راظهار کرده ام»؛ ایشان در جواب فرمودند: «برو و بنده ای آزاد کن». مفهوم روایت این است که آزاد کردن بنده به سببظهار واجب است. و وجود سبب مستلزم وجود مسبب است و گرنه سبب، سبب نبود و این خلاف فرض است؛ و کفاره همانگونه که به سببظهار اول واجب می شود به سببظهار دوم نیز واجب می شود و اگر این گونه نباشد و هر دو علت، باعث ایجاد یک کفاره شده اند و در این صورت تخلف

مشعر بالعلیة فقولہ: «وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ» يقتضی أن الفجور هی العلة. «مترتب شدن حکم بر صفتی، اشاره به علت بودن (آن وصف برای حکم) است، در این سخن خداوند که می‌فرماید: «و همانا فاجران در جهنم‌اند» اقتضاء می‌کند که فاجر بودن، علت ورود در جهنم باشد. (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۵۷۲/۳).

آلوسی هم در توضیح همین قاعده و اصل چنین می‌نویسد: «ومعلوم أن الصفة آلة لتمییز الموصوف عما عداه و أن تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة.» «واضح و روشن است که وصف، ابزاری برای شناخت موصوف از غیر موصوف است و معلق نمودن حکم به وصف، اشاره به این است که وصف علت برای حکم است» (آلوسی، بی تا: ۱۵۸۷/۱).

شوکانی نیز این قاعده را این گونه مطرح می‌کند: «ربط الحکم باسم مشتق فإن تعلیق الحکم به مشعر بالعلیة نحو: أكرم زيدا العالم، فإن ذکر الوصف المشتق، مشعر بأن الاکرام لأجل العلم.» «ارتباط دادن حکمی به اسمی مشتق (وصف) و معلق نمودن حکم به وصف، اشاره به علت بودن وصف برای حکم است، مانند این جمله: «زید دانشمند را احترام کن» که از آن فهمیده می‌شود که علت احترام کردن، دانش زید است.» (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳۶۲/۱).

جستجو در کتاب‌های تفسیری نشان می‌دهد مفسران به این قاعده توجه چشم‌گیری نداشته‌اند. به عنوان نمونه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل حدود ۲۵ آیه از آن نام برده است. مفسران دیگر نیز در

موارد معدودی این قاعده را بکار برده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: ابوحیان آندلسی در البحر المحيط فی التفسیر ۲ بار، نظام الدین نیشابوری در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان ۶ بار، زحیلی در التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج ۱ بار، آلوسی در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم ۳ بار، فاضل مقداد در کنز العرفان فی فقه القرآن ۲ بار، فخر رازی در مفاتیح الغیب ۱۰ بار، حائری تهرانی در مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر ۳ بار، و موسوی سبزواری در مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن ۲ بار از این قاعده در تفسیر استفاده کرده‌اند.

تحلیل نظرات مفسران در بکارگیری این قاعده ذیل پنج آیه قرآن کریم در این بخش برای نشان دادن راهکار عملی بکارگیری قاعده اصولی مذکور در تفسیر قرآن کریم، پنج آیه قرآن کریم که در آن حکم بر وصف معلق شده انتخاب و نظرات مفسران به این قاعده مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. (وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (البقره: ۲۵۸)

عبارت مذکور بخشی پایانی آیه ۲۵۸ بقره است. این آیه که داستان رویارویی حضرت ابراهیم (علیه السلام) و نمرود را بیان می‌کند پس از اینکه ماجرای مبهوت شدن نمرود در برابر استدلال استوار حضرت ابراهیم (علیه السلام) را ذکر می‌کند به عنوان پاسخی برای این سؤال که چرا انسان کافر در برابر حق

سرگشته و گیج می‌شود می‌فرماید: «و خداوند انس
آنهای ستمگر را هدایت نمی‌کند.»

در این آیه حکم عدم هدایت خدا بر وصف ظالم
معلق شده است، و بنابر قاعده، مبدأ اشتقاق وصف
یعنی ظلم، علت عدم هدایت است. به بیان دیگر، آیه
می‌توانست بصورت ذیل آورده شود: «وَاللَّهُ لَا
يَهْدِيهِمْ»، اما آمدن صفت «الظالمين» نشان می‌دهد،
علت این که خدا ظالمان را هدایت نمی‌کند ظلم
آنهاست یعنی چون آنها ستمگر هستند خدا آنها را
هدایت نمی‌کند، نه اینکه عدم هدایت الهی دلیل دیگری
همچون کینه‌توزی خدا یا تبعیض بین بندگان باشد.
بنابراین می‌توان در تفسیر آیه گفت: خدا ظالمین را
بخاطر ستمگر بودنشان هدایت نمی‌کند.

شواهد

در اینجا به ذکر شواهدی می‌پردازیم که مفسران در
فهم متن از قاعده مورد بحث استفاده کرده‌اند:
الف) علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «و
از ذکر مطالب گذشته آشکار می‌شود که وصف مشعر
بر علیت است یعنی سبب عدم هدایت ظالمان توسط
خدا همان ظلم آنهاست؛ چنانکه در آیات دیگری نیز
چنین تعلیقی صورت گرفته است (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ
افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (الصف/۷)، و قوله: (مَثَلُ
الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ
أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا

يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (الجمعه/ ۵)، و نظیر الظلم الفسق
فی قوله تعالى: (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا
يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ) (الصف/ ۵) و بطور کلی می‌توان
گفت ظلم که همان انحراف از راه عدل و تغییر جهت
از عمل شایسته به عمل ناپسند است، سبب هدایت
نشدن به هدف نهایی انسان است و باعث زیان و
خسران در آخرت می‌شود و این حقیقتی است که
قرآن کریم در آیات گوناگونی بر آن تأکید دارد.
(طباطبائی، ۱۳۷۱: ۲/۳۵۵).

ب) در تفاسیر گوناگون در ذیل آیات دیگر قرآن
این مطلب از سوی مفسران مورد تأکید قرار گرفته که
مذهب جبر باطل است و خدای مهربان هرگز کسی را
ستمگرانه و بدون دلیل گمراه نمی‌کند. طوسی ذیل آیه
(وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ
وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (و اما کسانی که ایمان آورده
و کارهای شایسته کرده‌اند، [خداوند] مزدشان را به
تمامی به آنان می‌دهد. و خداوند، پیدادگران را دوست
نمی‌دارد.) (آل عمران/۵۷) می‌نویسد: «و در آیه دلیل
بر بطلان مذهب جبر است زیرا بنا بر گفته بخش
پایانی آیه، خدا ظالم را بخاطر ستمگر بودنش دوست
ندارد.» (طوسی، بی‌تا: ۲/۴۸۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴:
۱۹/۱).

ج) حجازی ذیل آیه (مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ)
(برای ستمکاران یاورانی نیست.) (المائدة/۷۲)
می‌گوید: در این آیه کسانی که وارد آتش دوزخ
می‌شوند شایسته این عذاب دانسته شده‌اند زیرا آنها

بدون صفت بیاید، اما آمدن این صفت نشان می‌دهد علت ابا نورزیدن ملائکه از بندگی خدا و کفر نورزیدن آنها مقرب بودن آنهاست. با توضیحاتی که بیان شد می‌توان علت حکم را به این صورت ذکر کرد که مسیح از اینکه بنده خدا باشد هرگز ابا نمی‌ورزد، و فرشتگان مقرب نیز چون مقرب درگاه الهی هستند و مقام والایی نزد خدا دارند ابا ندارند.

شواهد

الف) کلام مفسران مؤید این‌گونه برداشت از آیه است. علامه طباطبائی در ذیل آیه به این قاعده اشاره کرده می‌نویسد: «وصف ملائکه با صفت مقرب بودن مشعر بر علیت است زیرا در دو واژه ملائکه و مقربون صفت مقرب بودن هست یعنی عیسی (علیه‌السلام) از عبادت خدا ابا نورزید و چگونه ممکن است که ابا ورزد در حالی که او مسیح مبارک است و چگونه ملائکه ابا ورزند در حالی که بندگان مقرب خدا هستند و اگر احتمال داشت که از بندگی خدا ابا ورزند خدا در مسیح (علیه‌السلام) برکت قرار نمی‌داد و فرشتگان را مقرب قرار نمی‌داد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۵۱/۷).

ب) آیه ۳ زمر به خوبی این برداشت را تأیید می‌کند. در این آیه خدا دلیل مشرکان برای بت پرستی خود را نزدیک شدن به خدا معرفی کرده است. مشرکان در خیال باطل خود بت‌ها را وسیله و واسطه‌ای برای تقرب به خدا می‌دانستند. (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا

ستمکار هستند و از حد خود تجاوز و عدول کرده‌اند (حجازی، ۱۴۱۳: ۳۲۵/۱) و لذا برای آنها یاور قابل تصور نیست.

د) طبری ذیل آیه (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.) (البقرة/۱۲۴) گوید: «عهد خدا به هیچ ستمگری نمی‌رسد و این بخاطر ظلم و فجور اوست.» (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳۲/۱).

۲. (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) (النساء/۱۷۲)

در آیه مذکور خداوند متعال می‌فرماید: «مسیح (علیه‌السلام) از اینکه بنده خدا باشد هرگز ابا نمی‌ورزد، و فرشتگان مقرب نیز ابا ندارند.» در این آیه برای ملائکه صفت مقربون آمده است. ابا نورزیدن از بندگی خدا به حضرت مسیح (علیه‌السلام) و فرشتگان مقرب نسبت داده شده و حکم عدم استنکاف بر وصف مقربون معلق شده و بنا بر قاعده اصولی مورد بحث، این تعلیق مشعر بر علیت مبدأ اشتقاق وصف یعنی قرب است. به بیان دیگر آیه می‌توانست به این صورت آورده شود: لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ، یعنی واژه ملائکه می‌توانست

خدایی که مبعود حقیقی ابراهیم بوده است و از او طلب هدایت می‌کرده است. (خطیب، بی تا: ۱۳/۱۲۴). بنابراین در آیه مورد بحث (النساء/۱۷۲) خدا به مشرکان گوشزد می‌کند که این تصور شما که عبادت بتها وسیله‌ای برای تقرب به خداست خیالی باطل و امری خالی از حقیقت است زیرا فرشتگان که خود بندگان مقرب خدا هستند از پذیرش عبادت خدای یگانه سرباز نزده، بلکه بندگان موحد و یکتا پرست بودند.

۳. (ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) (الحج/۳۰)
در این آیه خدا می‌فرماید: «این است (حجی که بر ابراهیم و بر تو نوشتیم)، و هر کس برنامه‌های محترم خدا را بزرگ شمارد برای او در نزد پروردگارش بهتر است. و همه چهارپایان جز آنچه همواره بر شما خوانده می‌شود بر شما حلال گردید پس از بت‌های پلید پرهیز نمایید و از گفتار انحرافی (مانند دروغ، بهتان، شهادت به ناحق و آوازه‌خوانی) دوری جوید.»

در بخش پایانی آیه، حکم جمله یعنی «فاجتنبوا» بجای تعلیق بر اسم ظاهر «الاوثنان» بر صفت «الرجس» که به معنای پلید است تعلیق شده که بنا بر سیره عقلا و فهم عرفی و قاعده مورد بحث، صفت «رجس»، علت بیان حکم یعنی اجتناب است؛ البته صفت رجس نیز خود با «من الاوثنان» توضیح داده

يُتَقَرَّبُونَ اِلَى اللَّهِ زُلْفَى اِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ اِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ) (الزمر/۳)
(آگاه باشید: آیین پاک از آن خداست، و کسانی که به جای او دوستانی برای خود گرفته‌اند [به این بهانه که: ما آنها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم، البته خدا میان آنان در باره آنچه که بر سر آن اختلاف دارند، داوری خواهد کرد. در حقیقت، خدا آن کسی را که دروغ پرداز ناسپاس است هدایت نمی‌کند.) (طوسی، بی تا: ۵/۶؛

رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱: ۳۷۹/۸). بنابراین خدا در آیه «لَنْ يُسْتَنَكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (النساء/۱۷۲) بیان می‌کند بر خلاف تصور باطل مشرکان که دلیل عبادت بتها را تقرب به خدا می‌پنداشتند، موجوداتی همچون فرشتگان هیچگاه از بندگی خدا سرباز نزدند زیرا قرب حقیقی را آنها داشتند و همین قرب، علت بی توجهی نکردن به بندگی خدا بوده است.

ج) خطیب عبد الکریم ذیل آیه (اِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَاِنَّهُ سَيُّدِي) (الزخرف: ۲۷) (مگر [از] آن کس که مرا پدید آورد؛ و البته او مرا راهنمایی خواهد کرد.) گوید: آیه اشاره می‌کند که بتهایی که مشرکان آنها را می‌پرستیدند ارباب آنها تلقی می‌شده است. پس آنها این بتها را می‌پرستیده‌اند تا آنها را به خدا نزدیک کند و به همین دلیل است که صحیح بوده ابراهیم خدا را نیز در گروه معبودهای آنها که ابراهیم از آنها بیزار است داخل کرده و سپس خدا را از آنها استثنا کند،

شده است یعنی پلیدی که از جنس بت است. یعنی به جای اینکه گفته شود «فَاجْتَنِبُوا الْأَوْثَانَ» گفته شده «فَاجْتَنِبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» به بیان ساده تر آیه بجای اینکه گفته باشد: «از بت دوری کنید» گفته: «از بت پلید دوری کنید» و این مشعر به این است که باید از بت دوری بجویند زیرا بت پلید است یعنی عِلَّتْ دستور دوری جستن از بت، پلیدی آن است.

شواهد

الف) علامه طباطبائی گوید: «و فی تعلیق حکم الاجتناب اولاً بالرجس ثم بیانه بقوله: «مِنَ الْأَوْثَانِ» إشعار بالعلیة كأنه قیل: اجتنبوا الأوثان ل أنها رجس» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۳۷۳/۱۴) «تعلیق حکم اجتناب در مرحله اول به کلمه رجس و سپس بیان کلمه رجس با من الأوثان از علیت خبر می دهد. گویا گفته شده از اوثان دوری کنید زیرا پلید است.»

ب) زمخشری ذیل آیه می نویسد: و خدا با گفتن اینکه رجس از عمل شیطان است عِلَّتْ این دستور را نیز بیان کرده که عِلَّتْ امر به پرهیز از اوثان، رجس بودن آن است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۳۵۴).

باتوجه به قاعده اصولی مورد بحث می توان عِلَّتْ بیان حکم را بدین صورت بیان کرد که از بتها بخاطر پلیدیشان پرهیز نمایید.

۴. (وَ اتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ)

(الشعراء/۱۳۲)

در آیه مذکور خدا می فرماید: «و از آن کس که شما را به آنچه می دانید مدد کرد پروا دارید» در این آیه حکم جمله یعنی «اتَّقُوا» بجای اسم ظاهر الله بر صفتی از صفات الله معلق شده است، یعنی به جای اینکه گفته شود: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ»، گفته شده: «وَ اتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ»؛ بنابراین صفت (الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ) علّیت حکم را می رساند. به عبارت دیگر در حقیقت آیه می گوید: عِلَّتْ اینکه باید از خدا پروا داشته باشید این است که او به شما نعمتهای فراوانی داده و با داشته‌هایی که خود می دانید شما را یاری کرده است.

شواهد

الف) طباطبائی می نویسد: «و قوله: (وَ اتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ) إلخ، فی معنی تعلیق الحکم بالوصف المشعر بالعلیة أی اتقوا الله الذی یمدکم بنعمه لأنه یمدکم بها فیجب علیکم أن تشکروه» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۰۱/۱۵) «سخن خدا که فرمود: «و از آن کس که شما را به آنچه می دانید مدد کرد پروا دارید»، در معنای تعلیق حکم بر وصف است که خبر از علّیت می دهد؛ معنای آیه این است که از خدایی که شما را با نعمت‌هایش مدد کرده پروا داشته باشید زیرا او شما را با آن نعمت‌ها مدد کرده پس بر شما واجب است که از او تشکر کنید.»

ب) بیضاوی، قمی، ملا فتح الله کاشانی و فیض

کاشانی با عبارت‌هایی مشابه ذیل آیه می نویسند: در

این آیه خداوند دستور به تقوا را که در آیه قبل بیان کرده بود تکرار کرد و آن را بر امداد خدا مترتب ساخت (تعلیق کرد) تا هم نعمت‌هایش به بندگان را به آنها گوشزد کند و هم تعلیلی بر رعایت تقوا باشد تا بدانند در صورت تقوا داشتن این نعمت‌ها ادامه می‌یابد و در نقطه مقابل در صورت ترک تقوا نعمت‌های خدا قطع خواهد شد. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۶۴/۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۴۳/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۶/۴).

بنابراین باتوجه به قاعده اصولی مورد بحث می‌توان به این برداشت تفسیری رسید که عِلَّت حکم جمله یعنی امر به تقوا نعمت‌های فراوان خداست؛ و مفهوم آیه این است که از آن کس که شما را به آنچه می‌دانید مدد کرد پروا دارید زیرا او نعمت‌های فراوانی که خود از آن باخیرید به شما عطا کرده است.

۵. «وَ إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اِنَّتِ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا اَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلُهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰى اِلَيَّ اِنَّنِيْ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ» (یونس/ ۱۵).

در عبارت «قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اِنَّتِ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا» حکم جمله که همان فعل «قال» است بر وصف «الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» معلق شده‌است و بنا بر قاعده مورد بحث این تعلیق مشعر بر علیّت وصف است، به این معنا که عِلَّت حکم جمله، یعنی قول «اِنَّتِ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا اَوْ بَدَّلَهُ»، عدم رجاء به لقاء الله است. به بیان دیگر آیه می‌فرماید: هنگامی که آیه‌های ما بر آنها

تلاوت می‌شود کسانی که به لقاء ما امید ندارند می‌گویند: قرآنی غیر از این قرآن بیاور یا همین قرآن را تغییر بده. در این عبارت چنین سخنی به کسانی نسبت داده شده که به لقاء خدا ایمان ندارند، و بنا بر قاعده، این تعلیق نشان می‌دهد که عِلَّت (ریشه) چنین سخنانی امید نداشتن به لقاء خداست یعنی چون مشرکان به لقای خدا ایمان ندارند چنین کلامی را بر زبان می‌آورند؛ سخن پیامبر که در ادامه آیه بیان شده، نیز در برابر این بی‌اعتقادی است.

شاهد

علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «فإن الإتيان بالوصف للإشعار بأن الباعث لهم أن يقولوا ما قالوا إنما هو إنكارهم للمعاد و عدم رجائهم لقاء الله فقابلهم النبي (ص) بأمر من ربه بقوله: «إِنِّي أَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ» فيقول المعنى إلى أنكم تسألون ما تسألون لأنكم لا ترجون لقاء الله لكنني لا أشك فيه فلا يمكنني إجابتكم إليه لأنني أخاف عذاب يوم اللقاء، و هو يوم عظيم» «آوردن وصف خبر از این می‌دهد که عِلَّت بیان چنین سخنانی از سوی مشرکان همان انکار معاد و امید نداشتن به لقاء خداست. بنابراین پیامبر (صلی الله علیه و آله) با دستور خدا پاسخ آنها را داده و فرموده: من اگر از فرمان پروردگام سرپیچی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم» هرچند آنان نسبت بدان روز شک و تردید دارند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۰ و ۲۶).

بحث و نتیجه‌گیری

حکمت حکم خدا را از آیه استنباط کرد و با بیان آن برای مخاطب، انگیزه وی را در عمل به حکم آیه افزایش داد.

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد مفسران قرآن کریم به قاعده اصولی «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعية» توجه چشم‌گیری نداشته‌اند اما در لابه‌لای تفاسیر شیعه و سنی می‌توان مواردی از بکارگیری این قاعده را یافت. از آنجایی که قواعد اصولی و به‌ویژه بخش الفاظ در علم اصول به‌عنوان علم الدلالة و قواعد فهم متن، تأثیر بسزایی در درک معنای صحیح آیات قرآن و روایات دارد استفاده مفسران قرآن کریم و پژوهشگران حوزه علوم قرآن و حدیث از چنین قواعدی، امری بایسته به نظر می‌رسد. درباره قاعده مذکور پیشنهاد می‌شود در تفسیر آیات قرآن هر جا حکم معلق بر وصف شده، علیت وصف مورد توجه قرار داده شود و در تفسیرهای عربی کلماتی نظیر «لأن، بدلیل، لأنها، لهذا، للسبب الفلانی» و در تفاسیر فارسی کلماتی نظیر «زیرا، به دلیل، از آنجایی که، چون، بخاطر اینکه و...» که برای بیان علت به‌کار می‌روند به فراخور آیه بیان شود. این روش تفسیری می‌تواند به هر خواننده‌ای فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری از قرآن ارائه کرده و بدین وسیله از پیدایش شبهه و اشکال‌هایی همچون ناعادل بودن خدا در ذهن وی جلوگیری می‌شود. در مواردی همچون آیه ۵ سوره نساء، توجه به این آیه به حل مشکلات فقهی می‌انجامد. همچنین با این روش می‌توان در آیاتی مانند ۱۳۲ سوره شعراء، علت یا

منابع

- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- انصاری، شیخ مرتضی (بی تا). *فرائد الأصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۰). *كتاب المكاسب (المحشی)*، قم: مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بادکوبه‌ای، صدرا (بی تا). *هدایة الأصول فی شرح کفایة الأصول*، قم: المطبعة العلمیة.
- بروجردی طباطبائی، حسین (۱۴۱۵). *نهایة الأصول*، قم: نشر تفکر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
- جواهری، محمدتقی (۱۳۸۵). *غایة المأمول من علم الأصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- جیلانی شفتی قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸). *قوانین الأصول*، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.

- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳). *التفسیر الواضح*، بیروت: دار الجیل الجدید.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴). *فتح القدر*، دمشق: دار ابن کثیر.
- حسینی یزدی فیروز آبادی، سید مرتضی (بی تا). *عناية الأصول فی شرح کفایة الأصول*، قم: انتشارات فیروز آبادی.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۴). *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- صدر، رضا (۱۳۷۸). *الاجتهاد و التقليد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۵۶). *استقصاء النظر فی القضاء و القدر*، نجف: مشعر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)*، بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش). *مجمع البحرین*، تهران: انتشارات کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۱۱۹). *المستصفی من علم الاصول*، بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم.
- غلامعلی، صفایی (۱۳۸۶). *بداة النحو*، قم: مدیریه العامه للحوزه العلمیه.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳ الف). *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران: مرتضوی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۱). *مفاتیح الغیب*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*،
- عبد الکریم (بی تا). *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی جا: بی نا.
- عبد الکریم (بی تا). *خوئینی، عبد الکریم (بی تا). خود آموز کفایه مباحث عقلیه و اصول عملیه*، قم: کتابفروشی مصطفوی.
- حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن*، دمشق-بیروت، دارالعلم الدارالشامیه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- جعفر (۱۳۸۷). *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- سید اشرفی، سید حسن (۱۳۸۵). *نهایة الایصال: شرح فارسی أصول الفقه*، قم: قدس.

- قم: انتشارات هجرت. - مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- مظفر، محمد رضا (بی تا)، *اصول الفقه*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- قلی زاده، احمد (۱۳۷۹). *واژه شناس اصطلاحات اصول فقه*، تهران: بنیاد پژوهشهای علمی و فرهنگی نور.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳). *زبدة التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مهیاری، رضا (بی تا)، *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی*. بیجا: بی نا.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل محمدی، علی (۱۳۷۸). *شرح اصول فقه*، قم: محمدی، علی (۱۴۱۵). *الفوائد الحائریة*، قم: مجمع الفکر الاسلامی. قدس.