

The Origin of Doubts in Political Conceptions of the Qur'an: Rules Related to Understanding Vocabulary

Received date: 2022.07.12 Accepted date: 2022.09.06

—————Mohammad Abedi*

Abstract

Muslims consider the Qur'an to be a revelatory and authentic source for planning their lives; however, audience's non-authentic understanding and conceptions of the Qur'an in the fields of life have sometimes caused doubts. These doubts are sometimes the result of neglecting or ignoring the rules of understanding the Qur'an in the field of understanding vocabulary and not applying the rules of understanding vocabulary, and sometimes the result of incorrect use of these rules. Part of this damage is also to the planning of political life and the audience's efforts to obtain the political teachings of the Qur'an to manage political life; In such a way that the non-application of these rules or their incorrect application has sometimes led to the presentation of incorrect political conception. Among the results of this research, it can be explained that: 1) The pathology of the existing political conceptions. 2) Religious system needs a valid understanding of the Qur'an in the field of social and political life. 3) From another point of view, by completing this type of research in different fields of literary rules and other rules, it is finally possible to reach a part of the comprehensive criteria of reviewing and criticizing and validating the political recommendations of other schools and evaluating or refining and rejecting and accepting them is provided.

Keywords: Political Conceptions, Politics, Pathology, Vocabulary, Rules.

*Associate Professor at "the Theology and Philosophy of Religion Department" of Imam Khomeini Education & Research Institute.

فصلية علمية محكمة
مطالعات شبهه پژوهی
سنة الأول، صيف ١٤٤٤ هـ

منشأ الشبهات في القراءات السياسية من القرآن الكريم: قواعد فهم المفردات

محمد عابدى*

الملخص

يعتبر المسلمون القرآن الكريم مصدرًا إلهيًّا أصيلاً لإدارة حياتهم والتخطيط لها. مع ذلك، يظهر الواقع الحالي أن قراءات الجمهور الخاطئة للقرآن في المجالات المختلفة قد أثارت الشبهات بعض الأحيان. قد تنشأ هذه الشبهات عن عدم المعرفة بقواعد فهم المفردات القرآنية أو إهمالها وعدم تطبيقها تارة، وعن التطبيق الخاطئ لهذه القواعد تارة أخرى. على سبيل المثال، نرى هذه المشكلة في محاولة المخاطبين للحصول على التعاليم القرآنية السياسية لإدارة الحياة السياسية مما أدى عدم تطبيق هذه القواعد أو تطبيقها الخاطئ إلى تقديم القراءات السياسية الخاطئة. فتثير هذه المشكلة مسألة هامة: ما هي أضرار الإهمال لقواعد فهم المفردات القرآنية أو تطبيقها الخاطئ في القراءات السياسية من القرآن الكريم؟ افترض البحث الحاضر أن هناك أضراراً مختلفة في هذا المجال. وسعى بالمنهج الوصفي التحليلي وراء تبيين أهمها والآراء والأقوال فيها. بالطبع ارتكز البحث على قواعد أدى إهمالها إلى إثارة الشبهات في هذه القراءات وفق دراسات الباحث الميدانية، وهي التفسير وفق معاني الكلمات عند العرب الفصحاء في عصر النزول، والاهتمام بالمصادر المعتمدة وعدم الاكتفاء بالمعاني الارتكازية، ووجوب الحمل على المعاني المجازية بقرينة المفردات، والاهتمام بالفرق بين المشترك اللفظي والمشارك المعنوي.

الكلمات المفتاحية: القراءات القرآنية السياسية، السياسة، الباثولوجيا، المفردات، القواعد.

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات القرآنية، مركز العلمي للثقافة و الفكر الإسلامي.

خاستگاه شبهات در برداشت‌های سیاسی از قرآن: قواعد مربوط به فهم مفردات

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

محمد عابدی*

چکیده

فهم و برداشت‌های غیر معتبر مخاطبان از قرآن در عرصه‌های زندگی، گاه موجب تولید شبهاتی شده است. این شبهات گاه نتیجه غفلت یا نادیده‌انگاری قواعد فهم قرآن در حوزه فهم مفردات و واژگان و عدم کاربست قواعد فهم مفردات و زمانی محصول استفاده نادرست از این قواعد است. بخشی از این آسیب نیز به تدبیر حیات سیاسی و تلاش مخاطبان برای دستیابی به آموزه‌های سیاسی قرآن برای مدیریت حیات سیاسی است؛ به گونه‌ای که عدم کاربست این قواعد یا کاربست نادرست آنها گاه منجر به ارائه برداشت‌های سیاسی نادرست شده است. این مشکل زمینه ظهور این مسئله شده است که برداشت‌های سیاسی در عرصه کاربرد قواعد مربوط به فهم مفردات و توجه به آنها با چه آسیب‌هایی روبرویند. تأکید مقاله بر قواعدی است که در مطالعه میدانی نویسنده در آثار مختلف، بی‌دقتی در مورد آنها بیشتر موجب ایجاد شبهات در این برداشت‌ها شده است؛ روش تحقیق متناسب با توصیف نظرات و دیدگاه‌ها و بررسی و تحلیل و نقد آنها توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: برداشت‌های سیاسی، سیاست، آسیب‌شناسی، مفردات، قواعد.

مقدمه

اقتضای جامعیت و فرازمانی بودن قرآن کریم موجب شده است مسلمانان در هر عصر و زمانی پاسخ به مسائل زندگی اجتماعی، به‌ویژه سیاسی خود را از این کتاب الهی بجویند. همین امر آن‌گاه که بدون لحاظ کردن مؤلفه‌ها و معیارهای لازم از جمله قواعد فهم متن قرآن کریم (موضوع مورد بحث این تحقیق) صورت گرفته، موجب برداشت‌هایی آسیب‌دیده در عرصه سیاسی شده که این برداشت‌ها ظرفیت ایجاد شبهات متعددی را دارند. در میان قواعد مختلف فهم متن قرآن کریم، شاید بتوان ادعا کرد فارغ از بحث قرائت‌ها، اولین قواعدی که برداشت‌کنندگان نیازمند آگاهی به آن‌اند، قواعد مربوط به فهم مفردات قرآن کریم است؛ زیرا آغاز رویارویی برداشت‌کننده سیاسی با قرآن کریم، از طریق واژگانی است که کلام الهی از ترکیب آنها شکل گرفته است. مطابق قرارداد عرفی و عقلایی، «ماده» هر کلمه، مفهومی ویژه دارد و «شکل» هر واژه اقتضای معنای خاصی را داراست؛ لذا شرط نخست فهم هر کلامی این است که برداشت‌کننده از مفاهیم همه مفردات، حتی حروف آن آگاه باشد؛ از این روست که علاوه بر گزارش‌های تاریخی در مورد خطاهای ناشی از عدم توجه به ویژگی‌های مفهومی و معنایی برخی واژگان، در تألیفات علوم قرآنی، مباحثی درباره آگاهی به لغات مانند واژگان غریب و دور از ذهن و... مطرح شده است (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۳۹۶ و ۳۹۸/ سیوطی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۳). رهایی از این خطاها و شبهاتی که گاهی این برداشت‌ها می‌توانند به بروز آن دامن بزنند، نیازمند شناخت مفردات است؛ البته شناخت معتبر نیز نیازمند کاربرست قواعدی در عرصه مفردات است و چون فهم قرآن، مبتنی بر روش عرفی و عقلایی است، خاستگاه قواعد مذکور نیز عرف و سیره عقلاست. در ادامه سه نکته بایسته ذکر است: نخست، برداشت‌های نادرست لزوماً برابر با ایجاد شبهه نیست، بلکه برداشت‌ها می‌توانند گاهی به عنوان بستر و زمینه شبهه‌افکنی قرار بگیرند. دوم، آسیب‌ها به دلیل عدم کاربرست

قواعد یا کاربرد نادرست، در تمام برداشت‌های سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و... جریان دارند و این تحقیق، قواعد مذکور را بر برداشت‌های سیاسی تطبیق می‌دهد. سوم، از منظر قلمرو بحث در قواعد هم، این قواعد گستره وسیعی دارند (ر.ک: بابی، ۱۳۹۵، ص ۸۱/رجبی، ۱۳۷۹، ص ۵۶) و بحث از تک‌تک آنها بیرون از وسع مقاله است؛ از این روی تأکید مقاله بر قواعدی است که در مطالعه میدانی نویسنده بی‌دقتی در مورد آنها می‌تواند گاه شبهاتی را در برداشت‌های سیاسی ایجاد کند. روش تحقیق متناسب با توصیفات و دیدگاه‌ها و بررسی و تحلیل و نقد آنها توصیفی و تحلیلی است.

آسیب‌شناسی برداشت‌های سیاسی از منظر قواعد مربوط به فهم مفردات از این جهت دارای اهمیت است که نقطه آغاز رویارویی برداشت‌کنندگان سیاسی با قرآن کریم همین واژگان و مفرداتی است که ساختار کلام الهی را شکل داده‌اند. از طرفی «ماده» هر واژه، مفهومی ویژه دارد و «شکل» آن اقتضای معنای خاصی را داراست؛ لذا شرط نخست فهم هر کلامی این است که برداشت‌کننده از مفاهیم همه مفردات، حتی حروف آن آگاه باشد؛ از این رو خطاهایی که در این بستر روی می‌دهند، مانع دستیابی مخاطب به مراد الهی از کلام می‌شود (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۳۹۶ و ۳۹۸/سیوطی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

ضرورت پرداختن به این موضوع در زمان حاضر را چنین می‌توان توضیح داد که نظام اسلامی برای تدبیر حیات شهروندانش نیازمند دسترسی به برداشت‌های سیاسی از آیات قرآن است و چنین برداشت‌هایی بدون فهم قاعده‌مند و معتبر از جمله در حوزه قواعد مربوط به فهم مفردات نیست.

در فایده‌مندی تحقیق نیز می‌توان افزود که این دست تحقیقات به جهت برداشت‌های معتبر سیاسی (حاصل رعایت قواعد مربوط به فهم مفردات از آموزه‌های قرآن)، برای تدبیر اسلامی و قرآنی جامعه اسلامی بسیار ضرورت دارند؛ ضمن اینکه بررسی و نقد و اعتبارسنجی توصیه‌های با خاستگاه مکاتب دیگر نیز نیازمند ارزیابی و پالایش آنها با متون حاصل از فهم

معتبر قرآنی است و از این منظر نیز نیازمند آگاهی از اموری هستیم که این قواعد را در معرض آسیب قرار داده‌اند.

نوآوری مقاله نیز در دو جنبه است: در موضوع نقد یعنی برداشت‌های سیاسی از قرآن کریم و همچنین نوآوری در توجه به محدوده و مستقل به گستره خاصی از قواعد (قواعد مرتبط با فهم مفردات) را می‌توان جزو امتیازات این مقاله برشمرد.

هرچند درباره خاستگاه شبهات در برداشت سیاسی از قرآن، در حوزه کاربرد قواعد مربوط به فهم مفردات یا عدم کاربرد آنها تحقیقی ارائه نشده است؛ هرچند به صورت عام می‌توان به عموم کتاب‌های روش‌شناسی و نیز قواعد تفسیری اشاره کرد؛ همچون کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن که زیر نظر محمود رجعی تنظیم شده است و به مواردی مانند توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول؛ در نظر گرفتن قواعد ادبیات عرب؛ در نظر گرفتن قرائن معینه و صارفه و... اشاره کرده است. کتاب قواعد تفسیر قرآن اثر علی‌اکبر بابایی نیز قواعدی - مانند لزوم توجه به مفاهیم کلمات در میان عرب‌های فصیح زمان نزول، لزوم شناسایی همه معانی کلمات از منابع معتبر، پرهیز از حکل کلمات بر مجاز بدون قرینه و... - را معرفی کرده و ضمن تبیین قواعد، اشاره‌ای نقدگون به برخی موارد نیز دارند؛ اما تحقیقی گزارش نشده است که به طور خاص در پی بررسی خاستگاه شبهات در برداشت‌های سیاسی از قرآن به طور عام باشد، جز نگاشته‌ای که از صاحب این قلم با عنوان «آسیب‌شناسی برداشت‌های سیاسی» در حال نگارش است. علاوه بر نبود چنین پیشینه‌ای در مورد عموم برداشت‌های سیاسی، تحقیقی نیز عرضه نشده است که آسیب‌های برداشت‌های سیاسی را به عنوان خاستگاه شبهات، از منظر خاص «قواعد مربوط به فهم مفردات» معرفی کند و ضمن نقد آن به ارائه راهکار نیز پردازد.

الف) غفلت از تفسیر بر پایه معانی کلمات نزد عرب فصیح عصر نزول

لغات و مفردات هر زبانی از جمله زبان عربی در طول زمان، دگرگونی و تنوع معنایی متعدد به خود دیده‌اند؛ از این روی فهم صحیح از مفردات قرآن، نیازمند دست‌یابی برداشت‌کننده به معانی مورد استفاده در عصر نزول و محدوده معنایی استفاده از هر واژه است (ر.ک: رشید رضا، [بی‌تا]، مقدمه، ج ۱، ص ۲۱) و چون هر واژه‌ای در همان عصر متکلم نیز ممکن است معانی متعدد میان قبایل مختلف داشته باشد، باید به معانی مورد استفاده عرب‌های فصیح عصر نزول مراجعه شود؛ زیرا قرآن برخوردار از فصیح‌ترین متن است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳، ص ۲۶۱/ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۵۶ و ۱۵۸). درحقیقت یکی از قواعد مهم ادبی در فهم متن قرآن این است که معنایی برای یک واژه باید معتبر دانسته شود که در زمان نزول رواج داشت: «و العبرة بمعنی اللفظ فی زمن النزول» و بی‌توجهی به این قاعده موجب ارائه برداشت‌های نادرست از قرآن کریم شده است؛ به‌ویژه در دوران منتهی به آغاز انقلاب اسلامی که شور انقلابی جوانان را به برداشت‌های سیاسی متنوعی از قرآن واداشته بود. چنین انحرافات فراوان به چشم می‌خورد. در ادامه نمونه‌ای از این آسیب و شبهه ایجادشده را درباره واژه «ناس» گزارش می‌کنیم:

واژه «مردم» از پرکاربردترین لغات در سیاست است و اصولاً هدف سیاست، راهبری حیات «مردم» است و این گستره از کاربرد واژه مردم را در اصطلاحاتی چون حقوق بشر، حق انسان در سرنوشت تعیین خود و... می‌توان نشان داد. معادل این واژه در قرآن «ناس» است. برخی طرفداران مکاتب کمونیستی و مارکسیستی که مفهوم خاصی از واژه «مردم» یعنی «توده» در نظر دارند، همین معنای اصطلاحی را با مختصات خاصش در مکتب خود بر واژه «ناس» در قرآن تحمیل می‌کنند تا به برداشت‌های مطلوب خود برسند؛ در حالی که اگر «ناس» به معنای عصر نزولش لحاظ شود، چنین برداشت‌هایی ممکن نخواهد شد. یکی از آیاتی که واژه «ناس» در آن ذکر شده و توسط این افراد مورد توجه قرار گرفته، آیه زیر است:



«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ: گروهی از مردم کسانی‌اند که می‌گویند به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم، در حالی که ایمان ندارند» (بقره: ۸).

شیخ طوسی توضیح می‌دهد که این آیه و آیات بعدش بدون اختلاف بین مفسران درباره گروهی از منافقان از اوس و خزرج و غیر آنها نازل شد. وی این مطلب را از ابن‌عباس نقل می‌کند و تصریح می‌کند که ابن‌عباس اسامی آنها را نیز ذکر کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۷/ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۵). اِوَحْدَىٰ دَرِبَارَهٗ آيَهٗ ۱۴ اَيْن سوره «وَ اِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْا اٰمَنَّا» از ابن‌عباس نقل می‌کند: «نزلت هذه الآية في عبد الله بن أبي وأصحابه» (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵). «ناس» نیز معادل واژه «مردم» است و منظور از «من الناس» در آیه «گروهی از مردم» یعنی منافقان است و منافقان به عنوان گروهی از مردم (ناس) موضوع سخن آیات قرار گرفته‌اند.

در مقابل برخی معتقدند «ناس» فقط شامل یک طبقه خاص است. شهید مطهری نظر این گروه را چنین نقل می‌کند: «ناس یعنی "مردم فاقد همه چیز"؛ یعنی "توده، طبقه محروم، طبقه بیچاره" که بر این اساس ناس نه شامل "همه مردم" که تنها شامل یک طبقه مخصوص می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲).

در صورتی که ناس به معنای «اصطلاح توده در مکتب مارکسیستی» شد، این برداشت از آیه ارائه خواهد شد که «منافقان» (موضوع سخن در این آیه) جزء توده‌اند (ر.ک: همان)؛ یعنی منافقان مردمانی فاقد همه چیز و از طبقه فقرا بودند. این گروه چون طبق ادبیات مارکسیستی مراد قرآن و خداوند از «ناس» را «توده» گرفته‌اند، گرفتار این برداشت شده‌اند که مخالف مفهوم واژه در عصر نزول است؛ زیرا همان گونه که اشاره شد، ابن‌عباس به عنوان معاصر نزول از آیات این بخش سوره چنین فهمیده است که آیات درباره عبدالله بن ابی و اصحاب او نازل شده است (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵/ ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۷/ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۵). از طرفی طبق گزارش‌های تاریخی منافقان از همه طبقه‌ها از جمله اشراف

و بزرگان بودند و به طبقه توده و فقیر اختصاص نداشت و عبدالله ابن ابی رئیس منافقان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۲) از متشخص‌ترین افراد مدینه قبل از حضور پیامبر ﷺ در مدینه بود تا جایی که مردم اتفاق کرده بودند او را پادشاه قرار دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۴).

از منظر لغت نیز اصل «الناس»، «أناس» از ریشه «أنس» (موجود اهل أنس وألفت) (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۰۳) یا «نوس» (حرکت و جنبش) به معنای موجود دارای حرکت یا مقلوب «نسی» از «إنسیان» (موجود فراموشکار) می‌باشد که طبق همه نظریه‌ها، صفات مطرح‌شده با انسان تطبیق داده شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۲). شیخ طوسی توضیح می‌دهد دو وجه در معنای ناس هست: ۱. اسم جمع است که واحد ندارد؛ ۲. از اناس است و... (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۷). طبرسی می‌نویسد: «ناس و بشر و انس الناس نظیر هم‌اند و آن گروهی از حیوان است که به جهت صورت انسانی متمایز از بقیه است و اصل اناس از انس است» (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۲). ابن‌عاشور می‌نویسد: اسم جمع برای بشر است، همه بشر یا طایفه‌ای از آنها و به تحقیق به غیر آنها اطلاق نمی‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۵۵).

حاصل اینکه در آیه مورد بحث، منظور از ناس، عام است و «من الناس» به گروهی از همین مردم دلالت دارد نه فقط طبقه خاص (توده)؛ لذا منافقان گروهی از مردم، فارغ از دسته بندی‌های موجود در مکتب مارکسیستی و کمونیستی‌اند که می‌توانند فقیر، ثرتمند، حاکم یا رعیت باشند. شیخ طوسی تصریح می‌کند: «منافق کسی است که با زبان اظهار اسلام می‌نماید، ولی با قلب انکارش می‌کند» (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۷). در این عبارت تنها ملاک منافق بودن، اظهار اسلام به زبان و انکار قلبی آن معرفی می‌شود که می‌تواند درباره افراد از هر طبقه‌ای صادق باشد.

حاصل سخن اینکه اولاً واژه «ناس» و نوع برداشت از آن (عموم مردم یا گروهی از مردم با ویژگی‌های خاص) با مسئله سیاسی از این منظر است که واژه «مردم» و معادل آن در قرآن -ناس- از لغات اصلی و رکنی در سیاست است و مسائل کلان سیاسی همچون هدف

سیاست (مدیریت و راهبری مردم) یا مسائلی مثل حقوق بشر، حق انسان در سرنوشت تعیین خود و... با آن مرتبط است. بنابراین هر نوع فهمی درباره مفهوم آن می‌تواند در نوع پاسخ به مسائل سیاسی مرتبط با مردم و «ناس» تأثیرگذار باشد.

ثانیاً با توجه به همین ظرفیت، طرفداران مکاتب کمونیستی و مارکسیستی در اوایل انقلاب که به دنبال توجیه قرآنی و اقناع به ظاهر دینی مردم در مورد شعارها و رویکردهای سیاسی خود بودند، مفردات قرآنی همچون واژه مردم را مطابق مرام خود در کاربردهای خاصی - مانند توده- استفاده می‌کردند تا با توجه به آن مردم را به پاسخ‌های مکتب مارکسیستی و کمونیستی درباره مسائل سیاسی قانع سازند و به جهت اقناع مردم و همراه‌سازی آنان با خود، واژه «مردم» در این آیه را به معنای اصطلاح مبتنی بر فضای اندیشگی مارکسیستی یعنی «توده» (مردم فاقد همه چیز، طبقه محروم، طبقه بیچاره) می‌فهمیدند و معرفی می‌کردند و به این ترتیب اصطلاحی را که در مکتب آنها مختصات ویژه‌ای داشت، بر یک واژه قرآنی تحمیل می‌کردند.

ثالثاً محل مناسب برای به‌اشتباه‌انداختن مخاطبان و جوانان انقلابی برای همراه‌ساختن با مارکسیست‌ها این بود که از اصطلاح «توده» واژه «مردم» به ذهن‌خطور می‌کرد - البته با مختصات خاص. آنان از این مشابهت استفاده و مخاطب را در این شبهه گرفتار می‌کردند که «ناس» در آیه به همان معنای «توده» است. به این ترتیب جوانان انقلابی مطمئن می‌شدند که مارکسیست‌ها در ادعای خود (برخورداری آموزه‌های مارکسیستی از خاستگاه قرآنی) بر حق‌اند. همین شباهت‌های ناقص، زمینه جذب برخی جوانان مسلمان به این گروه‌ها شد؛ در حالی که اگر «ناس» به معنای عصر نزولش در مورد آیه لحاظ می‌شد، وجه تمایز اصطلاح مارکسیستی «توده» از «ناس» و «مردم» روشن می‌شد و مخاطبان در شبهه گرفتار نمی‌شدند. در آیه مورد نظر هم تبیین شد که «ناس» برای گروهی از مردم (منافقان) استفاده شده است و منافقان هم طبق قرائن تاریخی از همه گروه‌ها و طبقات مردم از جمله اشراف و

اشراف‌زادگان و... بودند؛ نه مانند معنای اصطلاح توده که در ادبیات مارکسیستی استفاده‌کنندگان از آن «فقط شامل یک طبقه خاص» (مردم فاقد همه چیز، طبقه محروم، طبقه بیچاره) است.

ب) اکتفا به معنای ارتکازی و غفلت از منابع معتبر در شناسایی معنای

مفردات زیادی از قرآن معنای متعدد (حقیقی و مجازی) دارند. برای فهم معتبر معنای مورد نظر آیه لازم است برداشت‌کننده سیاسی با همه آنها آشنا باشد تا با توجه به قرائن، معنای مراد خداوند را تشخیص دهد؛ ولی گاهی مخاطب به جهت ناآشنایی با این معنای و تمرکز بر معنایی که در ذهن دارد، در فهم مراد واقعی خداوند از جمله در عرصه سیاسی دچار خطا می‌شود؛ با اینکه قاعده این است که «ارتکاز معنایی از یک لفظ در صورتی معتبر است که با معنای موجود در زمان نزول منافات نداشته باشد» و اگر برداشت‌کننده به همه معنای آگاه نباشد یا از آنها غفلت کند، ممکن است همان معنای مغفول یا مجهول، در آیه، مراد الهی باشد و مفسر دچار خطا در فهم و برداشت شود (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹۹). برای پرهیز از این آسیب باید همه معنای مفردات و کلمات را از طریق «منابع معتبر» (کتب لغت معتبر، قرآن، روایات، اشعار و متون عربی فصیح و...) (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲-۲۴۲ / بابایی، ۱۳۹۵، ص ۸۸-۹۴) شناخت. «شناسایی نکردن معنای مختلف "ملک" از کتب لغت معتبر» از جمله نمونه‌های این آسیب‌هاست. با این توضیح که کارکرد منابع معتبر لغت، ایجاد قدرت تشخیص در برداشت‌کننده و جلب توجه وی به متضادها، غرایب، مجازها و... است و او را در مسیر فهم معتبر از لغت‌ها و فهم درست مراد الهی یاری می‌رساند و او گستره معنای ذیل یک واژه را شناسایی می‌کند و از تنگنای یک معنای خاص و مرتکز ذهنی یا عصری و اجتماعی و سیاسی نجات می‌یابد؛ بنابراین محدوده کارکرد منابع لغوی شناسایی معنای است؛ ولی تعیین معنای خاص و اموری مانند تعیین حقیقت و مجاز یا مشترک لفظی و معنوی بودن واژه‌ها نسبت به

معناها و اینکه کدام معنا مراد لفظ مورد نظر است، نیازمند قرائن دیگری است و باید با قواعد تفسیری آنها را به دست آورد. نمونه این تلاش‌ها را می‌توان در بحث‌های لغوی مجمع البیان نشان داد که ضمن ریشه‌یابی لغات بر وجوه و نظایر آنها نیز در تفسیر توجه کرده است.

به رغم آنچه بیان شد، برخی به جهت غفلت از منابع لغوی معتبر، در دام معانی مرتکز گرفتار آمده، برداشت‌هایی از جمله در عرصه سیاسی نامعتبر ارائه کرده‌اند؛ مثلاً گروهی که به «جدایی نبوت و حکومت در عرصه حیات بشری» و جدایی خط پیامبران و حاکمان در طول تاریخ معتقدند (ر.ک: بازگان، ۱۳۷۷، ص ۲۸)، به منابع لغوی مراجعه نکرده و لذا متوجه تعدد معانی «ملک» نشده‌اند. همین مسئله موجب ارائه برداشت غلط شده است. مهندس بازگان می‌گوید: خط تفکیک عملی نبوت و حکومت در قوم بنی‌اسرائیل به جریان طالوت منحصر

نشده، بلکه سیر استمراری داشته است؛ چنان‌که آیه، وجود پیامبران و حاکمان را که به صورت مجزا بود، نعمت الهی می‌شمارد: «وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَ لَكُم مَّلُوكًا...» (مائده: ۲۰). ذیل آیات «لَمْ تَر إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله...» و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكاً...» (بقره: ۲۴۶-۲۴۷) نیز می‌نویسد: «بعد از سلیمان، بنی‌اسرائیل باز هم پادشاهان و داورانی داشتند که نه قرآن و نه تورات آنها را نبی رسول الهام گرفته از جانب خدا نمی‌داند (مائده: ۲۰). همین معنا جدایی پیامبران و پادشاهان را می‌رساند» (بازگان، ۱۳۷۷، ص ۳۱). بازگان مواردی را نیز که خط نبوت و حکومت در پیامبرانی مانند داود، سلیمان، موسی و محمد ﷺ جمع شده، استثنا می‌داند. قبل از بازگان نیز برخی دچار همین آسیب شده بودند، علامه به نقل از آنان می‌نویسد:

«برخی گفته‌اند مراد از اینکه فرمود: "شما را ملوک قرار داد" همان صاحب حکومت و دولت شدن است که به وسیله طالوت و پس از وی داود و پس از آن، جناب سلیمان و سایر پادشاهان انجام شد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۸۷). مترجم المیزان قایل این نظر را صاحب

المنار معرفی می‌کند. ابن عاشور نیز آن را به معنای پادشاهی می‌داند و می‌کوشد بر خلاف ظاهر، از باب مجاز، یا کاربرد ماضی برای آینده، معرفی کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۵، ص ۷۶). مفسران پیام قرآن نیز معتقدند: «در آیه ۲۰ سوره مائده ضمن بر شمردن نعمت‌های الهی بر بنی اسرائیل می‌فرماید: «... و شما را حاکم و صاحب اختیار خود قرار داد».

آنان در توجیه تضاد این برداشت با «حاکم نبودن همه بنی اسرائیل» توضیح می‌دهند هنگامی که از میان آنها حاکمانی بر می‌گزینند، چنین خطایی درباره آنان به عنوان یک قوم و ملت می‌کند که خداوند شما را حاکمان و پادشاهان قرار داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۲). این تفسیر بعد از طرح آیاتی دیگر به این نتیجه می‌رسد که اهمیت حکومت برای جامعه از دیدگاه قرآن مجید روشن می‌شود (همان، ص ۱۳).

۷۳



در آسیب‌شناسی برداشت فوق (برای پاسخ به دیگر ابعاد ادعای بازرگان، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶-۱۹۸) باید توضیح داد که کتب لغت دو معنا برای این واژه مطرح کرده‌اند: سلطنت و مالکیت.

«ملک دو گونه است: ملکی که تملک و تولی است (پادشاهی) و ملکی که توانایی کسی را نشان می‌دهد؛ چه سرپرستی بکند یا نه (مالکیت) (راغب، ۱۳۹۲، ص ۷۷۵). دیدگاه‌های افراد دیگر که به معنایی غیر از پادشاهی دانسته‌اند (طوسی، [بی‌تا] ج ۳، ص ۴۸۲). در کتب لغت نیز ملک به دو معنای مذکور است)

راغب بعد از اشاره به دو معنای واژه در لغت عرب، با توجه به قرائن (راغب، ۱۳۹۲، ص ۷۷۵) توضیح می‌دهد که ملک در آیه مذکور به معنای پادشاهی نیست:

«آیه "إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا" (نمل: ۳۴) در مورد اول (پادشاهی) است و آیه "إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا" (مائده: ۲۰) در مورد دوم (توانایی و مالکیت) است. نبوت و پیامبری را به طور خاص و ملک را به طور عام بیان کرده است. معنای ملک در اینجا توان و نیرویی است که با آن کسی برای سیاست و حکومت داوطلب می‌شود نه اینکه همه

را خداوند متولی و حاکم کار مردم قرار داده باشد» (راغب، ۱۳۹۲، ص ۷۷۵/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۳۶).

برداشت کننده مذکور باید همانند راغب بعد از توجه به برخورداری واژه از دو معنا در کتب لغت، مراد از آن در آیه را معین می‌کرد؛ همان گونه که مفسران المیزان و نمونه با این مقدمات، توجه داشتند اگر واژه را به معنای سلطنت بگیرند، مشکلات متعددی پیش خواهد آمد (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۸۷/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۳۴-۳۴۷).

ج) حمل بی قرینه و ازگان بر معنای مجازی

واژگان قرآنی گاه در معنای حقیقی و زمانی در معنای مجازی به کار می‌روند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۳۶۶، ص ۱۳/ مظفر، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹). حقیقت «به کاربردن لفظ یا عبارت در معنای موضوع‌له» و مجاز «به کاربردن لفظ یا عبارت در غیر معنای موضوع‌له» است (ابن‌ال‌ثیر، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸۴). هنگام کاربرد مجاز، باید قرینه معتبر لفظی یا غیر لفظی صارفه باشد تا مانع از اراده معنای حقیقی گردد (ر.ک: الصعیدی، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م، ج ۳، ص ۵۰۴/ مظفر، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹) و باید بین معنای حقیقی و مجازی علاقه باشد تا امکان کاربرد لفظ در معنای مجازی را فراهم سازد. مجاز لغوی یا عقلی است و مجاز لغوی هم استعاره یا مجاز مرسل است (ر.ک: الصفدی، [بی‌تا]، ص ۱۴). موارد متعددی از مجاز در قرآن گزارش شده است (ر.ک: القزوی، [بی‌تا]، ص ۱۰۷/ القیروانی، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۶/ الجرجانی، [بی‌تا]، ص ۳۹۱) و مفسر باید معنای کاربردی کلمات را تفکیک و از طرق معتبر (برای آشنایی با راه‌های شناخت حقیقت و مجاز مانند تبادر، عدم صحت سلب لفظ از معنا، صحت حمل لفظ بر معنا، اطراد و...) (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸-۲۰/ مظفر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳-۲۷) معنای حقیقی را از مجازی بازشناسد. اگر معنای حقیقی را شناخت و قرینه‌ای صارف از آن نیافت، واژه در آن معنا ظهور دارد و نباید واژه را بر اساس معنای مجازی تفسیر نماید (آشنایی با موردی که قرینه صارف از این معنا بود، ر.ک: بابایی، ۱۳۹۵، ص ۹۴-

۹۵). نمونه آسیب در مورد این قاعده را می‌توان درباره معنای مراد از واژه «رکوع» در آیه زیر نشان داد که رکوع به معنای مجازی فاقد قرینه حمل شده و موجب بروز شبهه گردیده است: «أَمَّا وَلَيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ: وَلِيَّ شِمَا تَهَا خُذَا وَرَسُولُو أُو كَسَانِي أَسْتَا كَهَ إِيمَانٍ أَوْرَدَهُنَا، هَمَانُ كَسَانِي كَهَ نَمَازَا رَا بَرَا پَا مِي دَارَنَدَا وَ دَر حَال رَاكُوعِ نَمَازَا زَكَاتَا مِي پَرْدَازَنَدَا».

این آیه از آیات مربوط به «نصب ولی از سوی خداوند برای جامعه اسلامی» است. منظور از «ولایت» در آن «ولایت تصرف» و مراد از «رکوع»، هیئت مخصوص در عبادت (رکوع نماز) است؛ اما اهل سنت «ولایت» در آیه را به معنای «نصرت» می‌دانند، نه «ولایت تصرف» و به این ترتیب آیه را به ولایت امیرمؤمنان علیه السلام مربوط نمی‌دانند. آنان به همین جهت در مقابل تفسیر زیر نیاز به یافتن پاسخی اساسی دارند:

«هم راکعون» حال از فاعل «یؤتون» است و «یؤتون» در حال (راکعون) عمل کرده است و قرار گرفتن جمله حالیه (و هم راکعون) در پی جمله «و يؤتون الزكاة» قرینه است که در حال رکوع، زکات داده شده است، لذا آیه (با توجه به روایات کثیر که بحث نزول آیه در پی بخشش انگشتری توسط حضرت علی در حال رکوع نماز را مطرح می‌کنند) ناظر به این رویداد و دال بر نصب علی علیه السلام به ولایت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۵).

پاسخ آنان «متمركز بر معنای زکات» چنین است که «هم راکعون» حال از کل جمله‌های قبل (یقیمون الصلاة و یوتون الزکاة) است نه فقط یوتون الزکاة است؛ لذا رکوع هم باید به معنایی باشد که هم با صلوات هم با زکات سازگار باشد (خضوع و تواضع)؛ پس معنای آیه چنین می‌شود: «یاوران شما خدا و رسول اویند و مؤمنانی که نماز به پا می‌دارند و زکات می‌دهند و در همه این احوال (نه فقط زکات‌دادن) خاضعان‌اند، یا آنهایی که زکات می‌دهند، در حالی که خود فقیر و تنگدست‌اند». از جمله زمخشری معنای مراد از واژه را چیزی می‌داند که آیه را از مسئله رهبری و سیاست بیگانه می‌سازد: «و هم راکعون الواو فیه للحال، أی

يعملون ذلك في حال الركوع و هو الخشوع و الإخبات و التواضع لله إذا صلوا و إذا زكوا» (زمخشری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۴۹). محمد بن بحر اصفهانی (متوفای ۳۲۲ق) می نویسد: «کلمه "رکوع" در آیه ولایت، نه به معنای انحنا و هیئت خاص خم شدن در نماز که از اجزای نماز است، بلکه معنای خضوع است؛ یعنی مؤمنان یادشده، کسانی اند که در حال ادای نماز و زکات، خاشع و متواضع اند» (ابن بحر اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲). به این ترتیب مراد از رکوع، مطلق خضوع در برابر عظمت پروردگار یا خضوعی است که از جهت فقر یا از جهات دیگر در نهاد آدمی پدید می آید (نه رکوع نماز) و آیه ربطی به مسئله «نصب ولی و امام» که رهبری و اعمال حکومت از شئون اوست، ندارد.

برای تبیین آسیب وارده به این برداشت (رکوع به معنای مجازی - یعنی خضوع و تذلل - بدون قرینه) باید به این مطالب توجه کرد:

۱. «خم شدن» معنای لغوی رکوع: معنای اصلی و لغوی این واژه «پایین وردن صورت است، به گونه ای که از میان زانوها زمین دیده شود» یا «پایین آوردن سر است به شکلی که با زمین تماس نگیرد» (ر.ک: جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۱۲۲۲/ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۲/ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳۷). «رکع یرکع رکعاً: طأطأ رأسه... واما الركوع فهو أن يخفض المصلى رأسه... فالرکع المنحنى والرکوع الإحناء ومنه رکوع الصلاة و رکع الشيخ انحنى من الکبر» (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴). فراهیدی (۱۷۵ق) می نویسد: «هر چیزی که صورت به سوی آن فرو می رود و بین دو زانو نگریسته شود، اما سر با آن به زمین نخورد» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۰). از نظر ابن درید: «رکوع کننده به کسی گویند که صورتش به سمت زمین می رود و رکوع در نماز به همین معناست» (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۳۸۵). ابن فارس در معجم مقاییس توضیح می دهد که رکوع انحنای در انسان است و رکوع در نماز را از این نوع می داند و می افزاید: بعد از این مرحله است که در کلام تصرف کرده و به مصلی یا شاکر، رکوع کننده گفته اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۳۵). راغب اصفهانی هم معنای رکوع را «انحنا» می داند

(راغب، ۱۳۹۲، ص ۳۶۴).

۲. «خشوع و خضوع» معنای استعاره‌ای رکوع: خم شدن مشتمل بر خضوع و خشوع است و کسی که رکوع می‌کند، خضوع و خشوع کرده است و اگر بخواهیم رکوع را فقط به این معنای التزامی بدانیم، از باب استعاره خواهد بود؛ لذا کاربرد رکوع برای معنای صرفاً تواضع که راغب نیز به آن اشاره دارد، «فتارة يستعمل في الهيئة المخصوصة في الصلاة كما هي، و تارة في التواضع و التذلل، إما في العبادة، و إما في غيرها» (همان)، از باب استعاره خواهد بود. علامه طباطبائی تصریح می‌کند چون رکوع مشتمل بر خضوع و تذلل است، گاه برای «مطلق تذلل و خضوع» یا «فقر و اعسار» که عادتاً بدون تذلل به غیر نیست، استعاره آورده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵).

۷۷



خاستگاه شبهات در برداشت‌های سیاسی از قرآن (قواعد مربوط به فهم مفردات)

۳. اطلاق رکوع به خضوع و تذلل؛ ارتکاب خلاف ظاهر و نیازمند قرینه: تنها در صورت وجود قرینه صارفه می‌توان از معنای واژه دست کشید و به سوی معانی التزامی و استعاره‌ای رفت؛ در حالی که اینجا قرینه و دلیلی برای ارتکاب خلاف ظاهر (ترجیح معنای مجازی) وجود ندارد: «فتبين من جميع ما ذكرنا... أن لا موجب لارتكاب خلاف الظاهر بحمل الركوع على معناه المجازی» (همان، ص ۱۱/ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۲۳-۴۲۴). مفسران زیادی حمل رکوع بر معنای خضوع را خلاف ظاهر آیه و خلاف روایات اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه (که نزول آیه را درباره علی علیه‌السلام و رکوع را به معنای هئیت خاص معرفی کرده‌اند) دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۶۲/زمخشری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۲۴).

۴. وجود قرائن متعدد بر اراده معنای عمل رکوع نماز: اگر به فرض رکوع را در دو معنا (خم شدن به هیئت خاص در عبادت و خضوع و تذلل) مشترک لفظی بدانیم، باز قرائن گویای این است که منظور از رکوع خم شدن در نماز با شکل خاص است نه حالت خضوع و...، از جمله:

الف) قرائن روایی معتبر متعددی «دال بر نزول آیه در زمان صدقه‌دادن انگشتر توسط

امیرمؤمنان در نماز» وجود دارد که علامه آنها را کثیر و اعراض از آنها را ناممکن می‌داند و معتقد است اگر به این حجم روایات در این مورد نتوان ترتیب اثر داد، در هیچ موردی نمی‌توان از آنها استفاده کرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۸). این گروه روایات قرینه‌اند که معنای استعاره‌ای مراد نیست و معنای «هیئات خاصی از انحنا در عبادت» مراد است. با این اشاره که تمام مفسران و دیگر دانشمندان شیعه امامیه و اکثر مفسران اهل سنت بر نزول آیه درباره امیرالمؤمنین علیه السلام اتفاق نظر دارند، به نظر می‌رسد بررسی و گزارش این قرائن را باید در تحقیق دیگری و ذیل قرائن منفصله روایی پی گرفت.

ب) همین روایات گویای آن است که فهم مخاطبان عصر نزول نیز از زکاة معنای مناسب با نماز بوده است که این موضوع نیز باید در مبحث مربوط به خود پی رفته شود.

ج) محققان تصریح دارند که در «عرف شرع» (لفظی که شارع به کار برده و معنای خاصی از آن اراده کرده، مانند صلاۀ که در اصل برای دعاست، ولی شارع معنای خاص از آن اراده کرده است (نمله، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۰۲۱)) شکل خاصی از «خم شدن» در عبادت، رکوع نامیده شده است. دلیل این ادعا نیز آن است که در آیات متعدد رکوع کنار عناوینی چون صلات - مانند آیه مورد بحث - یا سجده مثل «الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ» (توبه: ۱۱۲) قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵). «عرف شرع» نیز قرینه کشف مراد «شارع» از این واژه است؛ لذا دست کم جایی که این واژه در قرآن، کنار صلاۀ و... قرار بگیرد، گویای آن است که مراد شارع «رکوع نماز» خواهد بود. در این آیه نیز «یقیمون الصلاۀ» قرینه خواهد بود بر اینکه «عمل رکوع» مورد نظر است نه حالت خضوع و خشوع؛ یعنی ولی شما کسانی‌اند که نماز اقامه می‌کنند و در حالی که در رکوع‌اند، زکات می‌دهند؛ ضمن اینکه فهم مفسران اهل سنت نیز مؤید این نگاه است و بسیاری از آنان نیز واژه رکوع را در آیه به معنای انحنا که هیئتی خاص در نماز است، دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۲۴ / سمرقندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴ / ثعالی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۳۴).

د) نادیده‌انگاری تفاوت مشترک معنوی و مشترک لفظی

یکی از قواعد تفسیر در حوزه قواعد فهم مفردات که غفلت از آن منشأ برخی آسیب‌ها در برداشت‌های سیاسی شده و بسترساز بروز شبهه‌اتی گردیده است، به توجه به تفاوت مشترک لفظی و معنوی مربوط است؛ زیرا واژگان فراوانی در قرآن به چشم می‌خورند که معانی متنوعی دارند یا نظریات متعددی در مورد معنای آنها گزارش شده است. «مشترک لفظی» یک واژه است که چند معنا دارد و یک لفظ جداگانه برای هر معنا وضع شده است و معانی آن باهم متضادند، مانند «عَسَّسَ» (روی آورد، پشت کرد) یا متباین‌اند، مانند «عین» (چشم، چشمه، چشم زخم، جاسوس و...)؛ اما مشترک معنوی یک لفظ است که چند معنا دارد، ولی آن لفظ تنها یک بار وضع شده و همه افراد و مصادیق، معنای «جامع و مشترک» دارند، مانند «جسم» که بر زمین، انسان و سایر اجسام اطلاق می‌شود؛ زیرا همه اینها در معنای جسم‌بودن مشترک‌اند (فضلی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۷۲/ مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶) و لفظ برای مفهوم عامی که میان افراد و مصادیق مشترک است، وضع شده است (ر.ک: مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶/ مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۴۴/ میرزای قمی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰).

برداشت‌کننده سیاسی باید در تبیین مفردات آیات، به آثار این تفاوت توجه داشته باشد (تفصیل بحث، ر.ک: بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴-۱۰۶)؛ برای مثال اگر لفظ، مشترک معنوی باشد، وقتی قرینه بر اراده یکی از معانی داشتیم، لفظ بر همان حمل می‌گردد و اگر قرینه برای اراده یک معنای خاص نبود، بر همه معانی حمل می‌شود و اگر لفظ، مشترک لفظی باشد، وقتی قرینه بر اراده یکی از معانی بود، لفظ بر همان حمل می‌شود؛ اما اگر قرینه بر اراده یک معنای خاص نداشتیم، حمل بر همه معانی، خلاف ظاهر است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۳۶۶، ص ۳۶/ بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴-۱۰۵)؛ برای مثال در بخشی از آیه «كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً» (توبه: ۸) که به یک مسئله سیاسی «نوع رفتار مشرکان با مؤمنان در

مورد پیمان‌های طرفینی» اشاره دارد، در مورد معنای واژه «ال» معانی متعدد (الله، قرابت، سوگند، پیمان) ذکر شده است؛ از جمله:

«ال اسمی است که سه معنا دارد... و صحیح آن است که آیه همه آن معانی را شامل می‌شود» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۲۶). با توجه به قاعده فوق، حمل بر همه معانی زمانی صحیح است که این واژه را «مشترک معنوی» بدانیم تا بگوییم بدون قرینه بر یک معنای خاص، بر همه معانی حمل می‌شود؛ اما اگر مشترک لفظی باشد، چنین حملی صحیح نخواهد بود (بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴-۱۰۵). در روایات نیز گاهی برخی مفردات به افراد خاصی تطبیق شده‌اند که پژوهشگران دلالت واژه بر مصداق معین شده را به نحو اشتراک معنوی معرفی کرده‌اند (در مورد واژه مغضوب و ضالین - در سوره حمد، ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴/بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵).

در ادامه نمونه‌ای از کاربرد این قاعده در برداشت سیاسی و آسیب‌های آن را مرور می‌کنیم و ابتدا به گزارش و تبیین برداشت آسیب‌دیده و آن‌گاه به تبیین آسیب و رد مدعای مذکور می‌پردازیم. در مسیر تبیین آسیب این برداشت، باید متوجه باشیم که الفاظ مشترک معمولاً با قرینه به کار می‌رود و قرینه مشخص می‌کند کدام یک از معانی مشترک اراده شده است (آخوند خراسانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۵). نیز در مشترک معنوی اگر قرینه بر اراده یکی از معانی بود، لفظ بر همان حمل می‌شود و اگر نبود، بر همه معانی (معنای جامع مشترک در همه افراد) حمل می‌شود؛ اما در مشترک لفظی اگر قرینه بر یک معنا بود، به همان حمل می‌شود؛ ولی اگر قرینه نبود، حمل بر همه معانی خلاف ظاهر است. با توجه به این قاعده می‌توان آسیب مذکور را چنین تشریح کرد: واژه خلافت در قرآن یا مشترک معنوی است یا لفظی.

۱. اگر مشترک معنوی (بین معانی عصر نزول و معانی سیاسی عصر ما) بود و قرینه داشتیم که بر معنای اخیر (خلافت سیاسی) دلالت دارد، بر آن حمل می‌کنیم؛ ولی اگر قرینه نداشتیم که معنای قدیم یا جدید لحاظ شده است، بر هر دو معنا و فرد حمل خواهد شد.
۲. اگر مشترک لفظی بود و قرینه بر تعیین یک معنا داشتیم، بر همان حمل می‌شود، و

ادعای صادق البلعید همین است که قرینه بر معنای غیر دنیایی و غیر سیاسی این واژه‌ها داریم؛ لذا بر معنای دنیایی و سیاسی (معنای اخیر) حمل نمی‌شود؛ ولی اگر قرینه نبود، نمی‌توان به همه معنای حمل کرد و مثلاً آن را خلافت سیاسی نیز دانست. ادعای عبدالرازق همین است که مشترک لفظی است و هیچ قرینه‌ای هم بر دلالت آن بر خلافت به معنای سیاسی نداریم؛ لذا نمی‌توان خلافت در قرآن را به خلافت به معنای سیاسی حمل کرد. در این مجال اثبات می‌کنیم که اصولاً این واژه مشترک معنوی است و لذا حمل آن بر معنای جامع که بتواند معنای امروزی را نیز پوشش دهد، نیازمند هیچ قرینه‌ای نیست و قدر جامع در معنای سیاسی خلافت نیز وجود دارد.

۸۱



۱. ادعای مشترک معنوی بودن واژه خلافت در قرآن

برونداد ادعای اشتراک لفظی بودن خلافت در معنای به کاررفته در قرآن و معنای سیاسی معاصر ما این است که باید قرینه معینه برای اراده معنای سیاسی ناظر به قدرت داشته باشیم؛ اما اکنون اثبات می‌کنیم اشتراک مذکور، معنوی است؛ یعنی -مانند دلالت جسم بر افراد متعدد مثل زمین، انسان، حیوان و...- وضع واحدی (مطلق جانشینی) صورت گرفته و معنای قدیم و جدید، افراد و مصادیق آن معنای واحد (خلافت) اند که وضع واحد برایش صورت گرفته است و «علاقه مشترک بین همه مصادیق قدیم و جدید» است و تفاوت‌های موجود در حدی است که نمی‌توان گفت برای مثال مفهوم لفظ خلافت در قرآن، بیگانه از معنای اخیر (خلافت سیاسی) است. لازم است اشاره گردد اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز مقولاتی زبان‌شناختی و مربوط به زبان متعارف عموم مردم به شمار می‌آیند؛ لذا باید علاقه و قدر مشترک میان معنای آنها متفاهم اهل زبان باشد و استنباطات فردی و ذوقی نمی‌تواند معیاری برای حمل مشترک لفظی بر مشترک معنوی یا حقیقت و مجاز باشد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۷ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۰).

قرائن و شواهد متعددی اثبات‌کننده این ادعایند. در مورد ادعای عبدالرازق و صادق البلعید می‌توان توضیح داد که این واژه‌ها مشترک معنوی‌اند نه لفظی و آن معنایی که در عصر ما از این واژه‌ها اراده می‌شود، فرد دیگر همان معنای عصر نزول است و لفظ تنها یک بار وضع شده و همه افراد و مصداق‌های دیروز و امروز، معنای جامع و مشترک دارند و ماهیت و عناصر سیاسی موجود در تعاریف و الفاظ جدید در الفاظ عصر قرآن وجود دارد؛ مثلاً مفهوم متأخر خلافت (باکارکردها و ساختار خاصش)، مصداق و فردی در کنار مفهوم خلافت عصر نزول است؛ لذا این الفاظ معنای متفاوتی نسبت به معنای عصر نزول ندارند تا ادعا شود قرآن عاری از مفاهیم سیاسی است و قرآن و سیاست به هم ارتباطی ندارند.

۲. دلایل مشترک معنوی بودن واژه خلافت در قرآن

استدلال بر ادعای مشترک معنوی بودن این الفاظ در قرآن را چنین می‌توان پی گرفت که هر چند مثلاً واژه خلافت (آیات مورد اشاره صادق البلعید (بقره: ۲۰/ص: ۲۶) و دیگر واژه‌ها مثل حکم، شوری و... در عناوین دیگر پاسخ خواهد گرفت (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۶، ص: ۴۵) با صیغه‌های مختلفش بارها در قرآن آمده است. خلیفه دو بار (بقره: ۳۰/ص: ۲۶)، خلائف چهار بار (انعام: ۱۶۵/یونس: ۱۴ و ۷۳/فاطر: ۳۹)، خلفا سه بار (اعراف: ۶۹ و ۷۴/نمل: ۶۲) و مشتقاتی از استخلاف به صورت فعل چهار بار (نور: ۵۵/انعام: ۱۳۳/هود: ۵۷) که گاه مانند «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا...» (اعراف: ۱۶۹) به معنای جانشینی یک گروه از گروه دیگر است؛ ولی در آیاتی متعدد نیز مفهوم خلافت با نوعی «جانشینی از سوی خداوند در زمین و به قدرت‌رسیدن» همراه است که به مفهوم سیاسی دولت‌مداری و کسب قدرت سیاسی بسیار نزدیک است، کاربرد همین معنای متأخر و سیاسی از خلافت در قرآن نشان می‌دهد هر دو معنای خلافت، مصداق و فردی از مفهوم کلی آن‌اند که واژه یک بار برای آن وضع شده است. آیه زیر از این دست آیات است:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵).

وجود قراین متعدد در آیه بر کاربرد «خلافت» به معنای ناظر به سیاست و همراه با قدرت در قرآن دلالت دارد و نشان می‌دهد در زبان خود قرآن نیز در کنار معنای جانشینی از گروه‌ها و... به معنای جانشینی در مسئله قدرت و حکومت نیز استفاده شده است.

قرینه لفظی پیوسته (سیاق آیات)

آیات قبل و بعد از این آیه نشان می‌دهد مقصود از «استخلاف»، امری است که با «قدرت‌یافتن» همراه است و «بار سیاسی» دارد. آیات پیشین و پسین همگی مردم را به «اطاعت مطلق» از رسول الهی ﷺ امر می‌کنند و آیه مورد نظر پاداشی را معین می‌کند که مؤمنان به خاطر آن تبعیت و اطاعت از رسول می‌گیرند. برخی به این سیاق توجه دارند و با قرینه قرار دادن «طرح مسئله اطاعت از خدا و رسول در آیه قبل» تصریح می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۵۲۸).

سیاق خود آیه

بخشی از آیه (استخلاف مؤمنان در قبل) قرینه داخلی است. آیه ضمن دعوت به استخلاف، به «استخلاف مؤمنان در قبل» اشاره دارد که بر بنی اسرائیل منطبق شده است (ر.ک: همان، ص ۵۳۰) و آن استخلاف نیز دستیابی به «قدرت و حکومت و زعامت» بود. سه نظر در تفسیر «كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» هست: ۱. با توجه به آیه ۳۰ بقره و ۲۶ ص به آدم و داود و سلیمان اشاره دارد و چون سلیمان به مقتضای آیه ۱۶ سوره نمل وارث حکومت داود بود، خلیفه در روی زمین شد. ۲. برخی مثل علامه طباطبایی اشاره به امت‌های پیشین که دارای ایمان و عمل صالح بودند و حکومت در روی زمین پیدا کردند می‌دانند. ۳. آیه به بنی اسرائیل اشاره



دارد، چون با ظهور موسی علیه السلام و شکستن قدرت فرعون، مالک حکومت زمین شدند، قرآن نیز در آیه ۱۲۷ سوره اعراف می‌فرماید ما آن جمعیت مستضعف (مؤمنان بنی اسرائیل) را وارث مشارق و مغارب زمینی را که پربرکت کردیم، قرار دادیم و ما اراده کرده‌ایم که قوم مستضعف (مؤمنان بنی اسرائیل) را در روی زمین تمکین دهیم [و صاحب نفوذ و مسلط سازیم]. البته میان بنی اسرائیل حتی در عصر موسی علیه السلام افراد فاسق و... بودند، ولی حکومت در دست مؤمنان صالح بود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۵۳۰). نکته مهم این است که در هر سه نظریه مسئله قدرت و حکومت مطرح است و خلافت در این فضا مورد نظر آیه معرفی شده است.

قرینه دیگر از خود آیه

قرینه بعدی «دو وعده» قرین استخلاف (امنیت و تفوق و سیطره دینی) است؛ زیرا خلافت سیاسی و قدرت فائده بر یک عرصه پهناور است که متناسب با امنیت (لیبدلنهم من بعد خوفهم امنا) و تفوق دینی (لیمکن لهم یدنهم الذی ارتضی لهم) است (قاضی زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۵). بدین جهت گفته شده «از مجموع آیه چنین بر می‌آید که خداوند به گروهی از مسلمانان که دارای دو صفت ایمان و عمل صالح هستند، سه نوید داده است که یکی استخلاف و حکومت روی زمین است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۵۲۸).

قرینه غیر لفظی متصل (شان نزول)

سیوطی در اسباب النزول، طبری در مجمع البیان، سید قطب در فی ظلال و قرطبی (با تفاوت مختصری) در شان نزول آیه نقل کرده‌اند: وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان به مدینه هجرت کردند، تمامی عرب ضد آنها قیام نمودند و چنان بود که ناچار بودند اسلحه را از خود دور نکنند، شب را با سلاح بخوابند و صبح با سلاح برخیزند. ادامه این حالت بر مسلمانان سخت آمد. بعضی آشکارا گفتند این وضعیت تا چه زمانی ادامه خواهد یافت؟ آیا زمانی خواهد رسید که با خیال

آسوده، شب استراحت کنیم و آرامش داشته باشیم و جز خدا از کسی نترسیم؟ آیه نازل شد و بشارت داد که چنین زمانی فرا خواهد رسید (همان، ص ۵۴۷). امنیت بخشی مهم از فلسفه و اهداف تشکیل حکومت است که با تمرکز قدرت در یک مرکز تصمیم‌گیری برای جامعه پدید می‌آید و فضای ناامنی حاکم بر گروه تازه‌تشکیل مسلمانان و تعرض به آنان توسط اعراب و در مقابل دادن وعده امنیت به آنان (در کنار واقعیت‌های تاریخی مربوط به تشکیل حکومت توسط مسلمانان در آینده نزدیک و غلبه بر ناامنی‌ها بعد از شکل‌گیری حکومت)، همگی برخوردار از خلافت آنان از بار سیاسی است که با حکومت سازگار است.

قرینه غیر لفظی (معرفت بدیهی)

۸۵



فاستگاه شبهات در برداشت‌های سیاسی از قرآن (قواعد مربوط به فهم مفردات)

معرفی که در حصول آنها به اکتساب و استدلال نیاز نیست، علوم بدیهی نامیده می‌شوند، مانند محال بودن اجتماع نقیضین؛ مثلاً می‌دانیم معنای حقیقی «علی» استعلا و قرار گرفتن چیزی روی دیگر است، ولی در آیه «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ» (بقره: ۵) امتناع قرار گرفتن حقیقی افراد بر هدایت، بدیهی است و همین قرینه شده است تا «علی» استعاره از تمکن و استقرار و رسوخ و ثبات باشد؛ یعنی آنان در هدایت الهی ثبات دارند (بابی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸). در مورد آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ» بدیهی است کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام می‌دهند، هنگام نزول آیه در همین زمین‌های تصرف‌شده خود حضور مستمر داشته‌اند؛ لذا منظور از استخلاف آنها چیزی غیر از «جانشینی حضور در زمین» است (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۴). از اینجا به بعد با توجه به قرائن قبلی (مطرح‌بودن مسئله ناامنی در برابر حملات قدرت‌ها و وعده تأمین امنیت در برابر حملات و...)، مشخص می‌شود مناسب مقام و احوال موجود، منظور جانشینی در قدرت است که مفهومی کاملاً سیاسی است.

قرینه ناپیوسته‌روایی

قرائن روایی متعددی دلالت دارند که خلافت در آیه به معنای سیاسی و ناظر به قدرت است؛ در نتیجه خلافت در معنای امروزی‌اش - که با قدرت و سیاست و دنیاداری در ارتباط است - و مفهوم بیگانه از مفهوم قرآنی نیست. در این روایات فهم ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان صاحبان مرجعیت علمی نسبت به قرآن به روشنی مفهومی درهم‌تنیده با قدرت و سیاست از خلافت ارائه می‌کند و منظور از این وعده را دادن حکومت به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت او و امام دوازدهم علیه‌السلام می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۴۰-۲۴۱). فضای ترسیم‌شده برای خلافت حضرت و مبارزه با ظلم و ایجاد عدالت و... همگی نشان از آن دارد که این خلافت صرفاً جانشینی نیست، بلکه آمیخته با عنصر قدرت و سیاست و حکومت است.



قرینه غیر لفظی منفصل (فهم مفسران به عنوان مؤید)

مفسران زیادی نیز از خلافت در آیه مفهومی درگیر با قدرت و جنگ و سیاست فهمیده‌اند؛ برای نمونه:

طبرسی در مجمع البیان به صراحت از واژه «ملوک» استفاده می‌کند و می‌نویسد: «لیستخلفنهم فی الارض یعنی حتماً آنها را قرار می‌دهیم که جانشین از قبلشان می‌شوند و معنا این است که زمین کافر از عرب و عجم را به آنها حتماً به ارث می‌دهیم، پس آنها را ساکن و ملوک آنجا قرار می‌دهیم، "کما استخلف الذین من قبلهم"» (همان، ص ۲۳۹).

شیخ طوسی بر این باور است که «معنایش این است که زمین مشرکان از عرب و عجم را به آنان به ارث بگذارد (کما استخلف الذین...); یعنی بنی‌اسرائیل در زمینشان بعد از نابودسازی جباران به اینکه دیارشان را به آنها داد و ساکنان آنجا قرارشان داد... . روایت شده است که پیامبر فرمود: «لا یبقی علی الأرض بیت مدر و لا وبر إلا و یدخله الإسلام بعز عزیز او ذل ذلیل»... و (و لیبدلنهم من بعد خوفهم أمناً) یعنی با قدرت اسلام و گشایش آن، یاری‌شان

کرد بعد از اینکه در مکه از دست مشرکین، خائف بودند» (طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۵۵). این سخن اشاره دارد که بنی‌اسرائیل بعد از درگیری با جباران و نابودی قدرت آنان، آنها را بیرون رانند و خود جایگزین شدند. یاران پیامبر نیز چنین صحنه‌ای در پیش دارند و بعد از درگیری با قدرت‌های روز، آنها را به پایین خواهند کشید و خود جایگزین آنها در زمین خواهند شد و این نوع جانشینی و خلافت مفهومی بیگانه از خلافت به معنای سیاسی آن نیست و از جانشینی آنان به جای جباران و قدرتمندان خبر می‌دهد.

مفسر تفسیر نمونه با رد مستدل برداشت‌های دیگر، درباره خلافت مذکور، تصریح به حکومت جهانی دارد و می‌نویسد: «از آنجا که در آیات گذشته، سخن از اطاعت و تسلیم در برابر فرمان خدا و پیامبر ﷺ بود، آیه مورد بحث همین موضوع را ادامه داده و نتیجه این اطاعت را که همان حکومت جهانی است، بیان می‌کند... مسلم است بعد از این سطره حکومت توحید و استقرار آیین الهی و از میان رفتن هر گونه اضطراب و ناامنی و هر گونه شرک کسانی که بعد از آن کافر شوند، فاسقان واقعی آنها هستند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۵۲۷-۵۲۸). قرطبی آیه را منطبق بر قدرت کامل اسلام بر جزیره‌العرب در اواخر دوران درخشان پیامبر یا مربوط به دوران خلفای اربعه می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۲۹۶). هر چند علامه طباطبایی و دیگران ذیل آیه به زمان و دوران مورد نظر وی ایراداتی مستدل وارد کرده‌اند، در اینجا اصل فهم وی از واژه خلافت مورد نظر است که آمیخته با قوه قهریه و غلبه و قدرت است.

در نهایت به عنوان فضای گفتمانی قرآنی می‌توان توضیح داد که آیات بسیاری به مفاهیم سیاسی اشاره دارند و قرینه‌های قرآنی متعددی نشان از آن دارد که قرآن کریم به مفاهیم سیاسی و اجتماعی اشارات فراوان دارد و به لفظ یا معنا به پرسش‌های اساسی در باب دولت و حکومت پاسخ‌های وافی داده است (قاضی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۰) و فضای گفتمانی قرآن گویای حضور پررنگ سیاست در آن است و این از قرائن قوی بر وجود عناصر و مفاهیم سیاسی در الفاظ دارای بار سیاسی است؛ مثلاً تنها در یک آیه از چند مسئله سیاسی و حکومتی (جعل

ملک از سوی پیامبر الهی برای مردم، واجب کردن جهاد بر آنها و ظالم معرفی کردن کسانی که از تکلیف جهاد روی برگرداندند) سخن به میان می‌آید. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِئِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْتِنَا بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكَ قَالُوا مَا لَنَا مِنْ آيَاتٍ مِنْ رَبِّكَ مَا نَكْفُرُ بِآيَاتِكَ يَا مَعْزُومِينَ» (بقره: ۲۴۶).

در چنین فضایی در ده‌ها آیه دیگر از واژه‌هایی مثل خلافت، امامت، ملک، ولایت، اطاعت، اولی‌الامر، حکم، قسط، فتنه، قتال، جزیه، جهاد، رکون، ظلم، اولویت، بیعت و... استفاده شده است. توجه به داستان حکومت سلیمان نبی، و ملکه سبا، بخش‌هایی از حکومت و ساختارهای حکومتی همچون حاکمیت عزیز مصر و حضرت یوسف، حکومت‌های طاغوتی چون نمرد، نیز حکومت ذون و شیوه‌های باطل کارکردهای حکومتی او و چگونگی مقابله موسی با ذون و... همگی قرینه بر وجود گفتمان سیاسی در قرآن کریم است و در چنین فضایی نمی‌توان اصل اولی در مورد واژه‌ها را خالی بودن الفاظ مذکور از معانی و مفاهیم قرار داد، بلکه بر عکس باید اصل را بر برخوردارگی این واژگان از مفاهیم سیاسی دانست. با این توجه پژوهشگرانی نیز توجه داده‌اند که این مفاهیم بر امور سیاسی و اجتماعی دلالت دارند و می‌توان از قرآن حتی در جهت کشف موضع اسلام در مورد واژگان تمام جدید مثل دموکراسی، آزادی، انتخابات، مشروعیت و... نیز رهنمود گرفت (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۲/ عمید زنجانی، ۱۳۷۷/ عابدی، ۱۳۹۸).

نتیجه

در حوزه قواعد مربوط به فهم مفردات، آسیب‌های مهمی وجود دارد که موجب شده است برداشت‌های خلاف مراد الهی از آیات در قلمرو آموزه‌های سیاسی قرآن ارائه شود. در این تحقیق مهم‌ترین این قواعد در برداشت‌های سیاسی موجود مورد واکاوی و آسیب‌شناسی قرار

گرفت و روشن گردید ارائه برداشت سیاسی معتبر از قرآن کریم نیازمند تسلط مفسر به قواعد فهم مفردات و التزام به شرایط و معیارهای استفاده از این قواعد است و بدون تسلط به آنها، فرد در فهم مراد واقعی الهی از واژه و در نتیجه فهم مقصود آیه دچار خطا می‌شود و برداشت سیاسی هم که بر اساس این فهم غیر معتبر ارائه می‌کند، نامعتبر و غلط خواهد بود. در شمار نتایج این تحقیق می‌توان توضیح داد که:

۱. آسیب‌شناسی برداشت‌های سیاسی موجود می‌تواند مقدمه تدوین گروهی از قواعدی با گرایش سیاسی و دارای کاربرد بیشتر در فهم سیاسی قرآن را فراهم کند که برداشت‌کنندگان سیاسی باید متوجه و ملتزم به آنها باشند.

۲. همچنین می‌دانیم نظام دینی برای تدبیر شهروندانش نیازمند فهمی معتبر از قرآن در عرصه حیات اجتماعی، سیاسی است و چنین امری بدون فهم قاعده‌مند و معتبر از جمله در حوزه قواعد مربوط به فهم مفردات سامان نمی‌پذیرد؛ لذا این دست تحقیقات بخشی از هندسه تدوین این اسناد را محقق و فراهم می‌کنند.

۳. از منظر دیگر با تکمیل این نوع تحقیقات در عرصه‌های مختلف قواعد ادبی و دیگر قواعد، در نهایت امکان رسیدن به بخشی از معیار جامع بررسی و نقد و اعتبار سنجی توصیه‌های سیاسی مکاتب دیگر و ارزیابی یا پالایش و رد و قبول آنها فراهم می‌آید.

منابع و ماخذ

* قرآن كريم.

۱. ابن بحر اصفهانی، محمد؛ جامع التأویل لمحكم التنزیل؛ تحقیق محمود سرمدی و محمدهادی معرفت؛ چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۲. ابن درید، محمد بن حسن؛ الجمهرة اللغه؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التنویر؛ بیروت: مؤسسه التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن فارس، ابی الحسن احمد؛ معجم مقاییس اللغه؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن الأثیر، ضیاءالدین نصر بن عبدالله؛ المثل السائر فیأدب الکاتب و الشاعر؛ تحقیق احمد الحوفی و بدوی طبانة؛ مصر: دار النهضة، ۱۴۱۶ ق.
۷. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول؛ تهران: اسلامی، ۱۳۶۶.
۸. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی؛ بیروت: دار العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۹. بابایی، علی اکبر؛ قواعد تفسیر قرآن؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه- سمت، ۱۳۹۵.
۱۰. بابایی، علی اکبر؛ مکاتب تفسیری؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه- سمت، ۱۳۸۱.
۱۱. بازرگان، مهدی؛ آخرت و خدا؛ تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۱۲. البلعید؛ الصادق؛ القرآن والتشريع، تونس، مرکز النشر الجامعی، ۱۹۹۹ م.
۱۳. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر ثعالبی)؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

۱۴. میثمی، لطف‌الله؛ «حکومت دینی و قانون اساسی»، در: جمعی از نویسندگان، دین و حکومت؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۸.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة؛ [بی‌جا]: دار العلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
۱۶. حویزی عروسی، عبدعلی؛ نور الثقلین فی تفسیر القرآن؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. راغب، حسین بن محمد؛ معجم مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۹۲ ق.
۱۸. رجیبی، محمود (زیر نظر)؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن؛ چ ۱، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹.
۱۹. رشید رضا، محمد؛ التفسیر القرآن العظیم الشهیر بتفسیر المنار؛ بیروت: دار المعرفة، [بی‌تا].
۲۰. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. سمرقندی، ابواللیث النصر؛ تفسیر سمرقندی؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. الصعیدی، عبدالمتعال؛ بغیة الايضاح لتلخیص المفتاح؛ ط ۱۷، [بی‌جا]: مکتبه الآداب، ۱۴۲۶ ق/ ۲۰۰۵ م.
۲۵. الصفدی، خلیل بن اتابک؛ نصره الثائر علی المثل السائر؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، [بی‌تا].

۲۶. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن (دوره ۳۰ جلدی)؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طوسی، محمدحسین؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۰. عابدی، محمد؛ تکلیف سیاسی از منظر قرآن کریم؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸.
۳۱. عبدالرازق، علی؛ الاسلام و اصول الحکم؛ ۲، مصر، [بی تا]، [بی تا].
۳۲. عمید زنجانی، عباسعلی؛ مبانی اندیشه سیاسی اسلام؛ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۷.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ ترتیب کتاب العین؛ به کوشش مخزومی و دیگران؛ قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۳۵. فضل، عبدالهادی؛ دروس فی اصول فقه الامامیه؛ بیروت: مرکز الغدیر، ۱۴۲۸ق.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر؛ قم: دار الهجرة، ۱۴۰۵ق.
۳۷. قاضی زاده، کاظم؛ سیاست و حکومت در قرآن؛ ۳، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۸. قدردان قراملکی، محمدحسین؛ قرآن و سکولاریسم؛ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

۳۹. قرطبی، محمد؛ الجامع لاحكام القرآن؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. -----؛ الجامع لاحكام القرآن؛ ط ۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۴۱. القزوی، جلال الدین؛ البیضاح فی علوم البلاغة؛ بیروت: دار الجیل، [بی تا].
۴۲. القیروانی، ابن رشیق؛ العمدة فی محاسن الشعر و الأدب؛ ط ۵، بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م.
۴۳. الجرجانی، عبدالقاهر؛ أسرار البلاغة؛ القاهرة: مطبعة المدنی، [بی تا].
۴۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار النوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. مشکینی، علی؛ الاصلطاحات الاصول؛ قم: نشر الهادی، ۱۴۱۳ ق.
۴۶. مطهری، مرتضی؛ امامت و رهبری؛ چ ۲، صدرا، ۱۳۶۴.
۴۷. -----؛ آشنایی با قرآن؛ چ ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۴۸. -----؛ مجموعه آثار؛ چ ۲، تهران انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۴۹. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۰ ق.
۵۰. -----؛ اصول الفقه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ چ ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۵.
۵۲. -----؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۵۳. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول؛ تهران: المکتبه العلمیه الاسلامی، ۱۳۷۸.
۵۴. نمله، عبدالکریم بن علی بن محمد؛ المهدب فی علم اصول الفقه المقارن؛ ریاض: دار النشر مکتبه ریاض، ۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹ م.