

Critique of political interpretations of the Qur'an in the field of application of the rules of semantics

(Received: 16/03/2022 – Accepted: 17/05/2022)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2022.6.2.3.1>

Mohammad Abedi¹

Abstract

The political interpretation of the Qur'an, due to its political nature and relation to power, has caused more extensive damage (than other types of interpretations). Part of the harmful context is related to the misuse or neglect of the rules of semantics. This problem raises the question of whether the vulnerability of political perceptions in the application of the rules of semantics can be proved. Proving vulnerability provided the motivation to seek to make arrangements to provide credible political insights. The present study, which is organized by descriptive and analytical methods, emphasizes the assumption that political perceptions have been damaged in the application of the rules of semantics or disregard for the rules. Reporting objective examples of these injuries proves the realization of vulnerability in practice, and its achievement proves the vulnerability of impressions in four important areas of semantic rules (examples of rules of “Qaedeh Etnab”; permitted in documents; “Hasr wa Qasr, Fasl waw asl”); Provides solutions to repair injuries and provide political insights.

Keywords: politics, political perception, meanings, rules of semantics.

دو فصلنامه علمی مطالعات تفسیری قرآنی

سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۵

بهار و تابستان

۱۴۰۲

1. Assistant Professor, Department of Quranology, Institute of Wisdom and Religious Studies, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. abedi.mehr@yahoo.com



نقد و بررسی برداشت‌های سیاسی از قرآن در حوزه کاربری قواعد علم معانی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2022.6.2.3.1>

محمد عابدی^۱

چکیده:

برداشت سیاسی از قرآن، به جهت ماهیت سیاسی و ارتباطش با قدرت، آسیب‌هایی گسترده‌تر (نسبت به دیگر انواع برداشت‌ها) در پی داشته است. بخشی از بسترهای آسیب‌زا، مرتبط به کاربری نادرست قواعد علم معانی، یا غفلت از آنهاست. مشکل مذکور این مسئله را پیش‌روی ما می‌نهد که آیا می‌توان آسیب‌پذیری برداشت‌های سیاسی در عرصه کاربری قواعد علم معانی را اثبات کرد؟ اثبات آسیب‌پذیری، انگیزه لازم برای پی‌جویی ایجاد تمهیداتی جهت ارائه برداشت‌های سیاسی معتبر را فراهم آورد. مطالعه حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی سامان می‌یابد، براین فرض تأکید دارد که برداشت‌های سیاسی در کاربری قواعد علم معانی یا بی‌توجهی به قواعد دچار آسیب شده‌اند. گزارش نمونه‌های عینی این آسیب‌ها، تحقق آسیب‌پذیری را در عمل اثبات می‌کند و دستاوردش اثبات آسیب‌پذیری برداشت‌ها در چهار قلمرو مهم قواعد علم معانی (مصادیقی از قاعده‌های اطناب؛ مجاز در اسناد؛ حصر و قصر؛ وصل و فصل)، و ایجاد دغدغه برای ارائه راهکارهای اصلاح آسیب‌ها و ارائه برداشت‌های سیاسی معتبر است.

کلید واژه‌ها: سیاست، برداشت سیاسی، معانی، قواعد علم معانی.

مقدمه

برداشت‌های سیاسی از قرآن کریم، به جهت نیاز جوامع اسلامی به مدیریت حیات اجتماعی از طریق آموزه‌های سیاسی قرآنی، نسبت به دیگر برداشت‌ها از قرآن، همواره مورد توجه بیشتری بوده است. با این حال این برداشت‌ها چون ارتباط وثیق با منافع حکومتی و قدرت سیاسی و... دارند، با آسیب‌های گسترده‌تری مواجه بوده‌اند. در این میان بخشی از بسترهای آسیب‌زا به حوزه چگونگی کاربرست قواعد علم معانی، یا غفلت از آنها مربوط است، زیرا با این‌که برداشت‌های سیاسی از آیات باید مطابق قواعد ادبی از جمله قواعد علم معانی، باشد، ولی مطالعه آثار موجود نشان می‌دهد این قواعد در موارد متعدد به کاربرده نشده یا از آنها به نادرستی استفاده شده است، و همین رویکرد، بستر تولید برداشت‌های سیاسی توسط افراد و مکاتب را فراهم آورده است. این مشکل ما را به سمت طرح این مسئله پیش می‌برد که آیا آسیب‌پذیری برداشت‌های سیاسی در عرصه کاربرست قواعد علم معانی یا غفلت از آنها را می‌توان اثبات کرد؟ اثبات این آسیب‌پذیری، می‌تواند انگیزه لازم جهت فراهم آوردن تمهیداتی برای ارائه برداشت‌های سیاسی معتبر را فراهم آورد. مطالعه حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی سامان می‌یابد، براین فرض استوار است که برداشت‌های سیاسی در چند حوزه «کاربرست قواعد علم معانی» یا «بی‌توجهی به قواعد» دچار آسیب شده‌اند. گزارش نمونه‌های متعدد عینی این آسیب‌ها نیز تحقق آسیب‌پذیری را در عمل اثبات می‌کند و نقد نمونه‌هایی از برداشت‌های سیاسی موجود از منظر برخی قواعد علم معانی، مسیری به سوی کشف آسیب‌ها در دو عرصه مذکور می‌گشاید و ضمن اثبات نمونه‌هایی از آسیب‌پذیری برداشت‌ها در چهار قلمرو از قواعد علم معانی (مصادیقی از قاعده‌های اطناب؛ مجاز در اسناد؛ حصر و قصر؛ وصل و فصل)، به ایجاد انگیزه لازم برای ارائه راهکارهای اصلاح این دست از آسیب‌ها و ارائه برداشت‌های سیاسی معتبر دامن می‌زند.

مفهوم‌شناسی

در «علم معانی»، چگونگی مطابقت کلام با مقتضای حال و مقام شنونده و خواننده بررسی می‌شود (ر. ک: تفتازانی، بی تا: ۲۴؛ هاشمی بک، ۱۳۶۷: ۴۸). «هو علم یعرف به احوال اللفظ العربی التي یطابق مقتضی الحال» (تفتازانی و دیگران، بی تا: ۱۵۵). این «علم» عهده‌دار شناخت حالات گوناگون کلام، برای هماهنگ شدن با حال شنونده یا مخاطب است. رکن اصلی‌اش «مقتضای حال» است و گوینده کلامش را باید چنان سامان بدهد که مخاطب غرض وی را با توجه به

اسلوب خاص کلام بفهمد. (ر. ک: الفضلی، ۱۳۷۴: ۱۹؛ شمسیا، ۱۳۷۵: ۱۳-۱۴). درباره مراد از «قواعد علم معانی» لازم به ذکر است که ماهیت کلی قواعد «ضابطه‌ها و دستورالعمل‌های کلی برای فهم متن» است (بابایی، ۱۳۹۵: ۱۶)، بر این اساس منظور از قواعد علم معانی، ضوابط و دستورالعمل‌های کلی است که بر اساس آنها، لفظ مطابق مقتضای حال، به کار می‌رود و امکان شناخت حالات ویژه کلمات و جملات برای مطابقت با مقتضای حال و مقام فراهم می‌آید و وقتی گوینده کلامش را مطابق قواعد می‌سازد، مخاطب با دقت در اسلوب خاص کلام، به مراد گوینده پی می‌برد (ر. ک: تفتازانی، ۱۳۱۸: ۲۴-۲۵؛ هاشمی بک، ۱۳۶۷: ۴۸). مجموعه قواعد عبارتند از: ۱. اسناد خبری (خبر، مسندالیه، مسند) ۲. قصر. ۳. انشاء. ۴. وصل و فصل. ۵. ایجاز و اطناب و مساوات. (الفضلی، ۱۳۷۴: ۱۹؛ شمسیا، ۱۳۷۵: ۱۳-۱۴).

منظور از «برداشت سیاسی» نیز این است که وقتی فردی، فهمی از مراد خداوند در قرآن به دست آورد، بر مبنای آن فهم، نسبت به مسئله سیاسی اش، به نتیجه و پاسخی می‌رسد. برای نمونه وقتی مراد الهی از «اولی الامر» در آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (نساء/ ۵۹) را افراد «غیر معصوم» فهم و تفسیر کرد، در مورد این مسئله که «حکومت غیر معصوم مشروعیت دارد؟» به این برداشت می‌رسد که «حکومت غیر معصوم نیز مشروعیت دارد». در این مثال «مشروعیت حکومت غیر معصوم»، در پی فهم و تفسیر مفسر از «اولی الامر» پدید آمد؛ همان طور که اگر در مرحله تفسیر به این نتیجه می‌رسید که مراد از «اولی الامر» فقط معصوم است، برداشتش در مورد پاسخ به مسئله مشروعیت حکومت متفاوت خواهد شد.

تبیین اهمیت

کاربرد قواعد علم معانی در برداشت‌های سیاسی، موجب دسترسی معتبر مخاطب به مرادهای سیاسی خداوند در آیات و امکان ارائه برداشت‌های معتبر بر مبنای فهم درست از آیات می‌شود. برای نمونه توجه به «بحث حصر» در علم معانی مانند «دلالت تقدیم مفعول، بر حصر»، مفسر را متوجه «انحصار مالکیت در خدا و مملوکیت در غیر» (توحید در مالکیت) در آیه (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) (حمد/ ۵) می‌کند که از «مبانی» مهم «خداشناختی سیاست قرآنی» است و بسیاری از مسائل سیاسی بر پایه آن، پاسخی متمایز از پاسخ مکاتب الحادیه همچون لیبرال دمکراسی می‌گیرند. برای مثال علامه طباطبایی بیان می‌کند که خدا «مالک مطلق و بی‌قید و شرط» و «غیر او مملوک مطلق و بی‌قید و شرط» است؛ و «خدا در مالکیت

مقصور» و «بنده در عبودیت محدود» می‌باشد و این نکته‌ای است که «ایاک نعبد» بر آن دلالت دارد، چون مفعول مقدم شده است و عبادت مطلق آورده شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵/۱) شهید مطهری با اشاره به «توحید عملی» در توضیح همین آیه می‌نویسد:

علمای ادب می‌گویند «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر»... بنابراین معنای جمله این می‌شود خدایا تنها تو را می‌پرستم و رام و مطیع تو هستم و مطیع هیچ‌کس و هیچ‌فرمانی که ناشی از فرمان تو نباشد، نیستم. پس جمله ایاک نعبد یک جمله است به جای دو جمله، جمله اثباتی یعنی در مقابل خدا تسلیم هستیم و جمله نفی یعنی در مقابل غیرخدا هرگز تسلیم نمی‌شویم. (با توجه به جمع بودن ضمیر نعبد ادامه می‌دهد) در حقیقت معنای ایاک نعبد این است: خدایا ما مردم جامعه توحیدی در حرکتی هماهنگ، همه با هم به سوی تو وگوش به فرمان تو روانیم (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۱۱.۱۱۰).

همین نکته را در مورد توحید در استعانت از خدا از بخش بعدی این آیه «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» نیز می‌توان به دست آورد که در نتیجه آن مسلمانان موظف‌اند یاری طلبی را فقط در خدا منحصر بکنند و از غیر او هرگز یاری نجویند. شهید مطهری می‌نویسد: معنی جمله این است که انسان در عین استمداد؛ مسبب الاسباب را نیز بشناسد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۱۴) و با توجه به مطلق بودن نعبد و نستعین، این انحصار در «همه ابعاد از جمله اجتماعی، سیاسی» جاری خواهد بود و شرک در یاری جویی به هیچ عنوان در مورد تأیید ادبیات قرآنی نخواهد بود. در نمونه دیگر علامه در مورد آیه «الْيَوْمَ يَسِّرُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ» (مائده/۳) که به ولایت امیرمؤمنان در غدیر خم مربوط می‌داند، «بزرگداشت روز انتصاب امیرمؤمنان به ولایت» را از طریق بیان «وجه تقدم اليوم بر یس» برداشت می‌کند و می‌نویسد: اليوم ظرف متعلق به «یس» است، و اگر در آیه ظرف جلوتر از متعلق آمده به منظور بزرگداشت آن روز، و موقعیت آن است، چون در آن روز دین خدا از حالت قیام به شخص در آمد، و قیامش به نوع مبدل گردید و حالت حدوث و ظهورش به حالت بقاء و دوام مبدل شد... «الْيَوْمَ يَسِّرُ...» دلالت بر بزرگداشت آن روز دارد، به خاطر این‌که آن روز روزی است مشتمل بر خیری عظیم و فائده‌ای بی نظیر، و آن این است که کفار از دین مؤمنین مأیوس شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷۷/۵).

۱. برداشت سیاسی نادرست در حوزه قاعده «تکرار» و «عدم تکرار» واژه یکی از مباحث مهم در علم معانی مسئله «تکرار واژگان» و عدم تکرار، و

اقتضائات آن در معنای کلام است که بخشی از مباحث مربوط به متعلقات فعل و زیر مجموعه قاعده اطناب و ایجاز برای تامین اقتضایی خاص در کلام است (جمعی از اساتید حوزه، ۱۳۸۶: ۱۷۷ - ۱۸۴). گاهی شرایط، اقتضا می‌کند جمله یا کلمه را به جهت فایده‌ای مثل اهمیت، تاکید و... تکرار کنند، مثلاً در آیه ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (تکاثر/۳-۴) برای «تأکید»، انذار تکرار شده و «ثم» دلالت دارد که انذار دوم، رساتر است (تفتازانی، بی تا: ۲۸۲). همان‌گونه که در نمونه مورد اشاره، مسئله تکرار مورد توجه مفسران قرار گرفته است، در مورد برداشت‌های سیاسی نیز این قاعده باید مورد توجه باشد، در عین حال گاهی برداشت کنندگان سیاسی گاهی به نتیجه تکرار یک عدم تکرار واژه، بی توجهی کرده‌اند یا در مورد علت این پدیده و اقتضای آن در معنای مراد متکلم، دچار اشتباه شده‌اند و همین، موجب بروز خطا در برداشت سیاسی شده است.

۱-۱. برداشت «اهمیت اطاعت از رسول»؛ ناشی از خطا در کشف علت تکرار واژه

در آیاتی از قرآن شاهد تکرار واژه و اطناب جمله هستیم، مانند واژه «اطیعوا» در آیه زیر:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾؛ (نساء، ۵۹) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و از فرستاده او و صاحبان امرتان اطاعت نمایید».

اکثر مفسران متوجه مسئله تکرار بوده‌اند، اما برخی در فهم «علت تکرار» دچار خطا شده‌اند. برداشت از معنای آیه بر اساس یک فهم از علت تکرار، این است که آیه تنها بر تبعیت از پیامبر ﷺ تاکید دارد، ولی برداشت طبق فهم دیگر از علت تکرار، این است که آیه بر لزوم اطاعت از حضرت در دو حوزه

۱. احکامی که پیامبر ﷺ به وسیله وحی بیان می‌کند

۲. احکامی که حضرت به عنوان نظریه و رأی صادر می‌نماید، دلالت دارد. حاصل فهم دوم این برداشت سیاسی خواهد شد که اطاعت پذیری از دستورات شخص پیامبر ﷺ مشروع و لازم است و البته احکام و آرای وی در حوزه تدبیر جامعه و حکومتی، بخشی از آن است.

در گروه اول: ابن عاشور معتقد است تکرار فعل «اطیعوا» با این که حرف عطف از تکرار آن بی نیاز می‌کرد، برای این است که «اهتمام جهت به دست آوردن اطاعت رسول» را اظهار کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴/۱۶۵).

در گروه دوم علامه ضمن رد ادعای مذکور، «تفاوت اطاعت خدا و اطاعت رسول» را دلیل تکرار می‌داند. ابتدا توضیح می‌دهد اطاعت رسول غیر از اطاعت خداست

و بر مردم واجب است از رسول در دو ناحیه اطاعت کنند (احکامی که به وسیله وحی بیان می‌کند؛ احکامی که خود به عنوان نظریه و رأی صادر می‌نماید) و به جهت همین تفاوت احکام، کلمه (اطاعت) تکرار شده است، علت انتخاب این دلیل برای تکرار را هم چنین توضیح می‌دهد که «اگر اطاعت خدا و رسول تنها در احکامی واجب بود که با وحی بیان شده، کافی بود بفرماید، أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، ولی (اطیعوا) را دوباره آورد تا بفهماند اطاعت خدا يك گونه اطاعت، و اطاعت رسول، گونه دیگر است». در ادامه به سخن بعضی مفسران توجه می‌دهد که گفته‌اند «تکرار برای تاکید» است و آن را رد می‌کند:

«این درست نیست، زیرا اگر هیچ منظوری جز تاکید نبود، ترك تکرار، آن را بیشتر می‌رساند، لذا باید می‌فرمود «اطیعوا الله و الرسول...»، چون با این تعبیر می‌فهماند اطاعت رسول، عین اطاعت خداست، و هر دو اطاعت یکی‌اند. تکرار، تاکید را می‌رساند، اما نه در هر جا» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۸۸).

علامه در مورد تکرار نشدن واژه «اطیعوا» در اولی الامر نیز توضیح می‌دهد که اولی الامرشان اول رسول (بیان احکام به وسیله وحی) را ندارند. «اولی الامر» هر کسی باشند، بهره‌ای از وحی ندارند، و کارشان تنها ارائه آرایبی است که به نظرشان صحیح می‌رسد، و اطاعت آنان در آن آرا و در سخنان‌شان بر مردم واجب است، همان طور که اطاعت رسول در آرایش و سخنانش بر مردم واجب بود (همان، ۳۸۹).

۲-۲. بی‌ارتباط پنداری آیه به حکومت؛ ناشی از غفلت از اقتضای عدم تکرار واژه گاهی از تکرار نشدن واژه‌ای می‌توان به برداشتی درست در حوزه سیاسی دست یافت و غفلت از آن موجب برداشت نادرست می‌شود، مانند نمونه زیر:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (احزاب/۳۶) «هیچ مرد مؤمن و زن مؤمن را سزاوار نیست که وقتی خدا و رسولش امری را صادر فرمودند، باز هم در امور خود، خود را صاحب اختیار بدانند، و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، به ضلالتی آشکار گمراه شده است.»

در مورد منظور از قضا در عبارت ﴿إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا...﴾ دو دیدگاه ارائه شده است:

۱. دلالت آیه براین که قضای رسول به معنای قاضی تحکیم است و برداشت عدم ارتباط آیه به سیاست و حکومت؛ نگاهی به آیات نیز نشان می‌دهد آیات ۳۶ تا ۴۰ مربوط به موضوع واحد (طلاق زید و همسرش زینب بنت جحش و ازدواج پیامبر با همسر وی) است و قرائن نقلی (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱/۲۵۶) نیز توضیح می‌دهند

پیامبر از شخصی به نام زینب برای زید خواستگاری کرد، ولی او که تصور می‌کرد پیامبر می‌خواهد او را برای خود انتخاب کند، رضایت داد، اما بعداً که فهمید خواستگاری برای زید است، نپذیرفت، تا آن که آیه نازل شد و هشدار داد وقتی خدا و پیامبرش کاری را لازم می‌دانند، نمی‌توانند مخالفت کنند. آنها نیز تسلیم شدند.

این همه دست به دست هم داده‌اند تا برخی گمان کنند قضای مورد نظر به قاضی تحکیم مربوط است. مهدی حائری (در پاسخ به آیت الله جوادی آملی که آیه را برای شأن حکومتی پیامبر استفاده می‌کند) می‌نویسد: «این قضاء بالتحکیم است و هیچ ربطی به حکومت ندارد و اشتباه واضحی است که نویسنده مرتکب شده است» (ر. ک: حائری، ش ۲: ص ۲۲۴)..

۲. عدم دلالت بر قاضی تحکیم و برداشت ارتباط آیه به سیاست و ولایت: این نگاه پاسخ‌های مختلفی به برداشت اول ارائه کرده است (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۳۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۳۲۱)، ولی متناسب با عنوان بحث (عطف رسول بر الله بدون تکرار قضا) این تفسیر و برداشت مبتنی بر آن، چنین تبیین شده است:

خداوند «احکام الهی» را عموماً خودش مستقیم تشریح می‌کند (قضای تشریحی)، لذا حکم خدا به رسول نسبت داده نمی‌شود و مثلاً گفته نمی‌شود پیامبر جهاد یا هجرت یا نماز را تشریح کرد، ولی «احکام نبوی» (احکام ولایی و حکومتی) و حکم رسول چون پیامبر منصوب خداست، به خدا نسبت داده می‌شود، مثلاً اگر پیامبر دستور به هجرت داد می‌توان گفت خدا دستور داده است.

در این آیه رسول به خدا عطف شده و فقط اول کلام قضا آمده است. یا منظور قضای خداست (قضای تشریحی) یا قضای رسول؛ البته منظور قضای رسول است که به خدا هم می‌توان نسبت داد؛ نه قضای خدا که نمی‌توان به رسول نسبت داد وگرنه «لازم به تکرار واژه» بود (مانند اطیعوا الله و اطیعوا الرسول).

چون قضا تکرار نشده، و چون در آیه به وسیله عطف، پیامبر با خدا در قضا شریک قرار داده شد، پس در آیه به «خصوص احکام الهی» نظر ندارد، بلکه مقصود «احکام ولایی و حکومتی» است و آیه بر لزوم تبعیت از احکام حکومتی پیامبر و مشروعیت الهی صدور امر از سوی پیامبر دلالت دارد (حائری، ش ۱۲: ص ۳۷۰، ۳۷۳؛ قاضی زاده، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

آیت الله جوادی با توجه به همین مسئله «عدم تکرار واژه قضا» به نادرست بودن برداشت مذکور توجه می‌دهد این‌که: حکم قضا در آیه ۳۶ سوره احزاب بدون تکرار به خداوند و رسول اسناد داده شده است و نفرمود اذ قضی الله و قضی

رسوله، بنابراین مقصود قاضی بالتحکیم نخواهد بود، چراکه چنین قضایی شایسته خداوند سبحان نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۲۳۶). در تبیین مقصود از قاضی تحکیم نیز لازم به ذکر است که قاضی یا منصوب به نصب عام یا خاص از جانب امام علیه السلام است و یا قاضی تحکیم است که توسط دو طرف دعوا تعیین می‌گردد. قضای تحکیمی جایی است که مسئله مورد ارجاع بحث نزاع و جدال باشد، مانند «فَلَا وَرَثَتَ لَیُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ یُحْکَمُوا فِی مَا بَیْنَهُمْ...» (نساء/۶۵). در واقعه ازدواج مذکور، آنان پیامبر را بین خود حکم قرار نداده بودند تا قاضی تحکیم باشد. انتخاب سعد ابن معاذ، رئیس قبیله اوس، برای تصمیم‌گیری درباره سرنوشت یهود بنی قریظه، پس از اسارت، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله نمونه‌ای از قاضی تحکیم و حکمیت در امر سیاسی است. (ابن هشام، ۱۹۷۵: ۴/۱۹۸)

۲. برداشت سیاسی نادرست در حوزه قاعده مجاز

بخشی از آسیب‌ها به برداشت‌های سیاسی ناشی از بی‌توجهی به قاعده مجاز است. برای نمونه گاه شاهد اسناد «مسند» به ظاهر جمع، به مسند الیه فرد هستیم؛ در حالی که مراد متکلم از آن مسند نیز در واقع فرد می‌باشد و در واقع فرد را به فرد اسناد داده است؛ هر چند در ظاهر به نظر می‌رسد اسناد جمع به فرد شده است. غفلت از این کاربرد در برخی آیات، منشا برداشت‌های سیاسی نادرستی شده است.

۲-۱. رد مشروعیت اطاعت از امام علی علیه السلام؛ به جهت غفلت از امکان «اسناد مسند جمع به مسند الیه مفرد»

آیه ولایت از جمله آیاتی است که مسئله تغایر در اسناد مسند به مسند الیه در آن مطرح شده است. این آیه به یکی از مهم‌ترین مسائل سیاسی جامعه اسلامی یعنی «ولی بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله» توجه دارد، به گونه‌ای که اگر ثابت شود منظور از «ولی» آن حضرت است، مشروعیت اطاعت از امر آن حضرت به عنوان اولی الامر از این آیه برداشت می‌شود، همان‌گونه که مفسران شیعی چنین برداشتی ارائه کرده‌اند؛ در غیر این صورت چنین برداشتی از آیه ممکن نخواهد بود. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛ (مائده/۵۵) «ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همانها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند».

مطابق شأن نزول‌ها و قرائن مختلف مراد از مسند الیه (ولی) در این آیه فرد معینی یعنی امیرمومنان علی علیه السلام است، با این که در ظاهر مسند (الذین یقیمون... یوتون.. راکعون) جمع آمده است. دو دیدگاه در فهم آیه گزارش شده است (ر.ک:

طبری، ۱۴۰۸: ۴/۳۸۹-۳۹۰).

برخی بیان کرده‌اند که «الذین» جمع است و اگر منظور فرد (امیرمؤمنان) بود، نباید اسناد جمع به مفرد می‌شد؛ بلکه باید «الذی» در آیه می‌آمد تا تناسب مسند(الذین یقیمون...) و مسند الیه(ولی) در اسناد رعایت شود و چون چنین نیست، پس آیه نمی‌تواند به علی علیه السلام مربوط باشد و برداشت مشروعیت ولایت منصوب و لزوم اطلاعات از او امر وی به عنوان ولی امر منصوب از آیه نادرست است.

جاحظ، عبدالجبار معتزلی و فخر رازی معتقدند: عبارت الذین آمنوا در آیه ولایت جمع است و نمی‌توان آن را بر یک نفر حمل کرد(مسند مفرد) و اگر ثابت شود که صفت دادن زکات در حال رکوع فقط برای علی علیه السلام حاصل شده، این امر موجب نمی‌شود که مراد از «الذین آمنوا» علی علیه السلام باشد؛ زیرا صدر کلام عام است و نمی‌توان آن را به خاطر خاص بودن صفت، تخصیص زد (رازی، بی تا: ۴/۳۸۴-۳۸۵).

علامه از برخی(در ترجمه المیزان به فخر نسبت داده شده است) نقل می‌کند: «لازمه روایاتی که می‌گویند ولایت به معنای تصرف است، این است که آیه با این که «الذین یقیمون الصلوة» دارد، بگوییم در شأن علی است و بس؛ درحالی که حضرت یک نفر است و به یک نفر «الذین = آنان» گفته نمی‌شود. پس باید بگوییم مربوط به شخص معینی نیست، بلکه عام و شامل همه مؤمنین است. خدا مؤمنان را از دوستی با کفار نهی نمود، و فرمود: اولیای شما خدا و رسول و مؤمنین حقیقی‌اند؛ نه کفار و منافقان» (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶/۹۸).

برخی مانند زمخشری و بیضاوی هم ضمن نقل این انتقاد، به بیان «وجه» برای این تغایر در اسناد (ترغیب مردم به نیکی و انفاق) می‌پردازند که اقتضای آن استفاده از لفظ جمع برای مفرد و اسناد مفرد به جمع می‌شود و در حقیقت آن را «مجاز» و «خلاف اصل» می‌دانند که ارتکاب آن نیازمند وجه است:

«چگونه صحیح است که برای علی علیه السلام باشد و حال که لفظ، لفظ جمع است؟ می‌گوییم به لفظ جمع آمد هرچند سبب در آن مرد واحدی بود تا مردم را در مثل چنین کاری ترغیب کند و به ثوابی مثل آن برسند، برای این که توجه کنند به این که خوی و سرشت مؤمنان ایجاب می‌کند آنان در این حد از حرص بر نیکی و احسان و تفقد فقرا باشند تا جایی که به اندازه فراغت از نماز به تاخیر نیندازند.» (زمخشری، ۱۴۰۴: ۱/۶۴۹)

«حمل جمع بر واحد خلاف ظاهر است؛ هر چند نزولش درباره وی صحیح است شاید به لفظ جمع آورده شد تا ترغیب مردم در چنین کاری باشد...» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۱۳۲).

دو گروه در مقابل این دیدگاه قرار دارند:

اول: گروهی مانند طبرسی که به مشهور بودن و خلاف اصل نبودن این کاربرد تصریح می‌کند و معتقد است در زبان و ادبیات عرب، مشهور است که به عنوان «تعظیم» از مفرد به لفظ جمع تعبیر می‌شود. وی براساس این مبنا توضیح می‌دهد که نیازی به استدلال صاحب کشف نیست. «قد اشتهر فی اللغة العبارة عن الواحد بلفظ الجمع علی سبیل التعظیم...» (طبرسی، ۱۳۶۷: ۳۳۸/۱). فخر نیز معتقد است جمع گاهی برای احترام است (رازی، بی تا: ۲۸/۱۲).

دوم: برخی دیگر که آن را مجاز و خلاف اصل می‌شمارند، ولی وجهی هم برای خروج از خلاف اصل، و ضرورت ارتکاب خلاف اصل باشد، در آیه نمی‌یابند: «حمل لفظ جمع بر مفرد به دلیل بزرگداشت فرد جایز است ولی این کاربرد مجاز است نه حقیقت و اصل حمل کلام بر حقیقت است» (رازی، بی تا: ۳۸۲/۱۲). برخلاف ظهور آیه و روایات متواتر اهل بیت (علیهم السلام) و صحابه، ابوبکر را مصداق آیه دانسته و جمع را بر فرد حمل نموده است. معنای سخن وی این است که حمل جمع بر فرد در آیه ولایت، نادرست است؛ اگر آن فرد امیرالمؤمنین (علیه السلام) باشد؛ و درست است؛ اگر آن فرد ابوبکر باشد!! «حمل عام بر خاص خلاف اصل است ارتکابش جز به ضرورت درست نیست و اینجا ضرورتی نیست» (ر. ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴/۳). در پاسخ به این گروه (با تنزل از پاسخ و مبنای طبرسی مبنی بر خلاف اصل نبودن) توضیح داده شده که دلایل معتبر برای ضرورت خلاف اصل هست، از جمله:

«قرینه این استعمال مجازی این است که هیچ کس از دانشمندان حتی دانشمندان متعصب اهل سنت معتقد نیستند غیر از علی (علیه السلام) کسی در حال رکوع صدقه داده باشد تا مشمول آیه باشد و این خود بهترین قرینه بر استعمال لفظ جمع در موردی است که باید لفظ مفرد بیاید» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۹۲).

می‌توان به روایات صحیح (قرینه صارفه اعراض از معنای جمع به مفرد) توجه داد. علامه توضیح می‌دهد گاه لفظ جمع را در واحد استعمال کنند و گاه قانونی کلی می‌گذرانند و از آن به طور عموم خبر دهند، با این که که مشمول آن قانون فقط یک نفر است. اطلاق اول در عرف سابقه ندارد، ولی اطلاق دوم در عرف بسیار است. وی هم این کاربرد را در برخی آیات (با توجه به وجود همین روایات معتبر ذیل هر کدام) نشان می‌دهد و بیان می‌کند علمای اهل سنت به همین جهت، «اراده فرد» در این آیات را پذیرفته‌اند: «...تُسْرُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوْدَّةِ» (ممتحنه ۱/ که مطابق روایت معتبر مرجع ضمیر «الیهم» فقط حاطب بن ابی بلتعنه است؛ «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون ۸) که قائل این

سخن طبق روایت صحیح فقط عبد الله بن ابی رئیس منافقین است. همچنین قائل یستلونک در ﴿سَلُّوْكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ﴾ (بقره/۲۱۵)؛ منظور از الذین در ﴿الذِّیْنَ یُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّیْلِ وَالتَّهَارِیْرِ أَوْ عَلَیَّیَّةً﴾ (بقره/۲۷۴) که طبق روایت صحیح درباره علی بن ابی طالب علیه السلام است؛ در ﴿یَقُولُوْنَ نَحْنُ أَنْ نُصِیْبَ دَائِرَتَهُ﴾ (مائده/۵۲) گوینده این حرف فقط رئیس منافقین عبد الله بن ابی بود» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۶). علامه این جواب احتمالی را نیز نقل می‌کند: «با این که مرتکب یک نفر بود، ولی کسانی با عمل آن یک نفر، موافق و راضی بودند، لذا خداوند روی سخن را در توییح متوجه عموم می‌کند تا آنان هم متنبه شوند». آن گاه توجه می‌دهد: «برگشت سخن مذکور به این است که اگر نکته‌ای ایجاب کرد می‌توان جمع را در مفرد استعمال نمود، و در آیه مورد بحث ما هم همین طور است» و در توضیح آن می‌نویسد:

«نکته اشاره به این است که انواع کرامات دینی، واز جمله آنها ولایت مذکور در آیه به صورت گزافی موقوف بر برخی از مومنان غیر از برخی دیگر نیست، بلکه تنها تابع تقدم در اخلاص و عمل است» (همان).

بر اساس این فهم از آیه، موضوع به ولایت حضرت علی علیه السلام و اولی الامر وی مربوط می‌شود و همین طور که مفسران متفکران شیعه برداشت کرده‌اند، آیه ناظر به مشروعیت نصبی ولایت حضرت، و لزوم اطاعت از اوامر حکومتی اوست (ر. ک: طوسی، بی‌تا: ۳/۵۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۶-۲۵) و اصولاً آیه را به عنوان آیه ولایت نام‌گذاری کرده‌اند.

۲-۲. برداشت «مشارکتی بودن حکومت» امام مهدی (عج)؛ برون داد غفلت از «اراده فرد از جمع»

گاهی نیز واژه جمع در آیه به کار رفته، با این که اراده فرد از آن شده است، بنابراین برداشت سیاسی باید با لحاظ این کاربرد ارائه شود، ولی گاه شاهد غفلت از این کاربرد هستیم، نمونه آن را در مورد آیه زیر می‌توان گزارش کرد: ﴿وَتُرِیْدُ أَنْ تُنَّ عَلَى الذِّیْنَ اسْتَضَعِفُوا فِی الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِیْنَ﴾ (قصص/۵) «ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و ارثان روی زمین قرار دهیم».

یکی از نویسندگان چنین برداشتی از آیه ارائه کرده است:

«حکومت موعود حضرت مهدی، حکومتی است که همه مردم در رهبری نقش دارند، یعنی مشارکت عمومی در رهبری است؛ نه این که یک نفر رهبر باشد «فنجعلهم ائمه» همه امام می‌شوند» (شکیبا، ۱۳۷۷: ۶۹-۷۰).

این برداشت در حالی است که در این آیه جمع به کار رفته، ولی فرد مراد است. مجوز آن نیز «هم سنخی و هم گروهی» بین افرادی که حکومت می‌یابند، با عموم مردم آنان است و همین باعث شده است ضمیر «هم» در «نَجْعَلَهُمْ» به کار برود و اسناد جعل به همه داده شود و در این جا هر چند عبارت به صورت جمع (نَجْعَلَهُمْ) آمده است، ولی تنها بخشی از بنی اسرائیل مراد حقیقی اند و بقیه «به مناسبت» مشمول حکم شده‌اند.

برای تبیین دلیل این نوع از خطاب، و آسبایی که برداشت‌کننده مذکور گرفتارش شده است، باید توجه داشت که دو معنای لغوی و اصطلاحی به عنوان مراد از «امامت بنی اسرائیل» در این آیه معرفی شده است که برداشت مذکور بر اساس هر دو معنا غلط است.

۱. به معنای لغوی (قدوه، متبوع و الگو و پیشرو): ابن عاشور «امامت بنی اسرائیل» را به معنای «قدوه» بودن بنی اسرائیل بر امت‌های دیگر می‌داند که از این جهت جعل همه بنی اسرائیل به امامت معنای واقعی دارد: «... قدوه امم در شئون کمال درآمدند و این است معنای جعلهم ائمة، یعنی اقتدای غیرشان به آنها، و مردم را به خیر دعوت کردند که اوج آن را در ملک اسرائیل در عهد سلیمان می‌توان دید که به چنین مرتبه‌ای رسیدند.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴/۲۰) فخر رازی نیز «متقدمین فی الدنیا و الدین» را مطرح می‌کند و از مجاهد نقل می‌کند «عن مجاهد دعاة الی الخیر» (رازی، بی تا: ۵۷۸/۲۴) و علامه طباطبایی چنین می‌نویسد: «آنها را ائمه قرار دادیم که به آنها اقتدا شود، پس آنها مورد تبعیت قرار گرفتند بعد از این که زمانی تابع بودند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱۶).

اگر منظور آیه این معنا برای «ائمه» باشد، که اصولاً خلاف نظر برداشت‌کننده مذکور است که «ائمه» را به معنای «رهبران و به حاکمان»؛ و «جعلناهم ائمه» را به معنای «همگانی بودن رهبری و حکومت» دانسته بود.

۲. به معنای اصطلاحی (حکومت و زعامت): برخی مفسران امامت را در آیه به گونه‌ای معنا کرده‌اند که بیشتر به معنای رهبری و زعامت و حکومت است. فخر رازی از قتاده نقل می‌کند «ولاة کتوله: وَجَعَلْکُمْ مُلُوکًا» (رازی، بی تا: ۵۷۸/۲۴). آیت الله مکارم از اصطلاح «پیشوا» در معنای امام استفاده می‌کند، و می‌نویسد: «خداوند پرده از روی اراده و مشیت خود در مورد مستضعفان برداشته... ما می‌خواهیم آنها را پیشوایان نمائیم (نَجْعَلَهُمْ ائِمَّةً)...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۵) تفسیر علامه فضل الله نیز چنین است: «نَجْعَلَهُمْ ائِمَّةً لِلْاَرْضِ»، به سبب این که آنها را به رسالت‌هایش فرستاد تا انبیا یا اوصیا یا صاحبان قیادت و رهبری در

اداره مردم و اداره امورشان وسازماندهی زندگی‌شان باشند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۶۵، ۲۶۴/۱۷).

در این صورت هم برداشت شخص مذکور (رهبری همه) درست نخواهد بود، زیرا در این برداشت، هر چند ظاهر آیه می‌گوید آنها را ائمه قرار دادیم و سخن از امامت آنها (نه فرد یا افراد خاص) است؛ اما قرائنی (نقلی، عقلی) نشان می‌دهد ظاهر آیه نمی‌تواند مراد باشد، از جمله این‌که:

۱. چون جعل امامت برای آنان در گذشته روی داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶، ۹)، می‌توان به آیات دیگر و متون تاریخی مراجعه کرد که نشان می‌دهند هرگز همه آنان پیشوا نشدند؛ بلکه تنها برخی به حکومت رسیده‌اند که نام بعضی هم در قرآن آمده است.

۲. قرائن دیگر از جمله قرینه عقلی (عدم امکان حکومت همه بنی اسرائیل) را هم باید در نظر داشت.

در نتیجه ظاهر آیه منظور نیست و مراد آیه نمی‌تواند «امامت تک تک بنی اسرائیل» باشد و «همه امام شوند» تا این مسئله را در مورد حکومت امام زمان (علیه‌السلام) سرایت بدهیم و ادعا کنیم حکومت موعود حضرت مهدی حکومتی است که همه مردم در رهبری نقش دارند، یعنی مشارکت عمومی در رهبری است؛ نه این که یک نفر رهبر باشد!

این قرائن ما را متوجه استفاده از «ظرفیت معانی مورد اشاره» می‌سازد، زیرا قرآن به زبان عرف عرب عصر نزول، نازل شده است و در عرف همه زبان‌ها چنین کاربردی را شاهدیم. می‌توان به آیات مربوط به کشتن شتر حضرت صالح اشاره کرد که در یک آیه کشتن ناقه را به یک فرد استناد می‌دهد: ﴿فَنَادُوا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ﴾ (قمر/۱۴)، با این حال طبق آیات دیگر، کشتن ناقه به همگان استناد داده و عذاب الهی شامل همه شد: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ﴾ (اعراف/۷۷). آیات گروه دوم، قرینه‌اند که مراد از کاربرد جمع، «بیان رضایت جمع» به کار فرد و «تایید» آن است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۸۷/۲۴، ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۱۴: خ ۲۰۱/۳۱۹).

با توجه به کاربرد قرآنی این نوع بیان، و قرائن دال بر اراده نشدن ظاهر جمع، اینجا نیز منظور دادن حکومت به افرادی از این طایفه است؛ نه تک تک آنها و جعل امامت به تعداد معدودی از بنی اسرائیل که شرایط امامت را دارند، تعلق گرفته بود. اما دلیل این کاربرد چیست؟

به این مناسبت که «ائمه» از آن طایفه بودند، جعل امامت به کل طایفه نسبت

داده شد و به اعتبار «هم‌سنخی و هم‌گروهی»، خطاب به کل تعلق گرفت. جزء (چند امام) از جنس همان گروه (بنی اسرائیل) بودند و چون این گروه (بنی اسرائیل) دچار استضعاف شده بودند، بر این گروه منت گذاشت (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱۶) و حکومت را به برخی از بنی اسرائیل به طور مستقیم داد. بقیه نیز به این مناسبت که با حاکمیت هم‌گروه‌های خود، از استضعاف رها شده و از طبقه زیرین به طبقه اصلی جامعه وارد شده‌اند، از آثار مثبت این جعل متأثر شده، و به برخورداری افرادی از قوم خود از چنین حاکمیتی راضی‌اند. به این ترتیب جعل امامت برخی به همه نسبت داده شده است؛ نه این‌که همه رهبرند یا در رهبری نقش دارند.

۳. برداشت سیاسی نادرست از قاعده حصر و قصر

از جمله قواعد علم معانی «قاعده حصر و قصر» است. حصر (قصر)، حقیقی یا اضافی است. به جهت این‌که یکی از مواضعی که بیشتر برداشت‌کنندگان سیاسی دچار آسیب شده‌اند این قاعده است، ابتدا به تبیین آن می‌پردازیم و ضمن نقد مشترک به این دست برداشت‌ها، در ادامه نمونه‌ای از آن را نیز به طور مشخص نقد و ارزیابی می‌کنیم. در حصر حقیقی، «محصور» در «محصورُفیه» منحصر می‌شود و حکم آن به دیگری سرایت نمی‌کند؛ مانند ﴿وَمِنْ إِلَهِ الْأَلَلَّة﴾ (آل عمران/ ۶۲) که حکم الوهیت تنها به خدا اختصاص دارد. در این نوع از حصر شی مورد حصر (محصور) گاه به حسب حقیقت و واقع، به محصور علیه اختصاص می‌یابد و هرگز حقیقتاً به غیر آن وارد نمی‌شود، مانند حصر در «لا اله الا الله، که «اله» حقیقتاً به «الله» منحصر است و در عالم حقیقت هرگز غیر الله، اله نیست؛ و گاهی ادعائاً چنین تعدی ندارد، مانند این‌که می‌گوییم «لا زعیم الا علی». در مقابل حصر حقیقی، حصر اضافی قرار دارد که مورد حصر (محصور) «نسبت به چیز دیگر» در محصور علیه محصور شده است؛ (نه همه چیز جز خودش). حصر اضافی چند نوع است:

الف) قلب: اگر مخاطب، پنداری نادرست داشت، گمانش را با حصر تصحیح می‌کنند. در آیه ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (آل عمران/ ۱۴۴)، گمان و پندار غلط مخاطبان این بود که پیامبر شانی دارد که بر اساس آن، بعد کشته شدن حضرت، باید جنگ را رها کرد»، خداوند با این آیه گمان آنها را تصحیح می‌کند و برای رد آن شأن ادعایی، توضیح می‌دهد که وی فقط شأن رسولی دارد. بنابراین آیه در برابر آن فهم غلط، بر انحصار شأن در «رسالت» تأکید دارد؛ نه این‌که پیامبر شئون دیگری نداشته باشد. علامه طباطبایی این مطلب را به روشنی توضیح می‌دهد؛

این‌که آیه درصدد بیان این مطلب است که محمد ﷺ رسولی مثل دیگر رسولان الهی است و شأنش فقط رسالت پروردگارش است؛ وگرنه چیزی از امر خود را مالک نیست و امور عالم فقط برای خداست و دین، دین خداست. تا خدا هست، دینش هم هست، بنابراین معنای «اتکال ایمان شما بر حیات پیامبر» چیست؟ به گونه‌ای که از رفتار شما به نظر می‌رسد که اگر او بمیرد یا کشته شود، قیام به دین را ترک می‌کنید و به اعقاب خود برمی‌گردید و گمراهی را بعد از هدایت می‌پذیرید. این سیاق قوی‌ترین شاهد است که آنها روز احد گمان قوی کردند که پیامبر کشته شده است، پس متفرق شدند و از قتال روی برگرداندند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷/۴).

ب) افراد: اگر مخاطب گمان کند چند نفر یک کار را با هم انجام داده‌اند، این پندار را با حصر تصحیح می‌کنند؛ مانند: «ما سَعَى فِي حَاجَتِكَ إِلَّا أَنَا». (ج) تعیین: مخاطب در تعیین مقصود علیه حیران باشد، مانند این‌که شنونده نمی‌داند کدام یک از افراد، نیاز او را برآورده کرده است، جمله «ما سَعَى فِي حَاجَتِكَ إِلَّا أَنَا»، فرد مورد نظر با حصر معین می‌شود. تقسیم دیگر حصر موصوف بر صفت، و حصر صفت بر موصوف است (ر. ک: جمعی از اساتید حوزه؛ ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۴۶؛ ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۳). همچنین باید توجه داشت که از اصلی‌ترین راه‌های تشخیص حقیقی و اضافی بودن حصر، وجود «قرینه موافق یا مخالف واقع بودن» است (جمعی از اساتید حوزه. ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۴۶).

۳-۱. نمونه‌های برداشت سیاسی غلط از حصر در آیات

آیاتی از قرآن مطالبی را با زبان حصر در مورد شئون پیامبر اکرم ﷺ بیان کرده‌اند و برخی با خلط «حصر اضافی و حقیقی» در این آیات، دچار برداشت غلط در قلمروی شئون سیاسی و حکومتی پیامبر شده‌اند. برای مثال افرادی برای اثبات «تغایر نبوت و حکومت»، سراغ آیاتی از این دست می‌روند:

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (مائده/۹۹)؛ ﴿إِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (شوری/۴۸)؛ ﴿فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (نحل/۳۵)؛ ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (یس/۱۷).

آنان معتقدند طبق این دست آیات، شأن پیامبران صرفاً ابلاغ پیام الهی و ترویج و تبلیغ معارف دین (به معنای معنویت و رستگاری آخرتی) است و آیات هیچ اشاره‌ای به مسئولیت آنها برای مبارزه با حکومت‌ها، ایجاد حاکمیت و تثبیت سلطه و حکومت و گسترش آن ندارند (ر. ک: باززگان، ۱۳۷۷: ۸۲ و ۹۷؛ عبد الرزاق، بی‌تا: ۷۳).

علی عبد الرزاق می نویسد: «ظواهر قرآن مجید این سخن را تأیید می کنند که نبی شأنی در ملک سیاسی نداشت و آیات متضامند در این که عملش از محدوده صرف ابلاغ به سمت هیچ یک از معانی سلطنت فراتر نرفت» (عبد الرزاق، بی تا: ۱۵۹).

مهدی حائری می نویسد: «آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که وظیفه پیامبر را در ابلاغ و آموزش اوامر و نواهی الهی بسنده می کند، مانند ﴿مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (حائری، ۱۹۹۴: ۱۵۳).

«آیات بینات قرآن کریم نیز صراحتاً مرز وظایف انبیاء عظام را تبیین و تعیین فرموده و در جملات گاهی حصر، گاهی مثبت، و گاهی منفی همچون «وما علی الرسول الا البلاغ؛ و انما انت مذکر؛ و.... رابطه بسیار ظریف وحی و نبوت با مردم را چنان اعلام و تکرار نموده است که هیچ جای شبهه و تردیدی در میان نیاید» (همان، ۱۲۳).

گروهی با استفاده از آیات دارای حصر می کوشند «نفی حکومت و سلطه پیامبر ﷺ» و «تفکیک نبوت و سیاست و حکومت» را نتیجه بگیرند. دکتر مهدی حائری ذیل آیه ﴿فَذَكَرْهُمْ إِذِ انْتُمْ مُذَكَّرُونَ﴾ (غاشیه/۲۱-۲۲) می نویسد:

«مصیطر... به معنای همان ولایتی است که برخی فقیهان در این یک قرن و نیم اخیر با دلایل ناموزون و مخالطات برای خود ادعا می کنند و این در حالی است که تصریحات قرآن مجید این گونه ولایت را از پیامبر اکرم ﷺ هم اکیداً نفی می کند» (حائری، ۱۹۹۴: ۱۵۳). «وظیفه تو پیامبر، تذکر و هشدار دادن است؛ نه اعمال قدرت و سلطنت (ولایت)» (حائری، ۱۹۹۴: ۱۵۲، ۱۵۳).

شخص دیگری با توجه به همین گروه از آیات چنین برداشت می کند که پیامبر مأمور تشکیل حکومت نبود: «قرآن می گوید ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصِطِرٍ...﴾ معلوم می شود پیامبر از جانب خدا مأمور به تشکیل حکومت نبوده است» (قابل، ۱۳۸۱: ۶).

نویسنده ای هم معتقد است پیامبر که بالاتر از امام است، شان حکومت ندارد؛ چه رسد به امام! و می نویسد:

«زامداری از شئون پیامبری یا امامت نیست.... حتی شخص پیامبر نیز از نظر قرآن حفیظ و... مردم نیست بلکه بشیر و نذیر است» (درویش، ۱۳۸۱: ۳۳، ۳۴).

۳-۱-۱. نقد و بررسی

پاسخ های مختلفی از زوایای گوناگون به برداشت های مذکور می توان ارائه کرد، مانند این که آیات انحصار وظیفه و انذار... به مرحله ایمان مربوط است و آیات اطاعت و الزام... به مرحله بعد ایمان و تشکیل حکومت اسلامی مربوط است. این

نیز حصر اضافی است، یعنی در مقابل ایمان آوردن مردم نسبت به مرحله بعد از ایمان آوردن، و وظیفه فقط انذار و تبشیر و... است، نه این‌که کلاً وظیفه انذار و تبشیر باشد؛ اما چون موضوع بحث «آسیب‌های مرتبط با قواعد علم معانی» است، به قاعده معانی «حصر حقیقی و اضافی» اشاره می‌کنیم که افراد مذکور با غفلت از آن و لوازمش در معنای مراد از عبارت‌های قرآنی، دچار برداشت سیاسی غلط مشترکی شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر حصرهای این آیات حقیقی بود، فهم افراد مذکور از آیات و نیز برداشت سیاسی آنها درست بود، حال آن‌که به اقتضای قرینه‌های مختلف (از جمله خلاف واقع بودن آیات در صورت حقیقی دانستن آیات) این حصرها اضافی است.

حال می‌توان در پاسخ کلی (پاسخ هر مورد خاص ذیل عناوین بعدی ارائه می‌شود) به برداشت‌های ناشی از حقیقی‌پنداری حصر در آیات، چنین توضیح داد که حقیقی بودن حصر در آیات (به استشهادهای آیات، روایات و واقعیات تاریخی) خلاف واقع است، زیرا:

اولاً: پیامبر قطعاً و مطابق قرائن خارجی و قرائن منفصل قرآنی (در آیات دیگر) ده‌ها شأن مختلف دیگر داشت؛

ثانیاً: در هر یک از آیات مورد استناد اگر انحصار حقیقی باشد، با انحصار در آیه‌های دیگر مورد استناد مغایر خواهد شد، مثلاً در آیه‌ای شأن حضرت تنها ابلاغ و در آیه دیگر تنها انذار و در آیه‌ای تنها تبیین معرفی می‌شود و هر یک از اینها با دیگری متعارض است، لذا حصر، به قرینه مذکور، به حسب حقیقت و واقع نیست، بلکه اضافی است؛ یعنی انحصار شأن پیامبر به هر یک از امور (بلاغ، مذکر، نذیر، مبین، مبشر) نسبت با موضوع خاص دیگری مطرح است که در آن آیه باید یافت (نه نفی همه شئون جز این موارد خاص)، وگرنه ادعای خلاف واقع خواهد بود.

ذکر این نکته کلی نیز لازم است که فواید و کارکردهای استفاده از حصر (غیر از فایده تخصیص) در کتب و منابع بلاغی مورد اشاره قرار گرفته است که مفسر برای کشف مقصود حصر اضافی در آیه باید به آنها مراجعه کند، مانند: ۱. تقریر و تثبیت کلام در ذهن؛ ۲. مبالغه در معنا در حصر ادعایی مانند لا سیف الا ذوالفقار لا فتی الا علی؛ ۳. تعریض و کنایه و... (جمعی از اساتید حوزه، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۷). در این جا نیز اقتضای مقام سخن و بیان مطلبی خاص (مانند تاکید و تمرکز بر موضوعی خاص یا القای شدت اهمیت شئونی چون ابلاغ، تذکر، تبیین و تبشیر و انذار برای پیامبر) استفاده از این صنعت ادبی بوده است.

در ادامه، به طور خاص به گزارش نمونه‌ی پاسخ‌ها به آنها می‌پردازیم.

۳-۱-۲. آیه انحصار وظیفه پیامبر در ابلاغ

نمونه روشنی از برداشت غلط از انحصار را در آیه زیر می‌توان گزارش کرد:

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَأَمَّا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ...﴾ (شوری، ۴۸)

در این آیه لازم است دو مطلب تفکیک گردد: ۱. وظیفه پیامبر (ابلاغ به مردم)؛ ۲. وظیفه مخاطبان (اجابت دعوت پیامبر). اگر مردم اجابت نکردند و اعراض کردند (فان اعرضوا)، این مردم‌اند که از وظیفه خود سرپیچیده و نزد خدا مسئول‌اند، ولی پیامبر که وظیفه‌اش را انجام داده است، وظیفه‌ای نسبت به اعراض آنان نداشته (ان علیک الا البلاغ) تا بخواهد مسئولیت هم داشته باشد. پس در آیه نقش پیامبر «نسبت به اعراض مردم»، فقط «بلاغ» است، نه بیشتر. علامه طباطبایی مقام سخن را «وظیفه پیامبر هنگام اعراض مردم و عدم اجابت» می‌داند، این‌که وظیفه‌اش همان بلاغ بود که انجام داد و بعد از انجام وظیفه و «مشاهده اعراض مردم»، مردم خود مسئول اعراضشان هستند، و رسول وظیفه‌ای «نسبت به اعراض» آنها ندارد تا بخواهد مسئولیتی داشته باشد. «جز بلاغ بر او نیست و حفیظ بر آنها ارسال نشده که مسئول از ایمان و اطاعت آنها باشد و به این خاطر لازم باشد از اعراض آنها ممانعت کند و خود را به خاطر اقبال آنها به رنج اندازد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۶۷-۶۸).

علامه فضل‌الله حصر را «نسبت به اعراض مردم» می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۰) و ابن‌عاشور با سیاق آیات توضیح می‌دهد خداوند در آیات قبل، مردم را از زبان نبی به «ایمان» امر کرده بود و در آیه ۴۷ فرمود ﴿اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ﴾، سپس در آیه ۴۸ دو مسئله را متفرع بر همه آنها کرد: ۱. خبر به رسول نسبت به مقامش و عملش؛ ۲. عذر داشتن رسول در آنچه به آن اقدام کرد و این‌که «نسبت به اعراض مردم» مقصر نیست. آن‌گاه این نوع بیان را از باب «تعریض» می‌داند و می‌نویسد: «این تعریض به تسلی دادنش بر آنچه از معرضان دیده بود، است و معنایش این است که اگر اعراض کردند، بعد از این هم، پس ما تو را حفیظ و متکفل بر آنها نفرستادیم، چون وظیفه‌ای جز بلاغ بر تو نیست» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸۸-۱۸۹).

۳-۲. ردّ برداشت مشروعیت حکومت امام علی علیه السلام: به جهت اضافی پنداری

حصر در آیه

گاهی مفسران (بر عکس موارد سابق) حصر در برخی آیات را اضافی پنداشته و بر اساس آن دچار برداشت‌های سیاسی غلط شده‌اند، در حالی که حصر حقیقی است، نمونه این خطا را در مورد آیه زیر می‌توان گزارش کرد.

﴿أَمَّا إِلَيْكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾

(مائده/۵۵)

فخر رازی ابتدا ادعای شیعه در مورد ارتباط آیه با ولایت علی علیه السلام را نقل می‌کند: «شیعه گفته است آیه دال بر این است که امام بعد از رسول صلی الله علیه و آله، علی بن ابی طالب است و تقریرش این است که آیه دال بر این است که مراد از آیه، امام است و هرگاه این طور بود، واجب است که آن امام، علی بن ابی طالب باشد...» (رازی، بی تا: ۸۲/۳۸۳) در ادامه پاسخ‌هایی به آن ارائه می‌کند که هر یک توسط اندیشمندان پاسخ گرفته است، آنچه مربوط به بحث ماست، این است که وی معتقد است:

«إِنَّمَا» در آیه ولایت برای حصر (حقیقی) نیست، و البته «انما» در موارد «غیر محصور» مانند «أَمَّا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس/۲۴) نیز به کار رفته است که بی شک در این مثال، حیات دنیا غیر این مَثَل، مَثَل‌های دیگر نیز دارد. وجود مثال‌های دیگر به رغم انحصار مثال دنیا در آیه به (آبی که از آسمان نازل می‌شود) قرینه است بر این که حصر حقیقی نیست. در آیه ولایت نیز ولایت منحصر در گروه‌های سه گانه نیست (حصر حقیقی نیست) و افراد دیگر هم می‌توانند ولی باشند (حصر اضافی است). قرینه اضافی بودن حصر (نسبت به محب و ناصر گرفتن یهود و نصاری) نیز (قرینه سیاق آیات قبل و بعد) وجود دارد، زیرا واژه ولی در آیات قبل از آیه ولایت (مائده/۵۱) و آیات بعد از آن (مائده/۵۷) به معنای محب یا ناصر است، در نتیجه آیه ولایت نیز باید به همان معنا باشد تا يك پارچگی آیات محفوظ بماند. (رازی، بی تا: ۸۲/۳۸۴؛ ر. ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۴-۳۳۵) در این صورت در آیه ولایت نیز منظور محب و ناصر است که این هم انحصار در خدا و رسول و امام ندارد. این در حالی است که از منظر اهل لغت، «إِنَّمَا» برای بیان حصر است (ر. ک: راغب، ۱۳۹۲: ۹۲؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۲۶-۲۷، ۳۶۸) آخوند خراسانی معتقد است. «از چیزهایی که بر حصر و اختصاص دلالت می‌کند «انما» است، به خاطر تصریح اهل لغت و تبادل قطعی اش نزد اهل عرف و محاوره... راه برای تبادل منحصر در اذهان مان نیست، زیرا انسباق به اذهان اهل عرف نیز راهی است. (آخوند، ۱۳۶۶: ۲۱۱/۱) و تنها با وجود قرینه در موارد غیر محصور به کار می‌رود، مانند آیه ۲۴ یونس که «وجود مثال‌های دیگر برای دنیا» قرینه برای اضافی بودن حصر است (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸-۱۳۹۰: ۱۳/۲۳، ۱۱۳)؛ به خلاف آیه ولایت که قرینه‌ای بر اضافی بودن حصر نیست. (ر. ک: همان) در نتیجه ولایت در آیه باید به معنایی باشد که در خدا، پیامبر و گروه مخصوصی از مؤمنان منحصر باشد و این جز با ولایت به معنای سرپرستی و تصرف سازگار نیست (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۱/۳۲).

پاسخی که به قرینه مطرح شده توسط فخر رازی داده شده (سیاق و پیوستگی آیات قبل و بعد) این است که نه تنها وحدت سیاق (دلیل اصلی اضافی دانستن

حصر) در این آیات احراز نمی‌شود، بلکه عدم آن دلیل دارد؛ از جمله این که: ۱. در آیات قبل و بعد، کلمه «اولیاء» (جمع) آمده، ولی در آیه ولایت، «ولی» مفرد است و این نشان می‌دهد آیات با هم نازل نشده‌اند. ۲. همچنین بر خلاف نظر فخر که روایات در موردشان نزول‌های دیگر را تایید می‌کند، مطابق روایات معتبر فراوانی از اهل سنت و شیعه شأن نزول آیه، انفاق علی بن ابی طالب علیه السلام است و این شأن نزول به معنای عدم ارتباط آیه ولایت با قبل و بعدش است، و این شأن نزول‌ها بر فرد (علی علیه السلام) منطبق می‌شود، نه عموم مؤمنان، از طرفی ولایت به معنای محبت یا نصرت، برای همه مؤمنان جعل شده است، لذا در این آیه ولایت رهبری و تصرف مورد نظر است و اثبات معنای محبت یا ناصر در آیه و اضافی بودن حصر دلیل دیگری می‌طلبد (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰).

بنابراین برای فهم معنای «ولی» باید از تعابیر داخلی آیه ولایت به کمک شأن نزول، استفاده کرد و این دو، نشان می‌دهند «ولی» به معنای رهبر و متصرف است، نه محبت یا ناصر (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳؛ ر. ک: همو، ۱۳۸۲: ۱۷۴، ۱۷۳). در این صورت برداشت شیعه مبنی بر مشروعیت حکومت امیرمؤمنان علیه السلام درست خواهد بود.

۴. برداشت سیاسی غلط بر مبنای بی‌توجهی به قاعده فصل و وصل

از دیگر مباحث مهم در علم معانی «قاعده وصل و فصل بین دو جمله» است که برداشت‌های سیاسی در این حوزه نیز دچار آسیب‌هایی شده‌اند. برای مثال برخی نسبت به جایگاه «فاء تفریع» در جملات قرآنی بی‌توجهی نشان داده‌اند یا نسبت به محل ارجاع آن دچار خطا شده‌اند و همین خطا آنان را به برداشت نادرست کشانده است.

۴-۱. رد برداشت مشروعیت الهی حکومت حضرت داوود؛ ناشی از غفلت از

اقتضای «فای تفریع»

غفلت از تاثیر «فا تفریع»، موجب شده است برخی آیه زیر را چنین تفسیر کنند که مقصود، از «حکم»، «قضاوت به حق» است؛ نه «حکومت به معنای حکمرانی»؛ بر این اساس برداشت سیاسی از آیه در مورد مشروعیت جعل الهی به حکومت نادرست است (ر. ک: البلعید، ۱۹۹۹: ۲۳۴، ۲۳۵؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ (ص/۲۶)؛ «ای داود ما تو را خلیفه (و نماینده خود) در زمین قرار دادیم، میان مردم به حق

داوری کن، و از هوای نفس پیروی منما.

منظور از خلافت «نماینده‌گی خدا میان بندگان، و اجرای اوامر و فرمان‌های خدا در زمین»

است (نه خلافت از پیامبران سابق)؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹/۲۶۳-۲۶۴). نیز باید توجه داشت که واژه «حکم» در آیه فرع «خلافت» قرار گرفته است. اقتضای این تفریح آن است که حکم نیز مانند خلافت ابعاد گسترده‌تری بیابد و در بیان و آشکار کردن حق و باطل منحصر نشود. «فلانی خلیفه الله در زمینش است، یعنی تدبیر بندگانش به امر او، برایش جعل شده است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۷۳۷؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۷: ۳/۴۳۴). حاصل فرع قرار دادن حق حکومت بر خلیفه الهی، «ناشی از کاربرد «فاء» در «فاحکم» این است که آیه نمی‌تواند تنها ناظر به یک بعد قضیه (فقط قضاوت) باشد. «لحن آیه عام است، به‌ویژه با توجه به تفریح حق حکومت بر مسئله خلیفه الهی، که نمی‌تواند تنها به یک بعد قضیه نظر داشته باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز، طبق همین اصل، حق حاکمیت خود را نشئت گرفته از مقام نبوت خویش می‌دید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾؛ (نساء/۱۰۵) «قرآن و شریعت را بر تو فرستادیم، تا طبق آیین الهی در میان مردم حکومت کنی» (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۱۹). همچنین از آیه استفاده شده است که داوود با این که پیامبر خدا بود، ولی اگر خدا او را خلیفه خود نمی‌کرد، حق انشاء حکم مولوی نداشت و تبعیتش واجب نبود، ولی بعد از آن که خلیفه خدا شد، ولی و سرپرست شد و حق حکمرانی یافت و به همین جهت در آیه با فاء تفریح شده است. نبوت او نیز مقتضی نوعی تبعیت است. این نوع تبعیت در حقیقت تبعیت خداست. (منتظری، ۱۴۱۵: ۱/۳۷) آیت الله سید کاظم حائری معتقد است آیه بر خلافت شخص داوود، از جانب خدا دلالت دارد، چون حکم بر آن فرع شده است» (حائری، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

۴-۲. خطا در برداشت نیازمندی پیامبر صلی الله علیه و آله به مشورت

مسئله مشورت در حکومت از مهم‌ترین مسائل نظام‌های سیاسی و یکی از نمادهای مشارکت مردم در قدرت به حساب می‌آید. از سویی رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن کریم امر به مشورت شده است:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...﴾ (آل عمران/۱۵۹)

برخی از امر خدا به مشورت رسول با مردم چنین برداشت کرده‌اند که پیامبر در حکومتش نیازمند مشورت با مردمش بود.

آن‌گاه این برداشت را در کنار این گزینه قرار داده‌اند که «شیعیان معتقدند پیامبر معصوم از خطا و به دور از لغزش است»، سپس توجه داده‌اند که بین اعتقاد شیعه به عصمت رسول صلی الله علیه و آله و برداشت از آیه مبنی بر نیاز پیامبر صلی الله علیه و آله به مشورت، تعارض هست. بنابراین نتیجه گرفته‌اند: دیدگاه شیعه در عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله باطل است. این دیدگاه

رای یکی از علمای عامه به نام «ورثانی» در برابر شیخ مفید چنین مطرح می‌کند: «آیا از مذهب تو نیست که رسول الله ﷺ معصوم از خطا، دور از گمراهی، در امان از سهو و غلط، کامل و بی‌نیاز از رعیتش است؟ شیخ پاسخ داد: بله پیامبر ﷺ چنین بود. وی پرسید: پس با سخن خدای عزوجل، وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، چه می‌کنی؟ آیا خدا به یاری گرفتن از مردم در رای دستورش نداده بود و نیازمند آنها نساخته بود؟ پس چگونه ادعای تو با توجه به ظاهر قرآن و آنچه پیامبر انجام داده صحیح خواهد بود؟».

شیخ مفید پاسخ‌های قرآنی مختلفی در «فلسفه مشورت پیامبر با مردم» می‌دهد که برداشت «مشورت به خاطر نیازمندی رسول به نظر مردم» را به چالش می‌کشد؛ از جمله این‌که: مشورت پیامبر وسیله شناخت ماهیت منافقانه و نیت آلوده مشورت دهندگان بود و در مواردی نیز خداوند این ماهیت را بعد از مشورت دادن آنها به پیامبر در جنگ بدر و در مورد اسراء، در اختیار پیامبر گذاشته بود، مانند آیات ۶۷ و ۶۸ انفال که علم به باطن نفاق آلود مشورت دهندگان و دغل کاری و آلوده بودن مشورت‌هایشان را به پیامبر ﷺ نشان داد و آنها را مذمت و توبیخ نمود و حال‌شان را برای پیامبر روشن ساخت (ایازی، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۰۵).

آنچه در این جا مورد بحث است، تبیین نتیجه خطا در شناخت «فعلی» است که «فای تفریع» به آن بر می‌گردد؛ خطایی که برداشت «نیازمندی پیامبر به مشورت با مردمش» را در پی داشته است. شیخ مفید به جمله «فاذا عزم فتوکل علی الله» استناد می‌کند که بعد از جمله امر به مشورت آمده است و می‌نویسد: خداوند «وقوع عمل» (توکل) توسط پیامبرش ﷺ را به عزم حضرت معلق کرده است (فاذا عزم فتوکل) نه به رای و مشورت مردم. اگر قرار بود بفرماید که پیامبر نیازمند و فقیر به رای مردم است، باید وقوع فعل (توکل) را به مشورت معلق می‌کرد و می‌فرمود: «وقتی به تو مشورت دادند پس عمل کن و وقتی رای آنها بر چیزی جمع شد، پس تاییدش کن». در این صورت عمل پیامبر به «مشورت» متعلق خواهد شد؛ نه به «عزم» که مخصوص پیامبر است، وقتی قرآن به این صورت آمده است، توهم مذکور ساقط می‌شود.

در ادامه وجه دعوت به مشورت را توضیح می‌دهد، این‌که خداوند پیامبر ﷺ را امر کرده است که به وسیله مشورت به آن‌ها الفت بورزد و به آن‌ها بیاموزد که وقتی امور مهمی داشتند چه کنند و به آداب الهی تربیت شوند. به این جهت با آن‌ها مشورت می‌کرد؛ نه این‌که به آرای آن‌ها نیاز داشت (ایازی، ۱۳۸۲: ۱۰۸). البته در این باره مفسران دیگر همچون آیت الله معرفت و... دیدگاه‌هایی دارند که در جای خود شایسته توجه است.

نتیجه

در این تحقیق برداشت‌های سیاسی در عرصه استفاده از چهار دسته از قواعد علم معانی یا نادیده‌انگاری آنها، نقد و آسیب‌شناسی و در هر مورد برداشت معتبر معرفی شد. در بخش «قاعده اطنا و ایجاز» دو برداشت سیاسی ناشی از «خطا در کشف علت تکرار واژه»؛ (برداشت «اهمیت اطاعت از رسول» از آیه؛ ناشی از خطا در کشف علت تکرار واژه)، و «غفلت از اقتضای عدم تکرار واژه» (بی‌ارتباط پنداری آیه به حکومت؛ ناشی از غفلت از اقتضای عدم تکرار واژه) نقد و بررسی شد.

در حوزه «قاعده مجاز» دو برداشت سیاسی ناشی از «غفلت از امکان اسناد مسند جمع به مسند الیه مفرد»؛ (رد برداشت مشروعیت اطاعت از امام علی علیه السلام؛ به جهت غفلت از امکان اسناد مسند جمع به مسند الیه مفرد)، و «غفلت از اراده فرد از جمع» (برداشت مشارکتی بودن حکومت حضرت مهدی (عج)؛ برون داد غفلت از «اراده فرد از جمع») نقد و ارزیابی شد.

در قسمت «قاعده حصر و قصر»، نمونه‌هایی از برداشت سیاسی غلط از حصر در آیات معرفی، نقد و آسیب‌شناسی مشترک برداشت سیاسی غلط از حصر در آیات ارائه شد و دو نمونه برداشت سیاسی غلط ناشی از حقیقی پنداری حصر، و اضافی پنداری حصر نقد و ارزیابی شد. این موارد عبارت بودند از: آیه انحصار و وظیفه پیامبر در ابلاغ؛ و رد برداشت مشروعیت حکومت امام علی علیه السلام؛ به جهت اضافی پنداری حصر در آیه مورد نظر.

در بحث «قاعده فصل و وصل» نیز ضمن معرفی قاعده، دو نمونه برداشت سیاسی ناشی از غفلت از اقتضای «فای تفریع» نقد و ارزیابی گردید. این نمونه‌ها عبارت بودند از: رد برداشت مشروعیت الهی حکومت حضرت داوود؛ ناشی از غفلت از اقتضای «فای تفریع»؛ و خطا در برداشت نیازمندی پیامبر صلی الله علیه و آله به مشورت.

در شمار نتایج تحقیق می‌توان به اثبات آسیب پذیرفتگی برداشت‌های سیاسی موجود در عرصه کاربست یا نادیده‌انگاری قواعد علم معانی به عنوان بخشی از قواعد فهم قرآن توجه داد، ضمن این‌که تحقیق در کنار معرفی آسیب‌های کاربست دیگر قواعد تفسیر متن با رویکرد سیاسی، می‌تواند به تدوین قواعد تفسیرسیاسی بینجامد. همچنین این تحقیق در کنار بخش‌های دیگر آسیب‌شناسی برداشت‌های سیاسی این ظرفیت را دارد که با ارائه طریقی معتبر برای برداشت‌های سیاسی، روشی مناسب برای اکتشاف آموزه‌های سیاسی قرآن در اختیار بگذارد و در نهایت با تولید برداشت‌های معتبر سیاسی از قرآن کریم، در مسیر «تولید متن علم سیاست دینی» قرار بگیرد و نقشی مهم در توسعه مرزهای علم و معرفت دینی درحوزه دانش سیاسی داشته باشد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، ۳۰ ج، لبنان، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ج ۱.
۲. ابن هشام (۱۹۷۵): «السیرة النبویه»، به کوشش طه عبدالرئوف، سعد، لبنان، بیروت: بی جا.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۳۶۶): «کفایة الاصول»، اسلامی، تهران: بی نا، مکرر.
۴. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵): «روح المعانی»، بیروت: دارالعلمیه.
۵. ایازی، محمد علی (۱۳۸۲): «تفسیر القرآن المجید»، المستخرج من تراث الشیخ المفید، قم: بوستان کتاب.
۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۵): «قواعد تفسیر قرآن»، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
۷. باززگان، مهدی (۱۳۷۷): «آخرت، خدا، هدف بعثت انبیا»، تهران: انتشارات رسا.
۸. البلعید، الصادق (۱۹۹۹): «القرآن والتشريع»، تونس: مرکز النشر الجامعی.
۹. بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸): «تفسیر بیضاوی»، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین (بی تا): «مختصر المعانی»، قم: کتابفروشی مصطفوی.
۱۱. جمعی از اساتید حوزه (۱۳۸۶): «جواهر البلاغه»، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۲. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۲): «شمیم ولایت»، قم: اسراء، چ اول.
۱۳. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۵): «حکومت اسلامی»، نقد نقد، ش ۲، ص ۲۳۶.
۱۴. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۹۳): «ولایت علوی»، قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۹۰-۱۳۸۶): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
۱۶. حائری، مهدی (نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه)، نشریه حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۲۲۴.
۱۷. حائری، مهدی (۱۹۹۴): «حکمت و حکومت»، بی جا: نشر شادی.
۱۸. حائری، سید کاظم «حکمت و حکومت در ترازوی نقد»، نشریه حکومت اسلامی، ش ۱۲، ص چهارم، ص ۳۷۰-۳۶.
۱۹. حائری، سید کاظم (۱۳۹۱): «ولایة الامر فی عصر الغیبه»، بی جا: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۰. راغب، حسین بن محمد (۱۳۹۲): «معجم مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالکاتب العربی.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۴): «الکشاف»، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۲. شکیبا، توران (۱۳۷۷): «ماهنامه پیام هاجر»، ش ۲۳۶، ص ۶۹-۷۰.
۲۳. شمسیا، سیروس (۱۳۷۵): «معانی»، تهران: نشر میترا، چ ۴.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ۲۰ ج، لبنان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چ ۲.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۷): «جوامع الجامع»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان»، تهران: ناصرخسرو.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق): «جامع البیان»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «النبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار التراث العربی.
۲۹. عبد الرزاق، علی (بی تا): «الاسلام و اصول الحکم»، مصر: بی نا، چ دوم.
۳۰. عبدالهادی الفضلی (۱۳۷۴): «تهذیب البلاغه»، تهران: المجمع العلمی الاسلام، چ ۷.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سال هشتم

شماره اول

پیاپی: ۱۵

بهار و تابستان

۱۴۰۲

۳۲. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹): «من وحی القرآن»، ۲۵ جلد، دارالملاک، لبنان: بیروت، چ اول.
۳۳. فیومی، احمد ابن محمد (۱۴۰۵): «المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر»، قم: دارالهجره.
۳۴. قابل، قابل (۱۳۸۱): «ماهنامه جامعه نو»، ش ۱۱، ص ۶.
۳۵. قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴): «سیاست و حکومت در قرآن»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
۳۶. درویش، محمد رضا (۱۳۸۱): «ماهنامه آفتاب»، ش ۲۲، ص ۳۱-۳۳.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵): «آشنایی با قرآن (شناخت قرآن)»، تهران: صدرا، چ ۱۱.
۳۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۷): «ولایت فقیه»، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چ سوم.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲): «آیات ولایت در قرآن»، قم: نسل جوان، چ دوم.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. منتظری، حسین علی (۱۴۱۵): «دراسات فی ولایه الفقیه»، قم: نشر تفکر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

*The Holy Quran

*Nahj Al-balaqeh

1. Ibn Ashour, Muhammad Tahir (2000): "Tafsir al-Tahrir and enlightenment known as the interpretation of Ibn Ashour", 30 vol., Lebanon, Beirut: Arab History Foundation, Ch.
2. Ibn Hisham (1975): "Al-Sira al-Nabawiyah", by the efforts of Taha Abdul Rauf Isad, Lebanon, Beirut.
3. Akhund Khorasani, Mohammad Kazem (1987): "Adequacy of Principles", Islamic, Tehran.
4. Alusi, Seyyed Mahmoud (1995): "Ruh al-Ma'ani", Beirut: Dar al-Almiyeh.
5. Ayazi, Mohammad Ali (2003): "Tafsir Al-Quran Al-Majid", extracted from the legacy of Sheikh Al-Mufid, Qom: Book Garden.
6. Babaei, Ali Akbar (2016): "Rules of Quran Interpretation", Tehran: Seminary and University Research Institute and Samat Publications.
7. Bazargan, Mehdi (1998): "The Hereafter, God, the purpose of the resurrection of the prophets", Tehran: Rasa Publications.
8. Al-Balaid, Al-Sadiq (1999): "The Qur'an and Sharia", Tunisia: Comprehensive Publishing Center.
9. Beizawi, Abdullah Ibn Umar (1998): "Tafsir Beizawi", Lebanon, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
10. Taftazani, Saad al-Din (unpublished): "Summary of Meanings", Qom: Mostafavi Bookstore.
11. A group of seminary professors (2007): "Jawahar al-Balaghah", Qom: Qom Seminary Management Center Publications, fifth edition.
12. Javadi Amoli, Abdullah (2003): "Shamim Velayat", Qom: Esra, Ch.
13. Javadi Amoli, Abdullah (1996): "Islamic Government", Critique of Criticism, Vol. 2, p. 236.
14. Javadi Amoli, Abdullah (2014): "Alawite Province", Qom: Isra, Ch.
15. Javadi Amoli, Abdullah (2007-2011): "Tafsir Tasnim", Qom: Esra, Ch.
16. Haeri, Mehdi (1996): "A Critique of Siri's article on the principles of Velayat-e-Faqih", Journal of Islamic Government, Vol. 2, p. 224.
17. Haeri, Seyyed Kazem (1996): "Wisdom and Government in the Scale of Criticism", Journal of Islamic Government, Vol. 12, No. 4, pp. 36-37.
18. Haeri, Seyyed Kazem (2012): "The guardian of the matter in the age of the unseen", Bija: Islamic Thought Association.
19. Haeri, Mehdi (1994): "Wisdom and Government", Bija: Shadi Publishing.
20. Ragheb, Hussein Ibn Muhammad (2013): "Dictionary of the words of the Qur'an", Beirut: Dar al-Katib al-Arabi.
21. Zamakhshari, Mahmoud Ibn Umar (1984): "Al-Kashaf", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
22. Shakiba, Turan (1998): "Hajar Message Monthly", vol. 236, pp. 69-70.
23. Shamsia, Sirus (1996): "Meanings", Tehran: Mitra Publishing, Ch4.
24. Tabatabai, Mohammad Hussein (2011): "Balance in the interpretation of the Qur'an", 20 vol., Lebanon, Beirut: Scientific Foundation for Publications, Ch 2.
25. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (1988): "Jame 'al-Jame'", Qom: Center for Seminary Management and University of Tehran Publications.
26. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (1993): "Majma 'al-Bayan", Tehran: Naser Khosrow.
27. Tabari, Muhammad ibn Jarir (1988): "Jame 'al-Bayan", Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya.
28. Tusi, Muhammad ibn Hassan (no date): "Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran", Bei-

rut: Dar Al-Tarath Al-Arabi.

29. Abd al-Raziq, Ali (pbuh): "Islam and the principles of ruling", Egypt: Bina, Ch II.
30. Abdul Hadi Al-Fadhli (1995): "Tahdhib al-Balaghah", Tehran: Islamic Scientific Assembly, Ch.
31. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (unpublished): "Al-Tafsir Al-Kabir", Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi.
32. Fadlullah, Muhammad Hussein (1999): "From the revelation of the Qur'an", 25 volumes, Dar al-Malak, Lebanon: Beirut, Ch.
33. Fayumi, Ahmad Ibn Muhammad (1985): "Al-Misbah Al-Munir Fi Gharib Sharh Al-Kabir", Qom: Dar al-Hijra.
34. Qabel, Ghabel (2002): "New Society Monthly", vol. 11, p. 6.
35. Ghazizadeh, Kazem (2005): "Politics and Government in the Qur'an", Institute of Islamic Culture and Thought, Vol.
36. Darvish, Mohammad Reza (2002): "Aftab Monthly", vol. 22, pp. 31-33.
37. Motahari, Morteza (1996): "Introduction to the Qur'an (knowledge of the Qur'an)", Tehran: Sadra, Ch 11.
38. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1998): "Velayat-e Faqih", Qom: Al-Tamheed Publishing House, Ch III.
39. Makarem Shirazi, Nasser (2003): "Verses of Wilayah in the Quran", Qom: Young Generation, Ch II.
40. Makarem Shirazi, Nasser (1992): "Sample Interpretation", Tehran: Islamic Library.
41. Montazeri, Hussein Ali (1995): "Studies in the jurisprudent", Qom: publication of thought.

