

مبانی و قواعد تفسیری علامه شعرانی

فتحیه فتاحی زاده

(دانشیار دانشگاه الزهراء(س))

f-fattahizadeh@alzahra.ac.ir

چکیده: علامه شعرانی ملقب به ذوالفنون از اندیشمندان معاصر ۱۳۵۲-۱۲۸۱ و از صاحب نظران برجسته عرصه های مختلف علمی است. وی در زمینه تفسیر قرآن کریم، تصحیح و تعلیق های با ارزشی بر سه تفسیر مهم شیعی یعنی منهج الصادقین، روح الجنان و مجمع البیان دارد. در این جستار برخی از مبانی و قواعد تفسیری علامه شعرانی با تأکید بر آرای تفسیری وی در تفاسیر یاد شده، بررسی می شود. مبانی تفسیری، مجموعه ای از داورهای کلی درباره مسائل بنیادی قرآن است که شیوه تفسیر قرآن به آن بستگی دارد. تأثیر مبانی تفسیری را می توان در قالب بایدها و نبایدهایی با عنوان قواعد تفسیری دید. اعتقاد به پیوند معنایی آیات، زبان عرفی قرآن و رسایی همراه با ظرافت بیانات قرآنی از مبانی تفسیری علامه شعرانی است. از میان قواعد تفسیری می توان به لزوم تمسک به سیاق و سیاق مشابه، حجیت ظواهر آیات، تقدم اجماع بر ظاهر قرآن، جواز حمل لفظ بر بیش از یک معنا و توجه به خصوصیات واژه ها و نیز ویژگی های ترکیبی آیات اشاره کرد که همه این ها اندیشه های عمیق تفسیری علامه شعرانی را نشان می دهد.

کلیدواژه ها: مبانی تفسیری، قواعد تفسیری، علامه شعرانی، منهج الصادقین، مجمع البیان، روح البیان.

بیان مسئله

علامه شعرانی از اندیشمندان برجسته معاصر در علوم مختلفی مانند اصول، فقه، تفسیر و علوم قرآن، حدیث و رجال، حکمت و فلسفه، ریاضیات، پزشکی، نجوم و هیئت تبحر داشت و برای همین به لقب ذوالفقون مفتخر شد (نک: غیاثی کرمانی ۱۳۸۵: ج یک، ۱۳؛ قوامی واعظ [بی تا]: ۱۳؛ حسن زاده آملی ۱۳۷۵: ۱۳۳ به بعد؛ مختاری [بی تا]: ج سه، ۲۶۳).

یکی از اقدامات با ارزش وی، حاشیه، تصحیح و تعلیق بر سه تفسیر مهم شیعی یعنی تفسیر منهج الصادقین تألیف ملافتح الله کاشانی، روح الجنان نوشته ابوالفتح رازی و مجمع البیان تألیف طبرسی است. در این جستار به مهم ترین مبانی و قواعد تفسیری علامه شعرانی با تأکید بر آراء تفسیری وی در تفاسیر یاد شده، می پردازیم.^۱ مقصود از «مبانی تفسیری» مجموعه ای از قضاوت های کلی و پیشینی درباره مسائل بنیادی قرآن است که پشتوانه های نظری تفسیر قرآن را تشکیل می دهد و موجودیت تفسیر و چگونگی آن وابسته به آن است (نک: بابایی و دیگران ۱۳۷۹: سه).

برای مثال از این مبنا که میان آیات انسجام و ارتباط معنایی است نتیجه می گیریم در تفسیر هر آیه باید به آیات هم جوار و تأثیر آن ها در دلالت مفهومی آیه مورد بحث توجه کرد و گاهی سراغ آیات مشابه منفصل نیز رفت تا به فهم صحیح نسبت به آیه دست یافت. همچنین در این اصل که قرآن کریم به زبان معهود عرب نازل شده؛ این حقیقت نهفته است که دلالت ظاهری آیات، حجت است و تا دلیلی بر حمل لفظ برخلاف ظاهر پیدا نشود؛ باید لفظ را بر مفهوم ظاهری خود باقی گذاشت.

در نهایت رسایی و گویایی مقاصد قرآن و ظرافت اسلوب های بیانی آن مفسر را و می دارد که علاوه بر ویژگی های ادبی قرآن، به جنبه های بلاغی آن نیز توجه کند.

به هر حال، هر مبنا ی تفسیری نقش خود را در تفسیر قرآن به صورت باید ها و نبایدهایی نشان می دهد که برای رسیدن به مراد واقعی خداوند باید از آن پیروی کرد.

۱. گفتنی است بیشترین تلاش علمی در زمینه مبانی و قواعد تفسیری مربوط به دوره معاصر است. از مهم ترین آثاری که در این زمینه به رشته تحریر درآمده می توان به اصول التفسیر و قواعد، خالد عبدالرحمن عک، تفسیر القرآن الکریم اصوله و ضوابطه: علی بن سلیمان عبید، قواعد التفسیر جمعاً و دراسه: خالد بن عثمان سبت، روش شناسی تفسیر قرآن: علی اکبر بابایی و دیگران و قواعد التفسیر لدی الشیعه و السنه: محمدفاکر مبینی اشاره کرد.

این بایدها و نبایدها در یک اصطلاح، «قواعد تفسیری» نام دارند (نک: اشرفی ۱۳۸۶: ج پنج، ۳۳).

مبانی تفسیری را می‌توان به روش‌های مختلف و در قالب‌های متعدد دسته‌بندی کرد (نک: هادوی ۱۳۷۷: ۳۱). یکی از این روش‌ها براساس عناصر تشکیل‌دهنده فهم یک متن پایه‌ریزی شده است اما از آن‌جا که این روش نیز مبانی گسترده‌ای را در خود جای می‌دهد در این جستار تنها برخی از مبانی مبتنی بر محور متن قرآن کریم آن هم از دو زاویه دلالت متن و شیوه بیان متن، بررسی می‌شود.

۱. پیوند معنایی آیات

یکی از پیش‌فرض‌های مهم در تفسیر قرآن، اعتقاد به ارتباط معنایی آیات هر سوره است، توجه به این نوع پیوند میان آیات، ما را به فهم قانون‌مند مقاصد پروردگار رهنمون می‌کند. گرچه معدود مفسرانی پیوند معنایی آیات در یک سوره را نمی‌پذیرند (نک: طیب بی‌تا: ج ۴، ۱۰-۱۱) اما اغلب مفسران ربط معنایی آیات درون هر سوره را پذیرفته و در تفسیر آیات به این اصل بنیادین توجه دارند (نک: طوسی [بی‌تا]: ج دو، ۱۴۲؛ طبرسی ۱۳۷۹: ج ۲، ۵-۶؛ طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۶).

علامه شعرانی از جمله مفسرانی است که به ارتباط و انسجام معنایی آیات معتقد است و بر این مسأله تأکید دارد. وی در تفسیر سوری «حمد» با توجه به پیوند معنایی آیات می‌نویسد:

چون اصل دین بر مبدأ و معاد است، خداوند عالم در آیه اول و دوم بیان می‌فرماید که علت ایجاد و مبدأ عالم اوست و در آیه ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ بیان می‌کند که معاد نیز با اوست و به خاطر این دو اعتقاد، اساس ملیت محکم می‌شود. بعد از اعتقاد به مبدأ و معاد، توجه به عبارت حق ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قهراً حاصل می‌شود بنابراین آیه بعد از آن، ذکر عبادت است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۵۳).

همچنین در مورد چیش و نظم موجود در آیه ﴿... وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾ (البقره: ۲۸۵) می‌گوید: به ترتیب، سیر نزولی وجود از ملائکه به کتب و از کتب به رسل می‌رسد و در سیر صعودی انسان کامل از ملک درمی‌گذرد... و هم‌چنان که مؤمن باید به مبدأ اقرار کند که واجب است باید اعتقاد به عقول کلیه کند

که واسطه فیضانند و اقرار به فیض که کتاب است و به رسل و پس از آن به شریعت عمل کند و منتظر معاد بماند و این آیه، جامع اصول و فروع دین است (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۲، ۱۶۴-۹).

و یا درباره ارتباط معنوی آیات سوره لقمان ذیل آیه ۳۴ ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ...﴾ تصریح می‌کند که چون این سوره کریمه، مدح حکمت و ترغیب در کشف اسرار کائنات است، خداوند در آخر آن بیان می‌فرماید که بشر هر چه بکوشد به چند علم راه ندارد و آن‌ها مخصوص پروردگار است (همان: ج ۷، ۲۵۳).

علامه ذیل آیات اولیه سوره «حدید» نیز بر این اصل اصرار دارد و ربط آیات را این‌گونه تصویر می‌کند: سه آیه اول سوره «حدید» مطابق سیر انسان در معرفت پروردگار است. در آیه اول گوید: همه چیز تسبیح پروردگار می‌کند و انسان چون نظر در موجودات کند و حکمت و قدرت خدای تعالی را در آن ببیند، می‌گوید همه چیز دلیل تنزه اوست. چون خدا را شناخت که او واجب‌الوجود است و همه چیز مخلوق وابسته به اوست، معتقد می‌شود که هیچ یک وجود مستقل ندارد و همه متعلق به او هستند، پس از آن متنبه می‌شود که هیچ یک در حقیقت با وجود حق، مستحق نام هستی نیستند و همه چیز، اوست که هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و در حدیث است که خداوند این آیات را برای متعمقین آخرالزمان فرستاده است (همان: ج نه، ۱۷۲-۱۷۰).

بر مبنای تفسیری که پیوند معنایی میان آیات وجود دارد قواعدی چند مبتنی است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱-۱. رفع تعارض ظاهری آیات

با توجه به این که ارتباط معنایی آیات از مبنای تفسیری علامه شعرانی به شمار می‌آید. وی در تفسیر آیاتی که ظاهراً با هم تعارض دارند، با تکیه بر انسجام و ارتباط معنایی آیات، تعارض را رفع می‌کند از جمله:

۱. ﴿... وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِن تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: ۱۷۹).

سبب نزول آیه مربوط به سخن پیامبر است که می‌فرماید حال امت بر من عرضه شده و منافقان گفتند: عجب از کار محمد که در لشکر اوییم، ولی احوال ما نمی‌داند. علامه شعرانی می‌نویسد: این سخن را گروهی از متظاهران به اسلام در عهد ما نیز می‌گویند که پیغمبر غیب نمی‌دانست، چنان که در قرآن وارد است: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْغَيْرِ...﴾ (اعراف: ۱۸۸) و به آن کس که این امور را برای امام و پیغمبر ثابت کند غالی گویند و حق آن است که آنان غیب می‌دانستند و به تعلیم خداوند و برحسب مصلحت او هر چه خبر دهد و اخبار غیب گفتن از پیغمبر و ائمه (ع) متواتر معنوی است (رازی: ۱۳۸۲: ج ۳، ۲۶۶).

همچنین در آیه ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ...﴾ (هود: ۳۱) پیامبر چون می‌فرمود: من غیب نمی‌دانم و مردم عهد او چون از زبان او غیب می‌شنیدند، می‌پنداشتند هر کس از طرف خداوند بر غیب آگاه شود، پس بر همه چیز آگاه است و همه چیز می‌پرسیدند و مردم زمان ما می‌پندارند چون پیغمبر علم غیب را از خویش نفی کرد، از طرف خداوند هم همه چیز بر او القاء نمی‌گشت، با این همه اخبار غیب که در قرآن و روایات است و جمع این دو به آن است که از خود نمی‌دانست و از خدا بر وی القا می‌شد، چنان که می‌فرمود: من قدرت معجزه ندارم، یعنی [از] پیش خود و معجزات از طرف خداوند و به قدرت و اراده او ظاهر می‌شوند (رازی: ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۶۶).

۲. ﴿تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (معارج: ۴).
آن روز را هم «یوم» نامید و هم پنجاه هزار سال و در آیه دیگر فرمود: ﴿... ثُمَّ يَعْرَجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ﴾ (سجده: ۵) و در آیه دیگر قیامت را به یک چشم به هم زدن تعبیری فرمود، برای آن که حقیقت زمان دنیوی مبنی بر سیر فلک و کواکب در آن جا نیست و به هر اعتباری از آن تعبیری فرمود و نسبت به هر کس مقداری است. برای بیان کثرت درجات و معارج به هزار و پنجاه سال تعبیر فرمود و به اعتبار سهولت بر مؤمنان، یک لحظه است و هكذا (کاشانی: ۱۳۴۴: ج ۱۰، ۵).
۳. ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا﴾ (جن: ۸).

در سوره «صافات» استراق سمع را نسبت به شیاطین داد و این‌جا به جن، معلوم می‌شود که جن و شیاطین یک نوع‌اند. و درباره ابلیس فرمود: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ...﴾ (کهف: ۵۰) مگر آن که به ذهن متبادر می‌شود شیطان همیشه نافرمان است اما جن گاهی ایمان دارد. پس با آن که جن و شیطان یک نوعند، مگر آن که نام شیطان، خاص زشت‌کاران مانند انسان که عام و فاسق که خاص است (همان: ج ۲، ۳۲).

۴. ﴿وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ (النور: ۳۳).

ظاهراً این آیه با آیه قبلی ﴿وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامِ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ (نور: ۳۲) تعارض دارد، علامه شعرانی با بیان وجوه مختلف کلام می‌فهماند که تعارضی بین آیات وجود ندارد.

دلالیت آیه اول را مربوط به ترس از فقر آینده می‌داند و آیه بعدی مربوط به ترس از فقر موجود است. پس آن که فعلاً امکان ازدواج برایش فراهم است از فقر آتی نمی‌ترسد و اگر فعلاً تمکن ندارد، شکیبایی می‌کند تا متمکن شود (همان: ج ۶، ۳۰۵).

۲-۱. تمسک به سیاق

یکی از اصول محاوره آن است که در یک کلام پیوسته از واژه‌ها و عبارات متناسب و هماهنگ استفاده شود طوری که معانی ناهماهنگ و نامناسب از آن گفتار برداشت نشود. از این‌رو، در تعریف سیاق می‌آورند:

سیاق نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن این واژگان با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید (بابایی و دیگران ۱۳۷۹: دوازده). و یا سیاق عبارت از قرینه متصل به کلام است که گفتار را متناسب و مرتبط، و معنای مقصود از گفتار را روشن می‌کند (فاکر میدی ۱۳۸۵: ۲۸۰)^۱. علامه شعرانی به این دلیل که بر تناسب و هماهنگی عبارات قرآن تأکید می‌کند، در مواردی با تکیه بر سیاق به تفسیر آیات می‌پردازد:

آیه نخست: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...﴾ (رعد: ۷).

۱. برای تعاریف دیگر سیاق نک: رجعی ۱۳۸۳: ۹۱.

این که کافران در خواست آیه می‌کردند مقصود آیات عذاب است یا این که برای اثبات نبوت معجزه‌ای طلب می‌کردند؛ علامه شعرانی به قرینه سیاق توجه می‌کند و با توجه به پاسخ پیامبر (ص) که می‌فرمود: من فقط بیم‌دهنده‌ام و عذاب با من نیست، آیه را حمل بر عذاب نموده و این که کافران چون می‌شنیدند امت‌های گذشته به طوفان و عذاب‌های دیگر هلاک شدند به پیغمبر می‌گفتند: از این عذاب‌ها بر ما هم نازل شود (نک. کاشانی ۱۳۴۴: ج ۵، ۹۳).

بر همین اساس آیه ۳۸ همین سوره را که می‌فرماید ﴿... لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ...﴾ پاسخی می‌داند برای آنان که آیات عذاب می‌خواستند و با توجه به آیه بعدی که می‌فرماید: ﴿مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّئُكَ...﴾ اثبات می‌کند که آنان درخواست معجزه نداشتند. (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۶، ۴۹۸).

در آیه دیگری به همین مضمون آمده است ﴿وَقَالُوا لَوْ لَا يَأْتِيَنَا بآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ نَأْتِهِمْ بَيِّنَةً مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (طه: ۱۳۳) علامه با تکیه بر پیوند معنایی آیات به آیات بعدی استناد می‌کند که می‌فرماید ﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَمَّا نَأْتِيَهُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ لَعَالِمُ الْأُولَى﴾ و نتیجه می‌گیرد که مراد کفار، طلب معجزه نبود، بلکه آیات عذاب بود، خداوند در جواب می‌فرماید اولاً بیان عذاب بر آن قوم برای عبرت گرفتن شما هم کافی است و دیگر آن که فعلاً در مقام بیان و اتمام حجت هستیم تا اگر برهان و دلیل مفید نشد، عذاب فرستیم، پس صبر کنید و انتظار کشید (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۴۵).

آیه دوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...﴾ (توبه: ۲۸)

به گفته علامه شعرانی هر حکمی که برای مشرکان در این آیه ثابت شده برای اهل کتاب نیز با توجه به قرائن بعدی ثابت می‌شود پس اگر مشرکان نجس بودند اهل کتاب نیز، و اگر از ورود به مساجد منع شدند اهل کتاب هم منع شدند زیرا سیاق آیات بعدی حکم اهل شرک را برای اهل کتاب ثابت می‌کند (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۵، ۲۰).

آن‌جا که می‌فرماید: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ (توبه: ۳۱).

اهل کتاب را در این آیه ملحق به مشرک کرد و چون پس از آیه نجاست مشرکین است حکم نجاست بر آنها نیز ثابت می‌شود. (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۶، ۱۴).

آیه سوم: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ...﴾ (احزاب: ۴)
 به قرینه این که آیه متصل به حکم ظهار و تَبْنَى شده است، مقصود آیه این است که یک نفر انسان، هرگز دو نفر نیست، چون یک تن، دو نفس ندارد که به یکی زن باشد و به یکی مادر، و از این جا معلوم می‌شود که شخصیت انسان به نفس اوست (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۸، ۳۳۶).

آیه چهارم: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (ضحی: ۷)
 علامه شعرانی با تأکید بر ارتباط و انسجام معنوی آیات، به تفسیر آیه می‌پردازد و به قرینه آیات پیشینی و پسینی که هر دو درباره صلاح دنیوی و پیشرفت دعوت است می‌نویسد:

ضال، همه جا به معنای گمراه مستحق لعن و عذاب نیست اما چون عوام فارسی زبان ضلالت را جز به این معنا ننشیده‌اند از این کلمه نسبت به پیغمبر متعجب می‌شوند و این عبارت مانند آن است که خداوند بفرماید: تو به جایی راه نمی‌بردی، ما تو را راه نمودیم؛ مثلاً برای ترویج دین و دعوت و جنگ‌ها، راضی داشتن منافقین و تحفظ از مکاید ایشان و غیرذلک از مصالح دنیوی، خداوند تو را هدایت کرد که تدبیر امر سیاست و دعوت چگونه کنی؛ (کاشانی ۱۳۴۴، ج ۱۰، ۲۷۴).

۳-۱. توجه به سیاق مشابه

مقصود القرآن یفسر بعضه بعضا (استفاده از آیاتی در تفسیر آیات دیگر) است که براساس انسجام و ارتباط معنایی آیات پایه‌ریزی شده و مورد توجه مفسران بسیاری است. علامه شعرانی نیز در تفسیر آیات، از آیات مشابه بهره می‌برد از جمله:

آیه نخست: در تفسیر ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ...﴾ (بقره: ۳۱) علامه معنای آیه را با آنچه در ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (رحمن: ۳ و ۴) آمده، موافق می‌داند و می‌نویسد: از بزرگ‌ترین آیات قدرت پروردگار است که انسان معانی غیرمتناهی را به روح علوی قدسی بفهمد و با خروج نفس و تقطیع آن، همه آن معانی را برای دیگران اظهار

کند و برای فهماندن هر معنی یکی از اسم‌های مرکب از بیست و چند حرف را به کار برد. این‌ها همه نتیجه تعلیم اسماء به آدم است (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۶۰ و ۱۶۱).
 آیه دوم: ... ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾ (بقره: ۱۶۴).

ابوالفتوح، اسماء را در معنای حقیقی خود به کار می‌برد و به نظرش مقصود از اسماء، آسمان است. علامه شعرانی با تمسک به سیاق مشابه، برداشت ابوالفتوح را نادرست می‌داند زیرا که باران از ابر می‌بارد نه از آسمان و آیاتی چند بر آن دلالت دارند مانند ﴿... فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ...﴾ (نور: ۴۳) یعنی باران را ببینی از خلل ابر مترام بیرون آید. و مانند ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَسْقِيهِ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ...﴾ (فاطر: ۹) (رازی ۱۳۸۲: ج ۱، ۴۰۳).

آیه سوم: ﴿يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ (بقره: ۲۹).
 علامه شعرانی با استناد به اصل القرآن می‌فسر بعضه بعضا می‌نویسد: «همیشه حکمت، قرینه کتاب است» ﴿... فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾ (النساء: ۵۴) ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ۴۸) کتاب آن است که به وحی دریابند و حکمت آن است که به عقل... پس حکمت، علم منقول نیست بلکه چیزی است که انسان به عقل دریابد و شریعت که سهل است آن را برای همه مردم به زبان عامه فرستادند، اما حکمت برای گروهی اندک یوتی الحکمه من یشاء... و عقل راهی است برای شناختن حق و محصول آن حکمت است و شرع هم راهی است و محصول آن هم معلوم و هر دو به یک چیز منتهی می‌شود. آن که از متابعت عقل گمراه شود از نقص مجاهدت خود اوست. مانند آن که در متابعت شرع گمراه گردد، نه عیب عقل است و نه عیب شرع (رازی ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۷۸ و نک: کاشانی ۱۳۴۴: ج ۲، ۲۲۹).
 آیه چهارم: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹).

علامه با ذکر آیات مشابه ثابت می‌کند که این آیه اختصاص به شهید ندارد و از جهت حیات و بقای روح پس از مرگ فرقی میان شهید و غیر او نیست چنان که درباره آل فرعون فرمود: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ

أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿غافر: ۴۶﴾ و اثبات حیات برای شهدا نفی حیات از غیر آن نمی‌کند چنان که ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ...﴾ (ابراهیم: ۴۲) دلالت بر آن ندارد که خداوند از اعمال عادلان غافل است (بیضاوی ۱۴۰۸، ج ۱، ۳۸۳).
 آیه پنجم: ﴿...كَانَتَا رَتِقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ (انبیاء: ۳۰).

آسمان بسته بود و از آن باران نمی‌آمد و زمین بسته بود و از وی گیاه نمی‌رست، ما آن را به باران و این را به گیاه گشاده گردانیدیم. مانند ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ (الطارق: ۱۱ و ۱۲) و بنابراین مراد به سماوات، سماء دنیاست و جمع آن به اعتبار آفاق است و یا مراد همه سماوات است بنابراین که آن‌ها را دخیلی در امطار است، و تفسیر اخیر از صادقین (ع) منقول است و کفره گرچه علم ندارند به فتق بعد از رتق اما قادرند بر آن که به طریق نظر علم به این پیدا کنند... به نظر می‌رسد این تفسیر بر دیگر تفسیر مفسران مرجح است زیرا در عتاب کفار گوید که آیا آنان ندیدند؛ ناچار باید به چیزی احتجاج کند که آنان دیده باشند و کفار آمدن باران و رویدن نبات را دیده بودند، اما زمین و آسمان را به هم چسبیده ندیده بودند (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۶۴-۶۵)!

۲. زبان عرفی قرآن

عرفی بودن زبان قرآن به این معنا که قرآن به زبان قوم پیامبر (ص) و به زبان متعارف عرب عصر نزول، نازل شده است؛ یکی از اصول بنیادین در تفسیر قرآن به شمار می‌آید. در بسیاری از آیات قرآن بر نزول آن به زبان قوم تصریح شده تا قوم پیامبر در آن اندیشه کنند و آن را بفهمند (نک. فصلت: ۱ و ۴۴؛ نحل: ۱۰۳).

علامه شعرانی بر عرفی بودن زبان قرآن تأکید می‌کند و به نظرش خداوند حکیم در استدلال‌ها و احتجاج‌های خود، زبان مردم عصر نزول و عرف آن روزگار را در نظر داشت و به همین خاطر بر امور عادی استدلال می‌نمود مانند آمدن باران از ابر، رانده شدن ابر به باد، رویدن گیاه از آب و ... تا مردم مقاصد پروردگار را به سهولت دریابند و در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...﴾ (فرقان: ۵۳).

۱. برای اطلاع از سایر موارد نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۵، ۹۹ ذیل آیه ۱۴ سوره «رعد»؛ همان: ج ۶، ۱۲۳ و ۱۸۵ ذیل آیه ۱۰۴ سوره «انبیاء» و آیه ۵۸ سوره «حج»؛ همان: ج ۷، ۳۸۲ و ۴۸۲ ذیل آیه ۲ سوره «سبأ» و آیه ۳۸ سوره «یس»؛ همان: ج ۱۰، ۲۱۸ ذیل آیه ۷ سوره «اعلی».

بر خلقت دو نوع آب شور و شیرین در دریای ساکن و متحرک مثل دریای نیل بر مردم منت نهاده و این که هر یک بر اساس حکمت و مصلحت آفریده شده است (نک. کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۳۹۲).

و در تفسیر آیه ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...﴾ (طلاق: دوازده) می‌نویسد: مراد از هفت زمین، هفت اقلیم است. چون خداوند در مقام اثبات قدرت خود به چیزی احتجاج می‌فرماید که مردم بشناسند و هفت اقلیم از عهد قدیم میان مردم معروف بود. سپس علامه، تفسیر ابن عباس را بر همین معنا منطبق می‌داند (همان: ج ۹، ۳۲۸).

و در بیان مقصود ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا...﴾ (ملک: ۳) می‌نویسد: یعنی هفت مدار که در فضا محل سیر کواکب است و اقتضای هفت فرمود با آن که سیارات بسیار و مدارها بی‌شمارند برای آن که مردم آن عهد هفت مدار را می‌شناختند و باید خداوند به چیزی احتجاج فرماید که مردم بشناسد تا حجت تمام شود (همان: ج ۹، ۳۵۲).

۲-۱. حجیت ظواهر

اعتبار و حجیت ظواهر قرآن کریم از این اصل سرچشمه می‌گیرد که قرآن برای بیان مقاصد خود از زبان ویژه و اختصاصی استفاده نمی‌کند بلکه همان روش متعارفی را اختیار می‌کند که مردم در مقام تفهیم و تفاهم به آن مانوس هستند. علامه شعرانی با اعتقاد به این اصل، مفاهیم ظاهری آیات را حجت می‌داند و تا دلیلی بر حمل الفاظ بر خلاف ظاهر پیدا نشود، تعبیر قرآن را بر دلالت ظاهری خود باقی می‌گذارد. آیه نخست: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ...﴾ (انعام: ۲).

ابوالفتوح این کلام را تأویل می‌برد بر این که مقصود خلقت انسان از آدم، ابوالبشر است. علامه شعرانی این حمل را نمی‌پذیرد به این دلیل که مفهوم ظاهری آیه قابل قبول است. خداوند همه ما را از گل آفرید. چون بدن ما پرورده نبات و حیوان است و این‌ها پرورده از گل هستند. باری هرچه در زمین است از اجزای زمین آفریده شده و طین برای آن گفت که آمیخته به آب و لازم هر زنده، آمیختگی با آب است (رازی ۱۳۸۲: ج ۴، ۳۸۴).

آیه دوم: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى...﴾ (اسراء: ۱).

از این کلام معراج جسمانی آن حضرت معلوم می‌شود. الفاظ قرآن را باید حمل بر ظاهر کرد تا خلاف آن معلوم شود. البته پیغمبر خود می‌دانست به روح عروج کرده یا به جسم و اگر به کفار می‌فرمود: من به روح عروج کردم، تعجب آن‌ها زائل می‌شد پس مشخص است به روح تنها نبود (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۵، ۲۵۲).

آیه سوم: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ...﴾ (حج: ۸).
 برخی گویند: نسبت سجود به غیرانسان، مجازی است زیرا اسباب سجده انسان را فراهم می‌کنند. علامه شعرانی این معنا را برخلاف ظاهر می‌داند و به نظرش قرآن را باید بر ظاهرش حمل کرد تا خلاف آن به دلیل معلوم شود و به ظاهر قرآن، خود موجودات سجده می‌کنند و تسبیح می‌گویند: ﴿... وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ (اسراء: ۴۴) (رازی ۱۳۸۲: ج ۸، ۸۲).

آیه چهارم: ﴿كَلَّمَآ إِنَّهُم عَن رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ حُجُّوبُونَ﴾ (المطففين: ۱۵)
 علامه شعرانی با تمسک به دلالت ظاهری آیه می‌نویسد:

بهرتر آن است که معنی حجاب و ملاقات و دوری، محرومیت از دیدار — که در قرآن بسیار است — حمل بر معنی نزدیک به معنی ظاهر لغت کنیم و بگوییم: بزرگ‌ترین نعمت اهل ایمان، معرفت کامل پروردگار و مشاهده معنوی ذات او است، چنان که بزرگ‌ترین عذاب اهل دوزخ دوری از وصال حق است (همان: ج ۱۲، ۳۵).
 ضد محجوبیت، نظر است که در آیه دیگر فرمود: ﴿وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ أَلِي رِبْهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ۲۲ و ۲۳) آن معرفت تام و علم ضروری و توجه خاص که عرفاً از آن به فنا تعبیر می‌کنند و برای دوستان خدا حاصل می‌شود؛ از آن به «نظر» تعبیر شده و از آن دوری و محرومیت به «محجوبیت» تعبیر می‌شود (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۱۰، ۱۸۳)^۱

۱-۲. شرایط جواز تأویل

همان‌طور که اشاره شده علامه شعرانی با اعتقاد به این اصل که قرآن به زبان متعارف قوم پیامبر نازل شده دلالت ظاهری آیات را حجت می‌داند و حمل الفاظ بر خلاف

۱. برای اطلاع از نمونه‌های دیگر نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۳، ۸۹ ذیل آیه ۷۵ سوره «آل عمران»؛ همان: ج ۵، ۱۶۹ ذیل آیه ۴۶ سوره «اعراف»؛ همان: ج ۹، ۳۶۱ ذیل آیه ۲۳ سوره «ص»؛ کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۷۵ ذیل آیه ۴۷ سوره «انبیاء»؛ طبرسی ۱۳۹۰: ج ۸، ۴۹۳، ذیل آیه ۱۴ سوره «زمر».

ظاهر را تنها با شرایطی جایز می‌داند. در تتبع آراء تفسیری ایشان، شرایط ذیل قابل استخراج است:

۱-۱-۲. لزوم استناد به دلیل

در صورتی حمل لفظ بر خلاف ظاهر صحیح است که مستند به دلیل باشد. بر فرض وجود چنین پشتوانه‌ای می‌توان از ظاهر الفاظ منصرف شد و معنای فرا ظاهر را اراده کرد (نک. عک ۱۴۱۴: ۵۱).

علامه شعرانی نیز تأویل قرآن کریم را بی‌دلیل نمی‌پذیرد از جمله در تأویل ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ...﴾ (البقره: ۵۶) محمد عبده بعث را به کثرت نسل معنا کرده و علامه شعرانی این معنا را بعید و برخلاف ظاهر قرآن می‌داند و می‌گوید: اگر در موت هم تأویل می‌کرد که پس از مشرف شدن به مرگ شما را نجات دادیم، مناسب‌تر بود. چنان که بیمار سخت را چون بهبودی حاصل شود، گویند مرده بود و زنده شد و این هم بر خلاف ظاهر قرآن است و بی‌دلیل نمی‌توان قرآن را بدان تأویل کرد (رازی ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۹۷).

و یا در آیه ﴿... وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ...﴾ (بقره: ۲۵۹).

مفسران نصاری و یهود آن را بر خلاف ظاهر تأویل می‌کنند و گویند: رؤیای نبوت بود یعنی آن پیغمبر که ارمیا نام داشت در عالم مکاشفه، استخوان‌های پوسیده را یافت که زنده شدند و تأویل آن حیات بنی‌اسرائیل و آزادی آن‌ها از اسارت بابل و برگشتن به موطن خود و آباد شدن بیت‌المقدس پس از صد سال است.

علامه شعرانی این تأویل را بی‌اساس می‌داند و تأکید می‌کند که سخنان مفسران یهود و نصاری و حکایات و قصص ایشان اعتبار ندارد (نک. همان: ج ۲، ۳۴۶).

و نیز برخی آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (النساء: ۱۰) را تأویل به این می‌برند که هر کس در مال یتیم تصرف و حق او را پایمال کند؛ موجبات آتش عذاب را برای خود فراهم می‌کند. علامه شعرانی این تأویل را روا نمی‌داند زیرا مستند به دلیل نیست و می‌گوید: مال یتیم، حقیقتاً آتش است که در دنیا خورده و سیصلون سعیرا مجازات دیگر در قیامت است. (نک: کاشانی ۱۳۴۴: ج ۲، ۴۴۵).

و یا درباره آیه ﴿... أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا...﴾ (نوح: ۲۵) چون بیانگر ظرف زمانی گذشته است علمای شریعت آن را تأویل می‌کنند چون زمان آخرت پس از منقضی شدن زمان دنیاست و تا دنیا به آخر نرسد، آخرت نمی‌آید. علامه شعرانی فعل ماضی «أَدْخَلُوا» را در تنافی با دلالت ظاهری آیه نمی‌بیند و به نظرش چون عذاب آخرت مستقبل محقق الوقوع است به لفظ ماضی آمده است (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۱۱، ۲۸۰).
 علامه شعرانی علاوه بر عدم پذیرش تأویل‌های بی‌اساس، هرگاه از معنای ظاهری آیات دست می‌کشید به بیان دلیل می‌پرداخت. برای مثال دلالت ظاهری آیه ﴿... فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ...﴾ (ابراهیم: چهار) را مستلزم جبر می‌داند زیرا اگر خداوند مردم را گمراه کند لازم‌آش جبر است. علاوه بر این ظلم به بندگان است پس باید تأویل به این کرد که خداوند گروهی اشقیاء را به حال خود رها می‌کند و وا می‌گذارد یا حکم می‌کند که آنان گمراه هستند چون یضل در باب افعال به معنی حکم کردن هم می‌آید (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۷، ۶).

یا دلالت ظاهری آیه ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَاقِيَ الرَّاقِيَ﴾ (الحج: ۲۸) که امر به خوردن و اطعام از قربانی حج تمتع است؛ ابن ادریس با تمسک به ظاهر آیه، امر را بر وجوب حمل می‌کند و خوردن و اطعام از قربانی را واجب می‌داند. علامه شعرانی که آیه را در مقام امتنان و برشمردن نعمت‌های خداوند بر بندگان می‌داند مانند ﴿كُلُوا وَارْعُوا أَنْعَامَكُمْ...﴾ (طه: ۵۴) و نیز ﴿... كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا...﴾ (الاعراف: ۳۱) این‌گونه آیات را بر اباحه حمل می‌کند (نک: کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۱۶۷-۱۵۸).

۲-۱-۲. لزوم دخالت عقل

بنا به عقیده علماء، تأویل در موارد و مسائلی جایز است که در قلمر عقل هستند و عقل به آن‌ها راه دارد اما در مسائلی که عقل دخالت ندارد، تأویل، روا نیست.
 علامه شعرانی نیز بر همین اساس ذیل آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) می‌نویسد: علمای ما تأویل در مسائل توحید و نبوت را جایز می‌شمارند و الفاظی از قبیل بیدالله - وجه‌الله را بر معنای خلاف ظاهر حمل می‌کنند بنابراین کلمه کن را در آیه مورد بحث کنایه از سرعت عمل می‌دانند و در معنای

حقیقی آن یعنی تلفظ به این کلمه، به کار نمی‌برند، زیرا عقل به آن راه دارد و می‌داند که خدای تعالی، جسم نیست.

اما در باب معاد، تأویل را جایز نمی‌شمارند زیرا عقل به دانستن تفصیل و جزئیات عالم آخرت راه ندارد. بنابراین آنچه درباره آخرت وارد است باید تصدیق کرد (نک. کاشانی ۱۳۴۴: ج ۷، ۵۰۱).

البته در برخی از مسائل مربوط به معاد هم، امکان تأویل وجود دارد؛ زیرا عقل را می‌توان معیار داوری در این‌گونه مسائل قرار داد. برای مثال، ازواج را باید در آیه ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ (الصافات: ۲۲) تأویل کرد زیرا اگر کسی کافر و همسرش مسلمان باشد؛ عذاب کردن همسر مسلمان خلاف عقل است مانند زن فرعون که ایمان آورد از این جهت ازواج را باید تأویل برد (نک. همان: ج ۷، ۵۰۹).

۲-۲. تقدم اجماع بر ظاهر قرآن

علمای امامی مذهب، دلیل اجماع را از باب کاشف بودن از قول معصوم، حجت می‌دانند. علامه شعرانی نیز وجود قول معصوم در میان اجماع‌کنندگان را شرط حجیت اجماع می‌داند. (نک. رازی ۱۳۸۲: ج ۴، ۱۲) و بر همین اساس اجماع را دلیل علم‌آور می‌دانند برای مثال در مسأله سن بلوغ پسران می‌گوید اگر به روایات مراجعه کنیم به دلیل تعارض و تخالفی که در این موضوع میان روایات است نسبت به مسأله، علمی حاصل نمی‌شود اما اجماع دلیل علم‌آور است که براساس آن مذهب اهل بیت، پانزده سالگی را سن بلوغ پسران می‌داند (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۳، ۳۳۳-۳۱۶؛ طبرسی ۱۳۹۰: ج ۳، ۶۷).

علامه شعرانی اجماع را نه تنها دلیل علم‌آور معرفی می‌کند بلکه آن را بر هر دلیلی حتی بر ظاهر قرآن کریم مقدم می‌داند و در مواردی بر این معنا تصریح می‌کند از جمله:

آیه نخست: ﴿... فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾ (بقره: ۱۴۴)

و ذیل آیه می‌نویسد: اگر کسی بیرون مسجد الحرام و پشت دیوار آن بایستد، نزدیک به آن و طوری بایستد که مواجهه کعبه نباشد، اما مواجهه نقاط دیگر مسجد باشد،

بالاجماع نمازش باطل است اما بر حسب ظاهر آیه نمازش صحیح است. از این جا مشخص است اجماع بر ظاهر قرآن مقدم است (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۱، ۳۴۴).

آیه دوم: ﴿... فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾ (نساء: ۳).

ظاهر آیه دلالت بر وجوب ازدواج دارد اما اجماع امت بر استحباب آن است. علامه شعرانی از اختلاف دلالت ظاهری آیه با دلیل اجماع، دو مطلب نتیجه می‌گیرد. اول این که اجماع چون نص است بر هر دلیلی حتی ظاهر کتاب مقدم است. دوم آن که اجماع دلیلی مستقل از روایت است چون بر خلاف روایت، از اجماع علم حاصل می‌شود (نک. رازی ۱۳۸۲: ج ۳، ۳۱۰).

آیه سوم: ﴿... وَ حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور: ۳).

علامه شعرانی این آیه را دلیل بر رد کسانی می‌داند که قائل به حجیت اجماع نیستند زیرا ظاهر آیه با قطع نظر از فتاوی علمای اسلام و سیره مسلمین بر حرمت ازدواج با زن مشرک و زناکار دلالت می‌کند در حالی که هیچ یک از علما ازدواج با زن زناکار را حرام و باطل نمی‌دانند (نک. کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۲۷۰).

به همین دلیل در جای دیگر علامه حرم (روا نیست) را اعم از حرمت و کراهت معنا می‌کند زیرا ازدواج با زن مشرک حرام و با زن زناکار، مکروه است و هر دو با یک تعبیر به کار می‌رود (نک. رازی ۱۳۸۲: ج ۸، ۱۸۰).

۳. رسایی همراه با ظرافت بیانات قرآنی

یکی دیگر از مبانی تفسیری، اعتقاد به رسایی و گویایی مقاصد قرآن است. بی‌شک وضوح دلالت مفهومی آیات همراه با اسلوب‌های بیانی بی‌نظیر، توجه مفسر را به سمت ویژگی‌های لفظی و معنوی آیات جلب می‌کند.

قرآن کریم خود را نور و بیان‌کننده همه چیز (نساء: ۱۴۷، نحل: ۸۹) و زبان خود را عربی مبین (النحل: ۱۰۳، الشعراء: ۱۹۵) معرفی می‌کند. این همه دلالت بر روشن بودن معارف قرآن و قابل فهم بودن آن دارد.

به نظر اغلب قرآن‌پژوهان و مفسران رسایی و گویایی آیات قرآن، آن را از هرگونه ابهام و پیچیدگی مصون می‌دارد. علامه شعرانی نیز می‌گوید که مقاصد قرآن به خصوص برای عرب عصر نزول کاملاً گویا و روشن است. چون لغت و نحو فطری

آن‌ها بوده و وقایع زمان پیغمبر را برای العین دیده یا به تواتر شنیده بودند؛ بنابراین در فهم آیات معطل نمی‌ماندند (نک: حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۵۰-۲۴۸).

علاوه بر این، دقت و ظرافت اسلوب‌های بیانی قرآن، ممتاز و بی‌نظیر است. تعابیر قرآن چه از نظر لفظی و چه معنوی بهترین عبارات است و بر خلاف کلام بشری که گاه رعایت لفظ و گاه رعایت معنا می‌شود، به هر دوی آن‌ها هم زمان توجه می‌شود. در سخنان فصحا کمتر عباراتی پیدا می‌شود که از تمام وجوه کامل، و رعایت جنبه‌های لفظی و معنوی آن شده باشد، حتی گاهی معانی فدای الفاظ می‌شوند و این خصوصیات یکی از وجوه تمایز قرآن از غیر قرآن است (رافعی ۱۳۹۳: ۲۲۵).

علامه در مواردی بر لطافت و ظرافت تعابیر قرآن کریم تصریح می‌کند از جمله ذیل واژه رعد می‌نویسد: باید دانست که خدای تعالی در قرآن نسبت تسبیح و حمد و سجده به جمادات بسیار می‌دهد؛ چنان که گوید ﴿...إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ (اسراء: ۴۴) هیچ چیز نیست مگر تسبیح خدا گویند؛ اما شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید.

از جمله یکی از آن‌ها رعد است و بر زمین گسترده شدن سایه را سجده نامید. ﴿... يَتَفِيؤُوا ظِلَالَهُ عَنِ الِیْمِیْنِ وَالشَّمَاثِلِ سَجْدًا لِلَّهِ...﴾ (نحل: ۴۸) با این تعبیرات نوعی لطف و بلاغت در سخن وجود دارد و گرنه هر کس می‌داند منع تابش نور سبب پیدایش سایه بر زمین است؛ با این حال خدای تعالی آن را سجده می‌خواند. این روش بلغاست در سخن و در زبان مردم نیز مشهور است. (شعرانی ۱۳۵۶: ج یک، ۳۰۹) و نیز ذیل آیه شریفه ﴿... وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...﴾ (بقره: ۷۴) پاره‌ای از سنگ‌ها از خشیت الهی فرو می‌افتند، می‌نویسد:

خدای تعالی دل‌های سخت را تشبیه به سنگ کرد و آن تشبیه معقول به محسوس است. سختی دل به وجه دیگر است و این شیوه در عربی و فارسی مثال‌های زیادی دارد؛ از جمله ابوذوب هذلی در عرب مرگ را تشبیه به شیر درنده کرد که چنگال در شکار خود فرو می‌برد و رهایی از آن محال است... سخت‌تر بودن دل از سنگ نیز به مقایسه معقول و محسوس است. دلی که هیچ سخنی در آن اثر نکند، سخت‌تر از سنگی است که پاره‌ای امور در آن اثر می‌کند (همان: ۲۲۱).

اعتقاد به خصوصیات یاد شده برای قرآن کریم، مفسر را وامی‌دارد که هم به خصوصیات ادبی قرآن کریم و هم جنبه‌های بلاغی آن توجه کند.

۳-۱. توجه به قواعد ادبی

علامه شعرانی، معناشناسی الفاظ قرآن و نیز توجه به ترکیب نحوی آن‌ها را از مهم‌ترین قواعد تفسیری برمی‌شمارد و می‌نویسد: تبیین لغات عربی مطابق آنچه در زمان پیامبر (ص) معمول بود و مردم نزول لفظ را برای آن معنا به کار می‌بردند ضروری است زیرا ممکن است لغتی در زمان آن حضرت معنایی داشت و در زمان ما معنایی دیگر، در این صورت تحقیق مطلب لازم است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۴۸).

بر این اساس، برای یافتن مقاصد پروردگار لازم است قواعد مربوط به ادبیات عرب مورد توجه و دقت قرار گیرد. از آن‌جا که بخشی از قواعد ادبی به بیان ویژگی‌های واژگانی می‌پردازد و گاهی قالب ترکیبی کلام مدنظر است؛ این بحث در دو بخش تنظیم می‌شود.

۳-۱-۱. بیان خصوصیات واژه‌ها

از آن‌جا که الفاظ، ابزار فهم مقاصد قرآن کریم هستند؛ پرداختن به خصوصیات واژگان از دیرباز مورد توجه دانشمندان علوم قرآنی و مفسران بوده است. (برای نمونه نک: طریحی ۱۳۶۲: ج ۱، ۹؛ زرکشی ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۷۳؛ سیوطی ۱۴۰۸: ج ۲، ۲۲۹). یکی از مفسران معاصر می‌نویسد:

چون استفاده از حقایق و معارف و احکام قرآن کریم متوقف بر فهم دقیق مفردات کلمه است؛ باید نسبت به درک خصوصیات واژگان تلاش کنیم تا به هدف خود برسیم (مصطفوی ۱۳۶۰: ج یک، دو).

۳-۱-۱-۱. فروق لغوی

ظرافت و دقت کلام پروردگار مستلزم آن است که هر یک از الفاظ قریب‌المعنی در جای خود به کار روند و تفاوت معنایی واژه‌ها مورد غفلت قرار نگیرد. مرحوم شعرانی به مواردی از این قبیل می‌پردازد از جمله: به دلیل تفاوت معنایی رحمن و رحیم، رحمن را بخشاینده و رحیم را مهربان معنا می‌کند و می‌گوید: خداوند عالم به دوست و

دشمن نعمت می‌بخشد و نسبت به دوستان خود مهربان است. البته ممکن است بگوئیم نسبت به دشمنان نیز مهربان است و عقاب کفار نفسی مهربانی پروردگار نیست زیرا لطف او عین قهر و قهر او عین لطف است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۵۲).

و نیز ذیل آیه ﴿... تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ...﴾ (آل عمران: ۲۶) به فرق معنای ملک به ضم و به کسر می‌پردازد. ملک به ضم در پادشاهی و قدرت و حکم بر افراد بشر و ملک به کسر در مالک بودن اشیاء و قدرت تصرف به کار می‌رود.

سپس در تأیید کلام شاعر می‌گوید: من پادشاه خویشتن هستم و هیچ پادشاهی مانند پادشاهی بر خود نیست و من آزادم به این که مالک نفس خویشم و هیچ آفریده، مالک من نیست.

می‌نویسد: این شاعر بسیار نیکو و دقیق می‌گوید زیرا پادشاهان که قدرت حکم بر افراد انسان دارند، قدرت بر خود ندارند (رازی: ۱۳۸۲ ج ۲، ۴۹۰).

و یا در بیان فرق وسع و طاقت در آیه ﴿... لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ (اعراف: ۴۲) می‌نویسد: وسع دون طاقت است زیرا طاقت، توانایی همراه با مشقت اما وسع توانایی بدون مشقت است، چنان که درباره روزه فرمود: ﴿... وَ عَلَى الَّذِينَ بَطِئُونَهُ فِدْيَةٌ...﴾ (بقره: ۱۸۴) یعنی بر آن‌ها که به سختی و مشقت توانایی روزه گرفتن دارند می‌توانند کفاره دهند (نک. همان: ج ۵، ۶۵۹).

۲-۱-۳. وجوه و نظایر

بررسی متن قرآن و تعیین مدلول واژگانی آن، همیشه مورد توجه قرآن‌پژوهان و مفسران است. زیرا در قرآن واژگانی پیدا می‌شوند که ذو وجوه بوده و در بافت‌های مختلف، معناهای متفاوت به خود می‌گیرند. به منظور تعیین مدلول این واژگان، کتاب‌هایی با عنوان *الوجوه و النظایر فی القرآن الکریم* تدوین شده است، در تعریف علم واژگان چند وجهی می‌آید: مراد از وجوه، موضوع له حکم نیست، بلکه مستعمل فیه آن است یعنی کلمه‌ای در هنگام استفاده به یک معنا انصراف پیدا می‌کند حال ممکن است معنای حقیقی یا مجازی و یا به صورت مشترک لفظی یا معنوی باشد (نک: تفسیری [بی‌تا]: ۱۵).

سیوطی نیز وجوه را لفظ مشترکی می‌داند که در معانی متعدد به کار می‌رود. و نظایر همانند الفاظ متواطی است که بر مصادیق ذهنی و خارجی خود به طور یکسان صدق می‌کند (سیوطی ۱۴۰۸: ج ۲، ۱۲۰).

با توجه به تعاریفی که در باب وجوه و نظایر وارد است، می‌توان گفت: وجوه، عبارت از اراده معانی و مقاصد متعدد از یک لفظ و نظایر عبارت از به کارگیری الفاظ متعدد و اراده معنای واحد است (نک: فاکر میدی ۱۳۸۵: ۱۲۰). گفتیم که در قرآن کریم مصادیق متعددی از وجوه پیدا می‌شود. علامه شعرانی در آرای تفسیری خود به بیان وجوه مختلف واژه‌ها توجه دارد:

سماء از جمله واژه‌هایی است که در قرآن کاربردهای مختلف دارد مانند ﴿... وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾ (البقره: ۲۲) مقصود فرو فرستادن باران از ابر است پس سماء به معنای طبقه‌ای از طبقات جو به کار می‌رود و علامه استدلال می‌کند که چون دلیل حسی و قرائن عقلی بر نزول باران از ابر، قائم است می‌توان لفظ سماء را بر مطلق بلندی حمل کرد که خلاف قواعد زبانی هم نیست (نک. رازی ۱۳۸۲: ج ۱، ۹۹).

و در آیاتی سماء بر عالم آخرت اطلاق می‌شود مانند ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْعَلُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ...﴾ (اعراف: ۴۰) در آیات و روایات بسیاری از جمله آیه مورد بحث مقصود از آسمان، عالم آخرت است. عالمی که محیط بر عالم دنیاست و از لوازم غرق شدن در امور مادی شهوات، آن است که درهای آسمان به روی آنان گشوده نشود (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۴، ۴۱۷).

و نیز آیه ﴿... وَ تَرغِبُونَ أَنْ تُنكحُوهُنَّ...﴾ (نساء: ۱۲۷).

رغبت گاهی با حرف «فی» به کار می‌رود که یعنی رغبت در کاری کردن و گاه با «عن» یعنی نفرت از آن نمودن اما در آیه کریمه نه با «فی» مذکور است نه با «عن» پس می‌توان به هر یک از دو معنی تعبیر کرد. نفرت دارید از نکاح آنان یا رغبت دارید در آن (رازی ۱۳۸۲: ج ۴، ۲۶).

و در آیه ﴿... وَ رَضِيتَ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا...﴾ (مائده: ۳).

دین هم به معنی اطاعت و هم به معنی شریعت می‌آید و این که امروز در زبان فارسی به کار می‌رود که از آن امت و رعیت قصد می‌کنند، صحیح نیست (همان: ج ۴، ۱۰۸).

مبین هم به دو معنای لازم و متعدی می‌آید ﴿... إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الانعام: ۱۴۲) بر معنای لازم آشکار شونده و به معنای متعدی آشکارکننده است. اگر لازم باشد معنی آن است که او خود، دشمنی آشکار است، اگر متعدی باشد به این معناست که دشمنی خود را آشکار می‌کند (همان: ج ۵، ۷۸).

واژه امر نیز از وجوه و نظایر است علامه شعرانی ذیل آیه ﴿... فترصوا حتی یأتی الله بأمره...﴾ (توبه: ۲۴) می‌نویسد: امر در کلام عرب به دو معنی می‌آید یکی قول به معنای فرمان و دستور و دیگری فعل به معنای کار است.

در این آیه مراد معنی دوم است و این مراد از کلمه امر بی‌قرینه شناخته می‌شود زیرا در این معنا، حقیقت است و اگر مجاز بود، بی‌قرینه فهمیده نمی‌شد (رازی ۱۳۸۲: ج ۵، ۴۷۶). اگرچه در این آیه قرینه است در جای دیگر بی‌قرینه، آن معنا فهمیده می‌شود.

و در آیه ﴿... وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا...﴾ (مائده: ۹۶).

واژه صید به معنای مصدری است یعنی صید کردن حرام است اما خوردن صید را شامل نمی‌شود.

و در صورتی که بر معنای مفعولی حمل شود مانند خلق به معنی مخلوق و علم به معنی معلوم؛ خوردن حیوان شکار شده به طور مطلق بر محرم حرام است. اگرچه خودش صید نکرده باشد و یا زمانی که صید کرده در احرام نبوده است. (نک. رازی ۱۳۸۲: ج ۴، ۳۴۱)

۳-۱-۳. جواز حمل لفظ بر بیش از یک معنا

علامه شعرانی همانند برخی از علما، استفاده لفظ در بیش از یک معنا را جایز می‌داند (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۳، ۳۴).

البته به نظر برخی در صورتی حمل لفظ بر بیش از یک معنا جایز است که قرینه‌ای بر تعیین مقصود باشد و در فرض عدم قرینه، لفظ، مجمل می‌شود (خراسانی ۱۴۰۹: ج ۱، ۱۸؛ مظفر ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۲).

علامه اختلاف اقوال علمای اصول را در این باره یادآور می‌شود و می‌افزاید: از علمای اصول، آنان که در قواعد ادبی مهارت دارند، استفاده لفظ مشترک در بیش از یک معنا را جایز می‌شمارند و آنان که ضعف علمی دارند و بیشتر به قیاس و عقل اعتماد می‌کنند آن را جایز نمی‌دانند. استفاده لفظ در حقیقت و مجاز هم بر همین قیاس است (همان: ج ۷، ۹۰).

و این قاعده را در آیاتی از قرآن کریم پیاده می‌کند مانند:

﴿...لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى...﴾ (نساء: ۴۳).

از لفظ صلوة اراده نماز و مکان نماز هر دو می‌شود و این لفظ در معنای مجازی و حقیقی هر دو به کار می‌رود. اکثریت هم این نوع حمل را پذیرفته‌اند (طبرسی ۱۳۹۰: ج سه، ۵۱).

البته به نظر می‌رسد در آیه مورد بحث به طور متعین در معنای مکان نماز به کار می‌رود.

همچنین در آیه ﴿و ما ذرأ لکم فی الارض مختلفا الوانہ...﴾ (نحل: ۱۳).

الوان ممکن است به معنای حقیقی یا به معنای انواع یا به هر دو وجه باشد (رازی ۱۳۸۲: ج ۷، ۹۰).

۳-۱-۱-۴. بیان معانی واژه‌ها

گفتیم که علامه شعرانی شناخت معانی واژه‌ها را برای فهم مقاصد قرآن کریم لازم می‌داند به ویژه درباره واژه‌هایی که دچار تحول و تطور شده‌اند در این صورت معاشناسی الفاظ قرآن منطبق با آنچه در عصر پیامبر (ص) به کار برده می‌شد، لازم است.

علامه شعرانی در مواردی به بیان معنای واژه‌ها می‌پردازد و پرده ابهام از چهره ظاهری الفاظ بر می‌گیرد که ما به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

﴿صُمُّ بَكْمٌ عَمَىٰ فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۸).

علامه شعرانی با استناد به کتب لغت از جمله مجمع البحرین، واژه بکم را جمع ابکم به معنای گنگ و لال می‌داند یعنی کسی که توانایی سخن گفتن ندارد. وی از معنایی که در تفسیر قمی نسبت به این واژه نقل شده، اظهار شگفتی می‌کند. زیرا در

تفسیر علی بن ابراهیم آمده: بکم، کور مادرزاد است و عمی کوری است که بینا متولد و سپس نابینا شده است و می‌گوید: این مفسر با این جلالت و علم چگونه یک لغت مستعملی که از غرایب لغات نیست را این‌طور غلط معنا می‌کند... و اگر این لغت غیر مشهوری بود، اشتباه در آن چندان عجیب نبود (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۷۵).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (نساء: ۵۹).

به نظر علامه شعرانی در لغت، «اولوالامر» بر علما اطلاق نمی‌شود پس هر کس بگوید مراد از اولوالامر علماست، از قاعده لغت خارج است. اما آن که گفت مقصود امرا است ناچار باید بگوید: امرایی که از طرف خدا منصوب هستند (رازی ۱۳۸۲: ج ۳، ۴۲۱).

و در جای دیگری تصریح می‌کند واژه «اولوالامر» بر معصوم و کسی که مستقیماً از طرف معصوم ولایت دارد صدق می‌کند (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۳، ۸۲).

لازم به ذکر است علامه شعرانی گاه در بین معنای واژه، استدلال می‌کند از جمله واژه «أُمُّ الْقُرَى» را در ﴿...وَلْتُنذِرْ أُمَّ الْقُرَى...﴾ (انعام: ۹۲). اسم خاص مکه نمی‌دانند. و به این آیه استناد می‌کند: ﴿وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا...﴾ (قصص: ۵۹) بعد نتیجه می‌گیرد «أُمُّ الْقُرَى» در قرآن اسم خاص مکه نیست بلکه به هر شهر بزرگی که توجه سایر شهرها به آن باشد، به جای پایتخت و عاصمه در زمان ما ام آن شهرها می‌گویند.

مکه را «أُمُّ الْقُرَى» می‌گفتند زیرا به منزلت، پایتخت عربستان بود و چون پیغمبر آن را فتح کرد، همه عرب مسخر اسلام شدند چنان که اگر پایتخت کشوری را بگیرند، همه ملک را مسخر کرده‌اند (رازی ۱۳۸۲: ج ۵، ۶).

در آیه ﴿إِنِ ابْرَاهِيمَ كَانَ امه قانتاً﴾ (نحل: ۱۲۰) در بیان واژه امت به معنای امام به قواعد صرفی استناد می‌کند و می‌گوید: وزن فَعَلَه همیشه به معنی «من یؤتم به» است مثل قدوه به معنی «من یقتدی به» و امت به معنی «من یؤتم به» کسی که از او پیروی می‌شود (امام) است (کاشانی ۱۳۴۴: ۵).

و درباره واژه نسیان در آیه ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ...﴾ (کهف: ۷۳) نسیان را ترک عهد، معنا می‌کند زیرا نسیان به حضرت موسی (ع) نسبت داده می‌شود و آن حضرت بر حسب وجه شرعی، عمداً نهی از منکر کرده و سهوی از جانب او نبود

(طبرسی ۱۳۹۰: ج ۶، ۴۸). بنابراین در جای دیگر می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ...﴾ (طه: ۱۱۵) نسیان را به معنای فراموشی نمی‌داند و به نظرش هر جا نسیان به انبیاء نسبت داده شود، موجب ترک اولی است نه خطا و عصیان سهوی (همان: ج ۶، ۳۱). همچنین در آیه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب: ۳۲).

اراده را به معنای علم به وقوع می‌داند نه اراده تشریعی زیرا خداوند می‌خواهد که همه مردم از گناه پاک و معصوم باشند و آنان را به پرهیز از صغیره و کبیره امر فرمود بنابراین اراده به معنای علم به وقوع است که چون به این اراده چیزی بخواهد، تخلف نشود مانند ﴿... فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ۱۰۷) و ﴿... وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ...﴾ (الانفال: ۷) و ﴿... يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ...﴾ (توبه: ۵۵) و ﴿... يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾ (الحج: ۱۶) و چون اراده و علم او به طهارت اهل بیت تعلق گرفت، البته واقع شد چنان که فرمود: ﴿... إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ...﴾ (الرعد: ۱۱)، (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۷، ۳۱۶).
از آن جا که نمونه‌های تبیین معانی واژه‌ها متعدد است برای خودداری از اطاله کلام به همین چند نمونه بسنده می‌کنیم.^۱

۳-۲-۱. توجه به ویژگی‌های ترکیبی

علامه در یکی از دست‌نوشته‌های خود پرداختن به خصوصیات ترکیبی الفاظ را ضروری می‌داند و بیان وجه صحیح ترکیب‌ها به لحاظ نحوی را از وظایف مفسران برمی‌شمارد به ویژه آنجا که قاب ترکیبی گفتار برای همگان قابل فهم نباشد (ر.ک حسن‌زاده آملی، ج ۲، ۲۴۸-۲۵۰).

۳-۲-۱-۱. اختلاف ترکیب‌ها

علامه شعرانی در موارد معدودی به تفاوت ترکیبی واژه‌ها می‌پردازد و اختلاف دلالتی و معنایی هر یک را یادآور می‌شود. از جمله به بیان تفاوت معنایی ﴿... يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ...﴾ (البقره: ۳) و يصلون می‌پردازد و می‌گوید: «يصلون» یعنی نماز می‌خوانند و صرفاً بر

۱. جهت اطلاع از سایر موارد نک: کاشانی ۱۳۴۴: ج ۵، ۲۰۵؛ رازی ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۴۵، ۱۴۲، ۶۹؛ طبرسی ۱۳۹۰: ج ۵، ۴۵۶، ۱۷۰، ۸.

خواندن نماز دلالت می‌کند اما «یقیمون الصلوه» تنها خواندن نماز را نمی‌فهماند بلکه جدیت بر اقامه نماز و نیز حفظ شروط و اجزای نماز را در دل خود جای می‌دهد، مانند اقام العود یعنی چوب را راست کرد و کجی آن را برطرف نمود (نک: حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۶۴).

و یا در بیان تفاوت دلالتی ﴿...يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ...﴾ (مائده: ۱۳) و ﴿...يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ...﴾ (مائده: ۴۱) می‌نویسد: مقصود از «عن مواضعه» موضع معنی کلمه است و تحریف کلمه از وضع همان است که ما تأویل بر خلاف ظاهر می‌گوییم و حاصل معنی آن که لفظ را از معنی منحرف می‌سازند و در معنی خود نمی‌گذارند مثلاً در تورات آمده که پیغمبری از میان برادران ایشان برمی‌انگیزم و مراد از این، پیامبر اسلام و برادر ایشان که برادر بنی اسرائیلند. و آن‌ها این لفظ را از معنی خود برمی‌گردانند و می‌گویند: مراد، پیغمبر دیگری است که در آخرالزمان می‌آید و باید از بنی اسرائیل باشد و برادران ایشان مقصود بنی اسرائیل است مثل ﴿وَإِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...﴾ (اعراف: ۷۳) که صالح خود از تمود بود و آن را برادر ایشان نامید. اما منظور از من بعد مواضعه آن است که اصل کلمه را در معنی خود قبول و سپس به معنی دیگر منحرف می‌کنند، نظیر آن که بعضی اهل حدیث گویند مراد از ﴿...إِنَّا عَشْرَةَ شَهْرًا...﴾ (توبه: ۳۶) هم دوازده امام و هم دوازده ماه است (نک: رازی ۱۳۸۲: ج ۴، ۲۰۸).

لازم به ذکر است علامه شعرانی این نوع برداشت‌ها را تمثیل به قرآن می‌داند و روایاتی هم که در این رابطه وارد است را روایات تفسیری نمی‌داند مثل ﴿وَاعْلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (نحل: ۱۶) در روایت وارد است که النجم رسول خدا است و علامات، ائمه با توجه به این که آیه قبلی می‌فرماید: ﴿وَالْقِسْفِ فِي الْأَرْضِ رِوَاسِي...﴾ و خداوند در صدد بر شمردن آیات و نشانه‌هاست امام صادق (ع) تشبیه و تمثیل می‌فرماید یعنی پیغمبر (ص) مانند نجم و ائمه (ع) مثل علامات هستند.

و در آیه ﴿... فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۴۳) از حضرت رضا (ع) نقل است که ماییم اهل ذکر و ماییم سؤال‌شدگان، خطاب آیه به کفار مکه است که می‌گفتند پیغمبر نباید از بشر باشد، خداوند می‌فرماید: ای بت‌پرستان مکه از اهل کتب آسمانی بپرسید آیا پیغمبران پیشین از بشر بودند یا از ملائکه؟ پس حضرت رضا (ع)

سؤال از ائمه را تشبیه فرمود به سؤال از علمای آنان به جامع آن که هر دو سؤال از خبرگان فنی است در فن خود. این هم تفسیر نیست چون خداوند کفار مکه را که در زمان پیغمبر (ص) بودند ارجاع به ائمه نمی فرماید با آن که آن‌ها خود پیغمبر را قبول نمی کردند تا چه رسد به امام بعد از پیامبر (ص) (کاشانی ۱۳۴۴: مقدمه).

۲-۱-۳. نقش ترکیبی کلمات

گفتیم که علامه شعرانی به ترکیب نحوی الفاظ توجه ویژه دارد و بر مفسر لازم می داند که در این باره، تبیین کافی داشته باشد تا مخاطب به فهم صحیح مقاصد پروردگار برسد. وی آیه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ را مثال می زند که باید گفته شود «الله» مفعول یخشی و «علما» فاعل آن است. (حسن زاده آملی ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۵۰)

و نیز آیه ﴿...وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...﴾ (آل عمران: ۷) را به لحاظ ترکیب الفاظ به آیه ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾ (حشر: ۱۰) تنظیر می کند زیرا «الذین جاؤوا» عطف بر سابق است و «یقولون» حال، و در این شبهتی است چون در آیه «حشر» نیز الذین مبتدا است و یقولون خبر آن، برای آن که از غنیمت چیزی به انصار ندادند جز به سه تن، و صحیح آن است که «یقولون» حال است برای الراسخون و احتیاج به شاهد ندارد زیرا بدیهی است و سخن در ترجیح است که حال بودن اولی یا انطباق است یا خبر بودن و گرنه براساس قواعد نحوی هر دو صحیح است (رازی ۱۳۸۲: ج ۲، ۴۴۶).

همچنین در آیه ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُ أَوْ قَرَّبُ مِنْ نَفْعِهِ لِبَيْتِ الْمَوَلَىٰ وَ لِبَيْتِ الْعَشِيرِ﴾ (حج: ۱۳). به نقش ترکیبی واژه‌ها اشاره می کند: مِنْ مَبْتَدَأٍ وَ لِبَيْتِ الْمَوَلَىٰ خَبْرٌ وَأَنْ جُمْلَةٌ ﴿لِمَنْ ضَرَّهُ أَوْ قَرَّبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ مستأنفه است و يَدْعُوا متعلق به جمله سابق ﴿ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ است پس «يدعوا» حال است برای ذلک و ضمیر مفعولی آن محذوف است. علامه احتمالات دیگر را درباره این عبارت خارج از قاعده و بی شاهد می داند و به طور متعین بر همین قول حمل می کند (همان: ج ۸، ۷۷).

گرچه توجه به قواعد نحوی و پرداختن به نقش کلمات در بیان علامه شعرانی چندان گسترده نیست اما هر جا به فهم مقصود آن کمک کرده، از این قواعد بهره می برد مانند: ﴿...وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ (فرقان: ۶۸) استثناء در این آیه

منقطع است زیرا قتل به حق را خداوند حرام نکرده است مانند ﴿...لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾ (نور: ۳۱) مگر آنچه از زینت که بی اختیار و به خودی خود ظاهر می شود. و مانند ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ (مائده: ۳) یعنی از حیوان مرده نخورید مگر آن که خود تزکیه کنید. این همه استثناء منقطع است زیرا که اصلاً قابل نهی کردن نیست (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۶، ۴۲۰).

و یا در تعیین مرجع ضمیر در آیه ﴿وَإِنَّهُ لَعَلِمٌ لِّلسَّاعَةِ...﴾ (زخرف: ۶۱) احتمال می دهد که ضمیر «إِنَّهُ» به ظهور ملائکه برگردد، چون در آیه پیشین فرمود: اگر خدای خواهد به جای شما مردم، ملائکه را در زمین ساکن گرداند و در این آیه فرمود: ظهور ملائکه در زمین علامت قیامت است؛ چنان که در بعضی آیات دیگر نیز ظهور ملائکه را مرادف قیامت می فرماید (همان: ج ۸، ۲۵۸).

و در جای دیگر به نوع ضمیر به کار رفته در کلام توجه می کند و درباره ضمایر مؤنث در آیه ﴿...فَأَيُّنَ أَن يَحْمِلْنَهَا...﴾ (احزاب: ۷۲) می نویسد: این که ضمیر مذکر عاقل نیاورده و نفرمود فأيوا أن يحملوها بلکه جمع مؤنث آورد برای این است که رعایت لفظ بشود بر خلاف ﴿...وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ رَأَيْتَهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (یوسف: ۴) و به خاطر رعایت معنا، رأیتهم نفرمود. زیرا سجده، کار انسان عاقل است و خورشید و ماه و ستاره کار عاقلانه کردند (نک. رازی ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۸۶).

۲-۳. توجه به قواعد بلاغی

قرآن کریم مشتمل بر فنون بلاغی مختلف مجاز و کنایه، اشاره و تلمیح و رعایت فواصل است که حکایت از لطافت و ظرافت بیانات قرآنی دارد. خداوند حکیم برای بیان مقاصد خود از مناسبترین اسلوبها استفاده می کند. اعتقاد به ظرافت و دقت تعبیر قرآن، مبنای تفسیری بسیاری از مفسران از جمله علامه شعرانی است که پرداختن به قواعد بلاغی یکی از نمودهای آن است.

۱-۲-۳. مجاز و کنایه

کسانی که به فنون بلاغت اشراف دارند، این طور سخن گفتن را در انتقال مقاصد گوینده به مخاطب رساتر و نافذتر می دانند. علامه شعرانی اطلاق نور بر خداوند تعالی را در

آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (نور: ۳۵) از باب توسع و مجاز می‌داند. چون طول و عرض در او نیست و استعاره نور برای واجب‌الوجود برای آن است که همه چیز با تابش نور هویدا می‌شود و به افاضه واجب تعالی، همه ممکنات پیدا می‌شوند (رازی ۱۳۸۲: ج ۸، ۲۱۸).

و در آیاتی بر کنایی بودن تعابیر تصریح می‌کند از جمله:

﴿وَوَفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاتِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (یس: ۵۱).

تعبیر برانگیخته شدن از گورها کنایه از زنده شدن است برای آن که اجساد اندکی از مردم ممکن است تا قیامت در قبر بماند و مقصود خداوند اثبات زندگی پس از مرگ است. و این که فرمود به سوی خدا می‌روند با این که خداوند همیشه حاضر است و همه جا برای او یکسان است، برای آن است که عالم آخرت از جهت رتبه، به خدا نزدیک‌تر از عالم مادیات است که همه از خدا غافلند و تمام جهل محض است (همان: ج ۹، ۲۸۱).

و نیز آیه ﴿...يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاتِ سِرَاعًا...﴾ (معارج: ۴۳) کنایه از زنده شدن مردگان است نه آن که مردم حقیقتاً از گور بیرون آیند چون اکثر مردم در گور نمی‌مانند و اجساد آنها پراکنده می‌شود (همان: ج ۱۱، ۲۷۰).

و در آیه ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ (قیامه: ۳) تعبیر کنایی جمع عظام به کار رفته زیرا زنده شدن استخوان را کسی انکار نمی‌کند. کفار، اعاده روح به این استخوان‌ها را انکار می‌کردند پس جمع کردن استخوان، کنایه از احیای شخص است (طبرسی ۱۳۹۰: ج ۱۰، ۳۹۵؛ رازی ۱۳۸۲: ج ۱۱، ۳۲۴).

و نیز آیه ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (قیامه: ۴۰) احیای مردگان کنایه از بقای روح است زیرا کفار اعاده همان شخص اول را منکر بودند و نمی‌پذیرفتند که روح گناه‌کار به تن بازگردد. و همه آیات قرآنی که برای زنده شدن مردگان احتجاج می‌فرماید درباره بقا و عود روح اول است و بزرگ‌ترین مطالب عقلی هم اثبات بقای روح و عود اوست (کاشانی ۱۳۴۴: ۱۰۰-۹۲).

و یا عبارت ﴿إِذِ الْقُلُوبِ لَدَى الْحَنَاجِرِ﴾ (غافر: ۱۸) کنایه از ترس است و گرنه لازم نیست دل جسمانی از جای خود بالاتر آید و لازم نیست هر کلام را بر معنای جسمانی

حمل کرد. علمای علم بلاغت می‌گویند: در کنایات اراده معانی حقیقی لازم نیست (رازی ۱۳۸۲: ج ۹، ۴۴۰).

۲-۲-۳ رعایت فواصل

رعایت فاصله که از محسنات بدیعی لفظی است و در قرآن کریم کاربرد زیادی دارد؛ عبارت از لفظ آخر قرینه است. قرینه یعنی قطعه‌ای از سخن که با قطعه دیگر می‌آید (نک: امین شیرازی ۱۳۸۰: ج ۴، ۲۸۳).

در آیه ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَ﴾ (مدثر: ۳۰) چون فواصل آیات همه راه است و ناچار عدد عشر مناسب است و از تسعة عشر عددی با این خصوصیت بیشتر نیست چون برای نگهبانی در زندان یک یا دو نفر کافی است و نوزده تن غایت مبالغه را می‌رساند؛ البته در این‌جا خصوص عدد نیست بلکه عدد کثیر نسبی را برای مبالغه می‌آورد مانند ﴿...إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً...﴾ (توبه: ۸۰) اگر هفتاد بار برای آن‌ها استغفار کنی، خدای تعالی آن‌ها را نیامرزد، مقصود هفتاد نیست بلکه هرچه استغفار کنی ولو هفت صد بار و هفتاد تعبیر از کثرت است و نوزده نیز همین است (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۱۰، ۶۸).

۳-۲-۳. تشدید سوگند

تکرار سوگند در قرآن جایی است که مخاطب در مقام انکار است. از جمله در سوره «مرسلات» تا آیه هفت إنما توعدون لواقع این همه سوگند برای آن است که مستمع سخت وقوع قیامت را انکار می‌کند. هرچه انکار شدیدتر باشد، به مقتضی بلاغت باید سوگند را تشدید کرد و کلی فرمود: «هرچه وعده داده شوید واقع می‌شود» تا مردم وعده قیامت را با دیگر وعده‌ها قیاس کنند. چنان که در قرآن و سنت، وعده‌های بی‌ار دادند و خبرهای غیب از آینده و همه واقع شد مانند ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ (روم: ۲) و امثال آن، البته وعده قیامت هم واقع می‌شود (کاشانی ۱۳۴۴: ج ۱۰، ۱۱۶).

نتیجه‌گیری

از بررسی مبانی و قواعد تفسیری علامه شعرانی نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. علامه شعرانی ارتباط معنایی آیات را به عنوان پیش‌فرض در تفسیر قرآن

می‌پذیرد.

۲. وی براساس این مبنای تفسیری از طرفی آیات ظاهراً متعارض را به هم پیوند می‌زند و از سوی دیگر با توجه به سیاق و قرینه آیات پیشینی و پسینی به تفسیر آیات می‌پردازد و در مواردی هم از آیات مشابه به عنوان قرینه مفصل کلامی بهره می‌برد.
۳. علامه شعرانی همانند غالب قرآن‌پژوهان بر زبان عرفی قرآن تأکید می‌کند و به نظرش قرآن کریم، زبان مردم عصر نزول و عرف آن روزگار را در نظر داشت.
۴. وی با تأکید بر این اصل که در قرآن کریم روش متعارف به کار رفته و از زبان ویژه اختصاصی استفاده نشده این قاعده را استخراج می‌کند که ظواهر قرآن، حجت است و تا دلیلی بر حمل لفظ بر خلاف ظاهر یافت نشود باید تعابیر قرآن را بر دلالت ظاهری باقی گذاشت. وی دلیل اجماع را از باب کاشفیت حجت می‌داند و برای همین آن را بر همه ادله حتی بر ظاهر قرآن مقدم می‌داند.
۵. رسایی و گویایی آیات قرآن و نیز دقت و ظرافت اسلوب‌های بیانی قرآن، یکی دیگر از پیش‌فرض‌های اثرگذار در تفسیر قرآن است.
۶. علامه شعرانی با اعتقاد به این مبنای، به خصوصیات ادبی قرآن کریم که شامل واژگان و قالب ترکیبی آیات است توجه می‌کند. علاوه بر این، با تکیه بر لطافت بیانات قرآنی، قواعد بلاغی را در تفسیر آیات به کار می‌گیرد.

منابع و مأخذ

- اشرفی، امیررضا (۱۳۸۶)، نگاهی به مبانی و قواعد تفسیری الاء الرحمن (مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علامه بلاغی)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- امین شیرازی، احمد (۱۳۸۰)، آیین بلاغت (شرح مختصر المعانی)، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران، انتشارات سمت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۰۸)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم (بی‌تا)، وجوه قرآن، به اهتمام دکتر محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده آملی (۱۳۷۵)، در آسمان معرفت، قم، تشیع.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، کفایه الاصول، قم، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- رازی، ابوالفتوح (۱۳۸۲-۱۳۸۷)، روح الجنان و روح الجنان، مقدمه و تصحیح و حواشی ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- رازی، فخرالدین (بی‌تا)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- رافعی، مصطفی صادق (۱۳۹۳)، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- رجیبی، محمود (۱۳۸۳)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- زرکش، محمد بن عبدالله، (۱۳۹۱)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، منشورات المکتبه العربیه.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۸)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، المکتبه العصریه.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۵۶)، نثر طوبی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تعلیقات ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، تهران، المکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (بی تا)، اطیب البیان، تهران، انتشارات اسلام.
- عک، عبدالرحمن (۱۴۱۴)، اصول التفسیر و قواعد، دمشق، دارالنقاش.
- غیائی کرمانی، سید محمدرضا (۱۳۸۵)، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، قم، بوستان کتاب.
- فاکر میبیدی، محمد (۱۳۸۵)، قواعد التفسیر لمدی الشیعہ و السنه، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- قوامی واعظ (بی تا)، چهره درخشان، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- کاشانی، فتح‌الله (۱۳۴۴)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- مختاری، رضا (بی تا)، سیمای فرزندگان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷)، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.