

فیض کاشانی و مبانی و روش‌های تفسیری او

سید محمد علی ایازی

چکیده

فیض کاشانی یکی از پرکارترین عالمان شیعی است که آثار فراوانی به رشته‌ی تحریر درآورده. در این مقاله، با شرح زندگی، جایگاه علمی و تحولات فکری و عصری که در آن می‌زیسته و تأثیرگذار در شناخت آثار قرآنی او بوده آشنا می‌شویم و تحلیلی از چگونگی نگارش آثار او به ویژه دو تفسیر مهم صافی و اصفی ارائه می‌دهیم. در آغاز بحث تفسیر پژوهی با شناخت نامه‌ی تفسیر او روبه‌رو می‌شویم و برای کندوکاو بیشتر مبانی، اصول و روش تفسیری به ویژه گرایش مهم فیض در تفسیر صافی یعنی روش اثری او را شرح می‌دهیم. در جای جای این مقاله از ذکر نمونه‌ها و شواهد خودداری نشده است. در نهایت بحث‌های علوم قرآنی فیض از قبیل قرائات، تاریخ گذاری، صیانت، اعجاز و اسباب نزول مطرح شده است.

کلید واژه‌ها

فیض کاشانی، مبانی تفسیری، روش‌های تفسیری، علوم قرآن، قرائات، صیانت قرآن، اعجاز، اسباب نزول.



۱. مقدمه

سخن گفتن در باره‌ی مبانی و روش تفسیری فیض کاشانی و گفت‌وگو در باره‌ی شرح حال و جایگاه علمی و تحولات فکری و ذکر آثار و تألیفات، در صورتی مفید و دارای اثر است که رهنمودی به مخاطبان عصر نشان دهد و تجربیات شخصیت فرزانه‌ای را برای نسل امروز ترسیم کند. به همین دلیل کاوش و بررسی تفسیرهای فیض باید به شناخت نامه‌ی روشی آن شخصیت گران‌قدر بیانجامد و نشان دهد که او در تاریخ علمی پر فراز و نشیب خود با چه تحولات و تطوراتی مواجه بوده و این تجربه در عصر ما چگونه درس آموز و مفید است، از سوی دیگر چگونه این پژوهش به ارتقای سطح استنباط و تعیین اهداف و قلمرو تفسیر کمک می‌کند و به بالندگی و پویایی فهم قرآن می‌انجامد. بی‌گمان دانش تفسیر در قرن چهاردهم و پانزدهم هجری رونقی فزاینده پیدا کرده و تفسیرهایی که در این عصر در جهان اسلام به نگارش درآمده با هم‌هی تفسیرهای سیزده قرن دیگر برابری می‌کند (به عنوان نمونه ر.ک: ایازی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ویرایش چهارم) اما آنچه به ارتقای علمی و بازدهی و مفید بودن آن کمک کرده، تفسیر پژوهی و نقد تفسیرهای پیشینیان بوده که در کنار تألیف تفسیرهای جدید، آن آثار تفسیری در این دو قرن به چاپ رسیده است. به گمان این‌جانب گرایش‌هایی در این دو قرن در عالم تفسیر پدید آمده که هرگز سابقه نداشته، مانند گرایش علمی و گرایش اجتماعی، در صورتی که یکی از نقدهای تفسیرهای پیشین در بررسی تفسیرهای عصری و کتاب‌های تفسیر پژوهی، بی‌توجهی به مخاطب تفسیر بوده است. مفسران پیشین تعاملی با خواننده خود نداشته‌اند و مسائل و مشکلات و نیازهای خواننده خود را کمتر در نظر می‌گرفته‌اند و به همین دلیل نگاه آنان فرد گرایانه و تکلیف مدارانه و نصیحت‌گرایانه بوده، بلکه حتی در برخی موارد کاربرد تفسیرهای پیشین برای گروهی خاص و بین‌الذنهانی بوده است. بی‌گمان نقد تفسیرهای پیشین در اصلاح روش‌های پیشین کمک‌های بسیار کرد و از آن جمله روشن ساختن که چگونه تفسیرهایی باید برای امروز نوشت و مسئله‌ی تفسیر تنها کشف و پرده برداری از معنای آیه نیست، نشان دادن راه و پیام مناسب با عصر و پاسخ‌گویی به نیازها و فهم مخاطبان است.



به هر حال، در این رساله تفسیر پژوهی فیض کاشانی، هر چند کوتاه و فشرده به شرح زندگی و جایگاه علمی و عصر و آثار و تألیفات و به ویژه آثار قرآنی این شخصیت گرانمایه خواهیم پرداخت و در باره‌ی تفسیرهای فیض و تعداد آن‌ها و نمایی کلی از تفسیرهای صافی و اصفی و مقدمات هر یک از این دو تفسیر و مباحث علوم قرآنی سخن خواهیم گفت. از این رو اگر نقدی هم مطرح است در جهت ارتقای سطح علمی و بهره‌گیری از تجربیات است.

از نکات اصلی این رساله توضیح و تبیین مبانی و اصول و روش استنباط معنا و شناخت منابع و جهت‌گیری‌های فیض در قصص، کلام، عرفان و تاریخ به ویژه اسرائیلیات است، تا گرایش‌های تفسیری و ویژگی‌های آثار قرآنی وی در مقایسه با دیگر تفسیرهای آن عصر روشن شود. امید است این رساله بتواند معرفی هر چند کوتاه از پژوهش‌های قرآنی فیض به دست دهد و راهی به آینده‌ی تفسیر باز کند.

۲. آثار و تألیفات فیض کاشانی

فیض کاشانی بیشترین وقت خود را صرف تألیف کتاب کرد و نوشتن را از هیجده سالگی آغاز کرد و در طی ۶۵ سال نزدیک به صد و اندی جلد اثر ماندگار در علوم و فنون مختلف تألیف کرد (خوانساری، ج ۶، ص ۸۷). فیض در چند رساله‌ی مستقل فهرست آثار خود را نوشته و تعداد تألیفات و تصانیف را تا هشتاد جلد ذکر کرده و فرزندش علم الهدی تعداد آثار او را یکصد و سی جلد نام برده است. بررسی برخی از مهم‌ترین آثار فیض کاشانی در تفسیر پژوهی این اهمیت را دارد که مشخص کنیم فیض در چه موضوعاتی تبحر و تخصص داشته و قلمرو فعالیت‌های علمی و پژوهشی او در چه موضوعاتی بوده و اگر تنوع در آثار داشته که گاه این تنوع تألیفات به‌گونه‌ای نمود پیدا کرده که تناقض-نما است، باید روشن شود که فیض به دنبال چه مشکل علمی بوده و با این تألیف‌های گوناگون و متنوع و گاه شرح و تلخیص کردن‌ها، برای کشف کدام مجهول بوده و چه دغدغه‌هایی داشته تا با تبیین نظریه‌ای و یا تجزیه و تحلیل آن‌ها به فهم دقیق بخشی از گرایش و روش تفسیری برسیم.

به راستی اگر فیض کاشانی را با هندسه‌ای از مهم‌ترین آثار او شناسایی



کنیم، آن‌گاه منظومه‌ی اندیشه و دانش او روشن می‌شود و جایگاه تفسیرهای دوگانه‌ی او آشکار می‌گردد.

بررسی اجمالی کلیدی‌ترین آثار فیض نشان می‌دهد که او در بسط و گسترش اندیشه و فکر در قرن یازدهم تأثیر به‌سزایی داشته است، و اگر در متن قدرت صفویه نبوده و با بسیاری از عالمان اصفهان همراهی نکرده، اما در گوشه‌ی شهر کاشان با خستگی ناپذیری به کار علمی پرداخته و با تأثر از شرایط اجتماعی و سیاسی و فضای فرهنگی عصر خود دغدغه‌هایی را ابراز و ایجاد کرده و به دنبال حل آن‌ها بوده است.

و اگر برای آثار فیض منظومه‌ای قائل نباشیم و نقشه‌ای از تألیفات که شامل ادب، عرفان، حکمت، اصول، فقه، تفسیر و دعا می‌شود که با ویژگی خاصی تألیف یافته و جهت‌گیری معینی را نشان می‌دهد، و نظم منطقی و فکری برای آن قائل نشویم، باید حتماً این نکته را بپذیریم که فیض در انجام رسالت علمی خود تلاش بسیار کرده و دانسته‌هایش را تشریح داده و هیچ‌گاه آسوده ننشسته که دانشی بیاموزد و خویشتن خویش را ارضا کند. فیض کاشانی اندیشه و دانش خود را به علاقمندان با تفاوت سطوح و افکار عرضه کرده و این کاری است بس سترگ و ارجمند. به هر حال با دسته‌بندی از آثار موضوعی فیض این هدف را دنبال می‌کنیم.

۱،۲. آثار قرآنی

فیض کاشانی، چند کار قرآنی انجام داده و دست کم دو تفسیر صافی و اصفی و چند رساله نوشته است که به طور مستقل در باره‌ی آن سخن خواهیم گفت. این‌جانب پیش از این به اتکای نقل بسیاری از کتاب‌شناسان و تفسیر پژوهان در کتاب *المفسرون حیاتهم و منهجهم* (ج ۱، ص ۵۰۱، ۱۴۱۴ هـ) و *شناخت نامه تفاسیر* (ص ۲۰۱، ۱۳۷۸ ش) و *سیر تطور تفاسیر شیعه* (ویرایش سوم، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰) سخن از تفسیرهای سه‌گانه‌ی فیض برده‌ام و این کلام آقا بزرگ تهرانی (ج ۱، ص ۲؛ ج ۲، ص ۱۲۴؛ ج ۲۱، ص ۱۸۱) را یاد کرده‌ام که فیض دارای سه تفسیر به نام‌های *صافی و اصفی و مصفی* بوده است. دو تفسیر از این سه تفسیر بدون شک نسخه‌های خطی آن و با خط فیض موجود است و تا کنون چندین بار

هم چاپ شده و تردیدی در انتساب به فیض نیست و او هم در فهرست آثار خود نام آنرا آورده است. (فیض، فهرست تصانیف الفیض، در مقدمه المحجبه البیضاء، ج ۲، ص ۲۴، تحقیق سید محمد مشکات)

اما تفسیر مصفی، معلوم نیست که مدرک خیابانی در *ریحانه الادب* (ج ۶، ص ۲۴۲)، خوانساری در *روضات الجنات* (ج ۶، ص ۸۲)، طهرانی در *الذریعه* (ج ۲، ص ۱۲۴)، حر عاملی در *امل الامل* (ج ۲، ص ۳۰۵) بر وجود چنین اثری نسبت به فیض چیست؟ به ویژه آنکه فیض در رساله‌ای که در باره‌ی تألیفات خود نوشته، نامی از چنین تفسیری نبرده و با تمام شهرتی که آثار فیض داشته و هر یک از آثار او با نسخه‌های فراوان در کتابخانه‌ها موجود می‌باشد، چرا حتی یک نسخه از این تفسیر نمی‌باشد و شیخ یوسف بن احمد بن ابراهیم بحرانی در کتاب *لؤلؤه البحرین* (ر.ک: غفاری، علی اکبر، مقدمه‌ی المحجبه، ج ۱، ص ۲۵، به نقل از *لؤلؤه البحرین*، ص ۱۲۵) نیز نامی از این تفسیر نبرده است. جالب این‌جا است که کسانی در باب انتساب تفسیری به نام مصفی به فیض تردید کرده، از آن جمله مرحوم محمد مشکات (درایتی، مقدمه‌ی تفسیر الاصفی، ج ۱، ص ۱۳) و علی اکبر غفاری در مقدمه‌ی *المحجبه البیضاء* (ج ۱، ص ۳۱)، لذا محتمل است کسانی که تفسیری مختصرتر از اصفی را به فیض نسبت داده‌اند به این جهت بوده که نورالدین محمد بن مرتضی کاشانی فرزند برادر فیض تفسیری با این خصوصیات داشته و عده‌ای گمان کرده‌اند این کتاب تألیف فیض است، تا جایی که شیخ محمد صالح مازندرانی در یادداشتی بر نسخه‌ای از تفسیر اصفی این‌گونه نوشته است که در دست من تفسیری منسوب به فیض است که وقتی آنرا باز کردم، دیدم نوشته است: «المتمسک بحبل الله المتین محمد بن المرتضی المدعو بنورالدین» و بعد در ادامه آورده است: «و من اراد الاطلاع علی متون الاخبار و الکتب المأخوذه هی منها، فلیرجع الی التفسیر الصافی المنسوب الی عمی المحسن الاستاذ و من علیه فیما استفدته المعول و الاستناد» و آن‌گاه مازندرانی در توصیف این تفسیر می‌نویسد: «و تفسیر هذا خلاصه الاصفی بطرز بدیع» (الاصفی، ج ۱، ص ۱۵). از این‌رو بعید نیست که عده‌ای گمان کنند که همین تفسیر، تفسیر سوم فیض است و در شرح حال او به جای دو تفسیر، از سه تفسیر او یاد کنند.





از دیگر آثار قرآنی فیض که در فهرست آثار وی نیز آمده، کتاب *تنویر المواهب فی حاشیه علی المواهب* است. مواهب علیه یا تفسیر حسینی کاشفی اثر کمال‌الدین حسین بن علی واعظ کاشفی سبزواری (م ح ۸۴۰) و مؤلف کتاب مشهور *روضه الشهداء* از علمای دوره‌ی تیموری است که تفسیری به فارسی نوشت که بسیار موفق بود، زیرا سبک تفسیر عرفانی، ادبی و اخلاقی و با استشهاد به قصص و حکایات و اشعار انجام گرفته و مورد استقبال عامه‌ی مردم واقع شده است. هر چند کاشفی به اعتقاد این‌جانب شیعه بوده، اما چون در هرات می‌زیسته و ملازم با امیر علی‌شیر نوایی بوده و کتاب را به درخواست آنان نوشته، اعتقادات شیعی خود را ابراز نکرده است (رک: ایازی، *آینه‌ی میراث*، ش ۱۲، ص ۵۳)، کسان بسیاری بر این تفسیر حاشیه نوشته‌اند. *افندی در ریاض العلماء* (ج ۲، ص ۱۹۰) نوشته که چون این تفسیر مشتمل بر جهت‌گیری‌های غیر شیعی بوده، کسانی چون زواره‌ای (م ۹۸۴) و ملافتح الله کاشانی (م ۹۸۸) این تفسیر را مطابق با مذاق شیعه تغییر داده‌اند و نیز به دستور شاه عباس ثانی و توسط فیض کاشانی این تفسیر اصلاح گردیده است (ایازی، *شناخت نامه تفاسیر*، ص ۲۵۶، ۸۹، ۲۷۶).

اثر دیگر فیض در حوزه‌ی مباحث قرآنی، تفسیر *آیه‌ی امانت* است. تفسیر *آیه‌ی امانت* (احزاب ۷۲) یکی از دشوارترین آیات و از کلیدی‌ترین آیات قرآن محسوب می‌شود که کسان بسیاری در این باره اثر مستقلی نگاشته‌اند (رک: طهرانی آقا بزرگ، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۵ و ج ۴، ص ۳۲۴). فیض کاشانی نیز در پاسخ به پرسش‌هایی که در باره‌ی این آیه وجود داشته پاسخ داده و رساله‌ای نوشته است که نشان می‌دهد افزون بر نگارش تفاسیر، آثاری در پاسخ به شبهات و پرسش‌ها با نگاهی تفصیلی نوشته است.

۲.۲. آثار حدیثی

فیض کاشانی از نگاهی دیگر محدث است، محدثی که به دلیل نگارش کتاب *الوافی* یکی از محمدین ثلاث اخیر (فیض، حر عاملی و مجلسی) در برابر محمدین ثلاث متقدم (صدوق، کلینی و طوسی) است. فیض برای نوشتن کتاب *وافی* چهار کتاب معتبر حدیث شیعه (کافی، تهذیب، استبصار و من لایحضره الفقیه) را تنقیح و





با حذف احادیث مکرر و جابه‌جایی و دگرگونی در ابواب، آن‌ها را در یک جا جمع کرد. نکته‌ی مهم شرح و بیان‌های فیض بر احادیث می‌باشد، که در حقیقت از سنخ تفسیرهای روایی اما به صورت اجمالی و فشرده و در موارد روایات مشکل و بحث انگیز است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه (که سه مقدمه و سه تمهید و یک خاتمه) و ۱۴ کتاب و خاتمه است. مجموع ابواب کتاب ۲۷۳ باب و مشتمل بر پنجاه هزار حدیث است. این کتاب را فیض در سال ۱۰۶۸ تألیف کرده و بارها چاپ شده است (مقدمه الوافی، ج ۱، ص ۵۹)

از دیگر آثار حدیثی فیض کتاب *الشافی* در تلخیص *وافی* و *نوادیر الاخبار* در مستدرک *شافی*، *الاربعون حدیثاً* در مناقب امیرمؤمنان است. هر چند آثار دیگر فیض که جنبه‌ی عرفانی، کلامی، فقهی و حتی تفسیری دارند، گرایش حدیثی آن غلبه دارد و کمتر می‌بینیم که در آثار فیض نقل و روایات به صورت گسترده مطرح نشده باشد، اما این آثار صرفاً جنبه حدیثی دارد.

۳. معرفی تفسیر صافی

این تفسیر، یکی از آثار پر ارج و شاخص تفسیر اثری در سده‌های اخیر است که نقل را با شرح و توضیح کلمات به صورت فشرده آورده است. فیض که در جامعیت و گستردگی دانش و تسلط بر تفسیر و حدیث از عالمان کم نظیر است، در این کتاب تلاش نموده تفسیری پیراسته از اندیشه‌های گوناگون عرضه کند و نمونه‌ای از تفسیرهایی را نشان دهد که ضمن بیان آیه با روایت، مجموعه‌ای از تفسیرهای بیانی و توصیفی را ارائه دهد. او در هدف نگارش چنین تفسیری می‌نویسد که من تاکنون در میان تفسیرها با همه‌ی گستردگی تعداد آن‌ها، تفسیری پیراسته با بیانی کافی و شافی که تشنه‌گان را سیراب کند و به دور از آرای عوام و برخاسته از احادیث اهل بیت - علیهم السلام - باشد نیافته‌ام و امیدوارم که این تفسیر، همانی باشد که انتظار می‌رود (ج ۱، ص ۱۳).

فیض در سرآغاز تفسیر و دیباچه‌ی کتاب، شرحی از ماجرای تألیف کتاب می‌آورد و از جریان تفسیر نگاری و زمینه‌های تفاسیر نوشته شده در فرهنگ اسلامی سخن می‌گوید. او از بی‌توجهی به روایات اهل بیت در تفسیر آیه شکایت می‌کند و می‌پرسد که چگونه ممکن است کسانی که دانایان به این دانش باشند و



در وحی تربیت یافته و آگاه‌تر از همه کس به کتاب الهی باشند، باز گفته‌هایشان در باره‌ی قرآن مهجور بماند، سپس چنین می‌نویسد: «هان ای برادرانی که از من می‌خواستید که تفسیری براساس آنچه از اهل بیت رسیده بنویسم، آمده‌ام با کمی بضاعت و کوتاهی دست از این صنعت به اندازه توانایی پیش‌گام شوم.» آن‌گاه به ضرورت تفسیر و انواع تفسیر نگاری‌ها اشاره دارد و اعتراض سخت خود را به گونه‌های تفسیرهای شیعی کتمان نمی‌کند و یادآوری می‌نماید که این گونه تفسیرها از کاستی‌ها و ناهنجاری‌ها به دور نیستند.

این‌گونه تفسیرها یا دارای مشکل هستند و ضرب قرآن به قرآن و تفسیر به رأی کرده و یا بر گفته‌های بیرون از مذهب استناد جسته و یا اتکالی به روایاتی کرده‌اند که یا سرشارند از اخبار ضعیف و یا روایانی ناشناخته دارند و یا روایاتی نامربوط به موضوع را گرد آورده‌اند، و یا بدون تدوین شایسته و ترتیبی نازیبیا گرد هم آمده‌اند و یا اخباری برخلاف عقل هستند. آن‌گاه شرایط مفسر اثری را بر می‌شمارد و راه‌های برون‌رفت از اخباری که تناقض نما هستند را شرح و هدف نگارش تفسیر را توضیح می‌دهد و دلایل نام‌گذاری تفسیر را یادآور می‌شود و فهرست دوازده گانه‌ی مقدمات را در این دیباچه می‌آورد و ترسیمی کوتاه از مباحث به دست می‌دهد.

از نکات جالب توجه، فیض در کتاب صافی تأثیر شدید و نمایانی از تفسیر *انوار التنزیل بیضاوی* (م ۷۹۱) دارد. در جایی که روایتی در تفسیر آیه نباشد، در اصل عبارت بیضاوی را نقل می‌کند و گاه با اندک تغییری آن را می‌آورد، بدون آن‌که نام وی را ببرد یا در آغاز تفسیر بگوید در این حد من از بیضاوی استفاده کرده‌ام و شگفت آن‌که او مفسران پیشین خود را ملامت می‌کند: «فانها مستنده الی رؤساء العامه»، اما خود بیشترین عبارات توضیحی را از بیضاوی می‌گیرد، البته گاه توضیحاتی افزون بر بیضاوی هم دارد و گاه تفسیر او را نمی‌پسندد و به آن مطالبی می‌افزاید و اگر نقدی دارد، با لفظ قیل می‌آورد و نقد می‌کند و گاهی عبارت را دگرگون می‌کند (به عنوان نمونه ر.ک: صافی، ج ۱، ص ۲۳۵، که عبارت «لاینفعکم التحریف و الاستتار» را به عبارت «لاینفعکم التحریف و الاستسرار» تغییر می‌دهد (ر.ک: بیضاوی، ج ۱، ص ۱۷۲)

منابع فیض در تفسیر بسیار است. از کتاب‌های تفسیری شیعه گرفته تا کتاب‌های حدیثی و تاریخی. از کتاب‌های تفسیری می‌توان مجمع البیان، جوامع الجامع، تفسیر قمی، عیاشی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری، نام برد و در حدیث کتب اربعه، علل الشرایع، معانی الاخبار، توحید، خصال و کمال الدین صدوق و محاسن برقی و احتجاج طبرسی و در باب فضائل و تاریخ، مناقب شهر آشوب و گاه بدون آن‌که نام کتابی را ذکر کند، از منابع حدیثی اهل سنت نقل روایت می‌کند و می‌گوید: «و فی حدیث النبوی» که روشن است از طریق عامه نقل می‌کند، چنان‌که این روش را در برخی کتاب‌های دیگر به کار گرفته و در هنگام نقل احادیث نبوی و ناشناخته این گونه عمل می‌کند (به عنوان نمونه کلمات مکتونه را ببینید).

تفسیر صافی به دلیل اهمیت و تداول در میان علمای اسلامی، دارای نسخه‌های فراوان می‌باشد و فیض در تفسیر صافی و در دیگر آثار خود مرتب دست می‌برده و با تحولاتی که به لحاظ فکری داشته، اصلاحاتی انجام می‌داده است. این اصلاحات گاهی به چند بار می‌رسد (ر.ک: علم الیقین، ج ۱، ص ۱۰۶، از مقدمه‌ی بیدارفر). از سوی دیگر تفسیر صافی از نخستین تفسیرهایی است که به طبع رسیده است. نخست در تبریز در سال ۱۲۶۹ ق در دارالطباعه‌ی محمد مهدی تبریزی در دو جلد به چاپ رسیده است، سپس در چاپ دیگری در مطبعه‌ی محمدتقی تبریزی به خط محمد رحیم همدانی در همان شهر به سال ۱۲۷۲ ق چاپ شده است. دو سال بعد در بمبئی در دو مجلد به صورت سنگی چاپ می‌شود و بعدها براساس همین طبع در ایران بارها به صورت افست چاپ می‌شود. البته طبع دیگری با تصحیح علامه ابوالحسن شعرانی در سال ۱۲۶۲ توسط کتابفروشی اسلامیة نشر یافته است. هم‌چنین توسط مؤسسه اعلمی للمطبوعات، در سال ۱۳۹۹ ق/ ۱۳۵۷ ش، در پنج مجلد در قطع وزیری با مقدمه و تصحیح حسین اعلمی حروف چینی، و در بیروت چاپ و منتشر می‌شود. همین چاپ در مشهد توسط دار المرتضی افست می‌شود، در سال‌های بعدی چاپ‌های دیگری از تفسیر انجام می‌گیرد. در ضمن این تفسیر توسط محمد باقر ساعدی خراسانی ترجمه و در تهران توسط انتشارات صفا در سال ۱۴۰۵ ق / ۱۳۶۲ ش نشر





یافته است. (ر.ک: سلطانی فر، صدیقه و حکیم سیما، مریم، ص ۲۱۷-۲۱۸).

۴. معرفی تفسیر اصفی

تفسیر اصفی، دومین تفسیر فیض کاشانی است که پس از گذشت دو سال از نگارش تفسیر صافی به تألیف در آمده و گزینشی است از تفسیر صافی. فیض، در فعالیت‌های پژوهشی خود کتاب‌های بسیاری را چنین کرده است، مانند مفاتیح الشرایع، المحجۃ البیضاء، اصول المعارف، که برای هر کدام به صورت گزینشی، اثری دیگر آفریده است. هر چند اصفی فشرده‌تر از صافی است و اگر تفسیر صافی در پنج جلد به چاپ رسیده، اما این تفسیر در دو جلد و تقریباً نیمی از آن تفسیر می‌باشد و با کوتاه کردن توضیح‌ها و بیان‌ها، و حذف نام کتاب‌ها و اسناد روایات و در برخی موارد تغییر در معانی و تجدید نظر در دیدگاه، کتاب جدیدی ارائه داده است. فیض در مقدمه‌ی این تفسیر می‌نویسد:

این تفسیر را از تفسیر دیگر صافی برگزیدم و در نگارش آن گزیده گویی، پیشه ساختم و آن را از زواید پیراستم. در تفسیر آیات به بیان آیتی که نیازمند بیان بودند با توجه به کلام معصومین همت گماشتم، به همین دلیل سزاوار آن است که اصفی بنام (ج ۱، ص ۱).

و آن‌گاه اظهار امیدواری می‌کند که بتواند در این کتاب در آن جاهایی که از ظاهر آیه معنای آن به خوبی فهمیده نمی‌شود، توضیح دهد، هر چند که تفسیر صافی به این نقش کارآمدتر است و سپس مانند تفسیر صافی اما کوتاه‌تر می‌گوید: «تنها تکیه گاه من در این تفسیر بر کلام امام معصوم از آل پیامبر است، مگر در جایی بخواهم شرح وازگانی بدهم و مفهوم کلام را روشن سازم، چگونه بخواهم از ظاهر به سوی تأویل روی آورم، ناگزیر نباشم به سراغ کسانی بروم که نگاهبانان تنزیل هستند و در خانه‌ی آنان جبرئیل نازل شده است، آیا جز آنان که مخاطب کتاب، کسانی هستند که بتوانند از چهره‌ی زیبای قرآن و اسرار تأویل پرده برداری کنند» (همان).

تفسیر اصفی در دوره‌ای متن درسی حوزه‌های علمیه بوده و نسخه‌های فراوانی از آن در کتابخانه‌های کشور موجود می‌باشد. نخستین بار در سال





۱۲۷۴ ق و سپس در سال ۱۳۱۰ ق در حاشیه‌ی تفسیر صافی به چاپ رسیده است و پس از آن در یک جلد و مستقلاً به خط محمد علی مصباحی به سال ۱۳۵۳ قمری چاپ سنگی شده و در این اواخر از سوی دفتر تبلیغات اسلامی به همت آقایان محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی و با حمایت مرکز تحقیقات اسلامی تحقیق و در سال ۱۴۱۸ ق، ۱۳۷۶ ش چاپ و نشر یافته است.

۵. مبانی تفسیری

برای شناخت تفسیر و روش‌های آن در کنار آشنایی با عصر مؤلف و اساتید و آموخته‌ها و هندسه‌ی آثار، شناخت مبانی مفسر اهمیت بسیار دارد. مبانی تفسیری پرده برگیری از ناپیداهای اندیشه‌های مفسر در برخورد با آیات قرآن است. گاه مفسر این مبانی را آشکار نمی‌کند و گاهی در مقدمه‌های تفسیری به صورت شفاف بر آن‌ها پای می‌نشارد. برای شناخت مبانی تفسیری فیض کاشانی، در آغاز به سراغ مقدمه‌های تفسیری او می‌رویم و آن‌گاه به آثار او به ویژه تفسیر سری می‌زنیم و از لابلای این کتاب‌ها، اصول تفسیر و پیش فرض‌های پذیرفته‌ی او را که در کشف و پرده برداری از معانی نقش داشته آشکار می‌سازیم.

۱.۵. جایگاه ویژه‌ی اهل بیت در تفسیر

در سنت اعتقادی فیض کاشانی، اهل بیت پیامبر جایگاه ویژه‌ای در تفسیر پیدا کرده است. این اهمیت چند سویه است، از سویی تأکید می‌کند که نباید در فهم قرآن، به قرآن بسنده کرد و برای فهم در مرحله‌ی اول باید به سراغ روایات تفسیری نقل شده در منابع تفسیری رفت. از سوی دیگر، در میان تفسیر و تأویل و مفاهیم این کتاب الهی سخنان آنان در آفاق گسترده‌ی جایی برای بیان‌های دیگر نمی‌گذارد. اهمیت توجه به روایات اهل بیت در نگاه فیض را از چند جهت می‌توان به دست آورد.

اول: در آغاز کتاب و خطبه‌ی تفسیر پس از حمد، بلافاصله ستایش خداوند را به نزول قرآن و ودیعت گذاشتن اسرار آن به اهل بیت و کشف سر کتاب از سوی آنان می‌داند: «و اودع اسراره اهل البیت و کشف عن سر کتابه المُنزل بعتره



نبيّه المرسل... و مَنْ بهما علينا و حبهما بفضله الينا... و ان العتره تراجمه للقرآن» (الصافى، ج ۱، ص ۹) و عبارتهای دیگری از خطبه که تأکید فراوان بر این امر می‌کند.

دوم: پس از خطبه و معرفی خود، هدف نگارش و خواسته‌ی مخاطبان را عرضه‌ی تفسیری می‌داند که متکی به روایات معصومین باشد: «هذا يا اخواني ما سألتموني من تفسير القرآن بما وصل الينا من ائمتنا المعصومين من البيان» (همان، ص ۱).

سوم: نقد عمده‌ی فیض به دیگر تفاسیر قرآن، آن است که به تفسیر اهل بیت توجه نکرده‌اند و حتی مفسران شیعه را توبیخ می‌کند که به اقوال و آرای مفسران اهل سنت پرداخته، اما روایان اهل بیت را چندان مورد توجه قرار نداده‌اند (همان، ص ۱۲). در این بخش تعبیرهای او بسیار گزنده و گاه شگفت‌انگیز است، زیرا کاری که مفسران انجام داده‌اند، نقل و احیاناً نقد و بررسی اقوال و آرای پیشینیان است، خواه مفسران شیعه و خواه اهل سنت، با آن‌که خود فیض نیز همان کار را انجام داده و گاه عین عبارات آن‌ها را نقل کرده، بدون آن‌که بگوید این کلمات از آن کیست، در تفسیر آیات، نکات و توضیحات مفسران پیشین حتی اهل سنت را نقل می‌کند که بعدها در بخش روش تفسیری فیض به آن اشاره می‌شود.

چهارم: فیض کاشانی به تفسیر قرآن به قرآن توجهی ندارد و برای فهم آیه تلاش نمی‌کند که ببیند واژه و یا جمله‌ی مشابه در آیات دیگر چگونه استعمال شده و مفاد قرآن چیست؟ اگر در آن باره توضیح لغوی آمده باشد ذکر می‌کند و گرنه بلافاصله روایات را ذکر می‌کند، با آن‌که یکی از منابع، بلکه نخستین منبع تفسیر و پرده برداری از مقصود کلام خداوند قرآن است. قرآن طبیعی‌ترین مرجع برای فهم کلام و بهترین روشی است که اهل بیت برای فهم قرآن از آن استفاده برده‌اند (ایازی، قرآن و اهل بیت، ص ۱۰۲، خُصیر جعفر، ص ۷۳). البته معنای این سخن این نیست که فیض اعتقادی به روش تفسیر قرآن به قرآن نداشته، بلکه شدت اهتمام به تفسیر اثری، چنان او را مشغوف ساخته که کمتر به تفسیر آیه به آیه بپردازد و گرنه در مواردی از این روش استفاده کرده و یا روایاتی را که





اهل بیت از این روش استفاده کرده‌اند، نقل می‌کند، اما در مجموع و به وضوح می‌توان عدم اهتمام به این روش را مشاهده کرد و فهمید که مبنای فیض در تفسیر چگونه بر روش او سایه انداخته است. جالب این‌که خود فیض در شرح برخی روایات، در کتاب *الوافی* از همین روش استفاده می‌کند و از روایتی برای فهم روایتی دیگر استمداد می‌جوید.

پنجم: اصالت پیدا کردن نقل روایت و کشف نظرات اهل بیت؛ این شیوه چنان قوی و گسترده بر ذهن و ضمیر فیض واقع شده که مسئله‌ی بررسی روایات و چند و چون منابع تحت الشعاع قرار گرفته است. او از هر کتابی نقل روایت می‌کند. از احتجاج طبرسی که نه شخصیت نویسنده‌ی آن شناخته شده است و نه طریق و اسناد حدیثی آن (معرفت، ص ۲۳۱؛ میلانی، سید علی، ص ۱۲۴). از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری نقل روایت می‌کند که گویی در صحت استناد آن به امام تردیدی نداشته، در حالی که محققان بسیاری در انتساب آن به حضرت و چگونگی نویسنده و راویان آن تردیدهای بسیار کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۲۳۳ و مؤخره‌ی تفسیر به قلم رضا استادی، ص ۷۱۴) از تفسیر علی بن ابراهیم قمی نقل می‌کند که اساساً این کتاب نمی‌تواند تألیف علی بن ابراهیم باشد و مصادر بسیار ضعیفی دارد (ر.ک: معرفت، ضیانه القرآن، ص ۱۸۷ و ۲۹۹؛ میلانی، ص ۱۱۱ و ایازی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، ص ۳۳۰ و *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، ص ۷۰۰ و نجارزادگان، ص ۳۳۲). این مشکل در مورد تفسیر عیاشی، *بصائر الدرجات* محمد بن حسن صفار و برخی دیگر از منابع روایی فیض مطرح است. اصولاً مبنای فیض در اخذ روایات تفسیری، سند نیست، محتوا است، در این باره به صراحت می‌گوید: «فیصح الاخبار بالمتون دون الاسانید» (*الصفافی*، ج ۱، ص ۱۳۰) برای کشف صحت اخبار می‌گوید نباید به سراغ رجال و نقد و بررسی آن‌ها رفت، باید علم این‌گونه روایات را باید از خداوند گرفت و نه از دانشمندان: «و يأخذ العلم من الله لا من الاسانید حتی يتأتی له التمییز الصفافی من الكدر» (همان). به همین دلیل روایات اسرائیلیات را نقل می‌کند و در برابر روایاتی از اهل بیت را می‌آورد که این قصه‌ها دروغ و ساخته‌ی دیگران و مخالف با قرآن و عقاید مسلم است و منافات با عصمت ملائکه دارد و شایسته‌ی ملائکه نیست که



چنین نسبت‌هایی داده شود، باز جرئت نمی‌کند این روایات را به دور ریزد و روایت معارض با قرآن و روایات مسلم اسلامی را به دیوار بزند، این چنین توجیه می‌کند: «و وجه الجمع ان يحمل روایات الصحه علی کونها من مرموزات الاوائل و اشاراتهم» (الصادق، ج ۱، ص ۱۵۶) و می‌نویسد: «شاید این قصه‌ها که در منابع تورات آمده و از آن‌جا به عالم اسلام سرایت کرده، جنبه‌ی رمزی داشته و خود به تفسیری رمزی آن‌ها می‌پردازد» (ر.ک: همان، ص ۱۶۰).

ششم: فیض کاشانی در برخورد با روایات، اخباری مسلک است، بنابراین نگاه او نسبت به اخبار متفاوت از نگاه اصولیان شیعه است. تقسیم‌بندی او نسبت به حدیث با سایر محققان شیعه تفاوت می‌کند و از نظر او تنها قطع ورود از معصوم لازم نیست، بلکه اگر علم به صحت مضمون آن داشته باشیم، باز حجت است، هر چند قطع به ورود آن از معصوم لازم نداشته باشیم (الاصول الاصلیه، ص ۶۳). وی این اصل را از استرآبادی از فوائد المدنیه نقل می‌کند (ر.ک: الفوائد المدنیه، ص ۱۷۷). با این اصل، دید او نسبت به اخبار و اتکای به آن‌ها دگرگون می‌شود و چون علم و یقین در این موارد بسیار آسان می‌شود، کمتر به نقد روایات تفسیری می‌پردازد. همواره تلاش می‌کند میان این روایات جمع کند. از نظر فیض سبب اختلاف ظواهر آیات و همچنین ظواهر اخبار در بخش اصول دین چندگانگی مخاطبان و درک و دریافت متفاوت افراد است، چون خداوند با مردم با زبان خودشان سخن گفته است (ابراهیم: ۴) اما این مردم هر کدام به گونه‌ای فهمیده‌اند. و نکته‌ی جالب آن‌که فیض در این باره می‌گوید: با همه‌ی این احوال همه‌ی این فهم‌ها در جای خودش صحیح است: «مع هذا فالکل صحیح غیر مختلف من حیث الحقیقه و لا مجاز فیه اصلاً» (الصادق، ج ۱، ص ۳۱). به همین دلیل تلاش می‌کند میان اخبار به هر شکل ممکنی جمع کند و لذا در بخشی از کلام خود می‌گوید: «اگر کسی چیزی از متشابهات را در نمی‌یابد و حمل بر ظاهر را مناقض با اصول صحیح دینی و عقاید حقه‌ی دینی می‌داند به همان ظاهر بسنده کند» (همان).

۲.۵. ضرورت تفسیر

اگر علل پیدایش تفسیر از نظر تاریخی بررسی شود، روشن می‌شود که





خاستگاه و ضرورت آن برای مفسران اسلامی متفاوت بوده است، زیرا هر چند این ضرورت به ضرورت شناخت قرآن به عنوان کتاب آسمانی و به عنوان کتاب هدایت و درس زندگی و کسب سعادت روشن می‌گردد (النحل: ۸۹، الاحقاف: ۳۰، السجده: ۴۲)، اما در تحلیل این ضرورت و فلسفه‌ی انجام آن، نگرش‌های متفاوتی بیان شده است. فیض کاشانی با قاطعیت می‌گوید: من آن را امر بسیار مهمی می‌دانم و بدون تفسیر کتاب و سنت مدلولشان را پنهان. با این حال نسبت به کار پیشینیان خود نقد جدی دارد و می‌نویسد: «فان المفسرین و ان اکثروا القول فی معانی القرآن، إلیا انه لم یأت احد منهم فیہ بسطان» (الصفای، ج ۱، ص ۱۰). وی دلیل این‌که مفسران پیشین ناکام بوده و دلیل استواری برای تبیین آیات نیاورده‌اند، بدان جهت می‌داند که چون در قرآن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، خاص و عام، مبین و مبهم، مقطوع و موصول، فرائض و احکام، سنن و آداب، ظاهر و باطن آمده و این همه را این مفسران نمی‌توانند توضیح دهند و میان آن‌ها تمییز قائل شوند، مگر کسی که قرآن در خانه‌ی آنان نازل شده است. به همین دلیل این پیامبر (ص) و اهل بیت او است که باید به آن‌ها رجوع کرد، از این‌رو به هر چیزی که از خانه‌ی آنان بیرون نیاید، نمی‌توان اعتماد کرد.

در تحلیل فیض، گویی مسلم فرض شده که پیامبر گرامی همه‌ی این آیاتی را که او با این ویژگی‌ها برشمرده، تفسیر کرده و هر گاه که آیه‌ای نازل می‌شد پیامبر (ص) آن را برای مسلمانان شرح داده و اهل بیت او نیز تمام این آیات را تفسیر کرده و بر فرض وجود تفسیر، به دست ما رسیده است و آنچه امروز به عنوان کتاب‌های تفسیر روایی رسیده بدون شبهه از آن اهل بیت است و تردیدی وجود ندارد، و دیگر نیازی به اجتهاد و عقل و دیگر منابع تفسیری نیست. لذا می‌نویسد: «و قد جاءت عن اهل البیت فی تفسیر القرآن و تأویله اخبار کثیره إلیا انها خرجت متفرقه عند اسئله السائلین و علی قدر افهام المخاطبین» (همان، ص ۱۰) و جالب این‌جاست که او چون خود احاطه‌ی کامل به روایات تفسیری دارد متوجه این نکته شده که همه‌ی این آیات تفسیر نشده‌اند و لذا می‌نویسد: «و لعلّه مما برز و ظهر، لم یصل الینا الاکثر».

اما این سؤال جدی است که اگر همه‌ی آیات از سوی آنان تفسیر نشده و



اگر شده است، به دست ما نرسیده و صحت و سقم آن روشن نیست و آن روایات متناسب با فهم مخاطبان آن زمان و ضرورت‌های تاریخی تفسیر شده، پس معانی دیگری از این آیات محتمل است که خارج از این روایات باید تفسیر کرد و اگر بخشی از این روایات نرسیده و یا در شرایط تقیه نقل شده، و بخشی از این روایات دچار ضعف و دسیسه شده‌اند، چرا مفسران را ملامت کنیم که آن‌ها به روایات متوقف نشده‌اند و با تفسیر قرآن به قرآن، به فهم آیات نپرداخته‌اند. به هر حال فیض در علل ضرورت تفسیر به همان نگرش و رویکرد کلامی تحلیل می‌کند.

۳.۵. وضع الفاظ برای حقایق و ارواح معانی

یکی دیگر از مبانی تفسیری فیض کاشانی در تفسیر جمله‌هایی که واژه‌های آن در معانی محسوس و مادی به کار رفته، توسعه‌ی آن‌ها به اعم از معانی ظاهری است. در تفسیر فلسفی و عرفانی، وقتی می‌توان آیات قرآن را فراتر از فهم عرفی تفسیر کرد که معانی طولی حقیقی برای کلام فرض شود. به عبارت دیگر، هر واژه می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف مردم، آن معنای ظاهر بیشتر متداول است لکن در مرتبه‌ای بالاتر، معانی مثالی و مجرد وجود دارد که اصل و روح آن کلام را تشکیل می‌دهد. فیض در این باره چنین می‌نویسد: «ان لكل معنى من المعانى حقیقه و روحاً و له صوره و قالباً و قدیتعدد الصور و القوالب لحقیقه واحده و انما وضعت الالفاظ للحقائق و الارواح لوجودهما فی القوالب تستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقه لاتحاد ما بینهما» (الصافی، ج ۱، ص ۲۹).

نتیجه‌ی این دیدگاه در تفسیرهایی که فراتر از لفظ پیش می‌روند و توسعه‌ی مفهومی برای آیات قائل می‌شوند، به خوبی قابل مشاهده است و نقش محوری و کلیدی در تصحیح این‌گونه برداشتها را دارد، زیرا وقتی واژه‌ای برای امری در مرتبه‌ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرد، به عنوان مثال: لفظ قلم، وسیله‌ای برای ثبت و کتابت استعمال می‌شود. این لفظ معین نمی‌کند که این قلم از چه چیزی ساخته شده از نی یا آهن، و معین نمی‌کند آن‌چه که نوشته می‌شود محسوس است یا معقول، هر چند در ذهن مردم از قلم، همان





معنای محسوس است و جنس آن از چیزهایی است که در میان مردم رایج است. در صورتی که این قلم گاهی در آسمان نوشته می‌شود یا در لوح محفوظ و یا در قلب. این نمونه را می‌توان در واژه‌ی میزان که گاه برای ترازو، یا موازنه‌ی اعمال و معیاری برای مقادیر ملاحظه کرد (ر.ک: الانعام: ۱۴۹، الشوری: ۱۷، الرحمن: ۷، الحديد: ۲۵). در این صورت بر طبق مبنای فیض کاشانی، معنای توسعه یافته بر خلاف لغت نیست، بلکه در مرتبه‌ای از همان معنای کلام تفسیر شده است، چون الفاظ برای روح معنا وضع شده است. در قرآن کریم نمونه‌ی این‌گونه استعمالات فراوان است. در روایات اهل بیت، نمونه‌ی این توسعه‌ی معنای دیده می‌شود که اگر این اصل لحاظ نشود، تفسیر آنان بر خلاف ظاهر دیده می‌شود، مثلاً امام صادق علیه السلام گاه طعام را که به ظاهر در معنای غذا و خوراکی‌های مادی تفسیر شده: «فلینظر الانسانُ الی طعامه» (عبس: ۲۴) و در سیاق آیات غذاهای مادی هم آمده؛ آن‌را به علم و غذای معنوی تفسیر می‌کند: «فلینظر الانسانُ ممن یأخذ العلم منه» (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۳۹، کتاب فضل العلم، باب ۱۴، ح ۸). فیض کاشانی خود بارها از این روش در تفسیر و تأویل آیات استفاده می‌کند (به عنوان نمونه ر.ک: الاصفی، ج ۲، ص ۱۰۰۴؛ الصافی، ج ۴ / ۸۱) این شیوه از تفسیر و التزام به این اصل را سفر کردن به ملکوت و عالم معنا و باز شدن عالم روحانیتی فراتر از حس و شهادت می‌داند: «و انت انا اهتدیت الی الارواح، صیرت روحانیا و فتحت لك ابواب الملکوت و اهلّت المرافقه الملاً الاعلی و حسن اولئک رفیقا، فما من شیء فی عالم الحس و الشهاده الاً و هو مثال و صوره الامر الروحانی فی عالم الملکوت و هو روحه المجرّد و حقیقه الصرفه» (الصافی، ج ۱، ص ۳۰).

۴،۵. شرایط تفسیر اثری

گفتیم یکی از جهت‌گیری‌های مهم فیض تفسیر اثری است. او برای مفسرِ اثری، شرایطی قائل است. روش تعیین می‌کند و روایات تفسیری را دارای مشکلاتی می‌داند که نشان‌گر تحلیلی خاص از این گرایش و مبنای تفسیری است. او در باره‌ی مفسر اثری نه شرط را بر می‌شمارد: (۱) مفسر اثری باید ناقدی بصیر باشد. «لیس لهذا الامر الخطیر و الاتیان بمثل هذا التفسیر الاً ناقد بصیر». (۲) او باید نظر به نورالله بکند و تأییدات از روح القدس بگیرد تا شاهد صدق



حدیث و صحت آن از اشراقات نور الهی باشد و بتواند با نور الهی کذب و ضعف و دسیسه آن را باز شناسد.

۳) مفسر اثری باید با متن و کتدوکاو در محتوا، حدیث را ارزیابی کند نه سند.

۴) مغرور به گفتار اساتید تفسیر نشود و علم را از خداوند بگیرد «یاخذ العلم من الله لا من الاساتید».

۵) تجربه‌ای طولانی از حدیث‌شناسی داشته باشد تا بتواند اخبار تفسیری معصومین را از اخبار دیگری که به ظاهر، بیان قرآن است و توهمی بیش نیست جدا کند.

۶) معناشناس باشد، فضاشناسی نزول آیات را در نظر داشته باشد تا بتواند آنچه زمانی و مکانی است از آنچه ابدی است تمیز دهد «حتی یخرج من خاصرتها ما یناسب فهم ابناء الزمان».

۷) مفسر اثری باید قدرت تعمیم معنا و استخراج ملاک و تجرید کلام از خصوصیات و رفع تناقض را داشته باشد «یعمم المعنی فی التفسیر فی کل ما یحتمل الاحاطه و العموم و یرفع التناقض و التضاد الموهومین من الاخبار».

۸) مفسر اثری اگر می‌خواهد از قصص قرآن از منابع دیگر استفاده کند، تا آنجا که از روایات بهره گیرد که به فهم آیات و تعامل میان معانی مربوط است نه چیزهایی که ربطی به تفسیر ندارد.

۹) اگر روایاتی در تفسیر آیات آمده که درک آن‌ها دشوار است، و در ظرفیت فهم او نمی‌گنجد، آن‌ها را رها کند، اما رد نکند، لزومی هم ندارد نقل کند. «یترک ما یبعد عن الافهام فی طی الاخبار و یذرہ فی سنبله من غیر نقل و لا انکار». در پایان می‌گوید: هر گاه مفسری اثری، این شرایط را رعایت کرد، امید آن است که از اهل بشارت باشد و اگر مصیب به واقع نیست، پاداشی نصیب او شود.

اما در باره‌ی مشکلات روایات تفسیری، او با همه‌ی توجه و شناختی که به آن‌ها دارد و خود پیش از دیگران واقف است که این روایات از چه چیزهایی رنج می‌برد و عده‌ای نادانسته به دام هر غث و سمینی افتاده‌اند، از این‌رو مشکلاتی را مطرح می‌کند که خود نیز به دام آن‌ها افتاده است: ۱- بسیاری از این اخبار صحت



آن‌ها از معصوم ثابت نشده به دلیل آن‌که راویان آن‌ها مجهول هستند، ضعیف و غیر موثقند. در باره‌ی آن‌ها چیزهایی گفته شده که آن‌ها را مشکوک کرده است.

۲- گردآوردندگان تفسیرهای اثری به ویژه در میان عامه، اخباری گرد آورده‌اند که ربطی به تفسیر آیه ندارد. ۳- دارای نظم منطقی نیستند و از اسلوب متقنی برخوردار نیستند. ۴- گاهی برخلاف عقل و روایات صحیح هستند. ۵- در برخی از این اخبار تأویلات بعیده یافت می‌شود که طبع انسان سلیم از آن‌ها متنفر می‌شود و گوش از شنیدن آن‌ها منزجر می‌گردد. ۶- در بخشی از این روایات شبهه‌ی تناقض و تضاد است. ۷- از ظاهر برخی روایات چنین استفاده می‌شود که گویی این آیه در حق افرادی خاص نازل شده است و اگر چنین باشد دیگر فایده‌ی قرآن کم می‌شود و گویا قرآن برای عده‌ای خاص نازل شده است: «ولو كان ذلك كذلك، لكان القرآن قليل الفائدة، يسير الجدوى، حاشا عن ذلك، بل انما ورد ذلك على سبيل المثال» (الصفافی، ج ۱، ص ۱۲-۱۳). اما در باره‌ی روش جمع میان اخبار، کمتر از روش حذف و کنار گذاردن استفاده می‌کند و حتی در جایی که به ظاهر روایتی شبهه‌ی تعارض و تنافی داشته باشد، از روش جمع دلالی استفاده می‌کند و گاه این‌گونه جمع‌ها از نوع جمع تبرعی است، هر چند این موارد بسیار اندک است (برای نمونه از جمع‌های روایی، رک: الصفافی، ج ۱، ص ۲۳۳).

۵.۵. تأکید بر امکان و لزوم تأویل

یکی از پرسش‌ها در قرآن پژوهی امکان دسترسی مردم به تأویل است. این سؤال از آن‌جا مطرح شده که خداوند در قرآن می‌فرماید: «و ما یعلم تأویل الا الله» (آل عمران: ۷) تأویل قرآن را کسی جز خداوند نمی‌داند، اما قسمت دوم آن چنین است: «و الراسخون فی العلم یقولون ءامناً به» احتمال دارد که «واو» در این آیه را عاطفه بگیریم، یعنی به جز خداوند و راسخان در علم کسی تأویل را نمی‌داند در آن صورت راسخان در علم به صورت مستقیم، تأویل را می‌دانند، اما اگر واو را عاطفه بدانیم، بلکه استینافیه بدانیم، معنای این قسمت از آیه چنین می‌شود: «راسخان در علم ویژگی آنان تسلیم در برابر بیان خداوند و تسلیم آن است»، در آن صورت آن‌ها غیر مستقیم و با آموزش خداوند به پیامبر و اهل بیتش، از تأویل قرآن با خبر می‌شوند. نظریه‌ی رایج ممنوعیت تأویل و عدم امکان



دست‌رسی مردم - حتی راسخان در علم - از تأویل آیات است. و تنها آنچه خداوند فرموده و پیامبر بیان کرده، آنان سر تسلیم فرود می‌آورند و می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم و همه از جانب خداوند است». اما نظریه‌ی دیگر دست‌یابی به تأویل را ممکن می‌داند، بلکه لازم می‌داند کسانی براساس معیارها و شرایط و قواعدی از تأویل آیات با خبر شوند (برای تفصیل ر.ک: ایازی، مجله‌ی پژوهش دینی، شماره‌ی ۱۱، مقاله‌ی اهل بیت و تأویل، ص ۱۳۷-۱۶۶).

فیض کاشانی از کسانی است که به نظریه‌ی دوم معتقد است و نه تنها تأویل را ممکن می‌داند، بلکه بر لزوم کشف آن تأکید می‌کند. او براساس اصولی معتقد به وجود تأویل و امکان استخراج آن‌ها برای کسانی خاص از مجرای معین (یعنی اهل بیت) می‌شود. دلیل تأکید فیض از چند جهت می‌باشد:

(۱) قرآن دارای ظاهر و باطن است و همه‌ی معانی قرآن به ظاهر آن نیست (الصادق، ج ۱، ص ۲۸ و ۵۲).

(۲) وضع الفاظ برای روح معانی است و معانی تأویلی ناظر به روح معانی است.

(۳) در روایات اهل بیت آمده است که کتاب الله علی اربعه اشیاء علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق (همان، ص ۲۹) و مردم از نظر دریافت معانی و رسیدن به حقایق دارای مراتب و درجاتی هستند که خداوند با عده‌ای با قشر و ظاهر و با عده‌ای با لبّ و باطن سخن گفته است (همان، ص ۳۰) و معنای روایات مذمت تفسیر به رأی شامل این‌گونه از کشف تأویلات نمی‌شود (همان، ص ۳۳). لذا او نمونه‌ای از این تأویل را که اهل بیت بیان کرده‌اند و صله‌ی رحم را در معنای ظاهر، پیوند با بستگان و خویشان و در معنای تأویل در پیوند با امامت آورده و نشان داده است که چنین تأویلی ممکن است (همان، ص ۱۴). راسخان در علم عده‌ای مخصوص نیستند و در این باره توضیح می‌دهد: کسانی دیگری هستند که می‌توانند رسوخ در علم پیدا کنند و از علم تأویل برخوردار شوند، لذا در آخر می‌نویسد: «فالصواب ان یقال: مَنْ أخلص الانقیاد لله و لرسوله و لاهل البیت علیهم السلام و أخذَ علمه منهم و تتبع آثارهم و أطلع علی جمله من اسرارهم بحيث حصل له الرسوخ فی العلم و الطمأنینه فی المعرفة... فله ان یتستفید من القرآن

بعض غرائب و يستنبط منه نبأ من عجائبه... فَمَنْ هَذِهِ صَفْتَهُ لَا يَبْعُدُ دُخُولَهُ فِي الرّاسِخِينَ فِي العِلْمِ، العَالِمِينَ بِالتَّوِيلِ، بَلْ فِي قَوْلِهِمْ: "و نحن الرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ" (همان، ص ۳۳).

و لذا با توضیح و تأکید روشن می‌کند این تلاش و کاوش برای فهم باطنی قرآن از مقوله‌ی تفسیر به رأی نیست و به معنای دیگری است و نباید نگران این گونه استقادات از کلام شد.

۵.۶. صحت فهم‌های گوناگون در تفسیر

در اصل نخست مبانی، گفتیم که فیض معتقد است سبب اختلاف مفسران و فهم‌های گوناگون در قرآن، برخاسته از چند گانگی مخاطبان و درک و دریافت متفاوت افراد از قرآن است. کسانی هستند که به ظاهر کلمات قرآن بسنده می‌کنند و به تعبیر او مفسرانی هستند که به پوسته‌ی آیات استناد می‌کنند: «فالمفسر يدور على القشر» (همان، ص ۳۰) و مفسرانی هستند که به روح و سِرِّ و حقیقت قرآن توجه می‌کنند و هر کدام از آن‌ها بهره‌ای از قرآن می‌برند: «و لِكُلِّ مِنْهُمْ حَظٌّ قَلِيلٌ امْ كَثْرًا، وَ ذُوْقٌ نَقْصٍ اوْ كَمُلٍّ وَ لَهُمْ دَرَجَاتٌ فِي التَّرْقِيَةِ اِلَى اطْوَارِهَا وَ اغْوَارِهَا وَ اسْرَارِهَا وَ انْوَارِهَا» (همان). هر چند او پیشنهاد می‌کند که پویندگان قرآن به قشر بسنده نکنند و به گوهر و مغز کلام برسند، اما چاره چیست، عده‌ای نمی‌توانند، اما حق ندارند دیگران را متهم کنند و حمل بر ظاهر را مناقض با اصول صحیح و عقاید حقه یقینیه بدانند و بهتر آن است که آن‌ها به صورت لفظ اکتفا کنند و علم این‌گونه امور را به خداوند سبحان و راسخان در علم واگذار کنند و در نهایت یادآور می‌شود که همه‌ی این فهم‌ها از جهت خودشان صحیح است: «فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة و لامجاز فيه اصلاً» (همان، ص ۳۱). فیض در آخر سخن برای تقریب صحت آن به داستان فیل و خانه‌ی تاریک مولوی اشاره می‌کند که گروهی در خانه‌ی تاریکی دست به فیل می‌زدند و هر کدام قسمتی از آن را لمس می‌کردند و از فهم خود خبر می‌دادند. همه در باره‌ی فیل سخن می‌گفتند اما از جهتی صحیح بود و از جهتی کامل نبود.

آن یکی را کف به خرطوم افتاد گفت هم‌چون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید آن بر او چون بادبیزن شد پدید





آن یکی را کف چو بر پایش بود گفت مشکل پیل دیدم چون عمود
 آن یکی بر پشت او بنهاد دست گفت خود این پیل چو تختی بُدست
 و خلاصه، هر کسی رأیی از وجود فیل داشت و در این جا نظرها مختلف
 می افتاد و اگر چراغی در کف دست هر کسی گذاشته می شد، اختلاف ها از
 گفتنشان بیرون می شد، از آن طرف سخت گیری و تعصب کردن خامی است و
 خلاصه:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و کبر و جهود
 (مثنوی، دفتر سوم، ص ۳۹۳-۳۹۴) لذا می گوید: «لأنها مما خوطب به طوائف
 شتی و عقول مختلفه فیجب ان یکلم کل علی قدر فهمه و مقامه... و اعتبر نلک بمثال
 العمیان و الفیل» (الصافی، ج ۱، ص ۳۱).

این نگرش فیض برخاسته از دیدگاه های عارفانه ای اوست که با نگاهی جامع
 به تفسیرهای مختلف چشم می دوزد و می فهمد که در این قبیل موارد نمی تواند
 قرآن را به فهم خاصی محدود کند و اگر نزاع های او با مجتهدان در آن عصر
 جنبه ای تقابلی نداشت شاید در کنار مفسران، مجتهدان را هم ملحق می کرد و
 می گفت: «فیجب ان یقال ان الکل صحیح غیر مختلف من حیث اصابتة السی الحق و
 ان کان احدهما ارجح».

۶. روش تفسیری

پس از بررسی مبانی، نوبت به بررسی و شناخت روش تفسیری فیض
 می رسد که به طور فشرده آن را شرح می دهیم.

۱.۶. روش استناد و استنباط

روش فیض کاشانی در تفسیر همان گونه که در توضیح مبانی وی یاد
 کردیم به عنوان نخستین راه برای درک قرآن، استناد به روایات است. او در بیان
 و توضیح معانی کلمات و بیان فضای نزول به این شیوه اهتمام ویژه ای نشان
 می دهد و برای فهم آیه سراپا از منابع حدیثی استفاده می برد تا جایی که اگر
 روایتی نباشد، از کتاب منسوب به علی بن ابراهیم قمی و توضیحات او سود
 می جوید.



نقل این روایات همیشه برای فهم آیه نیست. گاهی در تأیید و تأکید موضوع است، مثلاً به مناسبت آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی نساء که در باره‌ی رعایت حق همسایه است، روایاتی را در باره‌ی اهمیت حقوق همسایه و قلمرو همسایگی ذکر می‌کند، مثلاً روایتی از امام کاظم نقل می‌کند حسن همجواری با همسایه اذیت نکردن نیست، بردباری در برابر اذیت و آزار آنان است (الصفائی، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۶).

برای فهم روش فیض در مقایسه با آثار دیگر او مناسب است مقایسه‌ای میان تفسیر صفائی و اصفی و رساله‌ی امانت انجام گیرد تا مراد از امانت در آیه‌ی «انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض» (الاحزاب: ۷۲) مشخص گردد.

فیض در رساله‌ی امانت تنها به تحلیل کلی در معنای امانت می‌پردازد و مفهوم امانت را در مرحله‌ای تکلیف و در مرحله‌ای ولایت می‌داند بدون آن‌که بخواهد به روایات استناد کند، اما در تفسیر صفائی (ج ۴، ص ۲۰۸) و اصفی (ج ۲، ص ۱۰۰۴) مباحثی را مطرح می‌کند که هر چند جنبه‌ی توصیفی و بررسی و پاسخ به اشکالات از آن سنخ رساله را ندارد، اما ناظر به شرح و ترجمان روایات رسیده در ذیل آیه است. در آغاز می‌گوید: مراد از امانت که در روایات به ولایت تفسیر شده، امارت و امامتی است که به وسیله‌ی آن تقرب به خدا پیدا کند، چون در روایت آمده که امانت ولایت است و انسان منشأ شرارت‌ها و نفاق‌ها است (صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۱) و در روایت دیگر است که خداوند امانت را که ولایت باشد به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد و آن‌ها از پذیرفتن آن ابا کردند و از روی اعراض نپذیرفتند و انسان بود که پذیرفت. آن‌گاه از تفسیر قمی نقل می‌کند که مراد از امانت، امامت و امر و نهی است و آن‌گاه استدلال می‌کند چون خداوند در باره‌ی ائمه فرموده: «ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها» (النساء: ۵۸) و امانت در آن‌جا مصداقش امامت است، پس عرضه‌ی امانت در این آیه هم امامت است و کوه‌ها و زمین و آسمان از خواستن آن ابا کردند. و در آخر فیض در تفسیر اصفی مانند صفائی می‌گوید: «تخصیص امانت در این اخبار به امامت و ولایت منافاتی با عمومیت معنای آیه در تکلیف ندارد، چون در برخی از روایات امانت به تکلیف هم تطبیق شده است» (الاصفی، ج ۲، ص ۱۰۰۴-۱۰۰۶).



۲،۶. منابع تفسیری

تفسیرهای فیض به منابع بسیاری وابسته است و همان‌گونه که اشاره شد به شدت متأثر از تفسیر *انوار التنزیل* قاضی بیضاوی (م ۷۹۱) است. در جایی که روایتی نباشد، در اصل عبارت بیضاوی را نقل می‌کند بدون آن‌که از مفسر کتاب نامی ببرد، یا حتی در آغاز تفسیر بگوید در این بخش‌ها از *انوار التنزیل* نقل می‌کنم.

در پاره‌ای موارد اضافاتی در بیان آیه افزون بر کلام بیضاوی دارد و گاهی شرح او را نمی‌پسندد و با عنوان *قیل* ذکر می‌کند. گاهی عبارت‌ها را تغییر می‌دهد. در تفسیر آیه‌ی «لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل» (البقره: ۱۸۸) عبارت بیضاوی: «ای و لایأکل بعضکم مال بعض بالوجه الذی لم یبحه الله تعالی» را به «بالوجه الذی لایحل و لم یشرع»، تغییر می‌دهد (بیضاوی، ج ۱، ۱۰۷؛ *الصابغی*، ج ۱، ص ۲۰۷) و جالب آن است که بیضاوی می‌گوید: «قیل»، و فیض با همان لفظ سخن را می‌آورد (*انوار التنزیل*، ج ۱، ص ۱۷۲؛ *الصابغی*، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۶). گاهی صرف احتمال نیست، قائل دارد (ر.ک: ج ۱، ص ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۳۲ و ۳۳۰) سخنی را نقل می‌کند، اما معلوم نیست که سخن چه کسی است و به چه دلیل نام صاحب آن را نیاورده است.

از منابع بسیار مهم فیض تفسیر *عیاشی*، تفسیر *مجمع البیان* طبرسی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری از استرآبادی و تفسیر منسوب به *علی بن ابراهیم قمی* و کتاب *توحید، علل الشرایع، معانی الاخبار* صدوق است. البته گاهی هم شده که از فخر رازی نقل می‌کند (ج ۵، ص ۱۴۱).

و جالب‌تر آن‌که گاه توضیحات ذیل آیات متن روایات است، بدون آن‌که نشان داده شود روایت است. به عنوان نمونه در ذیل آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی البقره: «الذی جعل لکم الارض فراشا» (*الصابغی*، ج ۱، ص ۸۷) توضیحاتی در معنای فراشیت ارض می‌آورد، اما در حقیقت این توضیحات، کلمات او نیست، متن روایت امام سجاد در کتاب *توحید صدوق* (ص ۴۰۴، حدیث ۱۱) است که اتفاقاً همین روایت را در کتاب دیگر خود (*علم الیقین*، ج ۱، ص ۲۱۳) در ذکر آیات عظمت خداوند آورده است. این روش از دو جهت قابل تأمل است: ۱) توضیح در باره‌ی





آیه از متن روایت می‌باشد و به جای تحلیل و تبیین آیه و روایت، عین عبارت روایت را بدون افزودن نکته‌ای در تفسیر بیاورد. ۲) تسلط فیض را در تفسیر روایی و از جهتی وابستگی به روایت را نشان می‌دهد که افزون بر نقل روایات تفسیری، هر جایی که از اهل بیت به صورت مستقیم یا غیر مستقیم مطلبی مرتبط با موضوع، واژه و تطبیق مصادیق آمده، گردآوری کرده است.

به همین دلیل کمتر دیده می‌شود که خود او توضیحی بیاورد، مگر آن‌که بخواهد میان دلالت آیه با روایت جمع کند، یا مشکل دو روایت متفاوت یا متعارض نقل شده را حل کند، در این صورت یکی از روش‌های فیض جمع میان آیات و روایات است. این روش به ویژه در جمع میان روایات تفسیری به وفور دیده می‌شود. (به عنوان نمونه ر.ک: *الصافی*، ج ۱، ص ۲۳۳، ذیل سوره‌ی البقره: ۲۲۲).

۳،۶. اسرائیلیات در تفسیر فیض

از نکات دیگری که در بخش روش تفسیری فیض قابل تأمل است نقل روایات اسرائیلی است. همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم فیض به منقولات توجه بسیار دارد. روایات اسرائیلی هم در منابع اهل سنت نقل شده و هم در شیعه. بسیاری از مفسران قدیم از اهل سنت همه‌ی روایات اسرائیلی را از کعب الاحبار، وهب بن منبه، عبدالله بن سلام و ضحاک بن مزاحم نقل کرده‌اند (ر.ک: ابوشهبه محمد، *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر*) اما سوگمندان این ضعف به تفاسیر شیعه چون تفسیر *روض الجنان ابوالفتوح رازی* (ر.ک: ایازی، تفسیر پژوهی *ابوالفتوح رازی*، ص ۳۳۴)، مجمع *البیان طبرسی* (ر.ک: حسنیه عبدالله حویج، ص ۳۱۱) راه یافته است و دردناکتر آن‌که این روایات از زبان اهل بیت نقل شده است. فیض کاشانی بعضاً این روایات را در جایی که به نظر او بر خلاف عقل و عقاید مسلم نیست، نقل می‌کند. مثلاً در اسامی و نام برادران یوسف که با لفظ قیل از بیضاوی (بدون ذکر نام) نقل می‌کند و داستان را توضیح می‌دهد و دقیقاً مطلب همان است که در عهد قدیم آمده است (سفر پیدایش، باب ۳۷: *الصافی*، ج ۳، ص ۶). البته گاهی نقد روایات مخالف عصمت پیامبران را می‌آورد (همان، ص ۱۴، ج ۴، ص ۸۴ در باره‌ی عصمت موسی) و جالب این‌که وی در نقد برخی از مفسران می‌گوید، که آنان مطالبی را آورده که تأثیر در فهم ندارد و



من آن‌ها را پالایش کرده‌ام: «و یفردها من کلام کثیر لیس لا کثره مدخل فی التفسیر و یلفقها من غیر واحد بحذف الزوائد» (همان، ج ۱، ص ۱۲).

و شگفت آور آن‌که فیض چون در برخورد با روایات به شدت اثبات‌گرا است، تلاش می‌کند توجیه کند و چیزی را کنار نگذارد. به عنوان نمونه اخباری در قصه‌ی هاروت و ماروت (البقره: ۱۰۲) آمده است، که در مجامع تفسیری اهل سنت زیاد نقل شده است (ر.ک: سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۵۰) که هاروت و ماروت دو ملک بودند که از آسمان آمده‌اند و کارهایی چون خوردن خمر، پرستیدن بت و زنا و قتل انجام دادند که بر خلاف عصمت ملائکه و عقل است. از سوی دیگر روایاتی از اهل بیت رسیده است که این قصه‌ها دروغ است: «کذبوا فی قولهم، معاذ الله عن ذلك. ان ملائکه الله معصومون محفوظون عن الکفر». اما چون روایاتی در تفسیر این آیه نقل شده که به ظاهر اثبات‌همین اخبار فوق را می‌کند (بحرانی، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۹؛ الصافی، ج ۱، ص ۱۵۶) فیض می‌نویسد: «فقد ورد عنهم عليهم السلام فی صحتها ایضا روایات». از این رو به توجیه این روایت می‌پردازد و می‌گوید: وجه جمع آن است که این روایات را رمزی بدانیم و بگوییم این داستان‌ها رمزی هستند و چون اهل بیت دیده‌اند که آن‌ها حمل بر ظاهر می‌کنند تکذیب کرده‌اند: «و الوجه فی الجمع و التوفیق أن یعمل الروایات الصحه علی کونها من مرموزات الاوائل و اشاراتهم و انهم لما رأوا أن حکاتها کانوا یعملونها علی ظاهرها کذبوها» (همان).

اما چه نیازی به چنین توجیهی است. اگر خبری بر خلاف عقل و نقل است معنا ندارد بگوییم مراد از این دو ملک روح و قلب است و مراد از ستاره زهره، حیات دنیا است و مراد از خمر غفلت است، و مراد از پرستش نفس، پیروی از هواهای نفسانی است و مراد از کشتن، نابود کردن عقل است (همان، ص ۱۶۰). خوب، اهل بیت که به شدت این روایات را طرد کردند، می‌توانستند هم معنای ظاهری آن را بگویند و هم معانی باطنی آن را و دلیلی نداشت که بگویند: این قصه‌ها دروغ و برخلاف قرآن است و با عصمت ملائکه سازگاری ندارد به ویژه آن‌که سند این دسته از روایات ضعیف هستند و همانند آن‌ها دقیقا از شخصیت‌های معروف به اسرائیلی نقل شده است (برای تفصیل ر.ک: ایازی، المفسرون حیاتهم و



البته همان‌گونه که بیش از این اشاره کردم، فیض گاهی در برابر این دسته از اخبار ایستادگی می‌کند، مثلاً در قصه‌ی درگیری یوسف و زلیخا، روایاتی رسیده است که یوسف مانند زلیخا چون چشمش به بت افتاد، در برابر آن تعظیم کرد، فیض به شدت واکنش نشان می‌دهد، و می‌گوید: «نقل این نسبت به مؤمنی شایسته نیست تا چه رسد اعتقاد به آن» (الصافی، ج ۳، ص ۱۴).

۷. علوم قرآن در تفاسیر فیض

از آن‌جا که تفسیرهای فیض، چه صافی و چه اصفی بسیار موجز است، طبعاً بحث‌های مرتبط با تفسیر در آن به شکل گذرا و در محدوده‌ای خاص مطرح شده است. علوم قرآن که یکی از پیش درآمدهای تفسیر محسوب می‌شود و برخی از مباحث آن به عنوان مبانی تفسیر و برخی از آن‌ها مبادی تفسیر تلقی می‌شود، در مقدمات تفسیر صافی و گاه به تناسب طرح آیه‌ای به طور فشرده و در سایه تفسیر مطرح شده است، که به گزارشی کوتاه از این موضوعات که ممکن است جنبه خاصی داشته باشد، اشاره می‌گردد.

۱.۷. قرائات

فیض پس از مباحث مقدماتی و نقل روایاتی در باب قرائات، در مقدمه‌ی هشتم می‌نویسد: آنچه متواتر از قرائات قرآن است، قدر مشترک میان آن‌ها است، نه خصوص آحاد نقل شده‌ی این قرائات، چون آن‌چه قطعی است همان قدر مشترک است و اگر قرآن کریم با تواتر ثابت شده، همین قدر مشترک است، آن‌گاه برای تفسیر آیات، اصولی برای بهترین قرائات تعیین می‌کند و معیارهایی برای صحیح‌ترین قرائات می‌آورد: (۱) بر زبان آسان‌تر باشد. (۲) در بیان معنا روشن‌تر باشد. (۳) با طبع سلیم سازگارتر و مأنوس‌تر باشد. (۴) رسایی برای فهمی استوار داشته باشد. (۵) از تکلف‌های ادبی و معنایی، آن قرائات به دورتر باشد. (۶) با اخبار معصومین (ع)، آن قرائت موافق‌تر باشد و اگر در میان این قرائت‌ها تساوی بود و یا شباهت بسیار با هم داشتند و تشخیص این ویژگی‌ها میسر نشد، به آن قرائتی که مشهورتر است، باید استناد کرد (ر.ک: الصافی، ج ۱، ص ۵۳-۵۵).





۲،۷. تاریخ گذاری نزول آیات و سوره‌های قرآن

یکی از مباحث جالب توجه در علوم قرآن، تاریخ‌گذاری قرآن است. بخشی از این مباحث را سیوطی در کتاب *الاتقان* (ج ۱، ص ۳۶-۱۴۵، نوع اول تا نوع شانزدهم) شرح می‌دهد. البته بعدها کتاب‌های تحلیلی دیگری منتشر شد (ر.ک: نکونام، ص ۸، ۵۱) و آغاز نزول و تعیین زمان بسیاری از سوره‌ها و آیات را مشخص کرد. فیض در مقدمه‌ی نهم با عنوان: «ما جاء فی زمان نزول القرآن»، این بحث را مطرح می‌کند. در آغاز در باره‌ی مبدأ نزول و وحدت نزول سخن می‌گوید و پس از نقل روایاتی که در این باره رسیده، با نگاهی به مجموعه‌ی آن‌ها در جمع‌بندی می‌گوید: قرآن تماماً به صورت اجمالی در شب ۲۳ رمضان به بیت المعمور نازل شد و گویی در آن شب تمام معنای آن نازل شد، چنان‌که خدا می‌گوید: «نزل به روح الامین علی قلبک لتکون من المندرجین» (الشعراء: ۱۹۲-۱۹۳). سپس در طول ۲۰ سال به صورت تدریجی از باطن قلب به ظاهر زبان نازل شد. هرگاه که جبرئیل در طول این مدت می‌آمد و بر او وحی را ابلاغ می‌کرد، الفاظ آن را بر او می‌خواند. بنابراین از نظر فیض قرآن در دو مرحله‌ی دفعی و تدریجی نازل شده، در مرحله‌ی نخست بر قلب حضرت و آن هم معانی نازل شده و در مرحله‌ی دوم بر زبان حضرت جاری شده است. آن‌گاه به پرسش دیگری در همین موضوع پاسخ می‌دهد که پس اگر چنین است، در سال‌های بعد که شب قدر قرآن تکرار می‌شده به چه معنایی است: معنای نزول قرآن در شب قدر به معنای نزول بیان آن به تفصیل دادن مجمل‌ها، تأویل متشابهات و تقید کردن مطلقات و جدا کردن محکمات از متشابهات است (الصافی، ج ۱، ص ۵۷).

۳،۷. آداب تلاوت قرآن

فیض برای تلاوت قرآن آدابی قائل است، برخی از این آداب صوری و ظاهری است. آداب ظاهری، مانند طهارت و استعاذه و نشستن رو به قبله و تعظیم مصحف و دعا به هنگام قرائت است و آداب باطنی مانند حضور تنب و تدبر و تفهیم در هنگام قرائت و خالی کردن ذهن از موانع فهم و اختصاص دادن نفس برای خطاب الهی و تأثر قلب به آثار مختلف و رقیق کردن قلب برای استماع کلام الهی است.



ذکر این نکات از سوی فیض هر چند در برخی کتاب‌های وی مطرح شده (ر.ک: المحجۃ البیضاء، ج ۲، ص ۲۰۹) اما در این‌جا و در مقدمات تفسیر بیانگر هدفمندی تفسیر و تأکید بر ایجاد آمادگی برای خواننده و مقصد خواهی تفسیر است.

۴.۷. صیانت از تحریف لفظی

سخن فیض در مقدمه‌ی ششم تفسیر، به ظاهر شگفت انگیز به نظر می‌رسد. فیض در کتاب دیگر خود که حدوداً ۲۰ سال زودتر نگاشته (۱۰۴۲)، به صراحت یادآور می‌شود که قرآن مأمون از زیاده و نقص است. محفوظ از تغییر و تبدیل است (علم الیقین، ج ۱، ص ۶۷۰). اما در این‌جا در آغاز گویی می‌خواهد ثابت کند: «ان القرآن الذی بین اظهرنا لیس بتمامه کما انزل علی محمد، بل منه ما هو خلاف ما انزل الله»، آنگاه او به روایاتی - از آن جمله کلام منسوب به علی بن ابراهیم در تفسیرش - استناد می‌کند و در آخر چند اشکال به این روایات می‌کند و گویی آن‌ها را قبول ندارد: ۱) اگر این روایات حجت باشد، دیگر اعتمادی بر قرآن نیست و هر آیه محتمل است که تحریف و یا تغییر یافته باشد. و دیگر فایده‌ای بر دعوت به قرآن و لزوم متابعت از آن نمی‌ماند. ۲) این روایات بر خلاف آیاتی است که می‌گوید: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» (الحجر: ۹) که قرآن را مصون از هر تحریف می‌داند و صیانت آن را خداوند تضمین کرده است. ۳) بر خلاف روایات عرضه‌ی اخبار بر قرآن است. اگر قرآن تحریف شده باشد، دیگر امکان عرضه نیست. و در آخر چنین جمع‌بندی می‌کند که پس باید این تحریفات به گونه‌ای باشد که محل مقصود نباشد که از این تعبیر: «و یخطر بالبالی» می‌کند و نشان می‌دهد که فیض مردد است و لذا در آخر می‌گوید: بعید نیست که بگوئیم برخی از محذوفات از قبیل تفسیر و بیان بوده است.

مشکل اصلی مانند فیض آن بوده که اخباری مسلک بوده است و مانند او به سند و منابع و لوازم این روایات و معیارهای متن شناسانه توجه نمی‌کرده اند که از کجا نقل شده و چه کسانی آن‌ها را نقل کرده اند و آیا این روایات در برابر تواتر قرآن می‌تواند ایستادگی کند وگرنه این گونه تردید آمیز سخن گفتن معنا ندارد (همان، ص ۳۶).



۵.۷. اعجاز قرآن

در میان قرآن پژوهان و پژوهندگان علوم قرآن، در باره‌ی وجه اعجاز قرآن سخنه‌ای بسیار گفته شده است پر طرفدارترین نظریه‌ها در مورد اعجاز ادبی و بیانی است که از قرن چهارم و پنجم توسط کسانی مانند رُمّانی (م ۳۸۶ ق) خطّابی بستی (م ۲۸۸ هـ) و ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ هـ) رواج یافت و مباحث زیبایی شناسی، آرایه‌های ادبی و نظم کلمات در شکل گسترده‌ای مطرح شد (رُمّانی، خطّابی و جرجانی، مقدمه‌ی ص ۱۱؛ ایازی، چهره پیوسته قرآن، ص ۱۱۷). از سوی دیگر، قرآن کریم تنها معجزه‌ای است که با نوشتن و اندیشیدن و عنصر فکر و سخن گواه صدق اسلام و صحت فرستادگی پیامبر است. مسایل محتوایی و بیان معارف و حقایق عامل تحول و توجه به آن شده و دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی گردیده است. فیض کاشانی از کسانی است که به این بعد اعجاز قرآن پرداخته و اعجاز قرآن را در راستای احیای قلوب و طرح معارف الهیه دانسته است. فیض معتقد است که اعجاز قرآن همواره در تجدد دائم است، چون اشرف وجوه اعجاز قرآن، اعجاز محتوایی است و این کتاب پر علوم و اسرار فراوانی مشتمل است و دارای معارف و انوار و متضمن بر جوامع کلم و لوامع حکمت‌ها است، که عقول از درک آن‌ها عاجز است. او این سخنان را در کتاب علم الیقین (ج ۱، ص ۶۷۱) مطرح می‌کند و به ویژگی‌های محتوایی قرآن می‌پردازد که چگونه این کتاب الهی تمام نشدنی و ژرفناک است، که هر چه به سوی آن می‌رود، راه‌های جدید گشوده و درهای بیشتری باز می‌شود. او وقتی این سخنان را می‌گوید که کلمات دیگران در باب وجوه فصاحت، بلاغت، نظم، یگانگی در شیوه‌ی بیان را شنیده ولی به آن اهمیت نمی‌دهد و مطالبی را در باره‌ی محتوای قرآن، مانند اخبار از امت‌های پیشین، علم غیب، خبر از ضمیر قلوب و جاذبه‌ی نفسی اشاره می‌کند، اما جهت گیری او ذکر معارف است.

۶.۷. اسباب نزول

صافی و به تبع آن تفسیر/اصفی چون تفسیری اثری است، به نقل اسباب نزول اهمیت بسیار می‌دهد و کمتر تفسیری است که این چنین در گزارش و بیان اسباب نزول کوشا و پای‌بند باشد. عمده‌ی منابع نقل این بخش از اخبار و روایات





اهل بیت (ع) است، هر چند گاه از مجمع البیان نقل می‌کند که خبرهایش مرسل و از منابع عامه، چون تفسیر طبری گرفته شده است (الصفافی، ج ۱، ص ۲۹۷) و یا اخباری است که به طور غیر مستقیم از تفسیرهای دیگر عامه نقل شده است (همان، ص ۳۰۰) و یا در برخی از منابع آمده، مانند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (همان، ص ۱۲۸) و تفسیر عیاشی (همان) که اسناد آن حذف شده است و معلوم نیست که منبع آن‌ها چیست؟

روش وی در نقل این سبب نزول‌ها، که برخی از آن‌ها شأن نزول و در بیان فضا شناسی نزول آیه است، نشان دادن معنای آیه با توجه به جنبه‌ی تاریخی آن است. هر چند که بخش زیادی از آن‌ها جنبه‌ی تطبیق و تعیین مصداق و در جهت تثبیت عقاید کلامی شیعه ذکر شده است. اما با همه‌ی این‌ها همان گونه که در مقدمه‌ی تفسیر آورده (ص ۲۴-۲۵) معتقد است که نقل روایات در تطبیق آیه به اشخاص، باعث محدودیت معنای آن نمی‌شود، حتی سبب انحصار در اشخاص نیز نمی‌گردد، چنان‌که در تفسیر آیه‌ی ۲۵ سوره البقره (همان، ج ۱، ص ۸۹) روایتی را نقل می‌کند که این آیه در باره‌ی علی و حمزه و جعفر و عبیده بن حارث نازل شده، اما بلافاصله می‌نویسد: «اقول: و هذا لاینافی عموم حکمها کما دریت». آن‌چه گفته شد، منافات با عمومیت پیام این آیات ندارد. البته مباحث دیگری در باره‌ی شیوه‌ی نقل و استناد و اقسام اسباب نزول در تفسیر صفائی مطرح است که باید در مجال دیگری سخن گفت.

۸. فرجام سخن

این مقال به درازا کشید و مجال طرح همه مباحث به ویژه در باره‌ی روش و دیدگاه فیض در تفسیر به رأی، متشابهاات، ناسخ و منسوخ، جمع قرآن، فراهم نگردید. در تفسیرهای عرفانی فیض، یادداشت‌هایی را گرد آورده بودم تا در باره‌ی آن‌ها بنویسم. حتی می‌خواستم در باره‌ی روش فیض در تفسیرموضوعی مطالبی را عرضه کنم که فیض در جمع میان آیات و روایات و جمع میان روایات با یکدیگر و جمع میان تفسیر و تأویل چگونه می‌اندیشیده و از چه روشی پیروی می‌کرده است و کتاب‌های اعتقادی و اخلاقی او که در حقیقت نوعی تفسیر موضوعی بوده از چه روشی پیروی کرده است. به هر حال از برگزیدن مبانی و



روش فیض در تفسیر نکته‌های بسیاری را می‌توان آموخت و هر چند امروز جریان اخبارگری مهجور شده و با قوت استدلال‌های اصولیان این گرایش در میان اندیشه‌وران دانش دینی جای پای ندارد، اما اگر بازهم به خوبی زوایای فکری این گرایش و علل رویکرد به آن بررسی نشود، خطر بازگشت به نوعی اخباری‌گری جدید که در آن رکود، جمود، تحجر، گسترش نزاع‌های فرقه‌ای و رونق بحث‌های بیهوده جدی است، هر چند فیض کاشانی دارای نظریه‌های بدیع و بکری بوده و در استناد به روایات اهل بیت خلاقیت‌هایی به خرج داده که آموزنده است. از سوی دیگر وی را نمی‌توان به تمام معنا وابسته به این نحله دانست، اما او را در تقویت و تداوم این جریان هم نمی‌توان دست کم گرفت و البته باید از نکات بسیار ویژه‌ای که فیض در تفسیر اشاره کرده و در این مقاله آمده و برجسته شده استفاده کرد: «فبشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ احْسَنَهُ» (الزمر: ۱۷-۱۸)

فهرست منابع و مآخذ

۱. ابو شهبه، محمد بن محمد، الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر، قاهره: مکتبه السنه، ط ۱، ۱۹۸۸ م.
۲. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیه، طبع حجری، طهران، ط ۱، ۱۳۲۱ ق.
۳. استرآبادی، ابوالحسن محمد بن قاسم، التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد بن علی العسکری، تحقیق سید محمد باقر ابطحی، قم: مدرسه الامام المهدی، ط ۱، ۱۴۰۹ ق.
۴. ایازی، سید محمد علی (به کوشش)، تفسیر پژوهشی ابوالفتوح رازی، مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، تابستان ۱۳۸۴ ش.
۵. ————، چهره پیوسته قرآن، قم: هستی نما، ۱۳۸۲ ش.
۶. ————، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: مؤسسه الطباعه و النشر وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، ط ۱، ۱۴۱۴ ق.
۷. ————، سیر تطور تفاسیر شیعه، ویرایش چهارم، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد علوم و تحقیقات)، ۱۳۸۵ ش.



۸. مجله آینه میراث، جواهر التفسیر ملاحسین کاشفی، شماره ۱۲، بهار ۱۳۸۰ ش.
۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ط ۱، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. بیضاوی، قاضی ناصرالدین عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت: دارالکتاب العلمیه، ط ۱، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م.
۱۱. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت: دارالاضواء، ط ۳، ۱۴۰۱ ق.
۱۲. جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم. گلشن ابرار (خلاصه ای از زندگی اسوه‌های علم و عمل، مقاله‌ی سلمانی آرانی، قم، نشر معروف، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۱۳. حسنیه، عبدالله حسن حویج، تفسیر مجمع البیان للشیخ ابو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، درسه و تحلیلاً، رساله‌ی کارشناسی ارشد، جامعه اردنیه، ایار ۱۹۹۳ م.
۱۴. خُصیر، جعفر، تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائی، قم: دارالقرآن الکریم، ط ۱، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. خوانساری، میرزا محمد باقر، روضات الجنات، بیروت: الدار الاسلامیه، ط ۱، ۱۴۱۱ ق.
۱۶. رمّانی، ابوالحسن علی بن عیسی؛ خطّابی بستی، ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراهیم؛ جرجانی، عبدالقاهر، ثلاث الرسائل فی الاعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، قاهره: دارالمعارف مصر، ط ۲، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م.
۱۷. سلطانی فر، صدیقه؛ حکیم سیما، مریم، کتاب شناسی قرآن و علوم قرآنی، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت: دارالافتاء، ۱۹۹۳ م/ ۱۴۱۴ ق.
۱۹. الاتقان فی علوم القرآن، محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات الرضی، بیدار، عزیززی، بی تا.



۲۰. عاملی جبعی، زین الدین (شهید ثانی)، رسائل، تحقیق رضا مختاری و... قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۲۱. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، بیروت: مؤسسه الاعلمی المطبوعات، ط ۱، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.
۲۲. —، تفسیر الاصفی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ط ۱، ۱۴۱۸ ق/۱۳۷۷ش.
۲۳. —، علم الیقین، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۷ش/۱۴۱۸ق.
۲۴. —، کتاب الوافی، تحقیق ضیاءالدین حسینی علامه، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ط ۱، ۱۴۰۶ ق/۱۳۶۵ش.
۲۵. —، المحجبه البیضاء فی التهذیب الاحیاء، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ط ۲، افسست، ۱۳۸۳ ق.
۲۶. —، اصول المعارف، تحقیق و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۲۷. —، الشهاب الثاقب فی وجوب صلاه الجمعه العینی و یلیه منبع الحیاه، بیروت: مؤسسه الاعلمی، افسست، ط ۲، ۱۴۰۱ ق.
۲۸. —، الاصول الاصلیه، تحقیق جلال الدین محدث ارموی، طهران، دانشگاه تهران، چاپ در ضمن مجموعه رسائل فیض، ۱۳۹۰ ق.
۲۹. —، الكلمات المکنونه، تحقیق عزیزالله عطاردی، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۸۳ ق.
۳۰. کتاب مقدس، عهد قدیم، عهد جدید، (ترجمه قدیم)، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲ م.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، افسست، ط ۴، ۱۴۰۱ ق.
۳۲. مطهری، مرتضی، مجموعه مقالات، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
۳۳. مجله انجمن علوم قرآن و حدیث، پژوهش دینی (فصلنامه علمی پژوهشی) شماره ۱۱، آبان ۱۳۸۴ش.





۳۴. معرفت، محمد هادی، *صیانه القرآن من التحریف*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ط ۱، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. میلانی الحسینی، سید علی، *التحقیق فی نفی التحریف*، قم: دارالقرآن الکریم، ط ۱، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون. تهران، انتشارات هرمس / چاپ اول ۱۳۸۲ ش.
۳۷. نجارزادگان، فتح الله محمدی، *سلامه القرآن من التحریف*، تهران، مشعر، ط ۱، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ط ۳، ۱۴۰۱ ق.
۳۹. نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*، قم: نشر هستی نما، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.





ژړوېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی