

نقد و بررسی مبانی فیض کاشانی در تأویل آیات قرآن

محمدعلی لسانی^۱، رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی^{۲*}

استادیار دانشگاه تربیت مدرس، استادیار دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۵/۱۰/۲۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۷/۴/۲۴)

چکیده

از دیرباز درک معانی باطنی قرآن در کنار معانی ظاهری و به تعبیری گرایش به تأویل همراه تفسیر، در کانون توجه مفسران قرار داشته است. در این میان فیض کاشانی با اندوخته‌های فلسفی - عرفانی از یک سو و بهره‌های قرآنی - حدیثی از سوی دیگر، تفسیر روایی خود را بر اساس تأویل باطنی آیات سامان داده است. وی تأویل را فراتر از مدلول لفظ و به مثابه معانی حقیقی و روح و باطن الفاظ می‌داند. تأویلات فیض از ابعادی چون: مفهوم و حقیقت تأویل، گونه‌های آن و مبانی وی در تأویل آیات، مورد توجه است. در این میان، شناخت حقیقت تأویل و تأویل آیات قرآن در شأن اهل‌بیت (علیهم السلام) نیازمند نقد و بررسی افزون‌تر است. زیرا برخی با نقد این گونه نگرش، چنین برداشت‌هایی را دور از ذهن و غیرمنطبق با سیاق و شأن نزول آیات دانسته‌اند. تبیین و ارزیابی تأویلات فیض مستلزم بررسی نگرش وی به رمز و راز تأویل و مبانی او در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: فیض کاشانی - تفسیر - تأویل - باطن قرآن.

طرح مسأله

از آنجا که متن آیات قرآن در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، درک مفاهیم و باطن معانی آن نیز همواره مورد توجه مفسران قرار داشته است. در این زمینه

تفسیر و تأویل" و به تعبیری "ظاهر و باطن" آیات قرآن همواره مورد بحث بوده است. بنابراین، اگر تمدن اسلامی را "تمدن متن" بنامیم، پس می‌توان ادعان کرد که این تمدن، تمدن تأویل است (نک: ابوزید، ۲۱۹).

فیض‌کاشانی از مفسرانی است که تفسیر روایی خود را از آیات قرآن با رویکردی باطنی سامان داده است. او در این زمینه دارای مبانی استواری - برگرفته از روایات معصومین (علیهم السلام) - است. اندیشه‌های او از چند جریان فکری برخوردار است. آنچه وی در زمینه‌های فلسفی و عرفانی از اندیشه‌های صدرالمتألهین بهره برده، از یک سو و تلاشی که در زمینه‌های اعتقادی برای پیوند عقل و شرع به عمل آورده و سرمایه ارزشمندی که از اخبار و روایات دارد از سوی دیگر، مبانی او را در تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم پی ریخته است.

نوع نگاه این مفسر بزرگ به مفهوم واژه "تأویل" و حقیقت آن، تأمل برانگیز است. او در این نگاه، تأویل را فراتر از مدلول ظاهری لفظ و از قبیل معانی حقیقی و روح و باطن الفاظ می‌داند چنان که الفاظ در حکم صورت‌ها و قالب‌هایی برای آن معانی هستند. وی به وجهه مثال بودن الفاظ برای معانی و مفاهیم تصریح کرده است (نک: فیض‌کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۱/۱). تأثیر این نگرش را می‌توان در اندیشه‌های علامه طباطبایی نیز جستجو کرد. وی تأویل را حقیقت واقعیه‌ای می‌داند که مستند بیانات قرآنی قرار می‌گیرد و برای همه آیات (محکم و متشابه) وجود دارد و الفاظ را مانند مثال می‌داند که برای بیان مقاصد به کار می‌رود (نک: طباطبایی، المیزان، ۴۹/۳).

فیض‌کاشانی مفهوم دیگری از ظاهر و بطن ارائه کرده است که با شأن نزول آیات و سپس تعمیم آن به مصادیق دیگری که با آن حکم کلی مشترکند، ارتباط دارد. وی به استناد برخی روایات باب "جری و تطبیق" در آیات را می‌گشاید، که از آن پس مبنای وی در تأویل آیات در شأن ائمه (علیهم السلام) قرار می‌گیرد.

این مبنا در تأویل آیات قرآن دارای پیشینه‌ای در بین مفسران و محدثان شیعه است. مفسر یاد شده در این زمینه از روایاتی از اصول کافی، تفسیر عیاشی، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر فرات کوفی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) بهره برده است.

این گونه تأویلات گاه مورد اشکال برخی منتقدان قرار گرفته و آنها را تأویلاتی ناروا شمرده‌اند (نک: ذهبی، الاتجاهات المنحرفه فی تفسیر القرآن الکریم، ۶۱). از آنجا

که این گروه از تأویل‌گران، بر برخی مبانی برگرفته از دسته‌ای از روایات از جمله بر مبنای "جری و تطبیق" تکیه کرده‌اند؛ بنابراین پاسخ به این شبهه‌ها نیازمند بررسی دقیق‌تر در این گونه روایات و همچنین بررسی امکان تعمیم آیات براساس شأن نزول آنهاست. در این پژوهش ضمن تبیین رمز و راز تأویل آیات از نگاه فیض و بیان مبانی او در این زمینه و گونه‌های مختلف آن، تأویلات وی را از آیات در شأن اهل بیت (علیهم السلام) مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم تا از این رهگذر میزان توفیق وی را در دست یابی به باطن آیات، ارزیابی کنیم.

۱- مبانی فکری فیض کاشانی در تأویل آیات

اندیشه فیض کاشانی در تأویل آیات قرآن در تعامل میان بسترهایی شکل گرفته است که هر یک پیش از وی به گونه‌ای پراکنده در آثار دیگران قابل بازشناسی بوده است؛ اما این زمینه‌های فکری در او به هم رسیدند و کمال یافتند. این بسترهای فکری عبارتند از:

۱-۱ بستر فلسفی - عرفانی

در آثار علمی فیض کاشانی، تأثیر اندیشه‌های فلسفی و عرفانی او را می‌توان جستجو کرد. این اندیشه‌ها از او شخصیتی ساخته که نگاهی جامع به معارف و احکام دارد. وی چون صدرالمتألهین، بسیاری از اسرار اعتقادی قرآن را با چنین نگرشی تفسیر و تبیین می‌کند (فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ۱۰۰). اندیشه‌های فلسفی او به جریانی تعلق دارد که ملاصدرا در رأس آن قرار گرفته و اعتقاد به اصالت وجود از بارزترین مشخصه‌های این جریان فلسفی است (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۰).

فیض ضمن التزام به روایات، احکام عقل را، هم در زمینه امور دنیوی و هم در ساحت معنویت، معتبر و باب آن را به عالم اسماء و صفات حق باز دانسته است. وی همواره نگاهی باطنی به الفاظ و کلمات دارد و در جای جای تفسیرش آمادگی وی برای ورود در ملکوت معانی پیداست (نک: همان، ۱۳۰).

۲-۱ بستر اعتقادی - دینی

فیض کاشانی تلاش فراوانی در جهت توافق و آشتی بین عقل و دین مبذول داشته است. او بر آن است تا آشکار کند که نه تنها بین عقل و شرع تنافی وجود ندارد، بلکه

که این گروه از تأویل‌گران، بر برخی مبانی برگرفته از دسته‌ای از روایات از جمله بر مبانی "جری و تطبیق" تکیه کرده‌اند؛ بنابراین پاسخ به این شبهه‌ها نیازمند بررسی دقیق‌تر در این گونه روایات و همچنین بررسی امکان تعمیم آیات براساس شأن نزول آنهاست. در این پژوهش ضمن تبیین رمز و راز تأویل آیات از نگاه فیض و بیان مبانی او در این زمینه و گونه‌های مختلف آن، تأویلات وی را از آیات در شأن اهل بیت (علیهم السلام) مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم تا از این رهگذر میزان توفیق وی را در دست یابی به باطن آیات، ارزیابی کنیم.

۱- مبانی فکری فیض‌کاشانی در تأویل آیات

اندیشه فیض‌کاشانی در تأویل آیات قرآن در تعامل میان بسترهایی شکل گرفته است که هر یک پیش از وی به گونه‌ای پراکنده در آثار دیگران قابل بازشناسی بوده است؛ اما این زمینه‌های فکری در او به هم رسیدند و کمال یافتند. این بسترهای فکری عبارتند از:

۱-۱ بستر فلسفی - عرفانی

در آثار علمی فیض‌کاشانی، تأثیر اندیشه‌های فلسفی و عرفانی او را می‌توان جستجو کرد. این اندیشه‌ها از او شخصیتی ساخته که نگاهی جامع به معارف و احکام دارد. وی چون صدرالمألهین، بسیاری از اسرار اعتقادی قرآن را با چنین نگرشی تفسیر و تبیین می‌کند (فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ۱۰۰). اندیشه‌های فلسفی او به جریانی تعلق دارد که ملاصدرا در رأس آن قرار گرفته و اعتقاد به اصالت وجود از بارزترین مشخصه‌های این جریان فلسفی است (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۰).

فیض ضمن التزام به روایات، احکام عقل را، هم در زمینه امور دنیوی و هم در ساحت معنویت، معتبر و باب آن را به عالم اسماء و صفات حق باز دانسته است. وی همواره نگاهی باطنی به الفاظ و کلمات دارد و در جای جای تفسیرش آمادگی وی برای ورود در ملکوت معانی پیداست (نک: همان، ۱۳۰).

۲-۱ بستر اعتقادی - دینی

فیض کاشانی تلاش فراوانی در جهت توافق و آشتی بین عقل و دین مبذول داشته است. او بر آن است تا آشکار کند که نه تنها بین عقل و شرع تنافی وجود ندارد، بلکه

هر یک می‌تواند مؤید دیگری باشد. وی در بیان رابطه عقل و شرع، عقل را اساس و شرع را بنا و ساختمان به شمار می‌آورد (فیض کاشانی، ده رساله، ۱۶۵). از نگاه فیض کاشانی، سرّ اینکه خداوند در آیاتی از قرآن، کفار را مردمی بدون عقل معرفی کرده، چیزی جز آن نیست که شرع، همان عقل بیرون است. به عقیده وی، از آنجا که عقل، شریعت داخلی انسان است، خداوند از آن به فطرت تعبیر کرده است: *فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا* (روم/۲۰). بنابراین، عقل و شرع دو نوردند که با یکدیگر اتحاد دارند (نک: فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۹۴).

فیض کاشانی در نگرش خود به مسائل اعتقادی و احکام، از سویی بی‌اعتنایی به احکم فقهی را مورد ملامت قرار می‌دهد و در باب ترک حیل فقهی با غزالی همسوست و از سوی دیگر، آموختن فقه را بدون تهذیب نفس و سلوک اخلاقی تقبیح می‌کند و به احکام فقهی عمدتاً نگاه باطنی دارد و کمال عبادت را در توجه به روح و لبّ آن می‌داند (نک: مشکوٰۃ، ۹۸/۱).

۱-۲ بستر حدیثی - روایی

فیض کاشانی به روایات پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (علیهم السلام) سخت پایبند است. به عقیده او، آنچه از قرآن که نیازمند بیان و توضیح است، در اخبار پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام) تبیین و تفسیر شده است و اگر بعضی از آنها به ما نرسیده یا فهم ما به آن راه نیافته است، درباره آنها قواعدی کلی از روایات معصومان (علیهم السلام) برای ما نقل شده که حکم بسیاری از آنها را می‌توان از آن قواعد کلی استنباط کرد (نک: فیض کاشانی، ده رساله، ۱۲۲). وی در این زمینه کوشیده است که بین طریقه حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه معهود میان حکمای اوایل و اساطین فن از اعظام یونان و بین اسرار نازل شده از جانب حق به وساطت انبیاء و اولیای الهی، تلفیق ایجاد و اثبات کند که بین آن دو تناقضی وجود ندارد (نک: آشتیانی، ۱۰).

بر این اساس، اخبار و روایات معصومان (علیهم السلام)، مدار حرکت فکری فیض کاشانی است. وی تفسیر را نیز - که از آن به اسرار آیات قرآنی تعبیر می‌کند - برگرفته از

۱. این تعبیر از فیض کاشانی در مورد تفسیر، متأثر از اندیشه‌های صدرالمتألهین است که تفسیری به نام اسرارالآیات دارد.

خزانة علم ائمه (علیهم السلام) می‌داند (نک: فیض کاشانی، تفسیرالصافی، ۶۶/۱). بنابراین، وی در تفسیر و حدیث نیز چون حکمت و عرفان، متأثر از مشرب صدرالمতالیهین است.

۲- مفهوم تأویل و حقیقت آن از نگاه فیض کاشانی

واژه "تأویل" از ریشه "أول" به معنای رجوع است، أول الکلام و تأوله: دبره و قدره و اوله و تأوله: فسرّه (نک: ابن منظور، ۳۲/۱۱). همچنین گویند: تأویل، بازگرداندن کلام از معنای ظاهری به معنای پنهان‌تر است (نک: طریحی، ۳۱۱/۵). برخی تأویل را معنای پنهانی می‌دانند که متفاوت از معنای ظاهری است و پیامبر (ص) افراد را بر آن امور پنهان و اسرار آگاه می‌گرداند (نک: فراهیدی، ۳۱۲/۵).

در این میان، برخی نیز در برگرداندن ظاهر لفظ در تأویل و نقل آن از معنای اصلی، خود را نیازمند دلیل می‌دانند به گونه ای که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود (نک: ابن منظور، ۳۲/۱۱).

فیض کاشانی بر اساس برخی روایات بر آن است که قرآن دارای ظاهر و باطن است و هر حرفی از آن حدی و مطلعی دارد و معنای مطلع، نزدیک به معنای تأویل و بطن و معنای حد، نزدیک به معنای تنزیل و ظهر است (نک: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۹/۱). ابن عربی می‌گوید: حد، آن است که فهم افراد در معنای کلام، بدان پایان می‌پذیرد و مطلع آن است که از فهم افراد، فراتر رود و به شهود می‌توان بدان رسید (نک: ابن عربی، ۵/۱). بر این اساس گفته‌اند: تفسیر از وضع عبارت به دست می‌آید حال آنکه تأویل از طریق اشارت حاصل می‌گردد (نک: مساعد مسلم، ۵۰).

اما برخی نیازمندی قرآن را به تأویل به دلیل وجود آیات متشابه در آن می‌دانند و بر این اساس، فلسفه تأویل آیات را در فلسفه متشابهات قرآن جستجو می‌کنند. ایشان بر این باورند که قرآن در قالب ایجاز و اشاره و اغماض در برخی معانی آمده تا جز افراد با نکاوت و تیز هوش بر آن دست نیابند (نک: ابن قتیبه، ۸۶). همچنین اصطلاح "تأویل" در فکر دینی گاه معنایی معارض با اصطلاح "تفسیر" را در بر دارد، و این تفکر بر این اساس است که صاحبان چنین فکری را در دایره کسانی قرار دهند که در قلبهایشان بیماری است و از روی فتنه از متشابهات پیروی می‌کنند.^۱ در مقابل اینان

۱. این سخن اشاره به آیه ۷ سوره آل عمران دارد.

گروهی هستند که چنین تأویلاتی را تفسیر می‌شمارند و آن را به طور مطلق درست می‌دانند (نک: ابوزید، ۲۱۹).

اما نگرش اغلب مفسران به واژه تأویل گویای آن است که تأویل اختصاص به متشابهات ندارد. از یک سو روایاتی که فیض کاشانی نقل می‌کند و از سوی دیگر نوع بیان وی از حقیقت تأویل، بیانگر وجود تأویل برای هر معنایی حتی فراتر از متشابهات است (نک: فیض کاشانی، همان، ۳۱/۱).

قدما، تأویل را تفسیر کلام و بیان معنای آن می‌دانند، خواه موافق ظاهر باشد یا مخالف آن، بر این اساس ابن جریر طبری در تفسیرش می‌گوید: «القول فی تأویل قوله تعالی کذا و کذا» و یا می‌گوید: «اختلف اهل التأویل فی هذه الآیه» که مراد او تفسیر است (نک: ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱۷/۱). ولی متأخران، تأویل را معنای مخالف ظاهر آیه می‌دانند و نزد فقیهان، متکلمان، محدثان و متصوفه، تأویل به مفهوم گرداندن لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح همراه قرینه است (نک: همان، ۷۷/۱) و همین تعریف، مبنای بازشناسی تأویل صحیح از تأویل ناروا نزد این گروه قرار گرفته به گونه ای که در اموری از جمله در صفات الهی، گروهی تأویل را جایز می‌شمارند و می‌ستایند و گروهی از آن نهی کرده و آن را نکوهش می‌کنند (نک: ابن تیمیّه، ۲۷). برخی برآنند که مسلمانان در مفهوم واژه تأویل در زمان صحابه و تابعین اختلاف نداشتند و این اختلافات نتیجهٔ وزش نسیم فلسفه یونانی به سوی فرهنگ عربی - اسلامی و پیدایش علم کلام بود (نک: عک، ۵۴).

بنابراین، واژه تأویل دارای معانی گسترده‌ای در نگاه فرقه‌های مختلف است که در طول زمان دستخوش دگرگونی شده و لفظ مشترک بین گوناگون است، مانند لفظ «وَجَدَ» که بر جده به معنی خشم و وَجَدَ به معنی محبت صدق می‌کند (نک: سیوطی، ۵۵۱/۲). در قرآن نیز به کاربردهای مختلف این واژه بر می‌خوریم، ضمن آنکه همهٔ معانی، برگرفته از اصل لغوی این واژه و به معنای «ارجاع و برگرداندن» است که در کاربردهای یاد شده، تنها در برخی از موارد، ناظر به تأویل آیات قرآن است.

آنچه دربارهٔ تأویل بیش از هر چیز در کانون توجه فیض کاشانی قرار گرفته، بیان رمز و راز و حقیقت تأویل است. وی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «کتاب خدا بر

چهار چیز استوار است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق، عبارات برای عوام است، اشارات برای خواص، لطایف برای اولیاء و حقایق برای انبیاء» (فیض کاشانی، همان، ۳۱/۱).

فیض کاشانی در نگرش بی‌بدیل خود به تأویل، بر آن است که برای هر یک از معانی، حقیقت و روحی وجود دارد و همچنین برای هر یک، صورت و قالبی است و گاه صورت‌ها و قالب‌ها برای یک حقیقت متعدد می‌شود و الفاظ صرفاً برای بیان آن حقایق وضع شده‌اند. بر این اساس، وی تأویل را حقایقی می‌داند که این الفاظ در حکم مثال‌ها و مصادیقی برای آن حقایق‌اند (نک: فیض کاشانی، همان، ۳۱/۱-۳۲).

علامه طباطبایی با اثرپذیری از فیض کاشانی معتقد است که تأویل از قبیل مفاهیم نیست که الفاظ بر آنها دلالت کند بلکه از امور عینی است و خداوند آنها را به الفاظ مقید ساخته تا اندکی به ذهن ما نزدیک شود، پس در حکم مثال است (نک: طباطبایی، *المیزان*، ۴۹/۳).

فیض کاشانی عالم شهود و حس را مثال و صورتی برای امر روحانی در عالم ملکوت می‌داند و عقل عامه مردم را در حقیقت مثال‌هایی برای عقل انبیاء و اولیاء برمی‌شمرد. پس اینان نباید با مردم جزبه مثال سخن بگویند، آن گاه وی حال مردم را به افرادی تشبیه می‌کند که نسبت به چنین نشئه‌ای در خوابند پس هنگامی که مردند، بیدار می‌شوند و حقایق آنچه را به مثال شنیده‌اند، در می‌یابند (نک: فیض کاشانی، همان، ۳۲/۱).

تبیینی این گونه از واژه «تأویل» بیانگر آن است که تأویل اختصاص به متشابهات ندارد بلکه همه آیات قرآن - محکمت و متشابهات - را دربرمی‌گیرد. تأویل در این نگاه، حقیقت واقعیه‌ای است که مستند بیانات قرآنی از جمله: اوامر، حکمت و موعظه است (نک: طباطبایی، همان، ۴۹/۳). دستیابی به چنین تأویلی از نگاه فیض کاشانی مستلزم اهلیت یافتن برای مرافقت با ملأ اعلی است و این جز با هدایت یافتن به سوی عالم روحانی و گشایش درهای ملکوت حاصل نمی‌گردد (نک: فیض کاشانی، همان، ۳۲/۱). پس تأویل، اشاره‌ای قدسی و معارفی سبحانی است که از پرده پنهان عبارات برای سالکان منکشف می‌گردد و از ابرهای غیب بر قلب عارفان فرو می‌بارد (نک: آلوسی، ۵/۱). ابن عربی تأویل را به حسب احوال مستمعان و اوقات آنها در مراتب

سلوک و تفاوت درجات، مختلف می‌شمارد به گونه‌ای که هر چه سالک از مقام خود ترقی کند، باب فهم جدیدی بر او گشوده می‌شود و به واسطه آن، بر معانی لطیفی آگاه می‌گردد (نک: ابن عربی، ۶/۱).

صدرالمতألهین به هنگام سخن در آیات متشابه الهی و بر شمردن دیدگاه مذاهب مختلف، بهترین منهج را منهج راسخان در علم می‌داند که با بصیرت، به امور می‌نگرند و به سبب شرح صدر، اموری را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند (نک: صدرالدین شیرازی، ۷۷).

فیض کاشانی بیان خود را در حقیقت تأویل با شاهد آوردن از آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقُدْرَتِهَا فَأَخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا...» (رعد/۱۷) تکمیل می‌کند. خداوند در این آیه، از علم به آب، از قلوب به وادی‌ها و از ضلالت به کف روی آب مثال زده و در پایان آیه، بر مثال آوردن تصریح کرده می‌فرماید: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ». پس هرچه را انسان نمی‌تواند دریابد، قرآن آن را به شیوه مثال القاء می‌کند و برای او مجسم می‌سازد، آن‌گونه که در خواب روی می‌دهد (نک: فیض کاشانی، همان، ۳۳/۱). علامه طباطبایی نیز با اثرپذیری از فیض، آیه یاد شده را برای بیان خود در تأویل می‌آورد (نک: طباطبایی، المیزان، ۶۱/۳).

۲- جری و تطبیق

فیض کاشانی معتقد است: کسی که می‌خواهد معانی قرآن را از اخبار و روایات، بدون هیچ‌گونه توهم تناقض یا تضادی بیابد، سزاوار است که در تفسیر قرآن بر شخص یا اشخاص معینی که آیه در مورد آنها نازل گردیده، جمود نداشته باشد بلکه آن معنی را به هر موردی که در آن ویژگی با مورد نزول آیه شریک است، تعمیم دهد (نک: فیض کاشانی، الأصفی فی تفسیر القرآن، ۲/۱). این ویژگی، باب جدیدی را در توجه به باطن و فهم اسرار قرآن به روی انسان می‌گشاید. بر این اساس، اهل بصیرت تنها به حقایق کلی می‌نگرند و توهم تناقض در بسیاری از اخباری که مخصص یک آیه‌اند، از بین می‌رود. پس آنچه در برخی اخبار از تخصیص در آیات وارد گردیده، تنها برای آگاهی دادن بر تنزیل یا اشاره به یکی از بطون معانی آن بر اساس فهم مخاطب است (همان، ۳/۱).

این مبنا حاصل تأمل در روایاتی است که قرآن را در همهٔ زمان‌ها جاری می‌داند (نک: عیاشی، ۱/۱). فیض کاشانی به تبیین این مبنا می‌پردازد و بر آن است که اگر مقصود و مراد از قرآن، محدود به افراد خاص و مواضع مخصوصی بود، قرآن فایده‌اش اندک می‌گشت و حاشا که قرآن چنین باشد. قرآن دریایی است که پایان نمی‌پذیرد، ظاهر آن زیبا و باطن آن عمیق است. شگفتی‌های آن به شمار نمی‌آید و غرایب آن پایان نمی‌پذیرد^۱ (نک: فیض کاشانی، همان، ۳/۱).

این نگرش موجب گردیده که گروهی از مفسران، برخی از روایات را که بیانگر مصادیقی از آیاتی هستند که وصف کلی دارند، نقل و از باب جری و تطبیق، آن وصف کلی را بر آن مصادیق حمل کنند. فیض کاشانی، آن را گونه‌ای تأویل می‌شمارد و بیان می‌کند که تأویل ارادهٔ برخی از افراد معنای کلی است که از فهم افراد عامی پنهان است و این معنی، مقابل تنزیل است (نک: همان، ۳/۱).

علامه طباطبایی نیز با اثرپذیری از فیض کاشانی به تبیین وصف همگانی و همیشگی بودن قرآن می‌پردازد و در مورد آیاتی که در شرایط خاصی برای مؤمنان زمان نزول، تکالیفی را مشخص کرده‌اند، بر آن است که، آن تکالیف، برای کسانی که پس از عصر نزول دارای همان شرایط باشند نیز، جاری است (نک: طباطبایی، قرآن در اسلام، ۴۲).

فیض کاشانی با پذیرش این مبنا باب تأویل تمام آیات را در شأن ائمه (ع) و دوستان و دشمنان آنها می‌گشاید.

۴- تأویلات فیض کاشانی

۴-۱ پیشینهٔ تأویلات فیض از آیات در شأن اهل بیت (ع)

فیض کاشانی، شأن نزول آیات قرآن کریم را اهل بیت پیامبر (ع) و دوستان و دشمنان آنها می‌داند. مستند وی در این نگرش، روایاتی است که در برخی کتب روایی و تفسیری چون: *اصول کافی*، *تفسیر عیاشی*، *تفسیر علی بن ابراهیم قمی*، *تفسیر فرات کوفی* و *تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)* وجود دارد که بر اساس آن بخشی از قرآن در مورد اهل بیت و بخشی دیگر در مورد دوستان و دشمنان آنهاست.

۱. این بخش از سخن فیض کاشانی اشاره به حدیث رسول خدا (ص) دارد (نک: کلینی، یعقوب، ۵۹۹/۲).

افزون بر استفاده فیض کاشانی از برخی از کتاب‌های یاد شده و تصریح او به این استفاده، وی از ویژگی‌های کتاب‌هایی در این زمینه یاد می‌کند که در آنها قرآن بر اساس ترتیب آیات، این چنین تأویل شده و ایشان خود یکی از این کتاب‌ها را دیده است (نک: فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ۲۵/۱). برخی از این کتاب‌ها به دلیل احتمال بر اخباری که به زعم برخی مخالف ظاهر شریعت و قواعد دین است، مورد مناقشه قرار گرفته است (نک: خوانساری، ۲۰). کلینی، روایاتی را که بیانگر تأویل آیات در مورد امامان معصوم (ع) است، گردآوری کرده و هر مجموعه را در باب مستقلی با عنوان خاصی آورده است (نک: کلینی، ۲۰۸/۱).

۲-۴ گونه‌های مختلف تأویلات فیض کاشانی

از تأویلات فیض کاشانی از آیات چنین بر می‌آید که وی به گونه‌های متفاوتی به این تأویلات روی آورده است. در این مبحث ابتدا به بیان این گونه‌ها و سپس به نقد و بررسی آن دسته که مستند فیض در تأویل آیات در شأن اهل بیت (علیهم السلام) قرار گرفته، می‌پردازیم و تنها به نقل تأویلات حکمی - عرفانی وی بسنده می‌کنیم تا تأثیر نگرش‌های عرفانی او را در مقوله تأویل تبیین کنیم؛ اما نقد آن را به مجال دیگری می‌سپاریم.

۲-۴-۱ تأویل براساس تبیین باطنی آیات

فیض کاشانی در اموری از جمله: کیفیت علم خداوند، سجود و تسبیح مخلوقات حتی جمادات، اراده الهی، عوالم مقدم بر این عالم (عالم عقل یا مثال)، آفرینش هستی و مفاهیمی چون: عرش و کرسی و معراج و مانند آن، به تبیینی می‌پردازد که برخاسته از ذوق حکمی - عرفانی اوست. وی در این زمینه گاه از روایات نیز بهره می‌گیرد و دست یابی به این معانی را از اسراری می‌داند که راسخان در علم بدان راه می‌یابند (فیض کاشانی، *الاصفی*، ۶۷۰/۱). وی علمی را که از طریق حس حاصل می‌شود، تغییر پذیر، فاسد و محصور و متناهی می‌داند که با دگرگونی زمان، تغییر می‌یابد؛ ولی علم خدا را واحد، کلی و بسیط می‌شمارد که ثابت است و شک و تغییر در آن راه ندارد. پس اگر انسان نیز خدا را به اوصاف کمال و صفات جلالش بشناسد، به چنین علمی دست پیدا می‌کند (نک: فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ۵۷/۱). فیض کاشانی در مفهوم تسبیح گویی موجودات بر آن است که نقصان مخلوقات دلیل بر کمال خالق است و

تکثر و اختلاف آنها شواهد وحدانیت اوست (همان، ۹۵/۲). محیی الدین ابن عربی نیز در تبیین حمد الهی، آن را ظهور کمالات و حصول غایات می‌داند و بر آن است که موجودات به خصوصیات خود و اخراج کمالات از قوه به فعل تسبیح گر و حمد کنند‌اند (ابن عربی، ۸/۱). صدر المتألهین حقیقت حمد را اظهار صفات کمال می‌داند و ظهور حمد را بر این معنی قوی تر از حمد لفظی به شمار می‌آورد (ملاصدرا، ۷۴/۱). علامه طباطبایی بر آن است که اشیاء از جهت انواع خلقت و حسن خود بر جمال خداوند دلالت دارند و او را تسبیح می‌کنند (طباطبایی، المیزان، ۱۵۹/۱۱). فیض کاشانی متأثر از نگرش‌های فلسفی در خصوص اسباب و وسایط در هستی که گاه از آنها به رب النوع تعبیر می‌شود، معتقد است که اسباب وجود مخلوقات و ارباب انواع آنها که به واسطه آنها آفرینش انجام می‌شود، اسماء خداوند متعال‌اند، زیرا به واسطه ظهور خود بر مظاهرشان، بر خداوند دلالت دارند، آن گونه که اسم بر مسمای خود دلالت دارد (فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ۵۹). وی در آیه الكرسي در تبیین «وسع کرسیه السموات والارض» آن را بر احاطه علمی خداوند حمل می‌کند. همچنین به استناد روایتی از امام صادق (ع) بیان می‌کند که عرش، از جهتی همه مخلوقات و کرسی، وعاء آن است و عرش، از جهت دیگر علم خداوند است که پیامبران و فرستادگان و حجت‌های الهی را بر آن مطلع گردانده است و کرسی، علمی است که هیچ یک از پیامبران و فرستادگان و حجت‌های الهی بر آن آگاهی ندارند (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۸۲/۱). هر چند فیض کاشانی هدف اصلی خود را پیرایش تفسیرش از چنین تأویلاتی بیان می‌کند (نک: فیض کاشانی، همان، ۱۱/۱)، اما گاه به تبیین این گونه مفاهیم از نگاه حکمی - عرفانی در سایر آثارش پرداخته است و حتی گاه در تفسیرش نیز رد پایی از این نگرش می‌بینیم که در جای خود نیازمند نقد و بررسی است.

۲-۲-۴ تأویل با وجود ظهور آیه

فیض کاشانی در مواردی با وجود ظهور آیه، به تأویل آن پرداخته است. او معمولاً در این موارد ابتدا به تنزیل و سپس به تأویل می‌پردازد. همچنین بر آن است که در چنین مواردی توجیهی شایسته از آن تأویل ارائه نماید.

وی در تفسیر آیه ذلک الکتاب لا ریب فیهِ هدی للمتقین (بقره/۲) ابتدا به استناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) می‌گوید: «آن قرآنی که به 'الم' آغاز گردیده، همان

کتابی است که موسی (ع) و پس از او سایر انبیاء بدان خبر داده اند، آن را بر تو (ای محمد) نازل گردانیدیم و در آن تردیدی نیست، زیرا نزد بنی اسرائیل آشکاراست.» (فیض کاشانی، همان، ۹۱/۱؛ نک: استرآبادی، ۶۴). آن گاه براساس روایتی از امام صادق (ع) که آن را از عیاشی نقل می کند به تأویل آیه می پردازد و می گوید: «کتاب علی، در آن تردیدی نیست» (فیض کاشانی، همان، ۹۱/۱). سپس، چنین توجیه می کند که اضافه کتاب به «علی» اضافه بیانی است. یعنی «ذلک» اشاره به «علی» دارد و «کتاب» عبارت از آن است و معنا چنین است که، آن کتابی که آن، علی است، تردیدی در آن نیست، زیرا کمالات او از سیره اش مشهود است و بر فضایل او از سوی خدا و رسولش تصریح شده و اطلاق کتاب بر انسان کامل در عرف اهل الله و اولیای خاص او، رایج است (همان، ۹۱/۱). برخی، افزون بر این، «هدی للمتقین» را در ادامه آیات نیز به هدایت گر بودن امام و «الذین یؤمنون بالغیب» را به ایمان آوردگان به قیام قائم و رجعت تأویل کرده اند (نک: قمی، ۲۹/۱).

فیض کاشانی ذیل آیه و «عَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُونَ (نحل/۱۶)»، «علامات» را نشانه های راه و هرچیزی از جمله کوه و دشت می داند که عابر به وسیله آن، راه می یابد و «بالنجم هم یهتدون» را راهیابی در شب به وسیله ستارگان در دریا و بیابان تفسیر می کند (نک: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۲۹/۳). حال آنکه در تأویل آیه، «علامات» را اوصیاء و «نجم» را رسول خدا (ص) معرفی می کند (همان، ۱۰۷/۵). کلینی نیز بر اساس روایتی از امام صادق (ع) «نجم» را رسول خدا و «علامات» را ائمه (علیهم السلام) می داند (نک: کلینی، ۲۰۶/۱). طبرسی نیز این روایت را نقل کرده، می افزاید: خداوند ستارگان را امان برای اهل آسمان قرار داد و اهل بیت (علیهم السلام) را امان برای اهل زمین گرداند (نک: طبرسی، ۵۴۵/۶).

اما آنچه در هر دو مورد تأمل برانگیز است، ظهور آیات در معنایی است که هر چند تأویلات یاد شده در آن موارد، تعبیری ظریف و برخاسته از ذوق باطنی و نگاه درونی به الفاظ و عبارات است، ولی اثبات این که خداوند چنین مفاهیمی را اراده کرده باشد، امری مشکل و دور از ذهن است.

ارتباطی که مفسران بین حروف مقطعه در سوره بقره (الم) و عبارت 'ذَٰلِكَ الْكِتَابُ' بیان کرده‌اند و همچنین توصیف متقین به این که به آنچه بر پیامبر اسلام (ص) و آنچه بر انبیای پیشین فروفرستاده شده، ایمان دارند، بیانگر ظهور لفظ کتاب در قرآن است. و اما در 'علامات' و 'نجم' آنچه ظاهر آیه قبل و آیات ماقبل آن از ابتدای سوره نحل بر آن دلالت می‌کند، گویای نعمت‌ها و مواهب طبیعی از جمله: آفرینش انسان، آفرینش چهارپایان و فواید آنها، نزول باران و رویدن درختان و گیاهان، آفرینش شب و روز، خورشید و ماه و ستاره، آفرینش دریا و آثار و برکات آن و در نهایت قرار دادن کوه‌ها و نهرها و راه‌هاست و پس از آن نیز تذکر به انسان و توجه دادن او به خالقیت خداوند و نعمت‌های بی‌شمار اوست. که همه آنها قرآینی بر اراده معنای ظاهری در واژه‌های یاد شده است.

۳-۲-۴ تأویل به عنوان مصداق معنای کلی

برخی از تأویلات فیض کاشانی، مصادیقی از عناوینی است که به وصف کلی در قرآن آمده است. وی در آیه 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ' (توبه/۱۱۹)، به استناد روایاتی از کافی می‌گوید مراد آیه آن است که با علی بن ابی طالب و آل محمد (علیهم السلام) همراه باشید (نک: فیض کاشانی، همان، ۱۸۱/۴).

فیض کاشانی به استناد آیه 'مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ...' (احزاب/۲۳)، که براساس آن برخی از مؤمنان، صادق‌اند، بر اثبات مدعای خود - انحصار آیه مورد بحث در علی و سایر اوصیا (علیهم السلام) - استدلال آورده است. (همان، ۱۸۱/۴). برخی برآنند که صادقان در این آیه که امر به همراهی با آنها شده، کسانی هستند که در کردار و گفتار راستگو باشند و هرگز دروغ نگویند و این از ویژگی‌های معصوم است (نک: حسینی استرآبادی، ۲۱۷).

سلمان از رسول خدا (ص) از عام یا خاص بودن آیه پرسید؟ آن حضرت پاسخ داد: 'یا ایها الذین آمنوا' عام است زیرا گروه مؤمنان مورد خطاب و امر قرار دارند؛ اما واژه 'صادقین' خاص برادر علی و جانشینان پس از اوست (نک: فیض کاشانی، همان، ۳۸۸/۲؛ بحرانی، ۸۶۴/۲).

از جمله این تأویلات در مورد آیه 'فَمُؤْمِنًا أَوْ كَافِرًا أَصْحَابُ الْكِتَابِ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ...' (فاطر/۲۲) است. فیض کاشانی به استناد روایتی که از کافی نقل می‌کند، برگزیدگان مورد نظر آیه را عترت طاهرین می‌داند (نک: فیض کاشانی، همان، ۲۳۸/۴؛ کلینی، ۲۱۴/۱).

در عین حال، برخی از مفسران، علمای امت را مراد آیه می‌دانند (نک: طبری، ۸۸/۲۲). برخی نیز بر این نقل افزوده‌اند که ممکن است همه امت مراد آیه باشد، زیرا خداوند، امت پیامبر (ص) را بر سایر امت‌ها برگزید (نک: بیضاوی، ۲۵۹/۴)، اما در این میان، برخی بر کلمه 'اصطفینا' استناد کرده و بر آن شده‌اند که مفهوم این کلمه برگزیدن است و خدا جز متقین را بر نمی‌گزیند و در قرآن در مورد برگزیده شدن انبیاء چنین می‌بینیم^۱ (نک: مغنیه، ۲۹۱/۶).

ابوالفتوح رازی ذیل این آیه ضمن بیان استحقاق علی (ع) برای این میراث گوید: «چون کتاب به رسول دادند پس، از او به میراث، جز به مستحقان نرسد» (رازی، ابوالفتوح، ۱۱۳/۱۶).

۴-۲-۴ تأویل بر اساس جری و تطبیق با مورد نزول خاص

فیض‌کاشانی به استناد اخباری که در کافی و تفاسیر قمی و عیاشی آمده، در آیه وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل/۴۳) می‌گوید که مراد از ذکر، رسول خدا (ص) و اهل ذکر، اهل بیت او (علیهم السلام) هستند. وی عبارت قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا* رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ... (طلاق/۱۰-۱۱) را مستند برداشت خود قرار می‌دهد (فیض‌کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۳۷/۳، ۱۹۱/۵).

این در حالی است که در برخی روایات دیگر، مراد از ذکر، قرآن و اهل ذکر، آل محمد (علیهم السلام) بیان شده و وجه آن، آیه وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل/۴۴) است (همان، ۱۳۷/۳).

فخررازی نقل اخیر را سخن بعیدی می‌داند که با سیاق آیه سازگاری ندارد چرا که مخاطبان آیه افرادی بودند که قرآن و رسول خدا (ص) را انکار می‌کردند، پس چگونه ممکن است که آن دو را محل رجوع و سؤال خود قرار دهند؟ (نک: رازی، فخرالدین، ۱۲۲/۸).

سخن فیض بیانگر آن است که وی اهل ذکر را که فرمان داده شده که از آنها سؤال کنید، اهل بیت پیامبر (ع) می‌داند و در این زمینه نقل‌های دیگر را بر نمی‌تابد، هر چند در زمینه مخاطبان آیه و مورد سؤال، گاه با دیگران همراه است. علامه طباطبایی خطاب آیه را متوجه مشرکان و سؤال آنها را درباره بشر بودن پیامبر (ص) می‌داند

۱. (نک: آل عمران ۳۲).

و براین اساس معتقد است که باید سؤال از اهل کتاب - به ویژه یهود - باشد (نک: طباطبایی، *المیزان*، ۲۵۳/۱۴). وی پس از این بیان، نمی‌تواند از مجموعه فراوانی از روایات که اهل ذکر را اهل بیت می‌داند، بگذرد، بنابراین بر آن است که توجیهی در خور از این گونه روایات ارائه کند. وی عقیده دارد که اگر *فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* را بدون در نظر گرفتن مورد - آن گونه که شأن قرآن است - در نظر بگیریم، در این صورت سخن، از حیث سؤال کننده، سؤال شونده و مورد سؤال عام خواهد بود. ولی به جهت مصداق، خاص است و آنان اهل بیت پیامبر (ع) هستند (نک: طباطبایی، همان، ۲۸۵/۱۲). از جمله تأویلات یاد شده، تأویلات فیض کاشانی در آیات ذیل است: *وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* (بقره/۵۶-۵۵). وی در این آیه دلالتی روشن بر جواز رجعت می‌بیند. او به نقل از تفسیر قمی این گونه بر این سخن، دلیل می‌آورد که در بنی اسرائیل چیزی نبوده جز آنکه در امت محمد (ص) مثل آن وجود دارد (نک: فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ۱۳۴/۱). ذهبی پس از نقل این سخن، آن را گونه‌ای جهت‌گیری انحرافی در تفسیر می‌داند و معتقد است که هیچ دلیل یا شبهه دلیلی در این آیه بر رجعت وجود ندارد و چنین ادعایی که هر چه در بنی اسرائیل وجود داشته در امت اسلامی نیز وجود دارد، ادعایی بی‌اساس است (نک: ذهبی، *الاتجاهات المنحرفة فی تفسیر القرآن*، ۵۳).

اغلب مفسران بر آنند که مراد آیه، زنده شدن در این دنیا است چرا که بر اساس محتوای آیه، شکر و سپاس و ایمان و تکلیف باید تحقق یابد (نک: رازی، *فخرالدین*، همان، ۵۲۱/۱). صاحب *کشف الاسرار* معتقد است که این مرگ، مرگ عبرت بوده نه مرگ فنا و آنها پس از مرگ، دیگر بار مکلف بودند (نک: میبیدی، ۱۹۲/۱). برخی نیز این ماجرا را در زمانی می‌دانند که خداوند خواست که از موسی (ع) عهد فرقان بگیرد، پس محققین و مبطلین محمد (ص) و نبوت او و علی (ع) و ائمه طاهرین را از هم جدا کرد، آن‌گاه آن وقایع (مردن و برانگیخته شدن و ...) بر آنها گذشت (نک: بحرانی، ۲۱۹/۱). فیض کاشانی نیز شبیه این وقایع را نقل می‌کند و می‌افزاید: موسی (ع) خداوند را به محمد و خاندان او سوگند داد که آنها را برگرداند، پس آنها برگشتند (نک: فیض کاشانی، همان، ۱۳۴/۱).

با وجود آنکه بسیاری از مفسران شیعه دلایلی را در اثبات رجعت بیان کرده و به شبهه‌های مخالفان نیز پاسخ گفته‌اند؛ اما برخی چون شیخ طوسی علی رغم بیان دلایل دیگری بر رجعت و پاسخ‌گویی به شبهه‌های یاد شده، دلالت این آیه را بر جواز رجعت کافی نمی‌داند و عقیده دارد که زنده‌شدن و مبعوث شدن یک قوم در یک زمان دلالت بر زنده‌شدن گروهی دیگر در زمانی دیگر ندارد و این مسأله نیازمند دلیل مستقلی است (نک: طوسی، ۱/۲۵۵).

از آنجا که دلایل قطعی بر این که همانند آنچه در امت‌های پیشین بوده، در امت اسلامی جاری شود، وجود ندارد - جز نقل‌هایی اندک و ظنی که در اثبات این ادعا نارساست - بنابراین، نمی‌توان برای اثبات رجعت بر این مبنا تکیه زد. افزون آنکه، اگر هم آن را بپذیریم، نیازمند تنقیح مناط است تا مشخص شود، چه ملاکی بیانگر این همانندی است. در این صورت در موضوع مورد بحث، بسیاری از آنچه در داستان حضرت موسی (ع) از نظر بیان اعجاز، مخاطبان آیه، افراد برانگیخته شده، حکمت برانگیخته شدن پس از مرگ و حتی بر اساس برخی نقل‌ها، کیفیت مرگ و بعث وجود دارد، با واقعیت آنچه در عقاید شیعه در بحث رجعت بیان می‌شود، متفاوت است. بر فیض کاشانی و دیگران در این گونه موارد خرده گرفته‌اند که این مستلزم دور شدن از ظاهر و سیاق آیات است؛ اما وی این قبیل برداشت را از باب جری و تطبیق می‌داند و بر آن است که احکام خداوند بر حقایق کلی و مقامات نوعی - بدون خصایص افراد - جریان می‌یابد (فیض کاشانی، همان، ۱/۲۶). علامه طباطبایی رعایت سیاق را در تفسیر امری ضروری می‌شمارد؛ اما در جری و تطبیق، تقطیع از سیاق را محل اشکال نمی‌داند (طباطبایی، همان، ۹/۳۱۸). در این آیات جای این پرسش باقی است که آن حقایق کلی مورد نظر آیه که بتوان آن را به این گونه تأویلات سرایت داد، کدام است؟ فیض عقیده دارد، هنگامی که قومی مورد خطاب قرار گرفتند و به صفتی منتسب گردیدند، همه کسانی که از سنخ آن قوم هستند، جزء مخاطبان قرار می‌گیرند (فیض کاشانی، همان، ۱/۲۶). حال این سنخیت و همگونی که بتواند چنین جری و تطبیقی را مشروعیت ببخشد، کدام است؟

اما اگر ممکن بود که بتوان این بیان را از قبیل بیان مصداقی از یک امر کلی دانست، در آن صورت چنین برداشتی را موجه می‌ساخت؛ اما چنانکه گذشت، آیات

مورد بحث حکایت از یک جریان خاص دارد که با تمام ویژگی‌هایش، از جمله پیامبر آن عصر، قوم او، عقاید و افکار آن قوم و مشکلاتی که پیش روی او در هدایت بوده و انحراف‌هایی که متوجه ایشان شده، به وضوح در آیه بیان گردیده است.

نتیجه

نگرش فیض کاشانی به تأویل آیات قرآن، نگرشی عمیق و حاصل رویکرد باطنی او به آیات است. وی برای الفاظ و معانی، حقیقت و روحی قائل است که دست‌یابی بدان نیازمند تأمل در آیات و کشف معانی مقصود است.

نگاه باطنی او به آیات را می‌توان نتیجه مبانی فکری و اعتقادی او از یک سو و مبانی روایی و حدیثی او از سوی دیگر دانست. وی با بهره‌هایی که از عرفان دارد به باطن آیات می‌نگرد و با اندوخته‌هایی که از احادیث و روایات دارد، می‌کوشد که حقیقت و روح آن الفاظ و مفاهیم را در روایات جستجو کند.

از سوی دیگر وی با اثر پذیری از روایات، تمام آیات قرآن را در شأن اهل‌بیت پیامبر (علیهم السلام) و دوستان و دشمنان آنها می‌داند و بر این مبنا به تأویلاتی گسترده از آیات می‌پردازد. آیاتی که فیض این گونه به تأویل آنها پرداخته، برخی منطبق با اصول و قواعدی است که مبانی آن در روایات ترسیم شده است. چنین نگاهی به آیات موجب شده، که به آنها فراتر از شأن نزول خاص آنها نگریسته شود و آیات به زمان یا موارد خاصی محدود نگردد. بسیاری از مصادیق این گونه تأویلات که به آنها پرداختیم دارای این ویژگی است. با وجود ظرافت و دقت تمامی که وی در رویکرد به چنین تأویلاتی دارد؛ اما در عین حال برخی تأویلات وی، مستلزم دوری از شأن نزول و گذر از ظواهر آیات است به گونه‌ای که با مبانی جری و تطبیق یا قراردادن آن به عنوان مصداقی از یک مفهوم کلی و مانند آنها نیز قابل توجیه نیست. فیض کاشانی بر آن است که برخی از آیات دارای وصف کلی هستند که در همه زمانها جریان دارند، این جری و تطبیق را به واسطه همگونی و همانندی برخی وقایع با موارد نزول آیات می‌داند، حال آنکه گاه برخی تأویلات وی از آیات مانند تطبیق حوادث مردن و برانگیخته شدن قوم موسی (ع) بر رجعت، فاقد چنین وصفی است.

فهرست منابع

۱. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا؛
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «مقایسه دیدگاه قاضی سعید قمی با فیض کاشانی در مورد رابطه عقل و شرع»، نقد و نظر: سال اول شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۴ ش؛
۳. ابن تیمیه، تقی الدین احمد، *الاکلیل فی المتشابه و التأویل*، تعلیق محمد الشیمی شحاته، دارالایمان، اسکندریه، بی تا؛
۴. ابن عربی، محیی الدین، *تأویلات القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ هـ؛
۵. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مشکل القرآن*، دارالتراث، قاهره، ۱۳۹۳ هـ؛
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، بی تا؛
۷. ابو زید، نصر حامد، *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، المركز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۰۰ م؛
۸. استرآبادی، محمد بن قاسم، *التفسیر المنسوب الی الامام العسکری (ع)*، مدرسه امام مهدی (عج)، قم، ۱۴۰۹ هـ؛
۹. بحرانی، سیدهاشم الحسینی، *البرهان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه البعثه، تهران، ۱۴۱۵ هـ؛
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، دارالفکر، بیروت، بی تا؛
۱۱. حسینی استرآبادی، سیدشرف الدین علی، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ هـ؛
۱۲. خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، اسماعیلیان، تهران، ۱۳۹۰ هـ؛
۱۳. ذهبی، محمدحسین، *الاتجاهات المنحرفه فی تفسیر القرآن الکریم*، دوافعها و دفعها، مکتبه وهبه قاهره، ۱۴۰۶ هـ؛
۱۴. همو، *التفسیر و المفسرون*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۳ هـ؛
۱۵. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، *روض الجنان*، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ هـ؛
۱۶. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ؛

۱۷. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقایق التنزیل*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷هـ؛
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش؛
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ هـ؛
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *اسرار الآیات*، حبیب، قم، ۱۴۲۰ هـ؛
۲۱. همو، سه رساله: *المسائل القدسیه*، *متشابهات القرآن*، *اجوبه المسائل*، تعلیق و تقدیم سیدجلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش؛
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *قرآن در اسلام*، هجرت، قم، ۱۳۶۰ ش؛
۲۳. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷هـ؛
۲۴. طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ هـ، چاپ دوم؛
۲۵. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲هـ؛
۲۶. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛
۲۷. طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا؛
۲۸. عک، خالدعبدالرحمن، *اصول التفسیر و قواعد*، دارالنفائس، بیروت، ۱۴۱۴هـ، چاپ سوم؛
۲۹. عیاشی، ابی‌النصر محمدبن مسعود، *تفسیر العیاشی*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۱ هـ؛
۳۰. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، دارالهجره، ۱۴۰۵هـ؛
۳۱. فیض کاشانی، مولی‌محسن، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش؛
۳۲. همو، *اصول المعارف [عین‌الیقین: تلخیص]*، تعلیق، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛

٣٢. همو، *تفسیر الصافی*، مؤسسه‌ی علمی للمطبوعات، بیروت، بی تا؛
٣٤. همو، *ده رساله*، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام علی (ع)، اصفهان، ١٣٧١ ش؛
٣٥. همو، *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*، تصحیح و تعلیق عزیز الله عطاردی قوچانی، مؤسسه‌ی انتشارات فراهانی، تهران، بی تا؛
٣٦. قمی، علی ابن ابراهیم، *تفسیر قمی*، دارالکتاب، قم، ١٣٦٧ ش؛
٣٧. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه - آخوندی، تهران، ١٣٨٨ هـ، چاپ سوم؛
٣٨. کوفی، فرات، *تفسیر فرات کوفی*، مؤسسه‌ی چاپ و نشر، تهران، ١٤١٠ هـ؛
٣٩. مساعد مسلم، عبدالله آل جعفر، *اثر التطور الفکری فی التفسیر فی العصر العباسی*، مؤسسه‌ی الرساله، بیروت، ١٤٠٥ هـ؛
٤٠. مشکوة، سید محمد، *مقدمه‌ی المحجّه‌ی البیضاء فی احیاء الأحياء*، کتابخانه‌ی اسلامی، تهران، بی تا؛
٤١. ملاصدرا محمد ابراهیم، *تفسیر ملاصدرا*، بیدار، قم، ١٣٦٦ ش؛
٤٢. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، دارالکتب الاسلامی، تهران، ١٤٢٤ هـ؛
٤٣. میبدی، ابوالفضل، *کشف الاسرار و عده‌ی الابرار*، ت امیرکبیر، تهران، ١٣٦٣ ش.