



اتحاد عقل و نقل و شهود در اندیشه فیض کاشانی

سعید شفیعی*

چکیده:

فیض کاشانی از دانشمندان بزرگ شیعه امامی است که آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگون اسلامی از خود به یادگار گذاشته است. وی به هر دو گرایش عرفان و اخباری‌گری تمایل داشته است. در دوران میان‌سالی از عرفا دفاع می‌کند و به مخالفان جواب می‌دهد. در عین حال، گرایش‌های اخباری را به کلی کنار نمی‌گذارد. در واقع، این دوران را در جدالی نهانی میان این دو گرایش طی می‌کند. سرانجام این جدال تا حدی به سوی گرایش اخباری جهت می‌یابد. وی در دوران پختگی عمر خود به جمع روایات روی می‌آورد، لیکن میل باطنی وی به عرفان، تا آخر عمر نیز باقی می‌ماند تا جایی که در کهن‌سالی نیز در جدال میان عرفان و اخبار بوده و سعی در جمع میان آنها داشته است.

فصلنامه
کاشان‌شناخت
شماره چهارم و پنجم
پاییز و زمستان ۸۷

* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث.



۱۱۰

وی به سه شاهپر عقل و نقل و شهود عرفانی، در رسیدن به حقیقت و کشف آن توجه داشته و در آثار حدیثی و تفسیری مهم خود از آنها یاد کرده است. فیض گرچه در کتاب‌های روایی و تفسیر خود به سبک اهل حدیث عمل کرده و به اخباریان نزدیک شده است، هیچ‌گاه از اصول متعارف عقلایی بیرون نرفته و همواره در صدد برهانی کردن مبانی روایی خویش است و در مواردی که مباحث اخباریان را متعارض با عقل و عرف می‌بیند، به نقد آنها می‌پردازد.

فیض در عصر اخباریان می‌زیست و به تفسیر روایی گرایش داشت، با این حال، مبانی تفسیری خاصی دارد که تفسیر او را تفسیری متمایز و جاودانه ساخته است، از جمله اهتمام به تفسیر بر اساس محکّمات قرآن، اختصاص نداشتن تفسیر قرآن به معصومین (ع) و اعتنا به عموم لفظ نه خصوص مورد این باور که هر لفظی دو وجه دارد: ظاهر لفظ که پوسته آن است، و روح و حقیقت لفظ که درک آن مخصوص اولوالالباب و راسخان در علم است و مردم بر حسب حظ و ذوق و درجات خود به آن دست می‌یابند.

فیض به اصول متعارف حدیثی اهتمام دارد. روش قدما را در تشخیص حدیث صحیح ترجیح می‌دهد؛ اعتبار صحت و ضعف را تنها در روایات فقهی می‌پذیرد؛ روایات کتب اربعه را قطعی الصدور نمی‌داند؛ و بر این باور است که صدور برخی روایات با توجه به مقتضیات زمان بوده و چه بسا امروزه تفاوت‌هایی داشته باشد.

کلیدواژه‌ها:

فیض کاشانی، عقل، نقل، شهود.

درآمد

فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق) از دانشمندان بزرگ شیعه امامی است که به دلیل شخصیت جامع الاطراف خود، آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگون اسلامی به یادگار گذاشته است. در عین حال در هر دانشی به صورت جداگانه و بدون دخالت دادن علوم دیگر، قلم زده است. (مهر تابان، ص ۲۶)

در این مقال، از رهگذر بررسی آثار مهم او، به ویژه تکیه بر سخنان اساسی و مبنایی وی، سعی بر آن است که بنیادهای فکری این دانشمند بزرگ در برخورد با

متون اسلامی آشکار گردد. ابتدا با بررسی اجمالی و تاریخی آثار فیض، راه‌های دست‌یابی به حقیقت در دیدگاه وی را کاویده، سپس مبانی روایی و تفسیری، که مهم‌ترین آثار او را تشکیل می‌دهند، به بحث گذاشته‌ایم.

جدال میان عرفان و اخباری‌گری

بررسی سال‌شمار^۱ آثار یک نویسنده، می‌تواند در شناخت بهتر گرایش‌های فکری او در دوران‌های گوناگون زندگی‌اش به ما یاری رساند. خوشبختانه بسیاری از آثار فیض از سال‌های جوانی تا کهن‌سالی باقی مانده و کمک مؤثری در این مسیر است. بررسی اجمالی این آثار گویای آن است که وی در جوانی به نگارش کتاب‌هایی در دسته‌بندی اعمال و اذکار بر اساس ساعات و ایام هفته پرداخته و حیات علمی خویش را با این نوع کتاب‌ها آغاز کرده است. حاصل این دوران کتاب‌هایی مانند *غنیة الایام* (۱۰۲۵) و *معیار الساعات* (۱۰۲۶) است که بر اساس روایات تدوین شده است. سپس به نگارش کتاب‌هایی در عقاید و فقه روی آورده و کتاب‌هایی همچون *عین الیقین* (۱۰۳۶) و *علم الیقین* (۱۰۴۲) در اصول دین با استفاده از آیات و روایات، راه *صواب* به زبان فارسی (۱۰۴۱) در علل اختلاف فرق اسلامی، *مفاتیح الشرایع* در فقه (۱۰۴۲)، *اصول الاصلیه* (۱۰۴۱ یا ۱۰۴۴) در اصول دینی مستفاد از روایات و ابطال ظنون اجتهادی، و *مرآة الآخرة* در حقیقت بهشت و جهنم (۱۰۴۴) نوشته است. فیض در میان‌سالی نیز این راه را ادامه داده و ظاهراً در زمان فراخوانده شدن برای اقامه نماز جمعه توسط شاه عباس دوم، چند کتاب و رساله نیز در مورد نماز جمعه نگاشته است. کتاب‌هایی همچون *ابواب الجنان* در وجوب نماز جمعه و آداب آن (۱۰۴۶)، *الشهاب الثاقب* در اثبات وجوب عینی نماز جمعه در دوران غیبت (۱۰۵۷)، *سفینة النجاة* در اثبات اینکه مأخذ احکام شرع، تنها کتاب و سنت است و تمسک به رأی و اجتهاد بدعت است (۱۰۵۸) حاصل این دوران است.

فیض در مدتی از سال‌های زندگانی خویش به عرفان و اخلاق روی آورد و در

سال ۱۰۴۶ کتاب مهم *المحجة البيضاء* را در تصحیح کتاب *احیاء علوم الدین* ابوحامد غزالی با روایات ائمه (ع) پرداخت و در سال ۱۰۵۷ نیز کتاب *الکلمات المکنونه* را که کتابی است فارسی-عربی در معارف دینی و کلمات عارفان به نگارش درآورد. در این کتاب، عقاید ابن عربی را نقل می‌کند و با آموزه‌های شیعی وفق می‌دهد؛ هر چند از روی تقیه نامی از وی نمی‌برد و با اشاره از او یاد می‌کند؛ چنان‌که استاد عطاردی قوچانی در مقدمه کتاب گفته است: «قطعاً مؤلف، این کتاب را در هنگام جوانی، آن‌گاه که با عرفا محشور بوده و در محافل و مجالس آن‌ها شرکت داشته و مسحور عواطف و احساسات خویش شده، نوشته است.» (مقدمه کلمات مکنونه، ص ۱) فیض در این زمان از عرفا دفاع می‌کند و به مخالفان جواب می‌دهد، البته گرایش‌های اخباری را به کلی کنار نمی‌گذارد و در واقع این دوران را در جدالی نهانی میان این دو نوع گرایش طی می‌کند.

سرانجام این جدال نهانی تا حدی به سوی گرایش اخباری جهت یافت و فیض، در دوران پختگی عمر خود به جمع روایات روی آورد و *الوافی* را در سال ۱۰۶۸ در جمع احادیث کتب اربعه نوشت و *الصفی* را در سال ۱۰۷۵ در جمع روایات تفسیری با افزوده‌هایی از خود نگاشت. فیض در یکی از آخرین آثار خود بر مدعای ما صحه می‌گذارد و از اینکه در گذشته بر طریق عرفا کتابی نوشته است، عذر می‌آورد و می‌نویسد: «گاه در تلخیص سخنان طوایف اربع کتاب می‌نوشتیم و گاه برای جمع و توفیق، بعضی را در بعضی می‌سرشتیم، اما همه سخنان آن‌ها را تصدیق نمی‌کردم و مدّ نظر نداشتیم، بلکه تنها از آن‌ها آگاهی می‌یافتیم و برای تثبیت و تمرین دانسته‌هایم، نوشته‌هایی فراهم می‌آوردیم. با این حال، دواي دردم را در هیچ‌یک از اشارات آن‌ها نیافتیم.» (مجموعه آثار همایش گرامیداشت استاد عطاردی، ۱/۲۴۸-۲۴۹)

شاید علاقه فیض به عرفان و علوم باطنی از آن هنگام به وجود آمد که با ملاصدرا آشنا شد و افتخار شاگردی‌اش را یافت، اما پس از جدایی از او و بازگشت به کاشان، سیر نزولی از عرفان آغاز شد، چنان‌که در کتاب *بشارة الشیعه* به شدت بر

اهل عرفان و تصوف می تازد و درباره ابن عربی می گوید: «و هذا شيخهم الاكبر محیی الدین ابن عربی ... مع دعاویہ العریضة فی عین الشهود ... تراه ذا سطح و طامات و صلف و رعونات فی تخلیط تناقضات و حیرة محیرة تقطع الابداد و یأتی بکلام ذی ثبات و ثبوت و أخرى بما أهون من بیت العنکبوت.» (همان، ص ۲۴۹) لیکن میل باطنی وی به عرفان تا آخر عمر باقی ماند و با اینکه در اواخر عمر به تلخیص کتاب‌های مهم اخباری خود پرداخت؛ یعنی کتاب *صافی* را با نام *الأصفی* تلخیص نمود (۱۰۷۶ق)، کتاب *الشافی* را در تلخیص کتاب حدیثی خود نگاشت. (۱۰۸۲ق) و در *نهایت المحجة البیضا* را در ۱۰۹۰ق با عنوان *الحقایق* تلخیص کرد.

فیض در پایان، فهرست تصانیف خود را در همین سال نگاشت و در سال ۱۰۹۱ هجری قمری دار فانی را وداع گفت. بررسی اجمالی کتاب‌های او نشان می‌دهد که وی حتی در کهن سالی در جدال میان عرفان و اخبار بوده و سعی در جمع میان آن‌ها داشته است، چنانچه سخنان وی در مقدمه *وافی* (۱۰۶۸ق) و *صافی* (۱۰۷۵ق) همان سخنان وی در *الاصول الاصلیه* (۱۰۴۱ق) است و مجدداً این سخنان در تلخیص این کتاب‌ها تکرار شده است.

راه‌های دستیابی به حقیقت در دیدگاه فیض

فیض کاشانی به سه شاهپر عقل و نقل و شهود عرفانی، در رسیدن به حقیقت و کشف آن توجه داشته و در آثار حدیثی و تفسیری مهم خود از این اصول یاد کرده است. وی در چندین جا از راه معرفت و دستیابی به حقیقت سخن می‌گوید و از این امور دفاع می‌کند.

۱. اهتمام به کشف و شهود در ضمن بهره‌گیری از آیات و روایات

فیض در مقدمه *وافی* (۹/۱-۱۱) علم را به دو دسته علم تحقیقی یا لدنی، که نور الهی است، و علم تقلیدی تقسیم می‌کند. به باور فیض راه شناخت در علم تقلیدی،

چه در اصول و چه در فروع، شناخت اخبار اهل بیت (ع) است. وی همواره بر این امر تأکید می‌کند که دو راه بیشتر در شناخت حقایق وجود ندارد؛ راه کشف شهود و راه تقلید و تسلیم، و راه سوم هلاکت و ضلال است. (الاصول الاصلیه، ص ۱۶۹)

فیض در کتاب *اصول الاصلیه* بر برخی از اصحاب، که فهم دین را مختص اهل بیت (ع) دانسته‌اند، خرده می‌گیرد و خود بر این باور است که گرچه فهم کامل دین در همه مسائل به اهل بیت (ع) انحصار دارد، در میان این امت نیز افراد بسیاری هستند که خدای متعال در بسیاری از مسائل دینی، خصوصاً دو علم اعتقادات و اخلاق، به ویژه توحید و شناخت روز آخرت، علم لدنی و تحقیق کشفی را روزی آنان کرده است، به طوری که برخی در این علوم از علم الیقین فراتر رفته و به عین الیقین پا نهاده‌اند. فیض برای اثبات این نظر به روایات بسیاری استناد می‌کند، از جمله روایتی از پیامبر (ص) در مورد جوانی که به یقین رسیده بود. هنگامی که پیامبر از حقیقت یقین او پرسید، علامت آن را دیدن بهشت و جهنم و اصحاب هر یک عنوان کرد. نیز روایتی از *نهج البلاغه* درباره صفات بندگان محبوب خدا. (همان، ص ۱۵۸-۱۶۴) آن‌گاه در بیانی زیبا و خواندنی، راه کشف حق و نجات را تمسک به امور اَهمّ فالأهمّ می‌داند، یعنی ابتدا به یقینات تکیه شود و آنچه اهمیتی ندارد، رها شود. انسان نباید در اختلافات و مخاصمات متعصبانه وارد شود که این امور، مذموم است و قلب را می‌میراند. وی بر این است که در طریق حق، باید آنچه را مورد توافق همه عاقلان است پذیرفت، یعنی در آغاز باید به وجود خدای صانع حکیم عالم قادر سمیع و بصیر اقرار نمود و در حقیقت و کیفیت ذات الهی تجسس کرد؛ زیرا این امر قلب‌ها را مشوش می‌کند. آن‌گاه انسان اندک اندک به تصدیق انبیا و جهان آخرت بپردازد و به امامت برسد و به فضل ائمه (ع) اعتراف کند و از اعمال و رفتار آن بزرگواران پیروی نماید تا به هدایت دست یابد. (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰)

وی در برخی آثار خود همچون کتاب *کلمات مکنونه* به جمع روایات و آیات قرآن کریم با مباحث عرفانی پرداخته است، گرچه در اینجا نیز به موضوع کتاب

پای‌بند بوده و به گفته علامه طباطبایی به روش عرفا راه پیموده و از موضوع عرفان تجاوز نکرده است. (مه‌رتابان، ص ۲۶)

وی با نگارش کتاب *المحجة البيضاء* که دوره‌ای است کامل از اخلاق و عقاید اسلامی و از گنجینه‌های آثار اخلاقی شیعه به شمار می‌رود، برخی از آرای ابو‌حامد غزالی را در کتاب معروفش، *احیاء علوم الدین*، به نقد کشید و کتابی قابل اطمینان برای شیعیان پدید آورد. او در دیگر کتاب‌های عرفانی و اخلاقی خود از جمله *زاد السالک* نیز از آیات و روایات بهره گرفته است؛ گرچه مثلاً بسیاری از روایات وی در کتاب *کلمات مکنونه* برگرفته از کتب روایی ضعیف، همچون کتب ابن ابی جمهور احسایی و شیخ رجب بررسی است، و روایات آن‌ها از نظر اهل حدیث مخدوش است. (مقدمه محقق کتاب کلمات مکنونه، ص ط)

۲. توجه به عقل در طریق معرفت

فیض، در عین حال نقش عقل را انکار نمی‌کند و در جای جای کتاب‌های خود از شواهد عقلی دفاع می‌کند. وی به استدلال و براهین عقلی توجه بسیاری دارد و در مستند کردن اخبار به دنبال شواهد عقلی می‌رود. در تأیید روش عقلی فیض می‌توان به نقل‌های وی از استادش در فلسفه، ملا صدرای شیرازی، اشاره کرد که سخنان وی را بدون هیچ‌گونه نقدی در آثار خود نقل می‌کند. مثلاً در بیان آیاتی که قرآن را تبیان هر چیزی معرفی می‌کند، از قول ملا صدرا می‌نویسد: «همه علوم و معانی در قرآن کریم به شکل حقیقی آن وجود دارد، یعنی یا خود آن و یا مقدمات و اسباب یا مبادی و غایات آن، و البته تنها کسانی این آیات و عجایب اسرار و احکام و علوم را در می‌یابند که خود به علم حقیقی و یقین دست یافته باشند.» (صافی، ۱/ ۹۵-۹۶)

وی در کتاب *اصول الاصلیه* (ص ۲-۶) نیز از این رأی، که تمام آنچه بشر نیاز دارد در قرآن و روایات اهل بیت (ع) آمده است و اهل سنت به دلیل پیروی نکردن از اهل بیت (ع) به قیاس و اجتهاد در افتاده‌اند، حمایت می‌کند و در ادامه همان

سخنانی را که در مقدمه هفتم صافی آورده بود، از قول برخی محققین تکرار کرده است که به استظهار محقق کتاب *اصول الاصلیه*، در اینجا منظور فیض از برخی از محققین، استاد وی ملا صدرا است. (همان، پاورقی ص ۱۶)

مهم‌تر از همه، سخنان و تشبیهات فیض^۲ در تشبیه عقل و نقل به دو بال شریعت است. فیض چنین سخن می‌گوید: «شرع جز با عقل تبیین نمی‌شود و عقل جز با شرع هدایت نیابد. عقل همچون اساس است و شرع چونان ساختمان و هیچ ساختمانی بدون پایه ثابت نیست و پایه‌ای بی‌نیاز از بنا نخواهد بود. عقل همچون بصر است و شرع چون شعاع، و بصر بدون شعاع بیرونی سودی ندارد، و اگر بصر نباشد، شعاع به چه کار آید. عقل چون چراغ است و شرع همچون روغن آن، که سبب دوام آن است، پس اگر روغن نباشد، چراغ روشن نمی‌ماند و اگر چراغ نباشد، روغن نوری ندارد. بنابراین، شرع، عقل بیرونی است و عقل، شرع داخلی و هر دو پشتیبان یکدیگرند، بلکه هر دو یکی هستند. (همان، ص ۱۱۸-۱۲۰)

نقد برخی مبانی روایی و اصولی اخباریان

گرچه فیض در کتاب‌های روایی و تفسیر خود به سبک اهل حدیث عمل کرده و به اخباریان نزدیک شده است، هیچ‌گاه از اصول متعارف عقلایی بیرون نرفته و همواره در صدد برهانی کردن مبانی روایی خویش بوده است و در مواردی که مباحث اخباریان را متعارض با عقل و عرف می‌بیند، به نقد آن‌ها می‌پردازد.

۱. ارتباط فیض با ملا امین استرآبادی

شاید مهم‌ترین مدرک به جای مانده از ارتباط فیض با اخباریان، سخنان خود وی در انتهای رساله *الحق المبین* (چاپ شده به همراه کتاب *اصول الاصلیه*، ص ۱۲) است که در آن از ملاقات با ملا محمدامین استرآبادی در مکه سخن می‌گوید و وی را در هدایت به برخی از آنچه خود به آن راه یافته، مقدم می‌داند. فیض از قول استرآبادی نقل می‌کند که وی عمل به اخبار را واجب می‌داند و بر لزوم دور انداختن اجتهاد و

نظرات بدعت‌آمیز و ترک استفاده از اصول فقهی برافته، پای می‌فشارد. فیض ادامه می‌دهد که استرآبادی در این امر به صواب و گشاینده این باب برای ما است، اما در همین رساله بر او خرده می‌گیرد که وی در این عقیده افراط می‌ورزد و این دو اشکال اساسی دارد؛ یکی اینکه ادعا می‌کند همه روایات کتب اربعه قطعاً از ائمه (ع) صادر شده و دیگر اینکه به بزرگان فقها طعنه می‌زند و آن‌ها را به فساد متهم می‌کند. از این رو، مردم از او روی‌گردان شده و سخنان وی را نمی‌پذیرند؛ اما خود چنین ادامه می‌دهد که ما در دین خود غلو نمی‌کنیم.

۲. نقد سخنان استرآبادی در مباحث استصحاب، براءت اصلی، تخییر و ظواهر کتاب و سنت پیامبر(ص)

فیض در کتاب *اصول الاصلیه*^۳ اغلب پس از نقل سخنان استرآبادی، به نقد آن‌ها می‌پردازد.^۴ از جمله مخالفت‌های وی با اخباریان ردّ سخنان استرآبادی در انکار براءت اصلیه است، ولی فیض این اصل را قابل دفاع دانسته و برای آن مبنای قرآنی نیز آورده است. (اصول الاصلیه، ص ۱۷-۲۰)

در جایی دیگر، پس از نقل سخن استرآبادی، مبنی بر اینکه طبق برخی روایات تمسک به استصحاب یا براءت اصلی یا ظواهر کتاب و سنت پیامبر(ص) جایز نیست، این سخن را ردّ کرده و عمل به ظواهر کتاب و سنت را جایز دانسته است؛ زیرا در صورت جایز نبودن عمل به ظواهر قرآن و سنت، به ظواهر اخبار اهل بیت (ع) نیز نمی‌توان عمل کرد، چون علت در هر دو مشترک است. (همان، ص ۱۳۵) همچنین در مبحث جواز تخییر یا احتیاط در زمان غیبت، با استرآبادی مخالفت می‌کند و می‌گوید: «اما تخصیص دادن این روایت به عبادات و تخصیص حدیث تخییر به معاملات، یا عکس آن، همان‌گونه که بعضی از فاضلان^۵ معتقدند، وجهی ندارد، بلکه این روایت بر مطلق جواز عمل به تخییر در زمان غیبت دلالت می‌کند، به ویژه در جایی که احتیاط نیز از لحاظ عقل و نقل جاری نشود.» (همان، ص ۸۸-

۸۹) و مهم‌تر از همه مخالفت وی با استرآبادی در اختصاص تفسیر قرآن به معصومین(ع) و نیز عمومیت داشتن قطعیات است که به دلیل اهمیت این دو بحث، به صورت جداگانه از آن سخن می‌رود.

اهتمام به زبان قرآن در تفسیر

فیض در عصر اخباریان می‌زیست و به تفسیر روایی گرایش داشت و در مقدمه کتب تفسیری خود، روش خود را تکیه بر کلام معصومان می‌دانست و معتقد بود که تفسیر لغوی و مفهوم قرآن از پوسته فراتر نمی‌رود؛ زیرا دانش قرآن جز نزد قومی که جبرئیل در خانه‌های آنان نازل می‌شود و آنها را خطاب قرار می‌دهد، یافت نمی‌شود. (اصافی، ۱/ ۴۴ و اصفی، ص ۱۵) به گفته علامه طباطبایی، فیض در تفاسیر خود تنها منهج روایی را پیموده و وارد مباحث فلسفی و عرفان و شهود نشده است. (مهر تابان، ص ۲۶) با این حال، مبانی تفسیری خاصی دارد که تفسیر او را تفسیری متمایز و جاودانه ساخته است.

یکی از مهم‌ترین اصول فیض در تفسیر، اصل اولیه اوست که خود، آن را چنین بیان می‌کند: «در آغاز تفسیر هر آیه اگر شاهدی از محکّمات قرآن برای آن یافتم، آن را می‌آوریم، زیرا القرآن یفسر بعضه بعضاً» (اصافی، ۱/ ۱۱۱) و این مهم‌ترین مبنای علامه طباطبایی در تفسیر گران‌قدر المیزان است.

الف. مخالفت با اخباریان در اختصاص تفسیر قرآن به معصومان(ع)

از مباحث مهم قرآنی آن است که آیا تأویل قرآن به جز خدای متعال، برای دیگران نیز امکان دارد و اگر ممکن است برای چه کسانی؟ اغلب مفسران و دانشمندان علوم قرآنی این مبحث را ذیل آیه هفتم سوره آل عمران مطرح کرده‌اند. این آیه می‌فرماید:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

الْأَلْبَابِ»، که برخی عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را معطوف بر لفظ جلاله دانسته و علم به تأویل قرآن را به راسخان در علم گسترش داده‌اند، و برعکس برخی حرف واو را استینافیه دانسته و بر لفظ جلاله وقف کرده‌اند و تأویل را به خدای متعال مختص کرده‌اند و دیدگاه‌های گوناگونی درباره این عبارت مطرح شده است. (حقائق التأویل، ص ۷-۸؛ البرهان، ۲/ ص ۷۲-۷۷؛ الاتقان فی علوم القرآن، ۲/ ۷-۱۱)

اخباریان در میان دانشمندان شیعی، تأویل و اغلب آن‌ها حتی تفسیر قرآن را مختص به معصومان (ع) می‌دانستند و تفسیر را تنها بر اساس روایات جایز می‌شمردند. آنان در این نظر خود به برخی آیات، همچون «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع، ۷۷-۷۹) و برخی روایات که از تفسیر به رأی نهی کرده‌اند، استناد می‌کردند. (الفوائد المدنیة، ص ۲۱۱-۲۲۳) برخلاف این رأی، بیشتر دانشمندان شیعه، چه پیش از اخباریان و چه بعد از آنان، علاوه بر جواز تفسیر برای غیر معصومان (ع)، تأویل را نیز دست‌کم در برخی آیات و حتی متشابهات جایز دانسته‌اند.^۷ (حقائق التأویل، ص ۷؛ علوم القرآن، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ۲/ ۴۰۳-۴۰۴)

فیض نیز - بر خلاف اخباریان - بر این باور است که فهم قرآن مخصوص به معصومین (ع) نیست و در قرآن معانی بسیاری برای خردمندان نهفته، و مجال گسترده‌ای برای آنان وجود دارد و اساساً اگر فهم قرآن ممکن نبود، اخبار عرضه روایات بر قرآن چه معنایی داشت؟ (صافی، ۱/ ۷۱ و ر.ک: اصول الاصلیه، ص ۳۶ در رد سخن استرآبادی) وی در استناد سخن خویش، به روایاتی از رسول خدا (ص)، همچون «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی أحسن الوجوه» و نیز این روایت از امیرالمؤمنین (ع) استناد می‌کند که «إلّا أن یؤتی الله عبداً فهماً فی القرآن» و چنین نتیجه می‌گیرد که «هر آن‌که تسلیم خدا و پیامبر او و اهل بیتش (ع) شد و دانش خود را از آنان گرفت و با پیگیری اخبار آن‌ها از برخی اسرار آگاهی یافت، به طوری که در علم راسخ و مطمئن شد و چشم قلب باز دید، چنین شخصی می‌تواند برخی از

شگفتی‌های قرآن را دریابد، و این امر با توجه به فضل و بخشش خدا، عجیب نیست...» (صافی، ۷۲/۱)

دلیل دیگر فیض در اثبات این امر و ردّ بر اخباریان آن است که در روایات نیز مانند قرآن، عام و خاص و مجمل و مبین و ... وجود دارد، پس اگر تفسیر قرآن به خاطر این امور جایز نباشد، تفسیر روایات نیز جایز نخواهد بود. (اصول الاصلیه، ص ۳۶ و ۴۹) وی بر این باور است که آنچه در روایات آمده مبنی بر اینکه تفسیر قرآن به معصومین (ع) اختصاص دارد، مربوط به تشابهات قرآن است نه محکّمات، و گر نه قرآن چه سودی داشت؟ و جالب است که ادامه می‌دهد «این اختصاص مربوط به همه تشابهات نیز نیست، بلکه مربوط به برخی تشابهات و آن هم در برخی وجوه آن است، و یا مربوط به جمهور مردم است نه شیعیان کامل، و گرنه اکثر فواید قرآن از دست می‌رفت و اخبار وارد در آن متناقض می‌گشت. (همان، ص ۴۹) بنابراین، شیعیان کامل به برکت پیروی از اهل بیت (ع) از قرآن بهره دارند و حتی ممکن است در برخی تشابهات علم پیدا شود که شواهد عقلی و نقلی آن را تأیید می‌کند. (همان، ص ۳۸) وی گفته غزالی را نیز که تفسیر قرآن را بدون روایت در تضاد با روایت «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَةٌ مِنَ النَّارِ»، دانسته است، رد می‌کند. (همان، ص ۴۱-۴۳)

ب. اعتنا به عموم لفظ است نه خصوص مورد

از مباحثی که فیض بسیار بر آن تأکید می‌ورزد، این نکته مهم اصولی است که در تفسیر قرآن عموم لفظ ملاک است نه خصوص مورد (البرهان، ۱۹/۳؛ الاتقان، ۹۰/۱؛ علوم القرآن، ص ۴۲) و سبب نزول آیه «برای هر کس که قصد فهم معانی قرآن را به کمک اخبار دارد، لازم است که در تفسیر خود بر خصوص آحاد و افراد جمود نکند، بلکه معنی و مفهوم را در هر آنچه احتمال احاطه و عموم دارد، تعمیم دهد.» (اصفی، ص ۱۶ و صافی، ۴۹/۱) وی علت این رأی را رفع تناقض در اخباری که

آیه را به فردی اختصاص داده‌اند، دانسته و فهم آیات را بدون این اصل غیر ممکن می‌داند، زیرا اگر مقصود از قرآن افراد و مواضع خاصی بود، قرآن کم فایده و بی‌بهره می‌ماند. وی معتقد است که برخی از روایات، که مصداق خاصی را بیان کرده‌اند، ممکن است به یکی از بطون معانی آیه یا دیگر موارد اشاره کنند. (همان‌جا)

فیض عمومیت داشتن را لازمه قطعیت قرآنی و روایات می‌داند، مثلاً آیه «وَأَفْوَا بِالْعُقُودِ» یا روایت «لا ضرر و لا ضرار» را نمونه می‌آورد و بر استرآبادی خرده می‌گیرد که چرا استدلال به این امور را برای تعمیم به موارد مشابه ممنوع دانسته و آن را پیروی از ظن معرفی کرده است و تنها آنچه را از ائمه (ع) وارد شده، در محل خود قابل عمل و جهت دانسته است. (اصول الاصلیه، ص ۷۶-۷۷)

ج. معنای تأویل

از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی، مبحث تأویل و تفاوت آن با تفسیر است که نظرات مختلفی پیرامون آن وجود دارد. برخی همچون ابن اعرابی و ثعلب و ابن جریر طبری، تأویل و تفسیر را به یک معنی دانسته‌اند. (لسان العرب، ۵/۵۵؛ تاج العروس، ۷/۳۴۹؛ تفسیر طبری، ۱/۱۰)

بیشتر صاحب‌نظران این دو را مغایر دانسته، و در بیان فرق این دو اختلاف دارند. برخی همچون طبرسی و فیروزآبادی هر دو را مربوط به معنا و مفاهیم الفاظ دانسته، یعنی تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل و تبیین اسباب نزول، و تأویل را تبیین معنای متشابه یا برگرداندن آیه از دو احتمال به معنای مطابق ظاهر دانسته‌اند. (مجمع البیان، ۱/۳۹؛ القاموس المحيط، ۲/۱۱۰ و تفسیر غریب القرآن، ص ۲۶۹)

افرادی همچون فخر رازی و ابن تیمیه تفسیر را به صورت علمی (معنای ذهنی) کلام، و تأویل را به حقیقت خارجی و آنچه کلام به آن باز می‌گردد، معرفی کرده‌اند. (تفسیر رازی، ۷/۱۸۸ و ۱۸/۱۳۵؛ دقائق التفسیر، ۱/۳۳۰) و سرانجام مرحوم علامه طباطبایی تأویل را خارج از حیطه مفاهیم الفاظ و مصادیق خارجی آن دانسته

و آن را به حقیقت متعالیه قرآن در لوح محفوظ، که همه آیات کریمه مستند به آن است، تفسیر کرده است. (تفسیر المیزان، ۴۹/۳ - ۵۰)

مرحوم فیض کاشانی تأویل را در مقابل تنزیل می‌داند و آن را اراده برخی از افراد از یک معنای عام می‌داند که از فهم عوام پنهان است. (اصفی، ص ۱۶) این تعریف به دیدگاه آخر نزدیک‌تر از دیگر نظرات است، البته فیض بر این باور است که تأویل نباید با طبع مخالف باشد و گوش انسان از شنیدن آن بیزار باشد. (صافی، ۴۷/۱)

د. معنای متشابهات قرآن و تفسیر به رأی

بر اساس آنچه گفته شد، اغلب مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، تفسیر غیر روایی قرآن را تفسیر به رأی نمی‌دانند. به طور خلاصه، تفسیر به رأی عبارت است از تفسیر قرآن در جهت دفاع از دیدگاه شخصی، یا تفسیر به کمک رأی و بدون کمک از قواعد محاوره و ادبیات عرب، و یا مطرح کردن رأی شخصی به جای بیان منظور آیات. (روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۳۱ - ۳۲)

فیض بر این باور است که هر لفظی دو وجه دارد؛ ظاهر لفظ که پوسته آن است و ظاهربینان جز این پوسته را نمی‌فهمند، و روح و حقیقت لفظ که درک آن مخصوص اولوالالباب و راسخان در علم است و مردم بر حسب حظ و ذوق و درجات خود، به آن دست می‌یابند. بنابراین، هر آن‌که از متشابهات چیزی نفهمید و حمل آن را بر ظاهر، متناقض با اصول صحیح دینی و عقاید یقینی دید، به صورت لفظ اکتفا کند و علم آن را به خدای سبحان و راسخان در علم واگذارد و در کمین وزش نسیم رحمت الهی و فرارسیدن روزهای خدایی بماند تا شاید خداوند دری به رویش گشاید؛ زیرا خدای متعال کسانی را که بدون علم به تأویل متشابهات پردازند، ذم فرموده است. (صافی، ۶۹/۱ - ۷۰) از این رو از دیدگاه فیض، آنچه در روایات با عنوان «ضرب القرآن بعضه ببعض» آمده، تأویل متشابهات به کمک دیگر متشابهات، و از سر هوا و هوس و بدون توجه به سخنان اهل قرآن و هدایت، به تأویل پرداختن است. پس تفسیر به رأی دو گونه است؛ یکی تفسیر بر اساس رأی و هوی برای دست یافتن به

غرض و ادعا، و دیگری شتاب در تفسیر قرآن بر اساس ظاهر عربی آن بدون بررسی اخبار و روایات. (صافی، ۷۱/۱ - ۷۴ و نیز اصول الاصوله، ص ۴۲ - ۴۴)

ه. نزول قرآن

از مباحث مهم علوم قرآنی، نزول دفعی و تدریجی قرآن است. در برخی آیات آمده که قرآن در شب قدر نازل شد؛ اما این امر با نزول تدریجی قرآن در ۲۰ سال چگونه جمع می‌شود؟ مفسران و دانشمندان علوم قرآنی اقوال مختلفی دارند (تفسیر رازی، ۹۳/۵ - ۹۴ و مجمع البیان، ۱۰۳/۹) و روایاتی نیز در این مورد آمده است که از این میان، دو دیدگاه طرفداران بیشتری دارد؛ برخی منظور از نزول قرآن را در شب قدر آغاز نزول آن دانسته‌اند و برخی بر اساس روایات گفته‌اند که قرآن به تمامی در یک شب از ماه رمضان بر بیت العزّه (طبق روایات اهل سنت) یا بیت المعمور (طبق روایات شیعه) سپس طی ۲۰ یا ۲۳ سال و متناسب با حوادث نازل شد.^۹ اغلب محدثان شیعه و اهل سنت این نظر را پذیرفته‌اند.^{۱۰}

فیض کاشانی نیز رأی دوم را می‌پذیرد و بر اساس روایات چنین نظر می‌دهد که قرآن به تمامی در شب ۲۳ ماه رمضان بر بیت المعمور نازل شده است. وی بر اساس باور ذوقی خود و اعتقاد به کشف در راه‌های معرفت، بیت المعمور را به قلب پیامبر (ص) تأویل کرده است، یعنی قرآن کریم در طول ۲۰ سال، به تدریج و همراه با نزول جبرئیل، از باطن قلب به ظاهر لسان آمده است. (صافی، ۱۰۲/۱)

این رأی بعد از فیض توسط برخی تأیید و تقویت شده (تفسیر المیزان، ۱۶/۲ - ۱۸) و در برابر، برخی بر این دیدگاه خرده گرفته و این سخن وی را بدون دلیل علمی دانسته‌اند. (مختصر التمهید فی علوم القرآن، ص ۳۴)

اهتمام به اصول متعارف حدیثی

علوم حدیثی که شامل مباحثی همچون رجال و درایه و فقه الحدیث می‌شود، علمی دیرپا و پردامنه است و اغلب محدثان و دانشمندان حدیث از این علوم سخن

رانده و برخی همچون شهید ثانی و میرداماد و دیگران، کتاب‌های خاصی برای آن‌ها تألیف کرده‌اند. فیض کتابی مختص این علوم ندارد، اما همچون دیگر محدثان، یکی از نظرات رایج و عرف محدثان را پذیرفته و به آن عمل می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها در ذیل خواهد آمد.

۱. ترجیح روش قدما در تشخیص حدیث صحیح

بحث حدیث صحیح و ملاک صحت آن، بحثی مبنایی است که هر محدثی باید موضع خود را نسبت به آن مشخص کند و بر طبق آن عمل و سلوک کند. این بحث یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث علم درایه است که در طول تاریخ علم حدیث هیچ‌گاه از اهمیت آن کاسته نشده و موضع تضارب آرا و نظرات بوده است، و از آنجایی که همگان بر حجیت سنت معصوم و وجوب عمل بدان اتفاق نظر دارند و حدیث را حاکی سنت معصوم می‌دانند، صحت حدیث برای تمامی فقها و دانشمندان، مهم و موضع اهتمام بوده است.

محدثان از لحاظ زمانی به دو دسته متقدمان و متأخران تقسیم می‌شوند، لذا هر گروه تعریف متفاوتی از حدیث صحیح ارائه کرده‌اند و دو شیوه را در معرفی احادیث صحیح در پیش گرفته‌اند. دانشمندان تا پیش از علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ هـ.ق) به حدیثی که به صدور آن از معصوم (ع) اطمینان می‌یافتند، حدیث صحیح می‌گفتند. محمدتقی مجلسی در روضة المتقین می‌نویسد: «و الظاهر من طریقة القدماء سیما أصحابنا أن مرادهم بالصّحیح ما عَلِمَ وروّده عن المعصوم» (۱۰/۱۴) شیخ بهایی در مشرق الشمسین می‌فرماید: «قدما به حدیثی صحیح می‌گفتند که توسط اموری که موجب اعتماد آن‌ها می‌شده، تقویت شود یا ملازم موجبات اعتماد و اطمینان آن‌ها باشد.» (ص ۲۶)

شیخ بهایی این امور و موجبات را که در واقع ملاک صحت نزد قدما است در پنج عنوان بیان می‌کند:

۱. وجود حدیث در بسیاری از اصول اربع مائه که با نقل از مشایخ به معصومین (ع) می‌رسند.

۲. تکرار حدیث در یک یا چند اصل با طرق مختلف و اسانید معتبر.

۳. وجود حدیث در اصل منتسب به یکی از اصحاب اجماع.

۴. وجود حدیث در یکی از کتبی که بر یکی از ائمه اطهار عرضه شده و ایشان مؤلف آن را تحسین کرده باشند، مانند کتاب عبدالله حلبی که بر امام صادق (ع) عرضه شد.

۵. وجود حدیث در یکی از کتبی که اعتماد و اطمینان بدان مشهور است، خواه مؤلف آن امامی مذهب باشد، نظیر کتاب الصلاة، تألیف خریز ابن عبدالله سجستانی و خواه غیر امامی باشد، مانند کتاب حفص ابن غیاث قاضی. (همان، ص ۲۷-۲۸)

اما متأخران در پی از بین رفتن قراینی که قدما ملاک صحت روایات می‌دانستند، تعریف جدیدی از حدیث صحیح ارائه کرده‌اند. شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵ هـ.ق) - از محدثان متأخر - حدیث صحیح را این‌گونه تعریف می‌کند: «هو ما اتصلَ سَنَدُهُ إِلَى المَعصُومِ بِتَقْلِ العَدْلِ الامامِيِّ عَنْ مثَلِهِ فِي جميع الطبقات.» (الرعاية في علم الدراية، ص ۷۷)

عده‌ای این اصطلاح و تعریف را از ابداعات معروف به علامه حلی می‌دانند. (الفوائد المدنیة، ص ۱۰۹ و مشرق الشمسین، ص ۳۱) و برخی آن را منسوب به استاد علامه حلی، یعنی احمد ابن طاوس دانسته‌اند. (منتقى الجمان، ۱/۱۴) این امر با مخالفت اخباریان شیعه مواجه شد و آنان ادعا کردند که این ملاک‌ها هنوز بر قوت خود باقی است و اصول حدیثی از بین نرفته است. استرآبادی از مخالفان سرسخت این دیدگاه است و قراین باقی‌مانده را برای صحت روایات، کافی می‌داند. (الفوائد المدنیة، ص ۱۷۶-۱۷۸) شیخ حر عاملی می‌نویسد: «بر کسی پنهان نیست که قراین مذکور در سخنان شیخ طوسی و شیخ بهایی، به تمامی یا بیشتر آن تا این زمان باقی است.» (وسائل الشیعه، ۲۰۲/۳۰) و در فایده نهم کتاب وسائل الشیعه به تفصیل دلایلی می‌آورد که اصطلاح جدید در تقسیم حدیث به انواع چهارگانه

نادرست است و باید از همان روش قدما در تقسیم حدیث به صحیح و غیر صحیح یاری بگیریم.^{۱۱} (همان، ۳۰/ ۲۴۹-۲۶۸)

فیض کاشانی نیز در این مبحث به اخباریان تمایل دارد و در عمل به اخبار و تشخیص حدیث صحیح از دیگر احادیث، روش قدما را پذیرفته و روش متأخرین را ناقص دانسته است؛ زیرا در جرح و تعدیل، اختلافات و تناقضات و اشتباهات بسیاری وجود دارد. بنابراین، به نظر وی اصل بر تکیه بر متون روایات است نه اسناد آن‌ها. (وافی، ۲۵/۱)

۲. اعتبار صحت و ضعف تنها در روایات فقهی است.

فیض مانند بسیاری از علما، بر این باور است که اعتبار صحت و ضعف، تنها در روایات فقهی که مربوط به فرائض و احکام حلال و حرام است، ملاک است، اما در اصول چنین نیست؛ زیرا اصول دینی با ادله عقلی اثبات می‌شوند و همچنین در روایات مربوط به قصص و مواعظ و فضائل اعمال، صحت و ضعف روایی معتبر نیست. بنابراین، وی تساهل در ادله سنن^{۱۲} را می‌پذیرد و آن را بر اساس روایت مشهور پیامبر (ص) و نیز روایات مؤید آن از ائمه (ع) می‌داند که توسط روایات دیگر و شواهد عقلی حمایت می‌شود. (اصول الاصلیه، ص ۶۵)

۳. قطعی الصدور نبودن روایات کتب اربعه

اخباریان برای تأیید دیدگاه‌های اخباری خود بر این باور بودند که روایات شیعه، به ویژه روایات کتب اربعه حدیثی یعنی کافی، من لا یحضره الفقیه و تهذیب الاحکام و استبصار، همگی صحیح است و برای این سخن خود دلایلی می‌آوردند. (الفوائد المدنیه، ص ۱۱۱-۱۱۳)

دیدگاه فیض بر خلاف اخباریان است و قطعی الصدور بودن روایات کتب اربعه را نمی‌پذیرد. نیز به صحیح بودن همه روایاتی که به ما رسیده باور ندارد و معتقد است که برخی روایات تفسیری به دلیل ضعف یا مجهول بودن راویان و یا ضعف

متون، موثوق الصدور نیستند. (صافی، ۴۷/۱) همچنین وی روایات مقطوع و مرسل را غیر قابل اعتماد می‌داند. (وافی، ۲۸/۱)

۴. صدور روایات با توجه به مقتضیات زمان

مبحث مهم دیگری که فیض مطرح می‌کند، این است که صدور برخی روایات با توجه به مقتضیات زمان بوده و چه بسا امروزه تفاوت‌هایی داشته باشد: «ولعلها إن صحّت فإنما وردت لمصالح و معان یقتضیها الوقت و الزمان.» (صافی، ۴۷/۱)

این سخن مبحث مهمی است که صدها سال پیش از دوران ما، شیخ و فقیه طایفه شیعه، طوسی، آن را راز پویایی شریعت دانسته و نوشته است: «منعی از آن نیست که آنچه در زمانی مصلحت است، در زمان دیگر مفسده باشد، و به عکس؛ یا آنچه برای زید مصلحت است، برای عمرو مفسده باشد، و به عکس.» (الاقتصاد، ص ۱۶۴) و در دوران ما اندیشمندانی همچون شهید مطهری باب آن را گسترده (اسلام و مقتضیات زمان، ۹۱/۲-۹۲ و مجموعه آثار شهید مطهری، ۳۵۴/۲۰-۳۵۸) و برخی همچون مرحوم امام خمینی (ره) ملاک‌های آن را ارائه کرده‌اند. (بدائع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، ص ۱۰۵-۱۱۵)

فیض بارها تأکید می‌کند که صدور روایات در زمان حضور ائمه (ع) اقتضائاتی داشته که در عصر غیبت متفاوت است و نمی‌توان همه احکام زمان حضور را به عصر غیبت تسری داد. مثلاً در مبحث ارجا که در برخی روایات مطرح شده (إذاً فارجه حتی تلقی إمامک) بر این باور است: «احتمال دارد که حکم به ارجاء و توقف مختص به وقتی باشد که عمل به یکی از آن دو در آن زمان ضروری نباشد، و بتوان آن را مدتی به تأخیر انداخت، و در این صورت حکم مختص به زمان ظهور امام (ع) است، اما در زمان غیبت دلیلی بر ارجا وجود ندارد و حکم به تخییر لازم است، همان‌طور که علامه طبرسی و شیخ کلینی و دیگران به آن تصریح کرده‌اند.» (اصول الاصلیه، ص ۸۸)

۵. دیدگاه فیض در مبحث اصحاب اجماع

فیض در بحث اصحاب اجماع و مضمون سخنی که در رجال کشی در مورد آنان نقل شده، از بین سه قول مهمی که در مورد آن وجود دارد، قول دوم را می‌پذیرد و قول سوم را محتمل می‌داند. (وافی، ۲۶/۱-۲۷) این سه نظر چنین است:

۱. طبق عبارت «اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء»، حدیث و روایات این عده صحیح خواهد بود، به شرطی که سند آنان صحیح باشد. در این صورت، نیازی به بررسی راوی بعد از این عده نیست؛ گرچه راوی فاسق یا حتی جاعل باشد.

۲. روایت آن‌ها صحیح است، نه مروی و حدیث آن‌ها، یعنی این افراد در روایت کردن صادق بوده‌اند.

۳. بر عدالت و صدق این افراد اجماع وجود دارد. (رسائل فی درایة الحدیث، ۲/ ۳۰۸-۳۰۹ و کلیات فی علم الرجال، ص ۱۶۳-۲۰۲)

۶. تفاوت روایات بر اساس عقول مخاطبان

در پایان باید گفت که فیض نیز مانند بسیاری محدثان بر این باور است که روایات بر اساس عقول مخاطبان تفاوت دارد و این مسئله گاه سبب اختلاف ظواهر آیات و روایات است، زیرا مخاطبان گروه‌های متفاوتی دارند و لازم است که با هر یک بر اساس مقدار فهم و مقام وی سخن گفته شود. (اصفی، ص ۱۶ و صافی، ۱/ ۶۹)

پی‌نوشت‌ها:

۱. این سال‌شمار با استفاده از مقدمه کتاب *وافی* به دست آمده است.
۲. البته بر تحقیق محقق کتاب *اصول الاصلیه*، فیض این سخنان را از راغب اصفهانی در کتاب *تحصیل السعادتین* گرفته است. (پاورقی ص ۱۱۸)
۳. به عقیده محقق کتاب، این کتاب خلاصه‌ای از کتاب *الفوائد المدینه* استرآبادی است (مقدمه کتاب، ص ۶)، و اساساً آن را کتابی در تأیید اخباری‌گری می‌شمارند، اما با توجه به مباحث این مقال، خواهیم دید که این سخن کامل نیست.
۴. به جز در مسئله اجتهاد که فیض معتقد است هر مکلفی خود باید در دین تفقه کند و امور دینی خود را، اعم از اصول و فروع خود به دست آورد، در این رأی به آیات و روایات بسیاری استناد می‌کند و به اشکالات مخالفان پاسخ می‌دهد. (ص ۱۴۷-۱۵۴)
۵. منظور استرآبادی است. (محقق کتاب، پاورقی، ص ۸۸)
۶. این تفکر بر اساس برخی روایات است که در آن ائمه (ع) مردم را از تفسیر قرآن، بدون داشتن شرایط آن، نهی می‌کردند. (ر.ک: کافی، ۳۱۱/۸؛ وسائل الشیعه، ۱۷۶/۲۷)
۷. علامه طباطبایی گرچه واو را در آیه هفتم سوره آل عمران، استینافیه می‌داند، در عین حال تأویل را برای راسخان در علم جایز می‌داند. (المیزان، ج ۳، ص ۲۸)
۸. استاد مکارم شیرازی نیز تأویل را هدف نهایی عمل یا کلام معنا کرده‌اند که ممکن است در آغاز از درک انسان خارج باشد و در نهایت مفهوم آن را دریابد. (الأمثل، ۴۰۱/۲)
۹. فخر رازی قول اول را از شعبی و قول دوم را از ابن عباس نقل کرده است. (تفسیر رازی، ۲۷/۳۲)
۱۰. شیخ صدوق در *الاعتقادات* (ص ۸۲)؛ علامه مجلسی در *بحار الانوار* (۲۵۳/۱۸)؛ عینی در *عمدة القاری* (۱۲۹/۱۱)؛ و ثعلبی در تفسیر خود (۲۴۷/۱۰)
۱۱. اکثر آنچه مؤلف در این مباحث ذکر می‌کند، مورد نقد محققان و علما قرار گرفته است، حتی مؤلف خود در برخی موارد توقف کرده است، اما از آنجا که ما در این مجال قصد نقد نداریم، شما را به برخی کتب مربوط به این بحث ارجاع می‌دهیم: ۱. *رسالة الاخبار و الاصول*، از وحید بهبهانی ۲. *نتیجة المقال فی علم الرجال* از محمد حسن بارفروشی.
۱۲. به طور خلاصه تساهل در ادله سنن، بدین معناست که گاه مفاد خبر ضعیف، متضمن وجوب است و گاه در بردارنده استحباب، و در هر دو صورت - بعد از فراغ از ثابت نشدن وجوب توسط آن - سخن در این است که آیا استحباب از آن برمی‌آید یا نه؟ و قول به ثبوت استحباب همان تساهل در ادله سنن است. (القواعد الفقہیه، ۳/۳۲۸)

منابع

- الاتقان فى علوم القرآن؛ سيوطى، الطبعة الاولى، دارالفكر، لبنان ١٤١٦ق/ ١٩٩٦م.
- اسلام و مقتضيات زمان؛ مرتضى مطهرى، صدرا، تهران ١٣٧٧.
- الاصفى فى تفسير القرآن؛ فيض كاشانى، تقديم و تصحيح مهدى انصارى قمى، چاپ دوم، دار نشر اللوح المحفوظ، تهران ١٤٢٣ق/ ١٣٨١.
- اصول الاصيله و يتلوه رسالته المسماة الحق المبين؛ فيض كاشانى، تصحيح و تحقيق مير جلال الدين حسيني ارموى محدث، چاپ دانشگاه، ١٣٩٠/ ١٣٤٩.
- الاعتقادات فى دين الاماميه؛ محمد ابن على ابن بابويه، تحقيق عصام عبدالسيد، دارالمفيد، بيروت ١٤١٤ق/ ١٩٩٣م.
- الاقتصاد؛ محمد ابن حسن طوسى، منشورات مكتبة جامع چهلستون، قم ١٤٠٠ق.
- الامثل فى تفسير كتاب الله المنزل؛ ناصر مكارم شيرازى، بى نا، بى جا، بى تا.
- بحار الانوار؛ محمدباقر مجلسى، مؤسسة الوفا، بيروت ١٤٠٣ق/ ١٩٨٣م.
- بدائع الدرر فى قاعدة نقى الضرر؛ روح الله خمينى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى، قم ١٤١٤ق.
- برهان؛ زرکشى، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربيه، بيروت ١٣٧٦/ ١٩٥٧م.
- تاج العروس؛ زبىدى، تحقيق على شيرى، دارالفكر، بيروت ١٤١٤ق/ ١٩٩٤م.
- تفسير الثعلبى؛ ثعلبى، چاپ ابو محمد ابن عاشور، دار احياء التراث العربى، بيروت ١٤٢٢ق/ ٢٠٠٢م.
- تفسير الميزان؛ محمد حسين طباطبايى، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلميه، قم، بى تا.
- تفسير غريب القرآن؛ فخرالدين طريحي، تحقيق محمد كاظم طريحي، انتشارات زاهدى، قم، بى تا.
- تفسير كبير؛ فخر رازى، چاپ سوم، بى نا، بى جا، بى تا.
- تفسير مجمع البيان؛ امين الاسلام فضل ابن حسن طبرسى، تقديم سيد محسن امين عاملى، الطبعة الاولى، مؤسسة الاعلمى، بيروت ١٤١٥ق/ ١٩٩٥م.
- جامع البيان؛ ابن جرير طبرى، چاپ شيخ خليل الميس / صدقى جميل العطار، دارالفكر، بيروت ١٤١٥ق/ ١٩٩٥م.
- حاشية الوافى؛ وحيد بهبهانى، چاپ اول، تحقيق و نشر مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانى، بى جا ١٤٢١ق.

- *حقائق التأويل؛* شریف رضی، تحقیق محمدرضا آل کاشف الغطاء، دارالمہاجر، دارالکتب الاسلامیہ، بیروت، بی تا.
- *حقائق؛* فیض کاشانی، تصحیح و تحقیق سید ابراہیم میانجی، کتابفروشی اسلامیہ، تہران ۱۳۷۸ق.
- *دقائق التفسیر؛* ابن تیمیہ، تحقیق د. محمد السید الجلیند، مؤسسۂ علوم القرآن، دمشق ۱۴۰۴ق.
- *رسائل فی درایۃ الحدیث؛* ابوالفضل حافظیان، چاپ اول، دارالحدیث، قم ۱۴۲۴ق.
- *الرعاۃ لحال البدایۃ فی علم الدرایۃ؛* زین الدین ابن علی عاملی (شہید ثانی)، چاپ اول، بوستان کتاب، قم ۱۴۲۳ق.
- *روش شناسی تفسیر قرآن؛* علی اکبر بابایی و همکاران، چاپ اول، سمت، تہران ۱۳۷۹.
- *روضۃ المتقین؛* محمدتقی مجلسی، تحقیق حسین موسوی کرمانی، بنیاد فرهنگ اسلامی، قم ۱۳۹۹ق.
- *زاد السالک یا توشہ سالکان بہ ضمیمہ ترجمۃ الشریعہ* فیض کاشانی، شرح و پاورقی ولی فاطمی، چاپ چہارم، پیام آزادی ۱۳۷۷.
- *الصفای فی القرآن؛* فیض کاشانی، تحقیق سید محسن حسینی امینی، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیہ، تہران ۱۴۱۹ق / ۱۳۷۷.
- *علوم القرآن؛* محمدباقر حکیم، مجمع الفکر الاسلامی، قم ۱۴۱۷ق.
- *عمدۃ القاری؛* عینی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- *الفوائد المدنیہ؛* محمد امین استرآبادی، تحقیق رحمت اللہ رحمتی اراکی، مؤسسۃ النشر الاسلامی، بی جا ۱۴۲۴ق.
- *قاموس المحيط؛* فیروزآبادی، بی نا، بی جا، بی تا.
- *قواعد الفقہیہ؛* بجنوردی، تحقیق مهدی مہریزی و محمدحسین درایتی، الہادی، قم ۱۴۱۹ق / ۱۳۷۷.
- *کلمات مکنونہ من علوم اہل الحکمۃ والمعرفۃ؛* فیض کاشانی، تصحیح و تعلیق عزیزاللہ عطاردی قوچانی، چاپ دوم، انتشارات فراہانی، تہران ۱۳۶۰.
- *کلیات فی علم الرجال؛* جعفر سبحانی، چاپ پنجم، مؤسسۃ النشر الاسلامی، قم ۱۴۲۳ق.
- *الکافی؛* محمد ابن یعقوب کلینی، دارالکتب الاسلامیہ، تہران ۱۳۶۳.
- *لسان العرب؛* ابن منظور افریقی مصری، نشر ادب الحوزہ، قم ۱۴۰۵ق.

- مجموعه آثار همایش گرامیداشت استاد عطار دی؛ ابراهیم احمدیان، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران ۱۳۸۵.
- مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، صدرا، تهران ۱۳۷۸.
- مختصر التمهید فی علوم القرآن؛ محمود ملکی اصفهانی، دارالعلم، قم ۱۳۷۶.
- مشرق الشمسین؛ بهاءالدین محمد ابن حسین عاملی، تحقیق مهدی رجایی، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد ۱۴۱۴ق.
- مشرق الشمسین؛ بهایی عاملی، منشورات مکتبه البصیرتی، قم، بی‌تا.
- منتقى العجمان؛ حسن ابن زین‌الدین، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم ۱۳۶۲.
- مهر تابان (یادنامه علامه طباطبایی)؛ محمدحسین حسینی طهرانی، باقرالعلوم، تهران، بی‌تا.
- الوافی؛ فیض کاشانی، به اشراف سید کمال‌الدین فقیه ایمانی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان ۱۴۱۶ق / ۱۳۷۴.
- وسائل الشیعه؛ محمد ابن حسن حرّ عاملی، چاپ دوم، موسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث، بیروت ۱۴۲۴ق.

