

بررسی تطبیقی روش تفسیری فیض کاشانی و ابن‌کثیر

Comparative study of Feyz-e Kashani and Ibn Kathir's interpretive method

Somayye Khari Arani*

Rahmatollah Abdollahzadeh Arani*

Abstract:

The interpretation of Al-Quran Al-Azim by Ibn Kathir is one of the narrative interpretations of the 8th century which is influenced by Tabaris' Jame-Albayan interpretations and also interpretive principles of Ibn Timie. Grounds for forming this interpretation and bases of this interpretation on the one hand, and on the other hand interpretive methods of the exegetist have given superior features to this interpretation and made it suitable to research; especially when we compare it with interpretations such as those by Safi Fez-e Kashanis, which is on the basis of Hadith based approach by Shiite scholars in eleventh and twelfth centuries followed by interpretation development in these two centuries. The question which is raised in here is that: Which interpretive method have Feyz-e Kashani and Ibn Kathir followed in their own interpretations? To respond the question we should say that the interpretive method of Ibn Kathir is Quran to Quran and Quran to custom on the basis of sunna narrative sources and Feyz-e Kashanis, method is combined with inferior paraphrases based on Shiites, narrative sources.

Keywords: Ibn Kathir, The interpretation of Al-Quran Al-Azim, Feyz-e Kashani, The interpretation of Al-Safi, interpretive method.

سمیه خاری آرانی*

رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی*

چکیده:

تفسیر القرآن العظیم ابن‌کثیر از تفاسیر روایی قرن هشتم است که متأثر از تفاسیر جامع البیان طبری و همچنین اصول تفسیری ابن‌تیمیه است. زمینه‌ها و بسترهای شکل‌گیری این تفسیر از یک‌سو و روش‌های تفسیری مفسر از سوی دیگر به این تفسیر ویژگی‌های ممتازی بخشیده که آن را شایسته تبع قرار می‌دهد. به‌ویژه زمانی که آن را در ترازوی سنجش با تفسیری چون تفسیر صافی فیض کاشانی قرار دهیم که بر اساس رویکرد حدیثی علمای شیعه در قرن یازدهم و دوازدهم و به دنبال آن سیر تدوین تفاسیر اثری شیعه در دو قرن یاد شده سامان یافته است. سؤالی که در اینجا مطرح است این است که: فیض کاشانی و ابن‌کثیر در تفسیر خود از کدام روش تفسیری پیروی نموده‌اند؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: روش تفسیری ابن‌کثیر تفسیر قرآن به قرآن و قرآن به سنت بر اساس منابع روایی اهل سنت و روش فیض کاشانی روش آمیخته با تأویلات باطنی بر اساس منابع روایی شیعی است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، فیض کاشانی، تفسیر صافی، روش تفسیری.

* MSc. in Qur'an and Hadith at Kashan University.

* Associate Professor of Aran and Bidgol PNU University.

* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول).
s.khariani@yahoo.com

* دانشیار دانشگاه پیام نور آران و بیدگل.

روش‌های تفسیری فیض

تفسیر قرآن به قرآن

فیض کاشانی در آنچه افزون بر شرح لفظ و مفهوم که نیاز به سخن معصوم علیه السلام دارد، اگر از آیات محکم قرآن چیزی بیابد که بر مراد آیه دلالت نماید، آن را بیان می‌کند، زیرا برخی از قرآن برخی دیگر را تفسیر می‌نماید و ائمه علیهم السلام نیز فرمان داده‌اند که متشابهات قرآن به محکومات آن ارجاع داده شوند (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۷۵/۱).

هرچند برخی از مفسران از این روش به قاعده تفسیری تعبیر می‌کنند؛ اما نزد برخی دیگر این اصل چنان اهمیت می‌یابد که آن را به‌عنوان منهج تفسیری برمی‌گزینند. این نگرش مبتنی بر آن است که تفسیر قرآن به قرآن از ابتدای عصر رسالت ظهور پیدا کرد و تا زمان ما ادامه یافت (خضیر، ۱۴۱۱: ۵۲) و این روش با حیات تفسیر و تحول آن همراه و همزاد است. آنها برآنند که خود قرآن درست‌ترین راه در تفسیر است و برای کسی که می‌خواهد قرآن را تفسیر نماید، برتر آن است که ابتدا از خود قرآن تفسیر آن را جستجو نماید و اگر نتوانست از قرآن در این زمینه بهره گیرد، تفسیر آن را از سنت جستجو نماید، چراکه سنت شارح قرآن است (ابن تیمیه، ۱۳۹۲: ۹۳).

این ویژگی در قرآن بدان جهت است که اگر آیاتی از قرآن در جایی موجز آمده، در جای دیگر به اطناب بیان شده است و اگر در جایی مطلق آمده، در جای دیگر مقید گردیده و اگر در جایی عام آمده در جای دیگر تخصیص خورده است و در جایی مبهم نیست، جز آنکه در جای دیگر بر آن تنبه داده شده است. براین اساس، بسیاری از اندیشمندان معتقدند که بخشی از قرآن بخشی دیگر را تفسیر می‌کند (خضیر، ۱۴۱۱، ۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۰: ۵۶).

فیض کاشانی در شرح مبانی اخباری خود اصول ده‌گانه‌ای را برای تفقه برمی‌شمارد که بر اساس اولین

اصل از این اصول، پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ امری از امور دین را فروگذار نکرده است و پیش از آنکه از دنیا برود، دین کامل گردید. آیه شریفه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [مائده/۳] بر این معنا دلالت دارد.

همچنین در کتاب خدا هیچ امری مورد نیاز نیست، جز آنکه بیان گردیده و رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز آن را تبیین نموده است، حتی ارش الخدش، آیات فراوانی در قرآن بر این معنا گواهی می‌دهد. مانند آیه ﴿وَمَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [انعام/۳۸] و آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [نحل/۸۹] و یا آیه ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا لَآ يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [انعام/۵۹]. وی بر اساس این اصل هر حکمی را که می‌خواهد استنباط کند، ابتدا به قرآن مراجعه می‌نماید و چنانچه از قرآن شاهدی بر آن نیافت به اخبار روی می‌آورد (عبدالله‌زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۲۴۸-۲۴۷).

از آنجا که فیض کاشانی تفسیر آیات قرآن به آیات را از آموزه‌های امامان معصوم علیهم السلام می‌داند، از سخنان ایشان نیز در تبیین آیات بهره می‌گیرد.

وی در آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [بقره/۷] بیان می‌نماید که آیه بدان معنا است که خداوند بر قلوب کافران نشانه‌ای می‌گذارد که ملائکه و اولیای الهی آنگاه که به آنها نظر می‌افکنند، ایشان را می‌شناسند و می‌دانند که آنها ایمان ندارند. وی سپس روایتی از عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل می‌نماید که می‌فرماید: «ختم در آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، همان مْهری است که بر قلوب کافران به جهت عقوبت بر کفرشان زده می‌شود. خداوند می‌فرماید:

﴿إِلَّٰ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [نساء/۱۵۵] «(فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۹۳/۱)

به این افراد در این دنیا نیز با آنچه در آخرت وجود دارد منافاتی نمی‌بیند. وی در این زمینه می‌گوید: «و این صفات - در این دنیا نیز می‌تواند به اموری از جمله علوم و معارف که متعلق به آخرت است، انتساب پیدا کند. بنابراین، در روز قیامت نیز این‌گونه محشور می‌شوند.» (همان: ۹۹/۱) یعنی به سبب اینکه در این دنیا نسبت به این‌گونه معارف کر، لال و کور هستند، در آخرت نیز این‌گونه محشور می‌شوند. وی برای آشکار شدن سخن خود از آیاتی بهره می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [اعراف/۱۷۹] و مراد از اینها امور آخرت در این دنیاست. همچنین می‌فرماید: ﴿فَإِنَّهَا لَّا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [حج/۴۶] و همچنین می‌فرماید: ﴿وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَّا يَسْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِيَّاكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [اعراف/۱۹۸] بنابراین، عبارت "فَهُمْ لَّا يَرْجِعُونَ" در پایان آیه مورد بحث - آیه ۱۸ سوره بقره - به معنای آن است که آنها از ضلالت به هدایت بر نمی‌گردند (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۹۹/۱).

دو تفسیری که فیض کاشانی از آیه مورد بحث ارائه می‌کند، تأمل برانگیز است، زیرا وی هر دو تفسیر را مستند به آیاتی از قرآن می‌نماید و برداشت خود را از آیه، استحکام می‌بخشد. در عین حال، این دو تفسیر قابل جمع با یکدیگرند و هیچ‌گونه منافاتی بین انتساب صفات یاد شده در آیه مورد بحث به مشرکان در این دنیا و انتساب این صفات به ایشان در آخرت وجود ندارد، به‌گونه‌ای که می‌تواند هر دو مراد خداوند باشد.

این مفسر بزرگ به خوبی این ویژگی‌ها و صفات را در مورد مشرکان در دنیا و آخرت تبیین می‌نماید و بر آن است که صفات یاد شده در مورد ایشان در دنیا نسبت به معارف و علوم که به آخرت تعلق دارد،

در آیات ﴿وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نُصِيبُ مِمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [بقره/۲۰۱ و ۲۰۲] در تفسیر صافی، بیانی متین در مورد کیفیت محاسبه اعمال بندگان - با وجود کثرت خلائق و افعال آنها - آمده است و اینکه چگونه خداوند همه آنها را در یک چشم بر هم زدن محاسبه می‌کند.

صاحب این تفسیر به استناد روایتی از امام علی علیه السلام به نقل از مجمع‌البیان به بیان کیفیت این محاسبه می‌پردازد و می‌گوید همان‌گونه که خداوند به صورت دفعی روزی می‌دهد، بدین‌گونه نیز بندگان را محاسبه می‌نماید و همان‌گونه که بندگان او را نمی‌بینند، ولی آنها را روزی می‌دهد، بدین‌گونه نیز بندگان مورد محاسبه قرار می‌گیرند (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۲۳۷/۱؛ عبدالله زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۲۴۹).

وی سپس به روایتی از تفسیر امام عسکری علیه السلام اشاره می‌کند که در آن با استفاده از آیه دیگری از قرآن کیفیت محاسبه سریع بندگان در روز قیامت بیان شده است. در این زمینه از تفسیر یاد شده نقل می‌نماید که این "محاسبه سریع بندگان" بدان علت است که هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد و هیچ محاسبه‌ای مانع محاسبه دیگر نمی‌گردد، پس آنگاه که یکی را محاسبه می‌کند، در همان حالت همه را محاسبه می‌کند و حساب آنها را به پایان می‌برد و این مانند سخن خداوند است که می‌فرماید: ﴿مَّا خَلَقُكُمْ وَ لَّا يَعْتُكُمُ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان/۲۸]

در آیه ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَى فَهُمْ لَّا يَرْجِعُونَ﴾ [بقره/۱۸] در تفسیر صافی در معنای آیه، ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَى﴾ را به مشرکان در آخرت نسبت می‌دهد، مفسر در این زمینه به آیه ﴿وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمِيَاً وَ بُكْمًا وَ صُمًّا﴾ [اسراء/۹۷] استشهداد می‌نماید (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۹۸/۱). آنگاه در انتساب این صفات

دوم شکل گرفت. در این میان فیض کاشانی مجموعه روایی وافی را تدوین کرد، ضمن آنکه برخی دیگر از این مجموعه‌های روایی را بزرگانی از محدثان چون شیخ حر عاملی، علامه مجلسی و دیگران به رشته تحریر درآوردند.

مجموعه روایی وافی دارای ویژگی‌هایی از جمله عدم تقطیع احادیث، جمع اخبار متعارض و تبیین مشکلات اخبار است. فیض کاشانی نحوه گردآوری احادیث و نقد و بررسی آنها را در مقدمه کتاب خود چنین بیان می‌کند: «اصحاب ما (امامیه)، احادیث اصول و فروع دین را با اسانید متصل از ائمه خود گرفته، آنها را به سینه سپرده‌اند و سپس آن را در جوامع معتبر حدیثی گردآورده‌اند. آنها نهایت کوشش خود را در نقد روایات و تصحیح آنها به کار برده‌اند و احادیثی را که راویان آنها مورد طعن قرار گرفته و یا مجهول بودند، به کار نبرده‌اند. همچنین در احکام شرعی به غیر آنچه از معصومین علیهم‌السلام رسیده است، تکیه نمی‌کنند، زیرا این‌گونه از طرف ائمه علیهم‌السلام فرمان داده شده‌اند و از به‌کارگیری رأی، قیاس و تأویل متشابهاً و تحصیل ظن به کمک اصول ابداع شده، چون اجتهاد خودداری می‌کنند؛ اما پس از طولانی شدن عصر غیبت و شدت تفرقه و درآمیختن شیعه با مخالفان و مطالعه کتاب‌های آنان در اصول فقه، گاه در این مسیر گام نهادند.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۸/۱)

از طرفی دیگر فیض کاشانی روشن و شفاف ادعا می‌کند که «چون در اسرار قرآن کریم و احادیث معصومان ژرف اندیشیده و عمیق بدانها پرداخته، به مرحله‌ای از اطمینان و نفی وسوسه‌های شیطان دست یافته است.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۸۴)

او همچنین به این نکته بسیار مهم و شگفت‌آور اعتراف می‌کند: «نیل به حقیقت و دستیابی به اسرار هستی و انسان که در حقیقت غذای روح آدمی است، تنها از طریق ژرف‌نگری و نظر دقیق و توجه عمیق

موجب شده است که آنها در آخرت نیز این‌گونه محشور شوند» (عبدالله‌زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۲۵۱-۲۵۰).

آنچه بیان شد، نمونه‌هایی بود از موارد متعددی که فیض کاشانی در تبیین و توضیح یک آیه، از آیه یا آیاتی دیگر بهره‌برداری نموده است. وی معمولاً آنگاه که آیه‌ای را به آیه‌ای دیگر تبیین و تفسیر می‌نماید، از تعبیری چون "کما قال"، "کقولہ" و "کما فی قولہ" بهره‌گیری می‌نماید و بدین‌گونه تفصیل آیات مجمل، تفسیر آیات مطلق و احکام آیات متشابه قرآن را در آیات دیگر جستجو می‌نماید (همان: ۲۵۳).

تفسیر قرآن به اخبار و روایات

در میان حکمای شیعه، این نگرش وجود داشت که آموزه‌های دینی بر اندیشه عقلی و تأملات عقلانی تفوق و تقدم دارد. به همین علت این حکیمان با قرآن کریم، سنت نبوی و روایات و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت پیوندی وثیق و عمیق برقرار ساختند و قرآن را تفسیر، و روایات و احادیث را شرح کردند. فیض، قرآن را به حدیث تفسیر کرد و بر تمامی قرآن سه‌گونه تفسیر -الاصافی، الاصفی و المصفی - نوشت (بهشتی، ۱۳۸۸: ۴۶/۵).

از آنجا که تفسیر صافی در عصری تدوین یافت که به عصر اساطین حدیث شهرت دارد، باید آن را حاصل رویکردی دانست که در دهه نخستین این عصر نسبت به حدیث و روایت پدیدار شد. در این زمان، محمد امین استرآبادی با نگرش تازه‌ای نسبت به حدیث پا به عرصه دانش گذاشت و با رد اجتهاد، تفکرات اخباری‌گری خود را توسعه داد. وی هرچند ابتدا در جرگه اهل اجتهاد قرارداد داشت؛ ولی گرایش به اخبار و روایات و دوری گزیدن از شیوه اهل اجتهاد در وی با تألیف کتاب *الفوائد المدینه* به اوج خود رسید.

به دنبال این گرایش، محدثان بزرگی به تدوین مجموعه‌های بزرگ روایی پرداختند و جوامع روایی

به قرآن کریم و روایات و احادیث معصومان به دست می‌آید و در هیچ جای دیگر خبری از این حقایق نیست.» (همان: ۲۸۷/۵)

چنین گرایشی به اخبار و روایات در تدوین تفاسیر روایی نیز تأثیر فراوانی داشت. تفسیر روایی صافی نیز حاصل چنین رویکردی است. روایات این تفسیر که از برخی مجموعه‌های روایی و یا تفاسیر روایی شیعه نقل شده با تصریح به نام کتاب و بدون ذکر اسناد روایات است. البته نقل این‌گونه روایات راه را برای کسی که بخواهد اسناد آن را جستجو نماید، هموار می‌سازد. صاحب این تفسیر نحوه ارجاع به کتب یاد شده و نحوه اختصار منابع را به هنگام نقل حدیث در مقدمه دوازدهم از مقدمات تفسیری خود بیان می‌نماید. افزون بر آن، قواعد خود را در مراجعه به اخبار و روایات نیز تبیین می‌نماید (عبدالله‌زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۲۵۴ و ۲۵۶).

تفسیر بر اساس روش تأویل باطنی آیات

فیض کاشانی بر آن است در مواردی که آیه‌ای نیاز به بیان و توضیح بیشتر دارد، سخنی از خود یا از کسانی که وی از آنها به "اهل علم و معرفت" تعبیر می‌نماید، بیاورد تا مفهوم آیه را آشکارتر سازد. در این موارد نیز وی با عبارت "اقول" این‌گونه بیان و توضیح را همراه می‌کند تا سخن یا نقل خود را از سخن معصوم علیه السلام متمایز نماید (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۷۶/۱).

وی معمولاً در این موارد از نگاه عقلی و استدلالی به امور می‌نگرد و بیانی حکمی - عرفانی در تبیین مسائل دارد. هرچند وی در تفسیر خود بیشتر بر روایات تکیه می‌کند، به‌گونه‌ای که روایی بودن تفسیر او بر سایر صبغه‌ها برتری دارد؛ اما در مواردی نحوه تبیین حقایق و استدلال‌های حکیمانه او جلوه فلسفی و عرفانی این تفسیر را آن‌گونه نمایان

می‌سازد که می‌توان در زوایای اندیشه وی رد پاهایی از چنین افکاری یافت. او در حکمت این‌گونه نگرستن به برخی امور، معتقد است که نظر اهل معرفت به علوم و حقایق کلی است و نه افراد و حتی اخباری را که در آن تخصیص وارد گردیده به دلیل قاصر بودن فهم مخاطبان می‌داند که معصومین علیهم السلام به اندازه فهم مردم آن را بیان نموده‌اند (همان: ۱۲/۱؛ عبدالله‌زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۳۰۱).

بنابراین، فیض به تأویل باطنی اعتقاد دارد و در این عرصه چند سخن اصلی را بیان می‌کند:

الف - شدت قرابت: از یافته‌های فیض با عنایت ویژه به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت این است که میان عقل صحیح و سالم و آموزه‌های دین اسلام و تعالیم شرع محمدی قرابت جدی است تا جایی که شدت قرابت آن دو را به سرحد وحدت رسانده و آنها را با یکدیگر متحد ساخته است. بر پایه این قرابت، فیض عقل را شریعت درون و دین را عقل برون، عقل را چراغ و شرع را روغن چراغ، شرع را روشنایی و عقل را بینایی و سرانجام، آن دو را به منزله یک ساختمان می‌داند و چنین می‌نویسد:

«شرع نور است و عقل دیده و بینایی است و چنان‌که بدون نور چیزی دیده نمی‌شود، بدون بینایی و دیده نیز وجود نور چه اثری خواهد داشت.» (فیض کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۹۴)

ب - همراهی و هماهنگی بین عقل و عرفان: فیض با اینکه به درستی دریافت که عقل در مورد حقایق ماورای این عالم کارایی زیادی ندارد و بدین سبب به وادی سلوک گام نهاد و از شهود و تجربه‌های عرفانی بهره‌مند شد و از یافته‌های عرفانی به عنوان بدایع حکمت و غرایب علوم بلند مرتبت یاد کرد (همان)، اما با این همه و حتی با اینکه از محدثان بزرگ محسوب می‌شد و عادتاً می‌بایست تنها به نقل بسنده می‌کرد و چندان به اعتبار عقل نمی‌اندیشید، اما

وجود دارد و ذات و حقیقت هر دو وجود یکسان است. گو اینکه به لحاظ اختلاف ساعت حضور که یکی در ذهن و آن دیگری در خارج است، آثار متفاوتی دارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۳: ۲۰-۱۸). وی پس از این بیان، علم خداوند به اشیاء و علم فرشتگان مقرب و علوم انبیاء و اوصیاء علیهم السلام را از این قبیل می‌داند. پس چنین علمی، کلی است که ثابت است و به تجدد معلومات و تکثر آن، متجدد و متکثر نمی‌گردد (همو، ۱۳۹۹: ۵۸/۱).

در تفسیر صافی در ذیل آیه الکرسی ﴿...يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [بقره/۲۵۵] در مورد علم خداوند و احاطه علمی او به اشیاء آمده است: «احاطه علمی به شیء آن است که هر چیزی را آن‌گونه که هست بشناسد و مجموع این دو جمله به علم ذاتی و تام خداوند دلالت دارد که بر وحدانیت او دلالت می‌نماید.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۲۸۲/۱)

همچنین در تفسیر صافی در مفهوم استواء خداوند بر عرش ﴿...ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [اعراف/۵۴] مراد از عرش جسم محیط بر همه اجسام شمرده شده و معنای استواء خداوند، تساوی نسبت خداوند به همه آن اجسام یعنی عالم جسمانی بیان شده است و حتی می‌تواند همه عالم جسمانی و آنچه را که بین آن و خداوند از ارواح وجود دارد، یعنی همه عوالم از ملکوت و جبروت را در بر بگیرد.

پس از آن بیان شده که از این عبارت می‌تواند علم خداوند به همه موجودات، اراده گردد و در این زمینه از روایات نیز بهره‌گیری شده است. مفسر یاد شده پس از این، بیان می‌نماید که احاطه علمی و قرب او نسبت به همه چیز به‌گونه‌ای مساوی است که معیت قیومی و اتصال معنوی او نسبت به همه چیز مساوی است، به‌طوری که با وحدانیت او منافات ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۲۰۵/۲).

عقل را پیامبر باطن و چراغ راه هدایت و داده‌های آن را با یافته‌های عرفان ناب و نیز با آموزه‌های شرع هماهنگ دانست (همو، ۱۳۶۳: ۱۹۴ و ص ۴ و ۵)؛ البته عقلی که به اوهام و ظنون و پندارها آمیخته نباشد. بدین سبب، هرگز بلند پروازی نکرد و به رفتار ناستوده و جاهلانه تن نداد، بلکه بر تمامی آنچه از اعتدال خارج بود، قلم بطلان کشید و یافته‌های اصلی عرفان را به حوزه تعقل منتقل کرد و از آنها تحلیل و تفسیری درخور عقلانیت ارائه داد (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۸۹/۵). بنابراین، وی در اموری از جمله کیفیت علم خداوند به امور، ادراک و شعور موجودات در عالم هستی، 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. در این زمینه او گاه از روایات نیز بهره می‌گیرد و با تأویلاتی که از روایات دارد به توجیه بیان خود می‌پردازد. وی دستیابی به این معانی را از اسراری می‌داند که راسخان در علم بدان راه می‌یابند. اکنون به نقد و بررسی برخی از موضوعاتی که با چنین نگرشی آنها را تأویل نموده است، می‌پردازیم.

انواع علوم و کیفیت علم خداوند به امور

فیض کاشانی تبیینی از علم دارد که بر اساس آن می‌تواند علم انسان نیز - به‌گونه علم خداوند - به‌نحو کلی باشد. به‌گونه‌ای که تغییر و شک در آن راه نیابد و در عین تعلق آن به جزئیات از تکثر و تفرق دور باشد.

او علم را از سنخ وجود و نه از سنخ ماهیت می‌داند و وجود علمی شیء را عین وجود خارجی آن بر می‌شمرد. او باور دارد که یافته‌های ذهنی ما با جهان خارج تطابق ظاهری و حقیقی دارد و آنچه به درستی در ذهن پدیدار می‌گردد، عین همان در خارج

ادراک و شعور موجودات در عالم هستی

قرآن کریم، [اسراء/۴۴، نحل/۴۹، صف/۱، فصلت/۲۱، نمل/۱۶ و ۱۸] روایات اهل بیت عصمت و طهارت (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۸/۳)، یافته عارفان و الامقام شهود، صاحبان مکاشفه، خاستگاه این اندیشه و بینش است که همه موجودات جهان هستی، از ادراک، شعور و آگاهی برخوردارند و به تسبیح خداوند و مشغول و به عبادت او مشغوف‌اند. البته این اندیشه سترگ، در حکمت متعالیه برهانی شده و بر اساس اصالت و تشکیک وجود ثابت گردیده که هر کمال، از آن وجود و اثر وجود و از سنخ وجود است. پس هر موجود - خواه مادی یا مجرد، خواه حیوان یا انسان یا جماد و نبات - به میزانی که از وجود بهره دارد، از لوازم و آثار آن نیز بهره‌مند است. بنابراین، همه موجودات متناسب با مرتبه وجودی خود، از علم، ادراک، اراده و دیگر کمالات وجودی برخوردار هستند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۱۵۳/۷ و ۲۵۷/۹).

صدرالمتألهین شیرازی در این خصوص می‌گوید: «توفیق اثبات حیات و شعور تمامی موجودات جهان هستی، برای ابن سینا و فیلسوفان پس از او میسر نگردید و تنها صاحبان مکاشفه این حقیقت را یافتند. قرآن کریم و روایات نیز از آن خبر دادند. البته ما این مطلب را با برهان و ایمان شناختیم و آن را به اثبات رساندیم.» (همان: ۱۵۳/۷)

فیض با توجه بدانچه استاد خویش صدرالمتألهین شیرازی در این باب بیان داشته، تسبیح و تحمید پدیده‌های هستی را نه به زبان حال که به زبان قال توجیه و تفسیر و آن را به دو صورت بیان کرده است:

۱. فقر از غنا می‌گوید: پدیده‌های هستی، چون عین فقر و نیاز هستند، با صمیم وجود خود از پروردگار علیم و حکیم سخن می‌گویند و وابستگی خود را به او ابراز می‌دارند و از خالق و رب و

صاحب و مالکی علیم و حکیم سخن می‌گویند که او عین غنا و کمال است. بنابراین، تسبیح موجودات، فطری و ذاتی است و خاستگاه آن، تجلیات باری تعالی برای موجودات است که آنان را ایجاد کرده و با هر پدیده‌ای، گستره‌ای از زیبایی و نظم و هماهنگی و عظمت را نشان داده و در عین حال، تمامی پدیده‌ها در فقر و بیچارگی مستهلک‌اند. بر اساس این بیان، هر پدیده با زبان قال و نه به زبان حال و نیز با علم و آگاهی - البته به میزان بهره‌ای که از وجود دارد - تسبیح خدا می‌گوید. فیض در اینجا سخن بدیعی دارد: «لزومی ندارد که چنین تسبیح و تمجیدی، با الفاظ و کلمات متعارف و متداول انجام گیرد، بلکه اگر پدیده‌ای با وجود خود تمام هویت خود را ابراز دارد، آن زبان قال است و تو مپندار که این زبان حال است؛ چنان‌که جدا افتادگان از کشف و شهود چنین پنداری دارند، زیرا ما با گوش خود ذکر سنگ‌ها را شنیدیم و آنها با ما سخن گفتند و گویی به خوبی، حلال و حرام خدا را می‌شناختند.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۴۳۹/۳)

۲. باطن اشیاء، تسبیح خدا می‌گوید. فیض می‌نویسد: «برای هر پدیده دو رویه است: یکی رویه ظاهری و ملکی، و دیگری رویه باطنی و ملکوتی که گویی این روح آن پیکر است.» (همو، ۱۳۶۳: ۹۳ و ۸۸-۸۷)

بی‌شک رویه ظاهری و ملکی، مشهود همگان است و علوم بشری با پوشش‌های پی‌گیر، آگاهی‌های مفیدی درباره پدیده‌های هستی در اختیار دانشوران قرار داده است. اما جنبه ملکوتی و باطنی پدیده‌ها، تنها مشهود راه یافته‌گان ملکوت است و انسان‌های عادی و فروافتاده در مادیت از آن بی‌خبرند (همان: ۴۳۹/۳). پیداست که اگر رویه باطنی تسبیح خدا می‌گوید، هرگز ساکنان اقلیم حس و طبیعت‌زدگان

نمی‌توانند آن را بدانند. بدین سبب، خداوند حکیم به دو صورت در این‌باره سخن گفته است:

(الف) در خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَفَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [نور/۴۱]؛ «آیا ندیدی که هر که و هر چه در آسمان‌ها و زمین است، برای خدا تسبیح می‌گویند و پرندگان نیز در حالی که در آسمان پر گشوده‌اند، تسبیح او می‌گویند؟ همه ستایش و نیایش خود را می‌دانند و خدا به آنچه می‌کنند داناست.»

در این آیه به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: آیا ندیدی؟

(ب) اما در خطاب به مردمان فروافتاده در حصار حیات حیوانی می‌فرماید: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [اسراء/۴۴] هفت آسمان و زمین و هر که در آنهاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغولند و موجودی نیست در عالم جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما تسبیح آنها را فهم نمی‌کنید. همانا او بسیار بردبار و آمرزنده است.

جالب است بدانیم، این نادانی بشر در حالی است که می‌فرماید پدیده‌های مادی، از ستایش و نیایش‌های خود به خوبی آگاه هستند [نور/۴۱].

علامه طباطبائی در مورد کیفیت حمد و تسبیح مخلوقات می‌گوید: «اشیاء از جهت انواع خلقت و حُسن خود بر جمال خداوند که غیر متناهی است، دلالت می‌کنند و او را حمد می‌گویند و بر حسنی که فناپذیر نیست، ثنا می‌کنند و از جهت آنچه از انواع نقص و نیاز در آن موجودات وجود دارد، بر غنای مطلق او دلالت دارند و ساحت قدس و کبریای او را

تسبیح و تنزیه می‌نمایند.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۵۹ و ۱۱۱/۱۳)

براین اساس، آشکار می‌گردد که تعبیری چون حمد و تسبیح و سجود مخلوقات به‌ویژه آنگاه که به همه مخلوقات - اعم از دارای ادراک و غیر آن - تعلق پیدا کند، تأویلاتی می‌یابد که این‌گونه تأویلات در نگرش‌های حکمی - عرفانی معهود است. فیض کاشانی نیز با اثرپذیری از این مشرب فکری در این مقوله‌ها تبیین‌هایی برخاسته از ذوق باطنی و عرفانی دارد (عبدالله‌زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۳۰۷ و ۳۰۸).

تعلیم اسماء الهی به آدم

در آیه ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [بقره/۳۱] صاحب تفسیر صافی پس از نقل روایاتی به بیان تفسیر ظاهری آیه می‌پردازد و مراد از اسمائی را که خداوند به آدم آموخت، تبیین می‌کند. او از تفسیر قمی نقل می‌نماید که مراد، اسامی کوه‌ها، دریاها، وادی‌ها، گیاهان و حیوانات است. آنگاه از مجمع‌البیان و تفسیر عیاشی از امام صادق ع نیز نزدیک به این مضمون را نقل می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۰/۱ و عیاشی، ۱۴۱۱: ۳۲/۱).

وی پس از نقل این روایات، بیان می‌کند که مراد از تعلیم اسماء، نمی‌تواند تنها تعلیم الفاظ و دلالت برمعانی آنها باشد، زیرا این، همان تعلیم لغت است و نمی‌تواند صلاحیت آن را بیابد که تعلیم آن مورد افتخار قرار گیرد، بلکه مراد از اسماء، حقایق مخلوقات است که در عالم جبروت وجود دارد و نزد گروهی به کلمات و نزد گروه دیگر به اسماء و نزد گروه سوم به عقول نامبردار است (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۱۱۱/۱).

ناممکن می‌نماید یا مفاهیمی که قابل حمل بر معانی عمیق‌تر و گسترده‌تر است، تأویلاتی ارائه نماید تا حمل آیه را بر معانی مورد نظر ممکن سازد یا معانی عمیق‌تر از آن را بیان نماید.

او در آیه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ [اعراف/۵۴] پس از آنکه روایاتی را از کتاب‌های روایی نقل می‌نماید که بر خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز دلالت می‌کند، شبهه‌ای را که در فلسفه طبیعی بر این مسأله وارد می‌شود، مطرح می‌نماید و به آن پاسخ می‌دهد. وی می‌گوید: «اگر گفته شود: روزها تنها به واسطه حرکت فلک به وجود می‌آیند و از یکدیگر تمایز می‌یابند، پس چگونه خداوند آسمان‌ها و زمین را در روزهایی متمایز و مشخص قبل از آنکه روزها تمایز یابند و مشخص گردند، آفرید؟ در پاسخ می‌گوییم: ملاک تمایز و تشخیص روزها حرکت فلک اعلی است که پایین‌تر از آسمان‌های هفت‌گانه است و آنچه در روزهای مشخص و متمایز خلق گردید، تنها آسمان‌ها و زمین، موجودات و هستی‌های بین آن دو بود و نه آنچه بالاتر از آن است و از آن، هیچ‌گونه خلأ لازم نمی‌آید، زیرا آب - که از آن همه مخلوقات به وجود آمد - در آفرینش تقدم دارد.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۲/۲۰۴)

بررسی نگرش فیض کاشانی در این مسأله حاکی از آن است که وی افزون بر بهره‌گیری از حجت عقلی تلاش دارد که ظاهر آیه و همچنین ظواهر روایاتی را که همسو با آیه است، حفظ نماید. لذا پس از نقل روایات متعددی در این زمینه، بر اساس استدلالی عقلی که بیان شد به رفع شبهه می‌پردازد. حال آنکه صدرالمتهلین حل این مشکل را به واسطه کشف الهامی می‌داند که خداوند بر او منت نهاده و او را بر آن واقف گردانیده است (عبدالله‌زاده آرانی، ۱۳۸۶: ۳۱۵-۳۱۴).

فیض با استناد به آیه شریفه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [بقره/۳۱]؛ و خدا همه اسماء را به آدم آموخت، و با توجه به روایات و احادیث که در تفسیر آیات شریفه وارد شده (عیاشی، ۱۴۱۱: ۱/۱۱۱-۱۱۰)؛ شناخت و معرفت بی‌نهایت، آگاه شدن از تمامی حقایق هستی و راهیابی به ملکوت اشیاء را برای او ممکن دانسته است (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۱/۱۱۱-۱۱۰).

همچنین وی با استناد به آیات دیگر از قرآن کریم که در آنها علم و معرفت هدف اساسی خلقت [طلاق/۱۲]، برترین نعمت پس از نعمت آفرینش [علق/۴] و جان مایه کرامت الهی دانسته شده است [علق/۳] و از صاحبان معرفت در کنار ذات پاک خداوند و فرشتگان یاد شده [آل عمران/۱۷] استفاده کرده که امکان کسب معرفت بدیهی و تردید ناپذیر است، زیرا چگونه امکان دارد چیزی هدف آفرینش باشد، ولی ممکن و دست یافتنی نباشد؟! (فیض کاشانی، بی‌تا: ۱/۱۳-۱۰).

فیض کاشانی در مفهوم عرضه اسماء بر فرشتگان ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ معتقد است که این به آن معنا است که خداوند پس از آنکه اسماء را به آدم آموخت، اشباح مخلوقات را یکی یکی در عالم ملکوت یا عالم روحانیت بر فرشتگان عرضه نمود. وی بر آن است که ضمیر ذوی‌العقول "هُم" در این عبارت حاکی از آن است که این اشباح دارای ادراک بودند. وی می‌افزاید: «اسماء الله که این اشباح به واسطه آنها آفریده شد، بر فرشتگان زمینی پوشیده بودند جز یک نوع از هر صنف از آنها آن‌گونه که بر سایر مخلوقات جز انبیاء و اولیاء پوشیده است.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۱/۱۱۴).

بیان برخی تشابهات و اسرار

نگرش فلسفی - عرفانی فیض کاشانی وی را بر آن داشته تا از برخی آیات که حمل آنها بر ظواهرشان

اهل بیت علیهم السلام باشد. در عین حال در مواردی روی آوردن وی به این گونه تأویلات به آن دلیل است که روایات موجود از نظر وی نتوانسته‌اند، گره‌گشای برخی غوامض در تبیین آیات باشند. آنچه در بررسی اجمالی موارد و مصادیقی که وی بدان پرداخته، آشکار می‌گردد، حاکی از آن است که مقوله‌هایی که او چنین به تبیین آنها پرداخته، از متشابهات است و مسائلی؛ از قبیل علم خداوند، تسبیح و سجود مخلوقات - به‌ویژه جمادات - اسماء الهی، پاداش اخروی اعمال و مانند آنها را دربرمی‌گیرد که بیان و تفسیر چنین آیاتی نیازمند چنین نگرشی است.

اما نقد و بررسی این قبیل تأویلات در تفسیر وی و زمینه‌ها و بسترهای فکری که از آن ناشی شده و در نهایت ارزیابی نگرش‌های حکمی - عرفانی در تفسیر او مجال دیگری را طلب می‌نماید و آنچه در اینجا بدان پرداختیم، تنها بیان دورنمایی از ابعاد گسترده این نگرش در فیض کاشانی است که بخشی از آن در تفسیر صافی تجلی نموده است و ایشان در مواضع دیگری چون *عین‌الیقین* و *تلخیص آن، اصول‌المعارف*، *کلمات مکنونه*، *کلمات مخزونه* و به‌گونه‌ای پراکنده در سایر آثار خود به آن پرداخته‌است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۷۲-۷۰).

روش‌های تفسیری ابن کثیر

تفسیر قرآن به قرآن

ابن کثیر در این روش آیه‌ای از قرآن را ذکر می‌کند و سپس آن را با عباراتی کوتاه و ساده تفسیر می‌نماید و شواهدی دیگر از قرآن کریم را می‌آورد تا اینکه به معنی صحیحی از آن برسد، ایشان به این روش تمسک جسته است و به آن اهتمام زیادی می‌ورزد.

به‌عنوان مثال در آیه ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَو لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَكْثَرُ جَمْعًا وَ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ﴾

از جمله اموری که در تفسیر صافی به بیان سر آن پرداخته شده، مسأله نسبت دادن فعل میراندن و قبض روح کردن به ملائکه در این آیه است که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ﴾ [نساء/۹۷] و این در صورتی است که این عمل در آیه دیگر به خداوند نسبت داده شده آنجا که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [زمر/۴۲] در تفسیر یاد شده افزون بر نقل روایات گوناگون و جمع و توافق بین آنها - که پیش از این گذشت - در مورد آنچه که صاحب این تفسیر از آن به پیچیدگی این مسأله یاد می‌کند، می‌پردازد و می‌گوید:

«سر این مسأله، آن است که قبض کننده روح نبات و میراننده و بالا برنده او به آسمان حیوانیت، نفسی است که به حیوان اختصاص دارد و این نفس از یاران فرشتگان موکل به اذن خداوند برای انجام این کار به وسیله قوای حساسه و محرکه هستند. همچنین قبض کننده روح حیوان و بالا برنده او به سوی آسمان درجه انسانیت، نفسی است که به انسان اختصاص دارد و این نفس کلمه خداوند است که به روح القدس نامبردار است که شأن آن خارج نمودن نفوس از قوه هیولانی به سوی عقل مستفاد به امر خداوند و به واسطه رساندن ارواح به سوی جوار خداوند و عالم ملکوت است؛ اما، قبض کننده روح انسان ملک‌الموت است؛ اما مرتبه عقلی، قبض کننده آن، خداوند است، خداوند می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ﴾ [زمر/۴۲] و می‌فرماید: ﴿يَا عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ كُنْ هَٰذَا وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران/۵۵].

بنابراین، از بررسی مواردی که بیان شد چنین برمی‌آید که فیض کاشانی گاه به تبیین فلسفی - عرفانی آیات پرداخته است. وی بر آن است که این‌گونه تعبیرات که برخاسته از ذوق باطنی و اندیشه‌های فلسفی اوست، همسو با روایات ائمه

آیات در مواضع دیگر به تفصیل تبیین شده است (همان: ۷/۱).

تفسیر قرآن با روایات

ابن‌کثیر بهترین روش تفسیری را روش تفسیر قرآن به قرآن می‌داند، ولی روش دیگری را در تفسیر دارد که ابتدا آیه را با آنچه از پیامبر نقل شده است، تفسیر نموده و بعد اقوال صحابه و در ادامه اقوال تابعین را بیان می‌کند.

در تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [زمر/۴۹] و ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مَالٌ إِذَا دَعَا، ثُمَّ إِذَا حَوَّلْنَا نِعْمَةً مِنَّا، قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ، بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا، وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا، وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ أَوْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [زمر/۴۹] و همچنین است آیه ﴿لَتَنْزِيلُهَا رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَهْتِكُونَ لَيَقُولُنَّ هَٰذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَ لَنَذِيقَنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ [فصلت/۵۰].

ابن‌کثیر ابتدا آیه یا آیاتی را می‌آورد و طبق اخبار و آثار وارده، آنها را تفسیر می‌کند و به قرائت و مسائل لغوی و ادبی می‌پردازد و اگر شبهه‌ای باشد، آن را به صورت سؤال مطرح می‌سازد و بر وفق روایات سلف بدان پاسخ می‌دهد و در صورت تعارض و اختلاف اقوال به جرح و تعدیل آنها پرداخته، وجه ارجح را بیان می‌کند. در تفسیر آیه ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ﴾ [آل‌عمران/۱۲۴] آمده است که آن روز، روز بدر بوده که در آن روز فرشتگانی که به یاری آنها آمدند، کشته شدند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۵: ۹۸/۲). در اینجا ابن‌کثیر روایتی را که می‌گوید فرشتگان در روز بدر کشته شده‌اند، بر روایتی که می‌گوید فرشتگان در روز احد کشته شده‌اند، ترجیح می‌دهد. در تفسیر آیه ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [آل‌عمران/۱۹۴] دو معنا برای "علی رسلک" آمده است.

مال را به من عطا نمود به خاطر اینکه من استحقاق آن را داشتم و این مال به علم و تدبیر خودم به من داده شده است. این مانند سخن خداوند است که می‌فرماید: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا، ثُمَّ إِذَا حَوَّلْنَا نِعْمَةً مِنَّا، قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ، بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا، وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا، وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ أَوْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [زمر/۴۹] و همچنین است آیه ﴿لَتَنْزِيلُهَا رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَهْتِكُونَ لَيَقُولُنَّ هَٰذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَ لَنَذِيقَنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ [فصلت/۵۰].

که بیان می‌دارد که این مال به او عطا شده چون او استحقاق آن را داشته است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۵: ۲۹۹/۵-۲۹۸). همچنین در تفسیر آیه ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَ أُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [زلزال/۲-۱] یعنی زمانی که زمین به لرزه درمی‌آید، هر آنچه از مردگان در آن است، بیرون می‌اندازد. این آیه مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [حج/۱] و نیز مانند آیه ﴿وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ، وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ﴾ [انشقاق/۳-۴] می‌باشد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۵: ۳۴۸/۷) و مثال‌های دیگری در این زمینه وجود دارد که نشان دهنده اهتمام و توجه ابن‌کثیر به تفسیر قرآن به قرآن می‌باشد، که بر این روش در مقدمه تفسیرش تأکید می‌کند، ابن‌کثیر در پاسخ به این سؤال که نیکوترین روش تفسیری کدام است؟ می‌گوید: که صحیح‌ترین و استوارترین روش تفسیری آن است که آیات با آیات قرآن تفسیر شود. چون اجمال برخی از

از قیام قیامت محقق می‌شود و دود در گوش‌های مردم داخل می‌شود، به طوری که سرهایشان مانند سر گوسفند بریان می‌گردد، اما مؤمنین تنها دچار زکام می‌شوند و تمام زمین مانند خانه‌ای بدون روزنه می‌شود که در آن آتش افروخته و دود به راه انداخته باشند. زمین چهل روز چنین حالتی به خود می‌گیرد (همان: ۲۲۷/۶).

بعضی هم چه بسا گفته باشند: مراد از روزی که دود بیاورد، روز فتح مکه است که لشکر اسلام وارد آن شد و دود اجاق‌هایشان فضای مکه را پر کرد و تاریک ساخت.

همچنین چه بسا بعضی دیگر گفته باشند: مراد از آن، روز قیامت است. این دو قول یعنی قول سوم و چهارم به طوری که ملاحظه می‌فرمایید چندان قابل قبول نیست (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۱۳).

تفسیر قرآن با استفاده از لغات

ابن کثیر برای فهم معانی قرآن لغت عرب و شعر را بکار می‌برد. او مشتقات کلمه را در لغت عرب ذکر می‌کند و بعد، از دانشمندان لغت - مثل سیبویه - نقل می‌کند و این، آن چیزی است که در تفسیرش بکار می‌گیرد. مثلاً کلمه شیطان را ذکر می‌کند که در لغت عرب مشتق از "شطن" می‌باشد و بعد قول دیگری را نقل می‌کند که شیطان مشتق از "شاط" می‌باشد که او مخلوقی از آتش است.

او قول اول را که شیطان مشتق از "شطن" می‌باشد، ترجیح می‌دهد و به سخنی از امیه بن ابی‌الصلت استدلال می‌کند که:

أیما شاطن عصاه عکاه

ثم یلقى فی السجن و الاغلال

(حدیثی، ۱۴۱۳: ۵۱؛ ابن درید، ۱۹۸۷: ۹۴۷؛

ازهری، ۱۴۲۱: ۴۰/۳).

شاعر در اینجا می‌گوید: "ایما شاطن" و نمی‌گوید: "ایما شاطن".

یکی گفته: "بر ایمان رسولانت" و دیگری گفته: "بر زبان رسولانت" که قول دوم را بر قول اول ترجیح داده است (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۲). پس معنای جمله: "علی رُسُلک" این است که خدایا آن وعده‌ای که بر رسولانت حمل کردی - و بر رسولانت نیروی تحمل بار رسالت دادی - و رسولان هم آن وعده را از طرف تو ضمانت کردند، در حق ما منجز فرما (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۸/۴).

در تفسیر آیه ﴿فَأَرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [دخان/۱۰] اقوال مختلف مفسرین درباره عذاب دخان را داریم و مفسرین در اینکه منظور از این عذاب چیست اختلاف کرده‌اند، بعضی گفته‌اند: مراد همان قحطی است که اهل مکه بدان مبتلا شدند، چون بعد از آنکه بر کفر خود و بر آزار رسول خدا ﷺ و مؤمنین اصرار ورزیدند، رسول خدا ﷺ نفرینشان کرد و عرضه داشت: بار الها آنها را به قحطی نظیر قحطی زمان یوسف گرفتارشان فرما.

بدنبال این نفرین دیگر زمین گیاه نرویند و قریش به قحطی شدیدی دچار شدند، به طوری که افراد از شدت گرسنگی گویی دودی جلو چشمشان را گرفته و آسمان را پر از دود می‌دیدند و برای سد جوع، مردار و استخوان می‌خوردند، تا آنکه نزد رسول خدا ﷺ رفته، عرضه داشتند: ای محمد! تو آمده‌ای تا بشر را به صله رحم دعوت کنی، اینک قوم تو و ارحامت دارند می‌میرند و وعده دادند که اگر این گرانی و قحطی برطرف شود، به وی ایمان خواهند آورد. پس رسول خدا ﷺ دعا کرد و از خدا خواست تا نعمت را بر آنان فراخ و فراوان کند و خدا هم دعایش را مستجاب نمود. اما مردم دوباره به کفر قبلیشان برگشته، عهد خود بشکستند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۶/۱۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۲۲۹/۶-۲۲۶).

بعضی دیگر گفته‌اند: دخان مذکور در این آیه از علامت‌های قیامت است که هنوز محقق نشده و قبل

می‌کند و تعداد آیات سوره فاتحه را که هفت آیه است از قرطبی نقل می‌نماید (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۸/۱). همچنین از سمرقندی نقل شده که نصف سوره فاتحه در مکه و نصف آن در مدینه نازل شده است که این نظر بعیدی است (همان).

روایتی از ابن جریر در تفسیر آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ [حجر/۲۸] آمده است: «خداوند زمانی که بشر را خلق کرد به ملائکه امر کرد که برای بشر سجده کنند: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص/۷۱ و ۷۲] ولی آنها سجده نکردند، سپس ملائکه دیگری خلق کرد تا برای بشر سجده کند و این کار را تا چهار بار تکرار نمود، زمانی که ملائکه دیگری برای بار چهارم خلق کرد تا سجده کنند برای انسان که همه اطاعت کردند و سجده نمودند، جز ابلیس که او از اولین کافران بود، ابن کثیر در مورد این روایت گفت که اثری غریب و عجیب است.» (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۴۵۹/۴).

ابن کثیر در تفسیرش آنچه را که نادرست است وارد می‌سازد و به مناقشه می‌پردازد و نقد مفسران هنگام ذکر داستان غرانیق در تفسیر آیه ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [حج/۵۲] را بیان می‌کند.

برخی گفته‌اند: مقصود از غرانیق فرشتگان است. چنان‌که در بعضی از احادیث هم آمده است، اما مشرکین خیال کردند که منظور خدایان ایشان است. برخی گفته‌اند: جمله "تلک الغرانیق..." از قرآن و در وصف فرشتگان بود؛ اما چون مشرکان تصور کردند که درباره خدایان ایشان است، نسخ شد. بلخی گوید: ممکن است پیامبر "تلک الغرانیق..." را از مشرکین شنیده و بخاطر سپرده و در وقت قرائت قرآن، شیطان

از سیبویه نقل می‌کند که عرب می‌گویند: "تشیطن" هرگاه شیاطین را به کار می‌گیرد و اگر شیطان مشتق از "شاط" می‌بود باید که این مشتق از شیطان می‌شد (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۳۰/۱).

اعتماد ابن کثیر بر لغت در تفسیرش در ترجیحاتش و استشهاد به شعر عرب و رد بعضی اقوال دلالت بر تسلط او بر این علم گسترده دارد (ابوطبره، ۱۴۱۴: ۱۹۵).

اجتهاد در تفسیر

ابن کثیر به روایات مأثور در تفسیر توجه داشته و در جاهایی که روایات مأثور نظر او را قانع نمی‌سازد به رأی و اجتهاد روی می‌آورد. از مثال‌هایی که او در تفسیرش به آن استناد جسته است آیه ﴿وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ می‌باشد که در ذیل آن گفته: یعنی پس از اینکه از احرام خارج شدید، شکار کردن که در مدت احرام، بر شما حرام بود، حلال است و اگر بخواهید می‌توانید به شکار پردازید، زیرا منشأ حرمت زایل شده و حکم به آنچه که قبل از نهی بود، برمی‌گردد که اگر واجب بود، واجب را می‌پذیریم و اگر مستحب بود، مستحب را می‌پذیریم و اگر مباح بود، مباح را می‌پذیریم و کسی که گفت او واجب است، آیات بسیاری بر آن وارد است و کسی که گفت آن مباح است، بر او آیات دیگری وارد می‌شود (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۹/۳).

اعتماد ابن کثیر به کتب تفسیری گذشته

ابن کثیر در تفسیرش از مفسرین معروف مثل ابن جریر طبری، ابن ابی حاتم، قرطبی (زرکلی، ۱۹۸۰: ۲۱۸-۲۱۷/۶)، سمرقندی (دوودی، بی تا: ۳۴۵/۲؛ حاجی‌خلیفه، ۱۴۰۲: ۱۱۸۷/۲) نقل قول کرده است. چنان‌که نام‌گذاری سوره فاتحه را به سوره نماز از زمخشری (داوودی، بی تا: ۳۱۶/۲-۳۱۴؛ قمی، ۱۴۰۳: ۲۸۹-۳۰۰/۲) در کشاف نقل

کَبِيرًا ﴿نساء/۲﴾ ضعیف است که ابن مردویه از ابی هریره روایت کرده که گفت: سؤال شد از رسول خدا ﷺ از "خُوبًا كَبِيرًا" که فرمودند گناهی بزرگ است و محمد بن یوسف کدیمی سند او را ضعیف دانسته است (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۱۸۲/۲).

بحث و نتیجه گیری

از آنچه بیان شد، با توجه به ویژگی‌های تفسیر فیض کاشانی و ابن کثیر می‌توان نتیجه گرفت:

۱. فیض در آغاز، به تفسیر لغوی آیات پرداخته و در پاره‌ای از موارد اعراب مربوط به آنها را هم بیان کرده، سپس روایات مأثور از اهل بیت علیهم‌السلام را در تفسیر آیات آورده است. او در نقل احادیث بر تفاسیر قمی، عیاشی و دیگر کتاب‌های معروف حدیث تکیه کرده است؛ ولی در نقل روایت تنها به نقل احادیث صحیح اکتفا نکرده، بلکه هر حدیثی را که با موضوع آیات متناسب دیده، آورده و با ذکر منابع و مأخذ مربوط، مسئولیت بررسی صحت و سقم آنها را از عهده خود برداشته است. اشکال عمده او این است که در بسیاری از موارد، حدیث را به گونه‌ای نقل کرده که خواننده را به اشتباه می‌اندازد؛ چنان‌که گمان می‌کند روایت طرح شده، تفسیر قطعی آیه است؛ در حالی که در بسیاری موارد، چنین نیست.

۲. شیوه تفسیر ابن کثیر - تقریباً - همان شیوه تفسیر طبری است. او ابتدا آیه یا آیاتی را می‌آورد و طبق اخبار و آثار وارده، آنها را تفسیر می‌کند و به قرائت و مسائل لغوی و ادبی آنها می‌پردازد و اگر شبهه‌ای باشد، آن را به صورت سؤال مطرح می‌سازد و بر وفق روایات سلف بدان پاسخ می‌دهد و در صورت تعارض و اختلاف اقوال به جرح و تعدیل آنها پرداخته، وجه ارجح را بیان می‌کند.

جمله را به خاطرش آورده و خواسته باشد بر زبانش جاری کند، ولی خداوند او را حفظ کرد و آگاه ساخت و وسواس شیطان را نسخ کرد و آیات خود را احکام بخشید تا پیامبر آنها را محکم و سالم از لقاء شیطان قرائت فرماید. ممکن است به هنگام قرائت قرآن، شیطان جمله "تلك الغرائق ..." را با صدای بلند خوانده باشد و مردم تصور کرده باشند که خواننده آن پیامبر است و سجده کرده باشند. غرائق جمع غرنوق، یعنی نیکو و زیبا "شاب غرنوق" به معنای جوان زیبا و خوش اندام است (طبری، ۱۴۱۹: ۱۷۴/۹ و ۱۷۵).

توجه به سند روایات

ویژگی تفسیر ابن کثیر آن است که در آن، بر خلاف تفسیر طبری به بررسی سند توجه کامل شده و یک سندها مورد ارزیابی قرار گرفته و صحیح، ضعیف، حسن و غریب مشخص گردیده است که از توانایی فراوان مفسر در این خصوص حکایت می‌کند و علاوه بر زدودن غبار اسرائیلیات از چهره تفسیر که بدان اشاره شد، بر ارزش این تفسیر نیز می‌افزاید.

بدین جهت، این تفسیر اعتبار خاصی نزد همگان یافته است. مثلاً می‌نویسد که سند روایت نقل شده در ذیل آیه ﴿هُدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [فاتحه/۶] حسن صحیح است (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۵۲/۱) و پس از ذکر روایتی در ذیل آیه ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [دخان/۱۰] که راویان آن ابن ابی حاتم از پدرش از ابن ابی عمر از سفیان بن ابی یزید از عبدالله بن ابی ملیکه از ابن عباس هستند، می‌نویسد این سند تا ابن عباس صحیح است (ابن کثیر، ۱۴۱۵: ۲۲۹/۷ و ابوطبره، ۱۴۱۴: ۲۰۱) و سند روایت نقل شده در ذیل آیه ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ خُوبًا

ویژگی این تفسیر آن است که در آن، بر خلاف تفسیر طبری به بررسی سند توجه کامل شده و یک سندها مورد ارزیابی قرار گرفته و صحیح، ضعیف، حسن و غریب مشخص گردیده است که از توانایی فراوان مفسر در این خصوص حکایت می‌کند و علاوه بر زدودن غبار اسرائیلیات از چهره تفسیر که بدان اشاره شد، بر ارزش این تفسیر نیز می‌افزاید و بدین جهت نزد همگان اعتبار خاصی یافته است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی التفسیر القرآن الکریم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۳۹۲ش). *مقدمه فی اصول التفسیر*. تحقیق عدنان زرزور. بیروت: بی‌نا. چاپ دوم.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۵ق). *تفسیر القرآن العظیم*. دمشق: دار ابن کثیر.

ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم للملایین.

ابوطبره، هدی (۱۴۱۴ق). *المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم*. قم: مرکز النشر الاعلام الاسلامی.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

بهشتی، محمد (۱۳۸۸ش). *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ دوم.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۴۰۲ق). *کشف الظنون*. بیروت: دارالفکر.

حدیثی، بهجه عبدالغفور (۱۴۳۰ق). *امیه بن ابی‌الصلت حیاته و شعره*. ابوظبی: هیئة ابوظبی للثقافة و التراث المجمع الثقافی.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی. قم: انتشارات اسماعیلیان. چاپ چهارم.

خضیر، جعفر (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبایی*. قم: دارالقرآن الکریم.

داوودی، شمس‌الدین محمد بن علی (بی‌تا). *طبقات المفسرین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰م). *الاعلام*. بیروت: دارالعلم للملایین. چاپ پنجم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). *اسفار الاربعه*. قم: شركة دارالمعارف الاسلامیه.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی التفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۶۰ش). *قرآن در اسلام*. قم: انتشارات هجرت.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *معجم البیان فی علوم القرآن*. تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصرخسرو. چاپ سوم.

عبدالله‌زاده آرانی، رحمت‌الله (۱۳۸۶ش). *نقد و مبانی فیض کاشانی در تفسیر قرآن کریم* (رساله دکتری علوم قرآن و حدیث). استاد راهنما دکتر محمد علی لسانی فشارکی.

عیاشی، ابی‌النصر محمد بن مسعود (۱۴۱۱ق). *تفسیر العیاشی*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۶۳ش). *اصول المعارف*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۹۹ق). *تفسیر الصافی*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

_____ (۱۳۷۱ش). *ده رساله* (رساله شرح صدر، رساله الانصاف). اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین.

_____ (بی‌تا). *المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء*. تهران: کتابخانه اسلامی.

قمی، عباس (۱۴۰۳ق). *الکنی و الالقاب*. بیروت: مؤسسة الوفا.