

Recognizing Interpretive Foundations of ‘Abd al-Razzāq Kāshānī in ‘Haqā’iq al-Ta’awil fi Daqā’iq al-Tanzīl’

Abdul Hadi Faghhezadeh¹  | Mohammad Hadi Amin Naji²  | Seyed Mohammad Mansour Tabatabai³  | Seyed Fakhreddin Esmaili Souq⁴ 

1. Corresponding author, Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Faghhezad@ut.ac.ir
2. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies of Payam Noor University, Tehran, Iran. Email: Aminnaji@pnu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Mansoor@ut.ac.ir
4. PhD student, Department of Quranic and Hadith Sciences, School of Theology and Islamic Studies, Payam Noor University, South Tehran Center, Tehran, Iran. Email: S.F.Esmaili@student.pnu.ac.ir

Article Info

Article type: Research Article

Article history:

Received 31-Jul-2022
 Received in revised form 15-Nov-2022
 Accepted 17-Jan-2023
 Published online 21-Sep-2023

Keywords:

Basics of Tafsir,
 Abdul Razzāq Kashani,
 Haqaqat al-Taawil fi daghegh al-Tanzil.

ABSTRACT

Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq Kāshānī (d. 736) was a mystic and commentator in the 8th century, from whom several works in the field of Quranic interpretation are available today. His mystical approach influenced his interpretive approaches and led him to write a commentary unique in its time, entitled *Haqā’iq al-Ta’awil fi Daqā’iq al-Tanzīl*. This commentary is considered valid, although its theoretical foundations have not yet been recognized. Therefore, this article analyzes and explains the main theoretical foundations of ‘Abd al-Razzāq, including the following: The belief in the expressive miracles of the Qur’an, the use of tropes in the Qur’an, the interdependence of verses in expressing their meanings, the need to interpret verses, the validity of different readings of the Qur’an, and the need to deal with the reasons for the revelation of verses are important interpretive foundations of ‘Abd Razzāq. His work consists of lexical, literary, and interpretive details. By emphasizing trope and interpretation through the Sufi mystical approach, he dealt with the formation of interpretations about figurative meanings and symbolic concepts in some verses.

Cite this article: Faghhezadeh, A. H., Amin Naji, M. H., Mansour Tabatabai, S. M., & Esmaili Souq, S. F. (2023). Recognizing Interpretive Foundations of ‘Abd al-Razzāq Kāshānī in ‘Haqā’iq al-Ta’awil fi Daqā’iq al-Tanzīl’. *Quranic Researches and Tradition*, 56 (1), 27-47. DOI: <http://doi.org/10.22059/jqst.2023.345672.670036>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jqst.2023.345672.670036>



بازشناسی مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی در «حقائق التأویل فی دقائق التنزیل»

عبدالهادی فقهی‌زاده^۱ | محمدهادی امین‌ناجی^۲ | سیدمحمد منصور طباطبایی^۳ | سیدفخرالدین اسماعیلی‌سوق^۴

۱. نویسنده مسئول، استاد. گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Faghhezad@ut.ac.ir
۲. استاد. گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: Aminnaji@pnu.ac.ir
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Mansoor@ut.ac.ir
۴. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب، تهران، ایران. رایانامه: S.F.Esmaeili@student.pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۲۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: حقائق التأویل فی دقائق التنزیل، عبدالرزاق کاشانی، مبانی تفسیری.</p>	<p>از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (د. ۷۳۶) عارف و مفسر قرن هشتم، اثری چند در حوزه تفسیر قرآن برجای مانده است. مشی عارفانه او در آرای تفسیری‌اش بی‌تأثیر نبوده و او را به تدوین تفسیری با ویژگی‌هایی متفاوت از روزگار خویش، موسوم به حقائق التأویل فی دقائق التنزیل سوق داده‌است. از این رو، در این تفسیر به چشم اعتبار نگریسته شد؛ خاصه آنکه مبانی نظری وی در این تفسیر تاکنون در اثری جداگانه، استظهار و بازشناسی نشده‌اند. بنابراین این جستار به واکاوی و تبیین اهم بنیادهای نظری عبدالرزاق، پیشاتفسیر، پرداخته‌است. اعتقاد به اعجاز بیانی قرآن، کاربرد مجاز در قرآن، هم‌بستگی آیات قرآن در افاده معانی یکدیگر، ضرورت تأویل آیات، اعتبار قرائات گوناگون قرآن و لزوم توجه به اسباب نزول آیات، مهمترین مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی به‌شمار می‌روند. چنان‌که اثر او مشتمل بر دقائق لغوی، ادبی و تأویلی است و وی با تأکید بر مجاز و تأویل و از رهگذر مشی صوفی - عرفانی به صورت‌بندی تأویلات بر معانی مجازی و مفاهیم رمزی - اشاری در برخی آیات پرداخته‌است.</p>

استناد: فقهی‌زاده، عبدالهادی، امین‌ناجی، محمدهادی، منصور طباطبایی، سیدمحمد، و اسماعیلی‌سوق، سیدفخرالدین (۱۴۰۲). بازشناسی مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی در «حقائق التأویل فی دقائق التنزیل». پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۶ (۱)، ۲۷-۴۷.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.



DOI: <http://doi.org/10.22059/jqst.2023.345672.670036>

طرح مسئله

عبدالرزاق کاشانی یکی از عارفان و مفسران به نام قرن هشتم هجری است که آثار ارزشمندی از خود به جای گذاشته است. اگرچه برخی آثار او به دست ما نرسیده است، اما در کتب گوناگون به آن‌ها ارجاع شده است. یکی از آثار مهم وی حقائق التأویل فی دقائق التّنزیل است که به رغم انعکاس جوانب مهمی از آن در پاره‌ای از آثار علمی و تفسیری پس از خود، تاکنون از جهات گوناگون مغفول باقی مانده است؛ از جمله آنکه مبانی تفسیری وی در این اثر مهم تفسیری، در هیچ اثری به طور مستقل مورد بحث و نقد قرار نگرفته‌اند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین و بازشناسی مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی از رهگذر تأمل در چندوچون تفسیر حقائق التأویل است که با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

۱. مفهوم‌شناسی مبانی تفسیری

«بناء» برپاکردن چیزی است (التهانوی، ۳۴۴) و مبانی را بنیادها، اساس‌ها و شالوده‌ها گفته‌اند (دهخدا، ۱۳/۱۹۹۰). واژه «مبنی»، اسم مفعول از «بناء» است که منظور از آن، قرار، ثبات و عدم‌تغییر است (التهانوی، ۱۴۳۲)؛ چنان‌که گاه از مبانی، به اصول ثابت و لایتغیر یاد شده است (فقهی‌زاده، ۴۰). بنابراین می‌توان «مبانی» را ریشه، پایه، اساس و بنیان امور برشمرد. بر همین اساس، برخی از محققان «مبانی» را در هر علم، پایه، بستر و ساحت‌های زیرین آن علم دانسته‌اند (مؤدب، ۲۸). در خصوص تفسیر، عده‌ای پیش‌فرض‌های ثابت، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی و علمی یا اطلاعاتی را که مفسر، با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد، مبانی برشمردند (شاگرد، ۴۰). برخی نیز به آن دسته از مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر که آگاهی از آن‌ها و تعریف آن‌ها، قبل از تفسیر، برای مفسر لازم است «مبانی» گفته‌اند (رضایی اصفهانی، ۲۳).

۲. عبدالرزاق کاشانی

کمال‌الدین عبدالرزاق احمد کاشانی عارف و مفسر قرن هشتم هجری است که سال تولد او را میان ۶۵۰ تا ۶۶۰ و وفات وی را ۷۳۶ نوشته‌اند (هادی‌زاده، ۳۰). وی را پس از عزالدین محمود کاشانی (د. ۷۳۵) و شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د. ۷۳۵)، در شمار بزرگان عرفان قرن هشتم آورده‌اند (اصفهانی، عوارف المعارف، ۸). او مرید عبدالصمد نظنزی (د. ۶۹۹) و شاگرد شمس‌الدین کیشی (د. ۶۹۴) بوده و سال‌ها از محضر آنان بهره برده است؛ چنان‌که در تصوف از مشایخ سهروردیه و هم‌چنین مبلغ آراء محی‌الدین (د. ۵۴۳) عربی بوده است، هرچند در پاره‌ای از موارد با او اختلاف نظر داشته است (نک: سمنانی، ۷۳؛ فیض کاشانی، ۳۸). سید حیدر آملی (د. ۷۸۷) او را «المولی الأعظم» نامیده و امام خمینی (د. ۱۳۶۸) به او «عارف کامل» لقب داده و شاگردانش چون قیصری

(د. ۷۵۱) او را «کمال الملة و الحق و الدين» خوانده‌اند (نک: آملی، ۴۹۸؛ امام خمینی، شرح دعای سحر، ۱۰؛ قیصری، ۴). از عبدالرزاق تألیفات متعددی به عربی و فارسی چون التأویلات، اصطلاحات الصوفیه و شرح آثار مهمی چون فصوص الحکم، منازل السائرین و مواقع النجوم برجای مانده است که در موضوع خود، مرجع اهل تحقیق‌اند. برخی از محققان از میان تألیفات او، التأویلات را مهمترین اثر وی دانسته‌اند (نک: سمناهی، ۷۳)، اما به نظر می‌رسد که این داوری از آن‌روی است که شناختی درست از اثر ارزنده‌تر او در حوزه تفسیر؛ یعنی حقائق التأویل فی دقائق التنزیل ندارند.

۳. حقائق التأویل فی دقائق التنزیل

به عبدالرزاق کاشانی کتاب‌هایی در مبدأ و معاد، قضا و قدر، شرح دعای کمیل و تک‌نگاری‌هایی در تفسیر سوره‌های قرآن نسبت داده‌اند. او در مقدمه تفسیر خود، حقائق التأویل از انگیزه و کیفیت تألیف سخن گفته‌است؛ چنان‌که در این زمینه از ترغیب استاد و عالم زمانه خود، شمس‌الدین کیشی یاد کرده که شاگردان را به تألیف تفسیری سفارش می‌کرد که تا آن زمان کسی به آن نپرداخته بود (عبدالرزاق، ربع ۱ / ۲-۱)؛ با ویژگی‌های پنج‌گانه؛ بیان لغات و مفردات، وجوه گوناگون اعراب، معانی و بیان (بلاغت)، ظواهر تفسیر و حقیقت تأویل. عبدالرزاق خود را مقصود اشاره استاد برمی‌شمارد و با این روش، به تفسیر سوره کهف پرداخته؛ ضمن اینکه ابتدا به صورت عمده به همان بخش پنجم یعنی حقیقت تأویل و بطون قرآن اهتمام نشان داد؛ اما پس از رهایی از تنگنای تلاش علمی و عرضه کار به دوستان صادق، به الحاق چهار بخش فروگذاشته شده پیشین همت گماشته و در راه تدوین، سختی‌ها تحمل کرد (همو). عبدالرزاق کاشانی در الحاق سایر بخش‌ها، فراوان از ذوق شخصی، استنباط عقلی و مدلول احادیث بهره برده و در تعریف واژه‌ها و بیان ترکیب‌ها، از کشف زمخشری (د. ۵۳۸) استفاده کرد (همو). کتابت تفسیر طی سال‌های ۷۲۷ تا ۷۲۹ در چهار ربع انجام گرفت. چنان‌که آن را به غیاث‌الدین محمد، فرزند رشیدالدین فضل‌الله همدانی تقدیم کرد (حکیم، سید محمد حسین، ۷۳-۶۹).

۴. پیشینه تحقیق

در دو مقاله به معرفی تفسیر حقائق التأویل فی دقائق التنزیل پرداخته شده‌است:

۱. حقائق التأویل تفسیری نویافته؛ تألیف میرمحمد موسوی (میراث شهاب، بهار و تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۹ و ۴۰، صص ۳۰۴-۲۹۱)، مؤلف در این مقاله، ضمن معرفی انواع تفاسیر عرفانی، به معرفی تفسیر اجمالی حقائق التأویل فی دقائق التنزیل و بررسی شیوه کلی تدوین آن پرداخته‌است.
۲. کتاب‌های موجود در کتابخانه ربع رشیدی؛ تألیف سیدمحمدحسین حکیم (مطالعات ایرانی اسلامی؛ بهار ۱۳۹۸، شماره ۱۰ صص ۱۲۴-۶۳)، که در ضمن آن، به معرفی اجمالی کتاب‌های موجود در ربع رشیدی، پرداخته‌شده و به‌صورت فشرده، حقائق التأویل فی دقائق التنزیل

نیز معرفی شده است؛ اما تاکنون مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی در حقائق التأویل فی دقائق التنزیل در هیچ پژوهش مستقلی اعم از رساله، پایان‌نامه، کتاب و مقاله کاویده نشده است.

۵. مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی

۵-۱. اعتقاد به اعجاز بیانی قرآن

اعتقاد به اعجاز بیانی قرآن یکی از جنبه‌های اعجاز کلام الهی است. خطابی (د ۳۸۸) در رساله «بیان اعجاز القرآن» وجوه مختلف اعجاز قرآن را شناسانده و در تعریف آن نوشته است: «اعجاز قرآن در بلاغت آن است؛ آن هم بلاغت فائده‌ای که تبیین و شرح آن برای ما کاملاً میسر نیست؛ زیرا نظیره‌گویی بدان ناممکن است. چون آیات قرآن هم از لحاظ الفاظ استوار است و هم از جهت معنا، در بردارنده مفاهیم عالی است. به عبارت دیگر، این کتاب آسمانی، زیبایی لفظی و حسن نظم و معانی عالی را با هم در آمیخته است؛ زیرا گفتار علیم قدیر است» (زغلول، ۲۵). او افزوده است که بلاغت قرآن، با کلام دیگر فصحاء و بلغاء، مابین و متفاوت است و این تفاوت را در تأثیر آیات در نفوس و قلوب دانسته، بر آن است که نمی‌توان کلام منظوم یا منثور دیگری را یافت که هم‌چون قرآن در اذهان و نفوس اثر گذارد (همو). جلال‌الدین سیوطی (د. ۹۱۱) نظریات خطابی را در باب اعجاز قرآن باز گفته و معتقد است که آیات قرآنی، هم از لحاظ لفظ در غایت استواری است و هم از جهت ترکیب در نهایت خوبی است و از جهت محتوا نیز در بردارنده عالی‌ترین معانی است (سیوطی، ۱۳). مفسران قرآن، از دیرباز، عموماً به بعد بیانی اعجاز قرآن باور داشته‌اند. برای مثال، عکبری (د. ۶۱۶) با اشاره به وقوع حذف در آیه «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ» (البقرة: ۱۹)، معتقد است که این حذف، بر بلاغت آیه افزوده و مفهوم واقعی آن را نشان داده و اصل عبارت چنین بوده است: «او مثلهم کمثل اصحاب صیّب» و بنابراین تقدیر است که فعل «يَجْعَلُونَ» جمع آمده که در واقع تشبیه مردمان دو چهره و دو رو می‌پردازد به گروهی که دچار چنین حادثه‌ای شده‌اند؛ نه تشبیه منافقان به باران تند سیل‌آسا (صیّب) (عکبری، ۳۶).

علامه طباطبایی (د. ۱۳۷۱) نیز در بحث از مفاهیم آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الحمد: ۴)، در بحث از التفات از غیبت به خطاب تصریح می‌کند که قرآن با آوردن ضمیر مخاطب «إِيَّاكَ» خواسته است نمازگزار هنگام عبادت، خدا را حاضر بداند و عبادت از سوی بنده را هم عبادت بنده حاضر و متوجه الی الله معرفی کند؛ نه عبادت بنده در حال غیبت و غفلت؛ یعنی عبادت بنده، نباید صوری و قالبی باشد، بلکه باید خالص باشد؛ عبادتی که فقط متوجه به او باشد و نه غیر او؛ یعنی در دل هم به دیگری توجه ندارد و عبادت او برای طمع در بهتش و یا ترس از آتش دوزخ نیست، عبادت او باکمال خلوص است و عبادتی است حضوری که به غیر خدا مشغول نیست و در عبادت، هدفی جز خدا ندارد (طباطبایی، ۱/ ۲۴ و ۲۵). ملا عبدالرزاق کاشانی نیز در اثنای تفسیر نشان می‌دهد که هم‌سو با اکثر مفسران، به اعجاز بیانی قرآن معتقد است؛ چنان‌که در آغاز تفسیر خود، پس از حمد و

ثنای الهی از باور به اعجاز بیانی پرده برمی‌دارد و باورمندی خود را گاه به‌طور صریح با کلماتی هم‌چون: «أعجز»، «إعجاز» و «تعجیز»، گاه با کلمات هم‌نشین مثل «تبکیت» و «تحدی» و گاه با عباراتی مانند «إنقطاع عن الحجة» و «إنخزال عن التمسک بالدلیل» آشکار می‌کند (عبدالرزاق، ربع ۱ / ۱). عبدالرزاق آنگاه به ناتوانی سخنوران عرب از آوردن سوره کامل هرچند کوچک می‌نویسد و ویژگی‌های ظاهری الفاظ مانند آراستگی، بلاغت، فصاحت، وقار کلمات، پیوستگی زیبا و فهم‌پذیری را شاخصه تمییز از سایر معجزات در تمام روزگاران می‌داند (همو). وی قرارگرفتن حروف مقطعه را در آغاز برخی سوره‌ها، از دیگر مصادیق اعجاز می‌داند که هر مدعی را به تحدی فرامی‌خواند؛ چنان‌که ذکر حروف مقطعه را دال بر مقصود خداوند از همه حروف می‌داند و معتقد است، خداوند با همان حروفی که کلام بندگان با ترکیب آن‌ها ساخته شده است، آن‌ها را به تحدی فرامی‌خواند (همان، ربع ۱ / ۸).

وی تحدی با آیه «وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (البقره: ۲۳)، را اوج تعجیز مخالفان می‌داند و با تفسیر «شُهَدَاءَكُمْ» به عبارت «من یتبث به الدعاوی»، این آیه را در مقام فرصت دادن قرآن به مشرکان برای جمع‌آوری همفکران و همکاران و گونه‌ای تعجیز مشرکان و انقطاع آن‌ها از حجت و نیز محرومیت آن‌ها از هرگونه دلیل و حتی شبهه برمی‌شمارد (همان، ربع ۱ / ۲۴). وی در جای دیگری از تفسیر همین آیه اظهار می‌کند که فصاحت قرآن و زیبایی نظم آن، فرصتی برای شک و تردید به‌دست نمی‌دهد و این به‌خاطر وضوح دلائل اعجاز است؛ زیرا نیابردن مانند قرآن از سوی انس و جن و همه ادیبان بر اعجاز و از سوی خدا بودن دلالت دارد (همو).

عبدالرزاق در تفسیر آیه «وَ قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلُغِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَ غِيضُ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ» (هود، ۴۴) در تأکید بر از سوی خدا بودن، به وجه بلاغت عالی آیه پرداخته معتقد است: حتی خیال هم نمی‌تواند عبارات «قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلُغِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي»، به کسی غیر از او نسبت دهد و نه از غیر او این کار بزرگ و سهمگین برمی‌آید و نه کشتی پس از آن آشفتگی جز به فرمان و تقدیر او آرام می‌گیرد، [آری] آیه هم زرفای معنا و زیبایی الفاظ و هم نیکویی چینش و استواری ترکیب را در خود جمع کرده است و گواه روشنی است بر حقیقتی خلل‌ناپذیر از ماجرای که فهم‌ها به چندوچون آن راه نمی‌یابند و مغزها از درک لطایف معانی و الفاظ آن بازمانده‌اند (عبدالرزاق، ربع ۲ / ۱۹۲).

۵-۲. کاربرد مجاز در قرآن

قرآن کریم، از انواع فنون بلاغی استفاده کرده و آن‌ها را به‌کار برده است؛ چنان‌که گریزی از استعمال مجاز و انواع آن وجود ندارد؛ مجاز در لغت از ریشه «ج و ز» به معنای عبور کردن و گذشتن است (فراهیدی، ۱۶۵ / ۶) و در اصطلاح عبارت از آن است که کلمه‌ای را که در معنای «غیر ما وضع له» استعمال کرد و در این حال قرینه‌ای دلالت بر این معنا کند» (مطلوب، ۵۹۰). برخی ادیبان و اصولیان بر اساس تعریف پیش‌گفته از مجاز، آن را مقابل حقیقت قرار داده‌اند (نک: الجرجانی، اسرار البلاغة، ۳۵۰؛ السکاکی، ۳۵۸؛ الجوهری، ۱۴۶۱ / ۴؛ خطیب، ۱۵۲؛ مظفر، ۳۶) و آن را به «مجاز

لغوی» و «مجاز عقلی» تقسیم کرده‌اند. برخی دیگر چون پیامد چنین تعریفی را «دروغ شمردن مجاز» می‌دانند، با نقد دیدگاه پیشین، معتقدند: مجاز عبارت است از «کاربرد لفظ در معنای وضعی، به‌گونه‌ای که ذهن از معنای وضعی به معنای دیگری منتقل شود و معنای دوم بر معنای وضعی منطبق شود که این تطابق با قید مخالفت مراد جدی متکلم با مراد استعمالی او حاصل می‌شود» که در این صورت معنای مجازی به منزله مصداق یا عین، منطبق بر معنای وضعی الفاظ هستند، از این رو مجاز نه تنها نقطه مقابل حقیقت نیست که عین حقیقت است (فقهی‌زاده و توکلی‌محمدی، ۲۱۴). پیروان دیدگاه دوم چون درک کلام بلیغ از طریق باریک‌بینی فکری را در تضاد با لغوی بودن مجاز می‌دانند، رأی به عقلی بودن مجاز داده‌اند که بر این اساس مجاز را به مجاز مفرد، مجاز مرکب، کنایه و مجاز اسنادی منقسم می‌دانند (همو، ۲۱۶).

در باره وقوع یا عدم وقوع مجاز در قرآن دیدگاه‌ها متفاوت و مختلف است. گروهی مانند ابن تیمیه (د. ۷۲۸) بر آن‌اند که در قرآن مجاز واقع نشده است (شنقیطی، ۷). وی در انکار مجاز می‌گوید: «تقسیم کلمات به حقیقت و مجاز، اصطلاحی است که پس از قرن سوم پدید آمده است و هیچ‌کدام از صحابه و تابعین و حتی علما و پیشوایان مانند مالک و ثوری و اوزاعی و ابو حنیفه و شافعی درباره آن سخنی نگفته‌اند» (ابن تیمیه، ج ۷ / ۸۸). سیدحسن مصطفوی نیز بر همین عقیده است؛ وی کتاب المجازات النبویة شریف رضی را نقد کرده و منکر وجود مجاز در کلام خداوند شده است. او در این باره می‌گوید: «خداوند متعال، هرگز در کلمات خود - که برای هدایت و ارشاد مردم است و مخصوصاً مربوط به معرفی صفات و مقامات و اسمای خود - مجازگویی نمی‌فرماید، که موجب انحراف و تحیر و گمراهی شود» (مصطفوی، ۳۷).

در مقابل بسیاری از محققان معتقدند که در قرآن مجاز واقع شده است (شهوولی کوشوری، ۷۴). جرجانی در این باره می‌نویسد: «هرکس در مجاز عیب و نقصی وارد کند و آن را دروغ پندارد، خبط عظیمی کرده و مقصودی [باطل] را دنبال کرده است و بر کسی پوشیده نیست که هذیان می‌گوید» (جرجانی، اسرار البلاغة، ۹۶۱). وی می‌افزاید: «قرآن همان‌گونه که مفردات کلمات را تغییر نداده، در اسلوب هم براساس اسلوب مردم سخن گفته و چیزهایی را که رایج بوده به کار برده است؛ مانند تشبیه، تمثیل، حذف، اتساع» (همان، ۹۶۹). زرکشی (د. ۷۹۴) هم چنین نوشته است: «اگر قرآن به این دلیل از مجاز خالی باشد، باید از تأکید، حذف، استعاره و مانند این‌ها هم خالی باشد و اگر در قرآن مجاز نباشد، زیبایی‌های قرآن ساقط می‌شود» (زرکشی، ۱۱۹).

بر این اساس، از دیدگاه بسیاری از مفسران، باید شماری از آیات قرآن را بر مبنای مجاز تفسیر کرد. برای مثال، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الملک: ۱۳)، به کاربرد استعاره کنایی در آن تأکید می‌کند و می‌نویسد: «این تعبیر یعنی خدایی که ملک به دست اوست» استعاره به کنایه است و می‌خواهد به‌طور کنایه از کمال تسلط خدا بر ملک خبر دهد و بفهماند آن‌چنان ملک در مشیت او است که به هر نحو بخواهد، در آن تصرف می‌کند،

همان‌طور که یک انسان نیرومند موم را در دست خود به هر شکل بخواهد درمی‌آورد و می‌چرخاند؛ پس خدای تعالی به نفس خود مالک هر چیز و از هر جهت است و نیز مالک ملک هر مالک دیگر است (طباطبایی، ۱۹ / ۳۴۸).

عبدالرزاق کاشانی نیز وقوع مجاز را در قرآن پذیرفته است و در تفسیر خود به آن پرداخته است که با برگزیده دانستن دیدگاه دوم، یعنی فقهای متأخر، به بررسی مصادیق آن در تفسیر حقائق التأویل می‌پردازیم:

۵-۲-۱. مجاز مفرد

این قسم از مجاز بر اساس وجود «علاقه مشابهت» خود به دو نوع «استعاری» و «مرسل» تقسیم شده است. در مجاز استعاری علاقه مشابهت وجود دارد و در مجاز مرسل خیر (نک: اصفهانی، ۱۲۷-۱۱۹ و امام خمینی، منهاج الوصول الی علم الأصول، ۱۰۷-۱۰۶ و سبحانی، ۴۵-۴۴).

از نمونه‌های مجاز مفرد استعاری در حقائق التأویل فی دقائق التنزیل می‌توان به واژه «ختم» در «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشْوَةً» (البقره: ۷) اشاره کرد که کاشانی آن را استعاره از احتجاب قلب و گوش مشرکان از ادراک حق می‌داند که وضعیت قلب‌ها و گوش‌هایشان را در عدم بهره‌وری از آن‌ها در هدایت، سرباز زدن از تفکر و تدبر و شنیدن کلام حق و پذیرش آن به ختم (مهر) تشبیه کرده است (عبدالرزاق، ربع ۱ / ۱۴).

از نمونه‌های مجاز مفرد مرسل نیز می‌توان به مجاز دانستن احاطه خداوند بر کافران در آیه «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (البقره: ۱۹)؛ نیز مجاز دانستن «فوقیهم» در «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» و حمل آن بر معنای «قهر» در آیه ۵۰ از سوره نحل اشاره کرد که عبدالرزاق هیچ وجهی را برای حمل معنای مجازی بر آن‌ها ذکر نکرده است (همو، ربع ۱ / ۲۰ و ربع ۲ / ۳۳۶).

۵-۲-۲. مجاز مرکب

در این قسم از مجاز، الفاظ در همان معنای حقیقی به کار رفته‌اند، ولی متکلم از طریق اراده استعمالی وضعی، معنای جدی مورد نظر خود را به مخاطب تفهیم می‌کند که مانند مجاز مفرد به دو نوع «مجاز مرکب استعاری» که به آن استعاره تمثیلیه نیز گفته می‌شود و «مجاز مرکب مرسل» تقسیم شده است (نک: اصفهانی، ۱۲۷-۱۱۹ و امام خمینی، منهاج الوصول الی علم الأصول، ۱۰۷-۱۰۶).

عبدالرزاق «تبدیل نعمت» را در آیه «سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ» (البقره: ۲۱۱)، استعاره از تغییر آیات اعم از - معجزات و آیات کتب [آسمانی]- و قرینه آن را نیز «مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ» در همین آیه می‌داند که خداوند به آن‌ها استدلال کرده است (عبدالرزاق، ربع ۱ / ۷۶).

او همچنین معتقد است عبارت «إِذَا أَرَدْنَا» را در «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا» (الاسراء: ۱۶) می‌توان مجاز برای «وقتی که برای هلاک قوم مقدر شده‌است»، دانست و قرینه آن را نیز قرار گرفتن «فَفَسَقُوا» در ادامه آن برشمرد (همو، ربع ۲/ ۱۸۴).

۵-۲-۳. کنایه

قسمی دیگر از مجاز است از مصدر «كُنِيَ؛ يَكْنِي» و «كُنِيَ؛ يَكْنُو» است که در نقطه مقابل صراحت قرار دارد و در معاجم گوناگون به معانی «پوشیده سخن گفتن»، «سخن پوشیده»، «چیزی را به چیزی در ذهن تشبیه کردن»، «چیزی را گفتن و منظور دیگری را اراده کردن»، «در پرده سخن گفتن» و «لفظی دو پهلو به معنای حقیقت و مجاز» آمده است (نک: فراهیدی، ۵/ ۴۱۱؛ حمیری، ۹/ ۵۹۱۴؛ فیروزآبادی، ۴/ ۴۳۹؛ دهخدا، ۱۲/ ۱۸۶۱۰). در اصطلاح علم بیان عبارت است از «لفظی که مراد از آن لازم معنای آن باشد» و نیز «ترک تصریح به معنایی که در لزوم مساوی معنای اول باشد» (سیوطی، ۲/ ۵۹).

عبدالرزاق در تفسیر آیه «فَأَسْرِبَ بِأَهْلِكَ يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ وَ اتَّبِعْ أَذْيَارَهُمْ وَ لَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ» (الحجر: ۶۵). معتقد است که نهی از التفات، کنایه از تواتر سیر، اتصال و ترک توقف است، زیرا ملتفت اگر لحظه‌ای رو برگرداند، مستلزم توقف و درنگ است (عبدالرزاق، ربع ۲/ ۳۱۸) و تأنی و درنگ با نهی آیه در تضاد است.

۵-۲-۴. مجاز اسنادی

قسم دیگری از مجاز است که در آن مانند سایر اقسام پیشین، کاربرد لفظ در معنای حقیقی است، همراه با تفاوت مراد استعمالی متکلم و مراد جدی او. در این قسم، اسناد فعل و شبه فعل به فاعل نسبتی حقیقی است که نوع آن بر اساس جهت نسبت، متغیر است و پی بردن به مراد جدی متکلم به شناخت جهات و انواع آن بستگی دارد (اصفهانی، الأذهان في علم الأصول، ۱۳۳-۱۲۷).

او در تفسیر آیه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (الحمد: ۱)، معتقد است: «نسبت دادن رحمت به خداوند به دو معنا مجاز لغوی است؛ چه به اعتبار تشبیه عمل خداوند به کار شخص مهربان مهرورز و چه به اعتبار غایت؛ یعنی غایت عمل خداوند که در واقع غایت عمل شخص مهربان است، به کسی که مورد مهر و عطوفت و احسان او واقع شده‌است» (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۴).

عبدالرزاق در آیه «فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (البقرة: ۱۰)، اسناد «زیاده» را به خداوند مجاز از باب «إِسْنَادُ فِعْلٍ بِه مَسْبَبٌ» می‌داند و با استناد به آیه «فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا» (التوبة: ۱۲۵)، رأی خود را تقویت می‌کند. او همچنین معتقد است: وصف عذاب به دردناک بودن، مجاز از باب إسناد فعل به سایر ملامساتی است که با آن هم‌خوان نیست. او در نمونه دیگری در آیه ۱۷۴ از سوره بقره «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ

أَلِيمٌ»، به کاربرد مجازی «آتش» اشاره می‌کند که گونه دیگری از مجاز و اطلاق مسبب بر سبب یا غایب شیء است؛ زیرا آن‌ها با خوردن رشوه، سرانجام آتش را جزای خویش کرده‌اند (همو، ربع ۱/ ۶۴).

او هم‌چنین اسناد غیض و ازدیاد به ارحام را در آیه «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (الرعد: ۸)، اسناد مجازی بر می‌شمارد که در صورت حکم به تعدی دو فعل تَغِيضُ و تَزْدَادُ آن‌ها را مختص به خداوند و در صورت حکم به لزوم، مجاز از باب اسناد به مکان می‌داند (همو، ربع ۲/ ۱۳۴). یکی دیگر از اسنادهای مجازی در حقائق التأویل فی دقائق التنزیل را می‌توان اسناد مجازی اضلال به بت‌ها در آیه «رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعْنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (ابراهیم: ۳۶)، دانست که آن‌ها را سبب گمراهی قوم برشمرده است (همو، ربع ۲/ ۳۰۱).

۶. هم‌بستگی آیات در افاده معانی یکدیگر

چینش مطالب قرآنی در کنار یکدیگر و هماهنگی یا ناهماهنگی آن‌ها از جمله موضوعاتی است که دانشمندان اسلامی از دیرباز مدنظر قرار داده‌اند؛ برخی معتقد به ترتیب آیات بر اساس حکمت‌اند و گروهی نیز از ابتدا هم‌بستگی و ارتباط آیات را نادیده انگاشته و به تفسیر بریده‌بریده آیات روی آورده‌اند. در کشاکش این اختلاف‌ها، اما با تکیه بر دانش تناسب و با به دست آوردن مقدمات لازم برای فهم محتوای قرآن، می‌توان که نه تنها آشفتنگی و درهم ریختگی موضوعات و مطالب در سوره‌ها واقعیت ندارد که نظمی شگرف سوره‌ها را فرا پوشانده است (نک: فقهی زاده، ۱۵۹-۱۴۹)، زیرا گرچه آیات قرآن از نظر نزول متنوع‌اند و در شرایط متفاوتی نازل شده‌اند، اما هدف واحدی دارند که به‌مثابه وحدت جامع انسجام و پیوستگی آن‌ها ظاهر شده‌است. آیت‌الله خویی (د. ۱۳۷۱) معتقد است آیات قرآن با یکدیگر ارتباط وثیقی دارند و جملات و عبارات آن را چون دانه‌های مروارید می‌داند که موضوع واحدی آن‌ها را به‌هم مرتبط ساخته است؛ به‌گونه‌ای که ارتباط موضوعی را میان آن‌ها رقم زده است که برای دریافت پیام کامل آن‌ها لازم است، تمامی آیات هر موضوع را در کنار هم تفسیر کرد (نک: خویی، ۹۳). چنان‌که استشهاد و استناد به بخشی از کلام برای فهم بخشی از آن در موضعی دیگر، روشی است که در مباحث تفسیری از آن غالباً با عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» یاد می‌شود (نک: طباطبایی، ج ۱/ ۱۸ و معرفت، ۱۷). هم‌چنین بخشی از آنچه با نام «تفسیر موضوعی» قرآن شناخته می‌شود، در حقیقت گردآوری مجموعه‌ای از آیات هم موضوع متفرق التزول در کنار یکدیگر و تلاش برای فهم مقاصد مجموع آیات است (صادقی، ۱۴۳)؛ آنچه در مجموعه‌نگری به آیات سوره‌ها نقش مؤثری دارد و زمینه لازم را برای دستیابی به فراورده‌های تفسیری جدید فراهم می‌کند.

برخی از محققان در نتیجه عدم درک صحیح مراد آیات، به گمان خود به کشف اختلافات و تضادهای قرآن دست‌زده‌اند؛ چنان‌که گاه با تقطیع آیات و کنار هم نهادن آن‌ها و بی‌توجهی به قرینه‌های فهم هر آیه، به تعارض میان چند آیه حکم داده‌اند (همان، ۱۴۷). منشأ پاره‌ای از این قبیل انگاره‌های اشتباه در تفسیر قرآن، بی‌توجهی به همین موضوع؛ یعنی انسجام و پیوستگی سوره‌های قرآن بوده است. برخورد قرآن با پدیده شرک را می‌توان از جمله این موارد برشمرد. در سوره الکافرون، به پیامبر اکرم (ص) امر شده است که به مشرکان بگوید: آیین شما از آن خودتان و آیین من هم از آن خودم: لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ الْكَافِرُونَ: ۶؛ چنان‌که ظاهر آیه موجب توهم اباحه در برخورد با شرک و عقاید و آداب مشرکانه است و ممکن است برخی گمان کنند که هرکس بخواهد می‌تواند شرک را به مثابه آیین خود برگزیند (طباطبایی، ۳۷۵/۲۰). این برداشت با دیگر آیات که شرک را گناهی نابخشودنی می‌دانند، در تعارض است؛ آیاتی مانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يُغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (النساء: ۴۸). برای مثال، نگاهی به آیات قرآن، در سوره‌های مکی نشان می‌دهد که ادبیات قرآن در قبال مشرکان در موارد زیادی توأم با تهدید بوده است (برای نمونه نک: التوبه: ۱۵-۱)، در عین آنکه از پیامبر (ص) خواسته شده است که «فعالاً» به دلیل فقدان موقعیت و شرایط لازم از مشرکان روی گرداند تا خداوند خود تکلیف آنان را روشن کند؛ خاصه آنکه آیاتی از قرآن در عین حال که مضمونی شبیه آیه ششم از سوره الکافرون دارند، به تهدید مشرکان تصریح کرده‌اند؛ برای نمونه: «فَأَصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلَامٌ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (الزخرف: ۸۹)، از این رو، چنان‌که برخی از مفسران گفته‌اند، سوره الکافرون مانند آیه «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت: ۴۰) در مقام وعید، تهدید و مبالغه در نهی و زجر نازل شده است؛ نه اباحه شرک (طبرسی، ۲۳/۹ و ۲۲، همو، ۸۴۲/۱۰).

عبدالرزاق کاشانی از این رو با اعتقاد به وجود پیوستگی و تناسب در آیات سوره‌ها و برای اهداف گوناگونی از قبیل تقویت معنایی که برای لغت برگزیده است، تبیین وجه اعراب مورد نظر و یا بیان وجه در تفسیر یا تأویل، به آیات دیگر استناد می‌کند. برای مثال، برای تقویت رأی خود در تفسیر «غیب» در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (البقره: ۳)، به سه آیه دیگر استناد می‌کند؛ چنان‌که «غیب» را مصدر «غاب» به معنای «الغیبة» و «الخفاء» و به معنای «الغائب» مانند «تسمیة الشاهد بالشهادة» از باب تسمیة به مصدر می‌داند و برای هر دو وجه از سایر آیات شاهد مثال می‌آورد؛ مثلاً در معنای الغیبة به آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (الرعد: ۹) و برای معنای دوم به آیات «يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ» (الملك: ۱۲) و «لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ» (یوسف: ۵۲) استناد می‌کند (عبدالرزاق، ربع ۴/۱).

وی هم‌چنین در تأویل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ يَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (البقره: ۸)، تصریح می‌کند: اینان آن‌دسته از مردم‌اند که ایمانشان زبانی و جوارحی است و با استناد

به آیه ۱۴ از سوره الحجرات: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلُوبُنَا لَمَّا قُلْنَا لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»، محل ایمان را فقط قلب انسان معرفی می‌کند (همو، ربع ۱/۱۵)

۷. اعتقاد به ضرورت تأویل

تأویل از ریشه اول به معنای رجوع است و «مؤؤل» به معنای «تأویل شده» و «برگردانده شده» است (ابن منظور، ۱۱ / ۳۲). این واژه را از لحاظ اصطلاح اصولی این‌گونه تعریف کرده‌اند: «لفظی که دلالتی آشکار و ظنی بر معنایی و دلالتی ناآشکار و احتمالی بر معنایی دیگر داشته باشد و با دلیل عقلی یا نقلی منفصل معلوم شده باشد که مراد گوینده از آن لفظ، معنای احتمالی و ناآشکار است؛ نه معنای آشکار آن که بدون توجه به دلیل منفصل از آن به ذهن می‌آید» (بابایی، ۱۷۰). بنابراین تأویل از یک سو یکی از انواع چهارگانه منطوق؛ یعنی نصّ، ظاهر، مؤؤل و مجمل، مورد نظر عالمان اصول فقه است (نک: بابایی، ۱۷۰-۱۶۸؛ رضایی اصفهانی، ۱۱۴)؛ چنان‌که در برخی روایات نیز که تأویل به صورت مستقل به کار رفته است منظور از آن، مقصود و مراد متکلم، مفهوم و مدلول کلام (لفظی، التزامی و مطابقی)، مصادیق الفاظ و لوازم منطقی کلام اعم از بیّن و غیر بیّن است (نک: شاکر، ۸۶-۸۱) و از سوی دیگر، در تفسیر قرآن، موضوعی پر دامنه است. از همین رو، در تفسیر قرآن، گاه مقصود از تأویل، همان تفسیر است؛ به معنای دیگر برخی مانند ابن جریر طبری، واژه تأویل را مترادف با تفسیر به کار برده‌اند؛ چنان‌که در تفسیر خود هنگامی که عباراتی مانند: «و اختلف أهل التأویل فی تأویل ذلك، فقال بعضهم...» (طبری، ۱۲ / ۱۰) را به کار می‌برد، عموماً به بیان تفسیر آیات قرآن و ذکر روایات نبوی و آراء صحابه و تابعان می‌پردازد که نشان می‌دهد تأویل مورد نظر او، همان تفسیر مصطلح است.

بیشتر مفسران، اما با نگاه به معنای لغوی و نیز معنای اصطلاحی تأویل، آن را در مقابل تفسیر به کار برده‌اند. بر این اساس، در تفسیر قرآن تعریفی دیگر از واژه تأویل به دست داده‌اند که هماهنگ با معنایی است که در اصول فقه ارائه شده است؛ چنان‌که ابوالفتوح رازی (د. ۵۵۶) از مفسران برجسته تأویل را چنین تعریف کرده است: «تأویل آن باشد که معنی با او شود و اصل او از اول باشد و اول، رجوع باشد، تأویل صرف آیت باشد با معنی که محتمل باشد؛ آن را موافق ادله و قرائن و اصل او از اول باشد و آن رجوع بود» (رازی، ۲۴). با این نگاه، تفسیر و تأویل دوگونه فرایند رفع ابهام از متون مقدس‌اند؛ چنان‌که در تفسیر با کمک قواعد مطرح در سطح لفظ، پرده ابهام از ظاهر متن برداشته می‌شود؛ اما آن‌گاه که امکان فهم متن با تکیه بر این قواعد ممکن نباشد، تأویل راهی برای رفع ابهام از آن است.

به هر حال و به رغم تنوع و تعدد مؤلفه‌های معنایی تأویل، عالمان همگی در این نکته مشترک‌اند که تأویل به مثابه وسیله‌ای از وسایل کشف، با نفوذ به اعماق نصّ، لایه‌های آن را می‌کاود تا از ورای الفاظ با دستیابی به اهداف و مقاصد نهفته و ناپیدای آن، معنای آن را دریابد (عبدالغفار، ۹۲).

دو سبک را می‌توان محور سبک‌های تأویلی برشمرد: سبک رمزی که تأویلات در آن، رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد و پیروان آن معتقد به زبان رمز و اشاره برای آیات‌اند و دیگری سبک مجازی که تأویلات پیروان آن با الفاظ ارتباط دارد و آیات را بر معانی مجازی حمل می‌کنند (شاگرد، ۶۲-۶۱). با این همه، دامنه و سبک تأویل آیات، بین مفسران و به اقتضای مبانی تفسیری آن‌ها متفاوت است. از این رو، ممکن است آیه‌ای از نظر یک مفسر نیازمند تأویل باشد و مفسری دیگر به ظاهر آن بگراید. با نگاهی به حقائق التاویل عبدالرزاق کاشانی چنین درمی‌یابیم که اولاً او به جز آیات الاحکام، برای سایر آیات تأویل قائل است و در موارد پرشمار، به تأویل آیات روی آورده‌است، چنان‌که تألیف کتاب به همین انگیزه بوده‌است؛ و ثانیاً هرچند شیوه علمی واحدی که بتوان آن را در اکثر موارد تعمیم داد ارائه نداده‌است (نک: دهقان منگابادی، ۱۸-۱۰)، اما می‌توان گفت در تأویل برخی آیات نیز از هر دو سبک رمزی و مجازی پیروی کرده‌است. وی در تأویل آیات گاه به سایر آیات، احادیث و حتی شعر استناد کرده و گاه بی‌هیچ قرینه‌ای به تأویل اشیای محسوس و حتی انبیای الهی پرداخته است که متأثر از مشی صوفیانه او در تأویل است.

۸. گونه‌های تأویل در بخش «التاویل» تفسیر «حقائق التاویل»

پیش‌تر درباره نگاه عبدالرزاق و سبک او در تأویل سخن اشاره شد و چنان‌که آمد، گاه تأویل در نگاه او به‌مثابه تفسیر بوده و گاه معانی رمزی و گاه معانی مجازی. در ادامه به مصادیق آن در تفسیر حقائق التاویل فی دقائق التنزیل اشاره می‌کنیم.

۸-۱. تأویلات تفسیری

منظور از تأویلات تفسیری، آن دسته از تأویلاتی است که نه رمزی‌اند و نه مجازی. بلکه عبدالرزاق برای شناساندن مفهوم بهتر الفاظ و عبارات به آن پرداخته‌است. چنان‌که در تأویل «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ» (البقره: ۱۷۹)، قصاص را چنین تعریف می‌کند: «قصاص، قانونی از قوانین عدالت است که برای از بین بردن طغیان خوی درندگی و سایه‌ای از سایه‌های عدل خداوند است» (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۶۶)؛ یا در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (البقره: ۱۸۴)، «روزه» را قانونی دیگر برای از بین بردن خوی حیوانی و چیرگی بر آن خوی می‌داند (همو، ربع ۱/ ۶۷). یا در تأویل عبارت «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» (البقره: ۳۲)، تعلیم اسماء را «الهام خواص اشیاء» می‌داند؛ یعنی اولاً تعلیم را از نوع الهام و ثانیاً اسماء را به تمامی اشیاء و خواص آن‌ها اعم از منافع و مضرات آن‌ها می‌داند (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۳۲). یا «ظلمتم انفسکم» را به نقض حقوق و بهره‌ها (همو، ربع ۱/ ۳۸) یا «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (الانعام: ۱۲) را به «استلزام ذات خداوند به افاضه خیر و کمال با توجه به استعداد و شایستگی» تفسیر می‌کند (همو، ربع ۲/ ۲۱۵). او گاه در پاسخ به چرایی‌ها به تأویل روی آورده‌است چنان‌که در تأویل آیه آخر سوره حمد، «الضالین» را گروهی می‌داند که باطنشان حجاب نور است، زیرا رحیمیت خداوند را با رحمانیت او پوشانده‌اند و از ظاهر حق غافل شدند، از آیین راست

محمدی (ص) به بدترین راهها منحرف شدند و از درک جمال محبوب بی بهره شدند (همو، ربع ۱/ ۷). یا در تأویل آیه «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (النساء: ۱۳۸) می نویسد: وصف عذاب منافقان به ایلام (دردناکی) در اصل به خاطر شایستگی آنان است که کافران را به مناسبت ظلمت باطنی مشترک ولی خود قرار دادند و مانند مؤمنان به روشنایی باطن نپرداخته‌اند (همو، ربع ۱/ ۱۷۶). هرچند این تأویل بر ظاهر آیه نیز تطبیق دارد و شاید اساساً تأویل به حساب نیاید.

۲-۸. تأویلات ادبی - مجازی

عبدالرزاق هم چنان که وقوع مجاز را در قرآن پذیرفته، به حمل برخی الفاظ بر معانی مجازی پرداخته است، چنان که در تأویل «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (البقره: ۲۱۰)، اتیان خداوند را به تجلی صفات قهریه او و در آیه الکرسی، کرسی را به علم خداوند تأویل می کند که به علاقه محلیه کرسی را مجاز از مکان علم می داند (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۱۲۲). یا در آیه «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (النحل: ۵۰)، «فَوْق» را به قهر، تأثیر و علو خدا تأویل کرده است (همو، ربع ۲/ ۳۳۶).

۳-۸. تأویلات رمزی - اشاری

عبدالرزاق در تأویل برخی آیات به سبک رمزی روی آورده است؛ که می تواند برخاسته از ذوق او در کار تفسیر، چنان که (همان، ۱) یا متأثر از مشرب عرفانی او باشد. در هر صورت شمار معتناهایی از تأویلات او از این گونه اند: برای مثال در داستان حضرت موسی (ع) در آیات ۴۹ تا ۶۰ از سوره البقره، بدون هیچ دلالت وضعی یا استعمالی، بنی اسرائیل را در «نَجَّيْنَاكُمْ» به قوای روحانی، «فِرْعَوْنَ» را نفس اماره، «مصر» را به بدن انسان، «سوء العذاب» را به تکالیف طاقت فرسا در جمع آوری اموال، «ابنائکم» را به نتایج و خواص، «الْعِجْلُ» را نفس حیوانی ناقص، «صاعقه» را به فنای در تجلی ذات، «سَلْوَى» را به حکم، معارف و حقایق و «القرية» را روضه روح مقدس تأویل کرده است (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۳۸-۳۶).

یا در آیات ۱۲ و ۲۱ از المائده «تَقِيْبًا» را به حواس و مشاعری ظاهری و باطنی مانند عقل نظری، عقل عملی، نفس اماره و ... و مانند «الْأَرْضُ الْمُقَدَّسَةَ» را به قلبی که مقام تجلی صفات و اتصاف به روح آسمان است تأویل کرده است (همو، ربع ۱/ ۱۹۰-۱۸۸). یا در تأویل آیات «لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ... وَإِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا» (یوسف: ۷ و ۸)، یوسف را به قلب مستعد در نهایت نیکی و پاکی، أب (یعقوب) را به عقل مدبر و مربی و اخوة (برادران) را به نفس اماره (غضب و شهوت)، حواس طبیعی (پنجگانه ظاهری) و حواس باطنی چون مشترک، خیال، مخیله، وهم و ذاکره تأویل کرده است (همو، ربع ۲/ ۱۰۹).

۹. اعتبار قرائات گوناگون

یکی از مباحث قرآن پژوهی که هم صیغه علمی دارد و هم جنبه عملی، مبحث قرائات است که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ چنان که تنها از سال ۱۵۰ تا سال ۳۰۰

هجری، بیش از ۶۰ عنوان کتاب در قرائت نوشته شده است (فاکر میدی، ۹۴). دمیاطی در تعریف اصطلاحی «قرائت» در علوم قرآن می‌گوید: «قرائت علم به چگونگی ادای کلمات قرآن و اختلاف‌های آن، همراه با نسبت دادن به ناقل» (دمیاطی، ۳ / ۱). آیت‌الله خویی نیز ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌های موجود درباره قرائت، اختلافات موجود را به انواع شش‌گانه زیر برمی‌گرداند، اختلاف در هیئت و شکل کلمه، مانند اختلاف در لفظ (باعد) که یا صیغه امر است یا ماضی؛ اختلاف در ریشه کلمه؛ مانند اختلاف در (نشزها) که پس از شین، زاء است یا راء؛ اختلاف در ماده و هیأت کلمه؛ مانند (کالعهن المنفوش) که (کالصوف المنفوش) نیز قرائت شده است؛ اختلاف در هیأت جمله به دلیل اعراب؛ مانند (اطهّر) و (اطهّره)؛ اختلاف به تقدیم و تأخیر؛ مانند (و جاءت سکره الموت بالحق) که (و جاءت سکره الحق بالموت) نیز رسیده است؛ اختلاف به زیاده و نقصان که در آیه «تسع و تسعون نعجة»، برخی کلمه «انثی» را پس از کلمه «نعجة» خوانده‌اند (خویی، ۱۸۷).

هریک از قرائت، یا مقبول است یا مردود یا در آن باید توقف کرد. قرائت مقبول، قرائتی است که سند آن متواتر یا خبر واحد و سازگار با رسم الخط باشد. قرائت مردود، قرائتی است که سند آن صحیح نیست و از طرف علمای علم قرائت پذیرفته نشده باشد. قرائتی که باید در آن توقف کرد، قرائت شاذی است که سند آن صحیح، ولی ناسازگار با رسم مصحف باشد (نک: معرفت، ۶۹ / ۲ و ۱۱۳؛ آشوری، ۲۳۸-۲۳۵).

برای آگاهی از میزان تأثیر اختلاف قرائت در تفسیر، به آنچه سمرقندی درباره اختلاف قرائت موجود در آیه «وَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (التوبه: ۱۰۰) گفته، اشاره می‌کنیم. او در این زمینه نوشته است: «قرأ العامة وَ الْأَنْصَارِ بِالْكَسْرِ، و قرأ الحضرمی وَ الْأَنْصَارِ بِالضَّمِّ. فمن قرأ بالضم فهو عطف على التابعين و معناه و السابقون و الْأَنْصَارِ، و من قرأ بالكسر فهو عطف على المهاجرين و معناه و من المهاجرين و من الْأَنْصَارِ» (سمرقندی، ۸۴ / ۲). بر همین اساس، علامه طباطبایی بر آن است که قرائت معروف این است که و الانصار، به کسر راء خوانده شود که به المهاجرین عطف شود که در آن صورت تقدیر آن این است که «پیشینیان نخستین از مهاجر و پیشینیان نخستین از انصار و کسانی که آنان را به نیکویی پیروی کردند»، ولی یعقوب کلمه مذکور را با رفع خوانده که در نتیجه منظور از انصار همه انصار خواهند بود؛ نه تنها پیشینیان نخستین آنان» (طباطبایی، ۳۷۲ / ۹).

عبدالرزاق کاشانی با درک میزان تأثیر اختلاف قرائت در دریافت معانی قرآن، به اعتبار قرائت گوناگون معتقد است؛ چنان که در مقدمه تفسیر اشاره کرده، پس از تصمیم به تألیف و تدوین حقائق التأویل فی دقائق التنزیل، قرائت را به عنوان محور بررسی لغات، اعراب و بیان، به تفسیر پیوند می‌زند. قرائت مقبول نزد وی، همان قرائت حفص از عاصم است، هرچند در این میان از برخی اجتهادهای او نباید غافل بود. عبدالرزاق کاشانی در سه بخش قرائت را بررسی می‌کند: نخست در

بخش «اللغة» و هنگام حل الفاظ، دیگری در «الإعراب» و براساس تحلیل نحوی مقبول خود و سه، در «المعانی و البیان» به تناسب بلاغت و معنای کلام. وی هم به قرائت صحابه توجه می‌کند و هم به قراء سبعة استناد می‌کند؛ چنان‌که حتی از راویان غافل نمی‌شود و به فراخور الفاظ و عبارات در سه طبقه اصلی قرائت؛ یعنی صحابه، قراء سبعة و راویان آنان در حرکت است و از این رهگذر مواضع زیر را اتخاذ می‌کند:

۱. یا اساساً اختلاف را نمی‌پذیرد و صرفاً بر قرائت عامه صحیح می‌گذارد که در بیشتر موارد چنین است و از این رو، بدون بحث از کنار آن‌ها می‌گذرد، یا بر اساس تواتر قرائت عامه یا به لحاظ عدم برخورداری اختلاف از قوت لازم، آن را نمی‌پذیرد یا اختلاف چندان قوتی برای بحث ندارد. مثلاً در عبارت «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (البقره: ۸۳)، در خصوص اختلاف در دو واژه «حُسْنًا» و «حَسَنًا»، یا در عبارت «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» (البقره: ۱۲۴)، در خصوص اختلاف در «إبراهیم» و «إبراهم» و نیز در آیه «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (البقره: ۱۸۲)، بدون اشاره به وجه اختلاف در «مُوصٍ» و «مُوصَّ» (نک: عبدالرزاق، ربع ۱/ ۴۵-۶۷).

۲. یا اختلاف را به قرینه سایر آیات ارجح می‌داند؛ مثلاً در آیه «مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ» (الحمد: ۴)، «مَالِكِ» را با وجوهی از قبیل «مَالِكِ» از ریشه «مَلِكِ»، «مَلِكِ» از ریشه «مُلِكِ»، «مَلِكِ» به تخفیف لام به معنای «مَلِكِ» و حتی «مَلَكٌ» به صیغه ماضی بررسی می‌کند و با استناد به آیات «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ» (آل عمران: ۲۶) و «مَلِكِ النَّاسِ» (الناس: ۲)، با عباراتی چون «أقواها» و «أشدّها مناسبةً لله» در نهایت «مَلِكِ» از ریشه «مُلِكِ» را مرجح می‌داند (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۵).

۳. یا با اجتهاد خویش، گونه‌ای از قرائت را ارجح معرفی می‌کند. مثلاً در «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الحمد: ۵)، پس از بررسی گونه‌های اختلاف در واژه «الصِّرَاطِ» از جمله «السِّرَاطِ» چنان‌که برخی قراء سبعة از جمله ابن کثیر معتقد است (اهوازی، ۱۲۴) و «الصِّرَاطِ» چنان‌که عبدالرزاق کاشانی در تفسیر خویش از حمزه روایت کرده است، اصل را بر اساس اجتهاد خویش بر «اخلاص الصاد» در لهجه قریش می‌گذارد و وجه «الصِّرَاطِ» را بر می‌گزیند (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۶).

۴. یا بدون ترجیح میان قرائت‌ها، گونه‌ها را فقط ذکر می‌کند. مثلاً در بررسی لغات آیات ۸۳ تا ۸۶ سوره بقره با آگاهی از اختلاف قراء، در واژه‌های «تَطَاهِرُونَ وَ تَطَاهِرُونَ»، «أَسَارَى وَ أَسَارَى» و «تُفَاهِدُوهُمْ وَ تَقْدُوهُمْ»، بدون بررسی، فقط به نقل آن‌ها بسنده کرده و از کنار آن‌ها عبور کرده- است (همو، ربع ۱/ ۴۵).

۱۰. لزوم توجه به اسباب نزول

سبب نزول، حادثه یا پیش‌آمدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل شده باشد و به عبارت دیگر آن پیش‌آمد، باعث و موجب نزول گردیده باشد؛ لذا سبب اخص است و شأن اعم. اما شأن نزول، ممکن است روزها، ماه‌ها یا سال‌ها پیش از نزول آیات معین، شأن نزول آن موجود بوده باشد. معرفت در این باره چنین گفته است: شأن نزول اعم از سبب نزول است؛ هرگاه به مناسبت جریانی، درباره شخص و یا حادثه‌ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود، همه این موارد را شأن نزول آن آیات می‌گویند؛ مثلاً می‌گویند که فلان آیه درباره عصمت انبیا یا عصمت ملائکه یا حضرت ابراهیم (ع) یا نوح (ع) یا آدم (ع) نازل شده است که تمامی این‌ها را شأن نزول آیه می‌گویند (معرفت، ۷۶).

برخی معتقدند که قرآن دو دسته آیه دارد؛ گروهی سبب نزول دارند و گروهی دیگر نه. سید محمدباقر حکیم (د. ۱۳۸۲)، ضمن تقید به این دسته‌بندی، گروهی از آیات را که از نظر او فاقد سبب نزول اند، آیاتی می‌داند که تنها به منظور هدایت، تربیت و روشنگری، بدون پیش‌آمد سببی معین در آستانه نزول، در عصر وحی نازل شده‌اند. او تصویرسازی قرآن از برپایی رستاخیز و مشاهده قیامت و احوال نعمت‌ها و عقوبت‌ها و مواردی از این قبیل را از این دسته بر می‌شمارد و می‌گوید: «خداوند این گروه از آیات را برای هدایت مردم فرستاد، فارغ از آن که پاسخ به مسئله‌ای باشد یا حل مشکلی یا ناظر به حادثه‌ای هم‌زمان» (حکیم، ۳۷).

گزارش‌های اسباب نزول، از سنخ روایت به شمار می‌روند و از این رو تردید نیست که از حیث ثبوت، تابع قواعد علم الحدیث‌اند و راه شناخت اسباب نزول روایت و سماع است (الرشید، ۳۴). بر این اساس، سخن گفتن در باب سبب نزول از روی اجتهاد و لو با تکیه بر قواعد اصولی پذیرفته نیست. به همین دلیل مفسران بدون دلیل درباره سبب نزول سخن نگفته‌اند و چنین اظهارنظری را مجاز ندانسته‌اند (همو، ۳۵).

عبدالرزاق کاشانی در حقائق التاویل فی دقائق التنزیل، به موضوع اسباب و شأن نزول آیات قرآن توجه نشان داده و بر این اساس، در تفسیر آیات، از این قرینه مهم غفلت نکرده است؛ چنان‌که در تفسیر آیه «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (البقرة: ۱۰۹)، آن‌را ناظر به گفتگویی بین گروهی از یهود و حذیفه بن یمان و عمار یاسر دانسته است. آنگاه که لشکر اسلام در واقعه احد، شکست خورد و سه تن از یهودیان از جمله فیحاص بن عازور یا زیدبن قیس و همراهانشان به حذیفه و عمار طعنه زدند که «اگر حق با شما بود، هرگز شکست نمی‌خوردید» و آنان را به آیین یهود دعوت و آن را بهتر از اسلام و خود را هدایت یافته‌تر از مسلمانان معرفی کردند. عمار یاسر در پاسخ، درباره جزای عهدشکنی در آیین یهود پرسید و آنان نیز از جزای سنگین نقض عهد گفتند. عمار از این فرصت علیه آنان استفاده کرد و گفت: «با خدای خویش عهد بسته‌ام که تا زنده‌ام به محمد پشت نکنم!» یهودیان نا امید از او به

سراغ حذیفه رفتند که او نیز رضایت خود را از خدا و پیامبر و آیین برگزیده خویش و کتاب الهی و قبله اعلام کرد و پس از این گفتگو نزد پیامبر رفتند و پیامبر (ص) نیز آن دو را مأجور و رستگار دانست که با این شیوه برخورد با کینه و دشمنی یهود، نزد خداوند ثوابی بزرگ یافتند (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۵۰).

عبدالرزاق در تفسیر آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُعْلَلْ وَمَنْ يُعْلَلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱)، به روایات سه‌گانه‌ای می‌پردازد که از جنبه‌هایی از جنگ احد سخن گفته‌اند، وی از این میان، یکی را از بقیه قوی‌تر می‌داند که درباره ترک گردنه احد از سوی کمانداران برای طلب غنیمت گفتگو کرده‌است که با عتاب پیامبر (ص) به سبب عهدشکنی و ترک گردنه مواجه شدند. آنان گفتند: «می‌ترسیم که رسول خدا (ص) غنایم را بین مردم تقسیم کند و مانند جنگ بدر شود». رسول خدا (ص) مجدداً عهد و پیمان خود با آنان درباره ایستادن در تنگه را تا رسیدن فرمان خود گوشزد کرده؛ اما آنان همچنان بر نظر خویش اصرار کردند و گفتند: «برخی از ما آنجا ایستاده‌اند». در این هنگام رسول خدا (ص) به آنان فرمودند: [نه!] شما گمان کردید که ما به شما خیانت می‌کنیم و در تقسیم غنیمت، سهمی ندارید؟ (عبدالرزاق، ربع ۱/ ۱۳۲)؛ عبدالرزاق کاشانی در بیان یکی دیگر از اسباب نزول این آیه به گم شدن پارچه‌ای قرمز اشاره می‌کند که برخی منافقان آن را به رسول خدا (ص) نسبت دادند که آن حضرت (ص) به گمان آن که در آن سهمی دارد، برای خود برداشته است! وی سومین سبب را نیز به ماجرای عدم تقسیم غنایم، به بنی طلائع توسط رسول خدا ذکر می‌کند؛ درحالی که خود آن‌ها را به جهاد فراخوانده بود. در این هنگام خداوند برای نهدی شدید رسول خود از این کار، آیه شریفه را نازل کرد؛ زیرا مگر می‌شود رسول خدا همه را به جهاد فرا بخواند و فقط به عده خاصی از مجاهدان غنایم را تقسیم کند و عده‌ای دیگر را بی بهره رها نماید؟ اگرچه کاشانی خود به روایت اول اعتماد کرده‌است، اما آوردن روایات دوم و سوم نشانه اعتقاد او به اصل سبب نزول آیات است؛ نه صحت آن (همو).

نتیجه گیری

۱. حقائق التأویل فی دقائق التنزیل تفسیری است که از جنبه‌های لغوی، ادبی و تأویلی دربردارنده نکات مهم است؛ چنان که مشتمل بر دقائق حل الفاظ و لغت‌شناسی، وجوه گوناگون اعراب و قرائات، صناعات ادبی و معانی باطنی است، اما به سبب پنهان ماندن زوایای آن از جمله مبانی و روش تفسیری عبدالرزاق کاشانی از دید محققان، کمتر مورد اهتمام قرار گرفته‌است.
۲. اعتقاد به اعجاز بیانی، کاربرد مجاز، هم‌بستگی در افاده معانی، ضرورت تأویل، اعتبار قرائات گوناگون و توجه به اسباب نزول، مهمترین مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی به شمار می‌روند که از این میان کاربرد مجاز و ضرورت تأویل در اثنای تفسیر به صورت خاص مورد توجه قرار گرفته‌است و بسیاری از مطالب تفسیری این اثر بر محور این دو مبنا اساسی شکل گرفته‌است.

۳. عمده تأویلات عبدالرزاق کاشانی مرادف تفسیراند، چنان‌که در پاره‌ای موارد برداشت‌های مجازی او تأویلات حقائق التأویل را صورت‌بندی کرده‌است. افزون بر اینکه در پاره‌ای موارد دیگر براساس مشی صوفی - عرفانی خود به استنباط معانی باطنی آیات و آرائه مفاهیم رمزی - اشاری از آیات قرآن پرداخته‌است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبدالحلیم، مجمع الفتاوی، المدینة النبویة، مجمع ملک‌فهد لطباعة المصاحف الشریفة، ۱۴۱۶ق.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار اصدار، ۱۳۷۴ق.
۳. اصفهانی، محمدرضا، الأذهان فی علم الأصول، تحقیق: مؤسسة آل‌البيت (ع) لإحياء التراث، چاپ اول، قم، مؤسسة آل‌البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۳ق.
۴. اصفهانی، ابو منصور، ترجمه عوارف المعارف، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۵. الأهوازی، حسن بن علی، الوجیز فی شرح قرائات القرأة الثمانية ائمة الامصار الخمسة، بیروت، دارالمغرب الاسلامی، ۲۰۰م.
۶. آشوری، حسین، «تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۶، شماره ۲۳، ۱۳۷۹ش.
۷. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۸. بابایی، علی اکبر، علوم قرآنی ۴، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹.
۹. بی‌نام، تفسیر - عربی، مشهد، کتابخانه آستان قدس، شماره ۶۹، بی‌تا.
۱۰. التهانوی، محمد علی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح علی دحروج، بیروت، مکتبة ناشرون، بی‌تا.
۱۱. الجرجانی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد، اسرار البلاغة، تحقیق محمود محمد شاکر، جده، دارالمدنی، بی‌تا.
۱۲. الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۱۳. حکیم، سید محمد باقر، علوم القرآن، قم، مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۴. حکیم، سید محمدحسین، «کتاب‌های موجود در کتابخانه ربع رشیدی»، مطالعات ایرانی اسلامی، شماره ۱۰، بهار ۱۳۹۸.
۱۵. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، تحقیق: العمری، حسین بن عبدالله، دمشق، ۱۴۲۰ق.

- بازشناسی مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی در «حقائق التأویل فی دقائق التنزیل» ۴۵
۱۶. خطیب قزوینی، جلال‌الدین محمدبن عبدالرحمن عمر ابوالمعالی، الإیضاح فی علوم المعانی و البیان و البدیع، تحقیق: عمار بسیونی زغلول، بیروت، دارالأرقم، ۱۴۲۶ق.
۱۷. خلف الله، محمد و زغلول سلام، محمد، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، للرمانی و الخطابی و عبد القاهر الجرجانی، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۸م.
۱۸. خمینی موسوی، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، چاپ اول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۴ق.
۱۹. -----، شرح دعای سحر، ترجمه احمد فهری، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸ش.
۲۰. خوبی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه احياء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ق
۲۱. دمیاطی، احمدبن محمد، اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر، لبنان، دارالنشر، ۱۴۱۹ق.
۲۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه، چاپ دوم (دوره جدید)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۲۳. دهقان‌منگابادی، بمانعلی، «بررسی انتقادی روش تأویل گرایانه کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در التأویلات»، کاشان شناخت، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۲۴. رازی، شیخ ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲۵. الرشید، عماد‌الدین محمد، اسباب النزول و اثرها فی بیان النصوص، دمشق، دارالشهاب، ۱۴۲۰ق.
۲۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم، جامعه المصطفی‌العالمیه، ۱۳۸۷.
۲۷. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالتراث، بی‌تا.
۲۸. سبحانی، جعفر، تهذیب الأصول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲۹. السکاکی، یوسف‌بن ابی‌بکر، مفتاح العلوم، تصحیح: نعیم زرزور، دارالکتب، ۱۳۰۳ق.
۳۰. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر بحر العلوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۳۱. سمنانی، علاء‌الدوله، خمخانه وحدت، تهران، انتشارات کومش، ۱۳۸۵ش.
۳۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، الطبعة، المشهد الحسینی، ۱۳۸۷ق.
۳۳. شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ش.
۳۴. -----، مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳۵. شفیعی، محمدامین، منع المجاز فی المنزل للتعبید و العجاز، قاهره، مکتبه بن تمیمه، بی‌تا.

- ۴۶ پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره پنجاه و ششم، شماره اول، ۱۴۰۲
۳۶. شهولی کوشوری کیامرث، «نقدی بر تفکر انکار مجاز در قرآن»، پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۳۷. صادقی، سیدجعفر، نقش قرینه‌شناسی در تفسیر قرآن، تهران، شریعت، ۱۳۹۴.
۳۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ق.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: یزدی طباطبائی، فضل‌الله و رسولی، هاشم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۰. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۱. عبدالغفار، السید أحمد، النصّ القرآنی بین التفسیر و التأویل، بیروت، دار النهضة العربیه، ۱۴۲۳.
۴۲. عکبری، عبدالله بن حسین، التبیان فی إعراب القرآن، ریاض، بیت الأفكار الدولية، ۱۴۱۹ق.
۴۳. فاکر میبیدی، محمد، «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی»، قرآن شناخت، شماره ۸، ۱۳۹۰.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۵. فقهی‌زاده، عبدالهادی، پژوهشی در نظم قرآن، تهران، سخن، ۱۳۹۳.
۴۶. -----، علامه مجلسی و فهم حدیث، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۴۷. فقهی‌زاده، عبدالهادی و توکلی محمدی، نرجس، «تحلیل انتقادی دیدگاه‌ها درباره چپستی مفهوم مجاز و اقسام آن»، ادب عربی، شماره ۳، پاییز ۹۱.
۴۸. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴۹. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق سیدجلال آشتیانی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن، سراج السالکین (منتخب مثنوی معنوی)، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.
۵۱. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد، حقائق التأویل فی دقائق التنزیل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره)، شماره ۱۳۰۸۸، بی‌تا.
۵۲. -----، مجموعه رسائل و مصنفات، تصحیح و تعلیق: مجید هادی‌زاده، تهران، مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۷ش.
۵۳. مصطفوی، حسن، روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید و احادیث، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی‌تا.
۵۴. مطلوب، احمد، معجم المصطلحات البلاغیه و تطورها، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، بی‌تا.
۵۵. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه فی مباحث الألفاظ و الملازمات العقلیه و مباحث الحججه و الأصول العملیه، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۴ق.

-
- ۴۷ بازشناسی مبانی تفسیری عبدالرزاق کاشانی در «حقائق التأویل فی دقائق التنزیل»
۵۶. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، التمهید، ۱۳۸۶ ش.
۵۷. -----، علوم قرآنی، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.
۵۸. -----، «تفسیر قرآن به قرآن و جایگاه سنت/سخنرانی»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۶ و ۴۷، سال ۱۳۸۵.
۵۹. مؤدب، سیدرضا، مبانی تفسیر قرآن (ویرایش دوم)، چاپ سوم، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۳.
۶۰. موسوی، میرمحمد، «حقائق التأویل تفسیری نویافته»، میراث شهاب، شماره ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۴.