



## A Critical Analysis of Alexander D. Knysh's View on the Exegetical Methods of Ghazali and Ibn Arabi \*

Rasul Mazraei <sup>۱</sup> and Hassan Rezaei Haftader <sup>۲</sup> and Safar Nasirian <sup>۳</sup>



### Abstract

Alexander D. Knysh, author of the entry “Sufism and the Quran” in the Encyclopaedia of the Quran (Leiden), discusses the exegetical methodologies of Ghazali and Ibn Arabi. Knysh compares Ghazali's interpretation (ta'wil) to the interpretation of dreams and visions, citing the apparent content of some of his books. This viewpoint is based on the opinions of older philosophers such as Avicenna (Ibn Sina), who saw Quranic interpretation as decoding its core meaning and essence. Knysh also criticizes Ibn Arabi of failing to give a coherent interpretative method, deviating from normal text interpretation reasoning, and using the Quran to support his notion of the oneness of being (wahdat al-wujud). By referring to the works of Ghazali and Ibn Arabi and employing an explanatory-analytical method, the author concludes that Ghazali, like other mystics, saw ta'wil as transcending the outward appearance to reach the inner meaning of the text while maintaining the validity of the verses' outward meanings, rather than simply decoding the inner meanings. Furthermore, Ibn Arabi's interpretations are meticulous, using both scientific and intuitive ways to interpret Quranic texts. In his interpretations, he draws on the principles and criteria of mystical exegesis and, using mystical insights, develops the thesis of unity of being. After a philosophical exposition of the theory and its ramifications, he utilized it to interpret unclear verses and resolve apparent inconsistencies in the Quran, distinguishing clearly between substantiated interpretation and subjective exegesis (tafsir biray).

**Keywords:** Alexander D. Knysh, Ghazali, Ibn Arabi, Ta'wil, Dream Interpretation, Oneness of Being (wahdat al-wujud).

\*. **Date of receiving:** ۰۴-۱۰-۲۰۲۳; **Date of correction:** ۳۰-۱۱-۲۰۲۳; **Date of approval:** ۲۱-۰۵-۲۰۲۴.

<sup>۱</sup>. Level ۴ of the Field and Director of the Specialized Center of Islamic Sects (level ۳) of Hazrat Wali Asr (AJ) of Gorgan, Iran: Erfani۲۰۱۵@chmail.ir

<sup>۲</sup>. Assistant Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Farabi Campus of Theology, University of Tehran. (Corresponding Author): hrezaii@ut.ac.ir

<sup>۳</sup>. Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran: s.nasirian<sup>۴۴۴</sup>@cfu.ac.ir

## تحلیل انتقادی دیدگاه الکساندر دی. کنیش درباره روش تفسیری غزالی و ابن عربی \*

رسول مزرئی<sup>۱</sup> و حسن رضایی هفتادار<sup>۲</sup> و صفر نصیریان<sup>۳</sup>



### چکیده

مقاله پیش رو، به بررسی دیدگاه الکساندر دی. کنیش (Alexander D. Knysh)، نویسنده مقاله «تصوف و قرآن» در دائرة المعارف قرآن لایدن درباره روش تفسیری غزالی و ابن عربی می پردازد. کنیش با استناد به ظاهر برخی از متون غزالی، تفسیر یا تأویل از نگاه وی را همانند تعبیر و تأویل خواب و رؤیا دانسته است. این نظریه، از نظریه برخی از فیلسوفان متقدم همچون ابن سینا سرچشمه می گیرد که تفسیر قرآن را رمزگشایی از باطن و حقیقت آن دانسته اند. همچنین کنیش، ابن عربی را به بیان نکردن روش تفسیری و پیروی نکردن از منطق متعارف فهم متن و نیز به خدمت گرفتن قرآن در جهت اثبات نظریه وحدت وجود متهم کرده است. نگارنده با استناد به آثار غزالی و ابن عربی و با روش تبیینی - تحلیلی، به این نتیجه رسیده است که غزالی نیز همچون اهل معرفت، تأویل را به معنای عبور از ظاهر به باطن کلام دانسته و به ابقاء ظواهر آیات معتقد است، نه اینکه ظاهر فقط در حد رمزگشایی از باطن باشد. همچنین تقاسیم سیر ابن عربی روش مند بوده و او در تفسیر و تأویل آیات قرآنی، از هر دو روش علمی و شهودی بهره برده و در لابه لای تقاسیم خود، به مبانی و ملاک های تفسیر عرفانی اشاره کرده و نیز با کشف و شهود، به نظریه وحدت وجود رسیده و پس از تبیین فلسفی آن و بیان فروع و لوازمش، از آن در تفسیر آیات متشابه و رفع تناقضات ظاهری قرآن بهره جسته و تفاوت آشکاری است بین مستندسازی و تفسیر به رأی.

واژگان کلیدی: الکساندر دی. کنیش، غزالی، ابن عربی، تأویل، تعبیر رؤیا، وحدت وجود.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۰۷ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱.

۱. سطح ۴ حوزه و مدیر مرکز تخصصی مذاهب اسلامی (سطح ۳) حضرت ولی عصر (عج) گرگان، ایران: Erfani2015@chmail.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول): hrezaii@ut.ac.ir

۳. گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران: s.nasirian488@cfu.ac.ir

## ۱. مقدمه

خاورشناسان معمولاً دور از فضای علمی مجامع درس و بحث مسلمانان، با اعتماد بر متون کتابخانه‌ای و با نگاهی سطحی، معارف ناب اسلامی را می‌کاوند و نتایج حاصل از پژوهش خود را در مقالات، کتاب‌ها و یا دائرةالمعارف‌ها به جهان علم عرضه می‌دارند (رضایی هفتادر، «ارزیابی آراء قرآنی برخی خاورشناسان معاصر»، ۱۳۹۹: ۲۹۵-۲۹۶). دیدگاه‌های منتشرشده از آنان در زمینه معارف اسلامی، هرچند بیشتر اوقات دقیق و فنی نیست، تأثیر فراوانی بر افکار اندیشه‌وران دیگر ادیان و حتی برخی از مسلمانان دارد. از این رو، ضروری است مجامع علمی اسلامی، دیدگاه‌های آنان را نقد و بررسی کنند (رضایی هفتادر، «نقد پژوهش هربرت بوسه درباره یونس»، ۱۳۹۴: ۴۸).

در همین زمینه، مقاله پیش رو، به بررسی و نقد مقاله «تصوف و قرآن» نوشته آقای الکساندر دی. کنیش می‌پردازد که در دائرةالمعارف قرآن (Encyclopaedia of the Quran) چاپ شده است. الکساندر دی کنیش خاورشناس آمریکایی، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه میشیگان ایالت متحده آمریکا و پژوهشگر طرح تحقیقاتی اسلام‌گرایی در دانشگاه سن پترزبورگ روسیه است. وی به‌عنوان ویراستار بخش «عرفان» در هیئت تحریریه دانشنامه اسلام و سرویراستار دایرةالمعارف عرفان اسلامی محسوب می‌شود. عرفان اسلامی، تصوف و قرآن، شجاعت در قرآن، حوزه‌های مختلف تأثیرگذاری قرآن، مالکیت در قرآن، سلفی‌گری و توانایی و ناتوانی در قرآن، از برجسته‌ترین زمینه‌های پژوهشی او به شمار می‌آیند (Knysh, «Courage», ۲۰۰۱: ۱/۴۵۸-۴۶۲; Id., «Possession and possessions», ۲۰۰۴: ۴/۱۸۴-۱۸۷; Id., «Sūfism and the Qur'ān», ۲۰۰۵: ۵/۱۳۷-۱۵۹; Id., «Power and impotence», ۲۰۰۶: ۲۱۱-۲۳۵; Id., «Multiple areas of influence», ۲۰۱۳: ۴/۲۱۰-۲۱۳).

مقاله «تصوف و قرآن»، گزارشی از سیر تحولات و تطورات تفاسیر عرفانی در دوره‌های مختلف تا قبل از دوران معاصر و بیان ویژگی‌های تفسیری هر دوره است که نکات ارزشمندی دربر دارد (Knysh, «Sūfism and the Qur'ān», ۲۰۰۵: ۵/۱۳۷-۱۵۹). اما در عین حال، نکات قابل تأملی نیز در آن به چشم می‌خورد. مقاله پیش رو، با نگاهی به دیدگاه اهل معرفت درباره تأویل یا تفسیر عرفانی و اصول و روش‌های آن و بیان معیار و ملاک برخی از انواع تأویل، نظریات فوق را به‌صورت موردپژوهانه کاویده و سخنان نویسنده ارجمند مقاله «تصوف و قرآن» را در ادامه نقد و بررسی کرده است.

## ۲. مفاهیم

اصطلاحاتی همچون مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، از اصطلاحات نوظهور به شمار می‌آیند که ضرورت دارد مرزهای آنها از همدیگر جدا شود تا بتوان تفاسیر مختلف را در یک نظام طبقه‌بندی شده دقیق و جامع مورد ارزیابی قرار داد. براین اساس، این سه اصطلاح از نظر ماهوی، متمایز از یکدیگرند (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ۴۰-۳۹).

### یک. مبانی تفسیری

مبانی تفسیر قرآن، به آن دسته از پیش‌فرض‌هایی اطلاق می‌شود که در حوزه اعتقادی و نیز مفاهیم قرآنی، بر شیوه استخراج معانی و روش تفسیر قرآن، تأثیر می‌گذارند (عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ۱۳۶۶: ۱۷۷). به عبارت دیگر، مبانی تفسیر قرآن، به اصول موضوعه و باورهای اعتقادی و علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ۴۱). مبانی تفسیر به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

یکم، مبانی صدوری تفسیر قرآن؛ دوم، مبانی دلالتی تفسیر قرآن (هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ۱۳۷۷: ۳۱). مبانی صدوری، به آن گروه از مبانی گفته می‌شود که صدور قرآن موجود را به تمام و کمال از ناحیه ذات اقدس حق تعالی به اثبات می‌رساند. برخی از این مبانی عبارت‌اند از:

الف) الفاظ قرآن کلام خداست؛

ب) خطا در وحی به پیامبر راه نیافته است؛

ج) پیامبر در گرفتن وحی و نیز ابلاغ آن به مردم از هرگونه خطا و اشتباهی مصون بوده است؛

د) از قرآنی که توسط پیامبر به مردم ابلاغ شده، نه چیزی کم و نه چیزی اضافه شده است.

مبانی دلالتی نیز به آن دسته از مبانی اطلاق می‌شود که فرآیند فهم مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند. برخی از این نوع مبانی عبارت‌اند از:

الف) قابل فهم بودن قرآن؛

ب) اختصاصی یا عمومی بودن فهم قرآن؛

ج) لایه‌ها و سطوح معانی در قرآن (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲).

مبنای اخیر که از سه حیث نفی بواطن، نفی ظواهر و اعتقاد به بواطن در کنار ظواهر، معرکه اقوال بین اندیشه‌وران اسلامی است و مبنای دوم که به نحوی با مبنای اول در ارتباط است، در مباحث پیش‌رو، مورد توجه و استناد خواهند بود.

## دو. روش‌های تفسیری

روش‌های تفسیری به کیفیت و طریقه استخراج و کشف معانی و مقاصد قرآن می‌پردازند (عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ۱۳۶۶: ۱۷۷؛ رضائی اصفهانی، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ۱۳۸۲: ۲۲)؛ که بر استفاده از ابزار، منبع یا مستندات خاصی در تفسیر قرآن تأکید دارند (مؤدب، روش‌های تفسیر قرآن، ۱۳۸۰: ۱۶۵؛ رضائی اصفهانی، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ۱۳۸۲: ۲۲؛ شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ۴۶). بر این اساس، مفسری معتقد است که تنها منبع معتبر در تفسیر، روایات پیامبر و اهل بیت E است؛ دیگری بر این باور است که در تفسیر باید تنها بر قرآن و روایات تکیه کرد؛ سومی برای عقل در کنار قرآن و روایات نقشی بسزا قائل است؛ دیگری قرآن را سراسر رمز دانسته، کشف و شهود را تنها کلید گشایش این رمز می‌پندارد (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ۴۶).

بدین ترتیب، روش تفسیری امری است فراگیر که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن، باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود (همان).

## سه. گرایش‌های تفسیری

گرایش‌های تفسیری با اسلوب‌ها و سلیقه‌های تفسیری سروکار دارد و بیان‌گر اهتمام مفسر به یک جهت از معارف قرآنی و انصراف او از سایر جنبه‌های آن است (عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ۱۳۶۶: ۱۷۶)؛ یا به تعبیر دیگر، گرایش‌های تفسیری، صبغه‌ها و لون‌های مختلف تفسیر قرآن است که گاهی با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی و تفسیر اخلاقی معرفی می‌شود. این‌گونه امور با تمایلات ذهنی و روانی مفسران، ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد و مهم‌ترین عامل پدیدآورنده آن، جهت‌گیری‌های عصری مفسران است (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ۴۸-۴۷). از همین رو اندیشه‌ها و ویژگی‌های فکری مفسر را تعیین‌کننده گرایش تفسیری دانسته‌اند. و همین ویژگی‌ها و خصایص فکری باعث می‌شود تا تفاسیر از یکدیگر متمایز گردند (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ۲۱۵؛ سلمان‌زاده، کاربری «واژه‌های کلیدی» در شناسایی گرایش تفسیری مفسر با تأکید بر متن تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری، ۱۴۰۳: ۱۴۴-۱۶۷).

بدین ترتیب، می‌توان گفت مراد از گرایش تفسیری، سمت و سوهایی است که ذهن و روان مفسر در تعامل با شرایط و مسایل عصر خود، بدانها تمایل دارد (همان: ۴۹).

### ۳. تأویل از دیدگاه ابوحامد محمد غزالی

حجت الاسلام زین الدین ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی در سال ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م متولد شد و در ۵۰۵ ق/ ۱۱۱۱ م رخت از جهان بریست. حاصل زندگی نسبتاً کوتاه این نابغه دوران، تربیت شاگردان دانشمند و نگارش کتاب‌های مفیدی از جمله احیاء علوم الدین، جواهر القرآن و مشکات الانوار بود (کرمی، غزالی شناسی، ۱۳۸۹: ۹).

آقای الکساندر دی. کنیش با استناد به دو متن از کتاب جواهر القرآن ابوحامد محمد غزالی (غزالی، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۷ و ۳۹)، تأویل قرآن در نگاه وی را به معنای تعبیر خواب دانسته، می‌گوید:

«به باور غزالی، تأویل قرآن جای تعبیر خواب را می‌گیرد... به سان معبر خواب که تلاش می‌کند تا خواب یا رؤیای کسی را معنادار سازد.» (Knysh, «Sūfism and the Qur'ān», ۲۰۰۵: ۵/۱۵۰).

### نقد و بررسی

به نظر ما، هرچند غزالی در کتاب جواهر القرآن، تأویل را چون تعبیر خواب و مؤول را چون معبر دانسته، از مجموع سخنان وی در کتاب یادشده و همچنین کتاب مشکات الانوار که در اواخر عمر نگاشته، چنین برداشت می‌شود که تأویل قرآن از نگاه او، معنایی غیر از تعبیر رؤیا دارد و دیدگاه او با نظریه اهل معرفت درباره تأویل مطابق است.

توضیح اینکه تناقض ظاهری پاره‌ای از آیات متشابه که برای خدا دست، صورت، مکان، عرش، کرسی، روح، نفس، گوش، چشم، تکلم و حالاتی مثل غضب، مکر، استهزا، نیرنگ، فراموشی و... را ثابت می‌کند، با برخی از آیات قرآن برطرف می‌شود. این آیات، حق تعالی را از هرگونه صفت و حالتی که موجب نقص او می‌گردد، منزّه می‌سازد. این موضوع، دانشمندان حوزه‌های مختلف علوم دینی را واداشت تا راهی برای برطرف کردن این چالش و تناقض ظاهری آیات بیابند. در کنار گروه حشویه و مشبهه که به ظواهر آیات و احادیث اعتماد کرده، پا را از محدوده ظاهر فراتر نمی‌گذاشتند، و نیز معطله که به تعطیل در فهم آیات قائل شدند، چهار فرقه و جریان فکری، به تأویل آیات قرآن معتقد گردیدند.

- گروه نخست، باطنیه یا تعلیمیه بودند که تأویل را به معنای باطن کلام وحی دانسته، با اخذ به باطن، ظاهر آیات را کنار گذاشتند (بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ۱۳۷۴: ۱۱-۱۳).

- گروه دوم، عالمان علوم رسمی اعم از متکلمان، مفسران، فقیهان و اصولیان بودند که تأویل را به معنای حمل بر خلاف ظاهر با وجود قرینه، معنا کردند.

- دسته سوم، برخی از فیلسوفان متقدم چون فارابی و ابن سینا بودند که تأویل را به معنای رمزگشایی از اسرار و رموز کلام وحی می دانستند. به نظر آنان، زبان قرآن زبان رمز، نماد و محاکات است. در زبان رمز، ظاهر مقصود نیست؛ بلکه باید از ظاهر، رمز گشود تا مقصود متکلم آشکار شود. آنان بر این باور بودند که بین صورت ظاهری الفاظ و اسرار و رموز کلام مناسبت وجود دارد؛ اما مقصود متکلم، صورت باطنی است نه صورت ظاهری و باید آن را کنار نهاد. درواقع تأویل در نگاه اینان، همانند خواب و رؤیا است که صورت ظاهری آن هیچ گاه مقصود نیست. معبر در تعبیر و تأویل رؤیا، از صورت به حقیقت می رسد؛ لذا صورت ظاهری حجت نیست و فقط از باب حکایت گری از واقع ارزشمند است (ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴: ۴۴۳؛ همو، الاشارات والتنبیها، ۱۳۷۵: ۱۵۷).

- گروه چهارم، اهل معرفت هستند که تأویل را به معنای عبور از ظاهر و رسیدن به باطن کلام می دانند؛ اما نه مانند باطنیه که ظاهر را کنار بگذارند؛ بلکه در نگاه آنان، ظاهر و باطن کلام هردو ارزشمند هستند. به بیان دیگر، تأویل نزد عارفان عبارت است از: «عبور از ظاهر و رسیدن به لایه های باطنی کلام. تأویل در نگاه عارفان، به عمق رسیدن، ژرف کاوی، و سیر در عمق و فهم درون مایه کلام است» (یزدان پناه، «جری و تطبیق، روش ها و مبانی آن»، ۱۳۹۱: ۹).

آنچه معنای تأویل در نگاه ارباب معرفت را از معنای تأویل نزد باطنیه جدا می سازد، مسئله ظهورگیری است که عارفان بر آن تأکید دارند. همچنین یک تفاوت مهم بین دیدگاه فیلسوفان و عارفان نیز وجود دارد و آن اینکه فیلسوفان، زبان قرآن را زبان رمز و نماد می دانند که در آن ظاهر الفاظ مقصود نیست؛ بلکه ظاهر باید رمزگشایی شود. ازاین رو، آنان ظواهر را کنار می گذارند تا رمز و راز کلام آشکار شود. ظواهر در نگاه آنان فقط جنبه حکایت گری از واقع دارد و مقصود اصلی متکلم نیست؛ اما اهل معرفت، با اینکه تأویل را به معنای رسیدن به ژرفا و عمق کلام و فهم لایه های باطنی آن می دانند و در این مسئله که ورای ظاهر، اسرار و بواطنی نهفته، با فیلسوفان هم نظر هستند؛ لیکن با این باور که راه رسیدن به باطن و عمق کلام، ظاهر آن است، از فیلسوفان فاصله می گیرند.

آنچه از ظاهر کلام غزالی استفاده می شود، چنانکه آقای کنیش نیز این گونه برداشت کرده، این است که وی مانند برخی از فیلسوفان، تأویل آیات قرآن را همچون تعبیر خواب می داند، لذا ظاهر کلام به مقدار رمزگشایی از باطن آن اعتبار دارد؛ اما به نظر ما، با توجه به شواهدی که در برخی از آثار او آمده، غزالی نیز همچون دیگر عارفان، برای ظاهر کلام ارزشی به مقدار باطن آن قائل است؛ نه فقط در حد رمزگشایی از باطن. او نیز مانند اهل معرفت، ظاهر کلام وحی را حجت دانسته، فهم ظاهر را راه رسیدن به معانی باطنی می داند.

مهم‌ترین دلیل بر یگانگی نظریه غزالی با دیدگاه اهل معرفت، اعتقاد وی به اصل «روح معنا» است. نظریه «وضع الفاظ برای روح معنا»، از مهم‌ترین مبانی تأویل عرفانی است. به ظاهر، نخستین بار غزالی با الهام از سخنان عارفان پیش از خود به این اصل تصریح کرده (غزالی، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۶)؛ و پس از او ملاصدرا (صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ۱۹۹۹: ۹۷)، و سپس فیض کاشانی (فیض کاشانی، تفسیر صافی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱)، و پس از آنان علامه طباطبایی (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷: ۱۰/۱)، و امام خمینی، در تفسیر آیات قرآنی از آن بهره برده‌اند. امام خمینی در مورد اهمیت این مسئله در فهم اسرار قرآن می‌گوید:

«آیا از اشارات اولیاء و کلمات اهل معرفت این معنا را به دست آورده‌ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده‌اند؟ و آیا در این باره اندیشیده‌ای؟ به جانم سوگند که تدبر در این مطلب، از مصادیق قول معصوم است که می‌فرماید: «ساعتی تفکر کردن از شصت سال عبادت کردن بهتر است»؛ زیرا این مطلب کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول فهم اسرار و رموز قرآن است» (خمینی، مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، ۱۳۷۶: ۵۰).

برای تو ضیح و تبیین نظریه «و وضع الفاظ برای روح معنا»، از مثالی بهره می‌بریم. امروزه با شنیدن واژه «ترازو»، ذهن انسان به ترازوهای دیجیتالی منصرف می‌شود؛ اما در گذشته، مردمان هر عصری، با شنیدن این لفظ معنای خاصی تصور می‌کردند. برای مثال، زمانی که مردم از ترازوهای دوکفه استفاده می‌کردند، به محض شنیدن این لفظ، ذهن آنان به این نوع از ترازو و زمانی که از ترازوهای مکانیکی استفاده می‌کردند، به ترازوی مکانیکی منصرف می‌شد. همچنین زمانی با شنیدن لفظ چراغ، ذهن مردم آن زمانه به چراغ پی سوز و زمانی که از چراغ‌های نفتی استفاده می‌شد به چراغ نفتی منصرف می‌شد و اکنون به چراغ‌های الکتریسیته منصرف می‌گردد. حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا از زمان‌های پیشین تاکنون، به تمام این وسائل حقیقتاً ترازو یا چراغ گفته می‌شود، با اینکه وقتی این لفظ برای این معنا وضع می‌شد، مصادیق دیگر آن وجود نداشت؟ یا به تعبیر دیگر، لفظ ترازو یا چراغ در زمان‌های متقدم برای چه معنایی وضع شده بود که امروزه کاربرد آن در ترازوهای دیجیتالی و چراغ‌های الکتریسیته کاربردی حقیقی است، با اینکه در هنگام وضع، ترازوی دیجیتالی و لامپ الکتریسیته وجود نداشت؟ در پاسخ باید گفت که لفظ ترازو و چراغ، برای روح و حقیقت معنای آن وضع شده است. روح و حقیقت معنای ترازو، «سنجش» و روح و حقیقت معنای چراغ، «نوردهنگی» است؛ از این رو، بر هر وسیله‌ای که برای این منظور استفاده شود، لفظ ترازو یا چراغ صادق است. درواقع لفظ ترازو یا چراغ یک حقیقت دارد و چند قالب، لفظ برای آن حقیقت وضع شده و تغییر قالب‌ها و صورت‌ها، استعمال آن را مجازی نمی‌کند.

در متون دینی، به ویژه قرآن نیز الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ یعنی به کار بردن الفاظی مثل شنیدن، دیدن، سخن گفتن و... در مورد خدا، استعمالی حقیقی است؛ اما از آنجا که عموم مردم با عالم حس و ماده انس گرفته‌اند و توان درک عوالم و حقایق ماورایی را ندارند، مثلاً برای دیدن، وجود چشم و برای شنیدن، وجود گوش و برای صحبت کردن، وجود دهان، لب و مخارج حروف را ضروری می‌دانند، کاربرد این الفاظ را در مورد موجودات عالم ماده حقیقی، و استعمال آن را برای موجودات عوالم دیگر و ذات حق تعالی، مجازی می‌دانند. به بیان دیگر، آنچه باعث شده با شنیدن واژگان متکلم یا سمیع و بصیر، صحبت کردن یا شنیدن و دیدن مادی که احتیاج به ابزار دارند به ذهن تبادر کند، انس انسان به عالم اجسام است؛ اما اگر هریک از این واژگان را از انصراف‌های مادی پیراسته کنیم و روح و حقیقت معنای آن را کشف نماییم، خواهیم دید که کاربرد این الفاظ برای حق تعالی نیز حقیقی است. پس الفاظ، برای روح و حقیقت معنا وضع شده‌اند نه قالب‌ها و برای کشف روح معنا، نیاز به پالایش زبان مادی است. از این رو، راسخان در علم، به ظواهر قرآن دست نزده، با پیراستن معانی الفاظ از انصراف‌های مادی، به تفسیر الفاظ متشابه شریعت می‌پردازند؛ بی‌آنکه گرفتار الحاد یا زندقه شوند. صدر المتألهین شیرازی درباره پیرایش معانی از انصراف‌های زاید مادی و غفلت نکردن از روح معنا چنین می‌نگارد:

«قبلاً گفته شد، قاعده اصلی در روش راسخان در علم، این است که ظواهر الفاظ را بر معنای اصلی خودشان باقی می‌گذارند و در آنها تصرف نمی‌کنند؛ اما چنین روشی با تحقیق این معانی و پیراستن آنها از امور زاید و غفلت نکردن از روح معنا همراه است. این غفلت، از غلبه احکام برخی از ویژگی‌های الفاظ بر نفس، و عادت کردن نفس بر انحصار معنا در هیئت مخصوصی که برای نفس در این حیات مادی تمثیل یافته، ناشی شده است (صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، ۱۹۹۹: ۹۲).

از جمله آثاری که غزالی در آن به این اصل اشاره کرده، کتاب «مشکات الانوار» است. وی در این کتاب، بعد از بررسی وضع‌های سه‌گانه واژه نور، روح معنای نورانیت را تبیین کرده و حقیقت نور را خدای تعالی دانسته، استعمال این کلمه را در غیر حق تعالی مجاز می‌داند (غزالی، مجموعه آثار، ۱۴۱۶: ۲۸۰-۲۷۰). همچنین وی در جواهر القرآن در بیان معنای قلم می‌گوید:

«فتعلم ان روح القلم و حقیقته التي لا بد من تحقیقها اذا ذكرت حد القلم: هو الذی یکتب به، فان کان فی الوجود شی یسطر بواسطة نقش العلوم فی الواح القلوب، فاخلق به ان یکون هو القلم» (غزالی، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۶).

غزالی در فصل دوم کتاب یادشده، در بند نخست که نام آن را «قطب اول» گذارده، کیفیت فرود ارواح معانی از عالم ملکوت به عالم ماده را تبیین می‌کند (همان: ۲۸۰). او برای توضیح راز استفاده از تمثیل در قرآن، به تبیین رابطه طولی عوالم روحانی و جسمانی یا عالم غیب و شهادت می‌پردازد و در ضمن آن، دیدگاه خود درباره مسئله زبان قرآن و تأویل واژگان متشابه را بیان می‌دارد (غزالی، مجموعه آثار، ۱۴۱۶: ۲۸۱؛ همو، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۴).

از بررسی مجموع آثار غزالی، به دست می‌آید که وی زبان قرآن را زبان تمثیل می‌داند، نه زبان رمز و اشاره. او اگر تأویل قرآن را به تعبیر خواب تشبیه کرده یا مفسر را چون معبر فرض نموده، فقط برای نزدیک کردن ذهن مخاطب به معنای حقیقی تأویل است؛ زیرا عموم مردم، معنای تعبیر خواب و عبور از ظاهر رؤیا به باطن آن را به خوبی درک می‌کنند و با این مثال، به راحتی به معنای حقیقی تأویل منتقل می‌شوند. چنانکه غزالی در توضیح رابطه عالم روحانی و جسمانی، در مورد استفاده از مثال برای انتقال معنای تأویل می‌گوید:

«ولا تعرف هذه الموازنة الا بمثال، فانظروا الى ما ينكشف للنائم في نومه من الرؤيا الصحيحة» (غزالی، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۴).

وی در این عبارت به طور ضمنی به دو مطلب نیز اشاره دارد:

**الف)** با بیان قید «الصحيحة» که مترادف کلمه «الصادقة» است، این اتهام را که منظور او از تمثیل به خواب، عبور از ظواهر آیات، به معنای عدم توجه به آنها باشد، دفع می‌کند؛ زیرا مراتبی از رویای صادقه، در عالم واقع نیز تکرار می‌شود؛

**ب)** آدم نسخه مختصر و مجمل عالم به شمار می‌آید و حقایقی که در عالم است، در انسان نیز وجود دارد.

به عبارت دیگر، در بیان تطابق کتاب انفسی و آفاقی، به یکی از اسرار کشف روح معنای الفاظ یعنی پیرایش معانی الفاظ از زواید مادی اشاره کرده، می‌گوید:

«و صور آدم أعنى هذه الصورة مكتوبة بخط الله، فهو الخط الإلهي الذي ليس برقم حروف إذ يتنزه خطه عن أن يكون رقما و حروفا، كما يتنزه كلامه عن أن يكون صوتا و حروفا، و قلمه عن أن يكون قصبا و حديدا، و يده عن أن تكون لحما و عظما» (غزالی، مجموعه آثار، ۱۴۱۶: ۲۸۳؛ همو، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۶).

غزالی در ادامه نوشتار خود، برای اینکه کسی از نظریه تفسیری او استبعاد و تعجب نکند، به تفسیر برخی از مفسران پیشین درباره آیه شریفه:  $\Pi$  أَتَزَلَّ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا... O (رعد/۱۷)، استناد نموده، می گوید:

«آنان نیز آب و اودیه در این آیه را به علم و قلوب انسان که حقیقت آن دو است، تفسیر کرده اند (غزالی، جواهر القرآن و درره، ۱۴۰۹: ۳۶).

وی در پایان این بند، در ذیل عنوان «خاتمه و پوزش»، به یکی دیگر از ویژگی های مهم تأویل عرفانی که عبور از ظاهر به باطن کلام و اصل ابقاء ظواهر است، اشاره کرده، روش تفسیری خود را از باطنیه و کسانی که ظواهر آیات را برنمی تابند جدا ساخته، چنین می نگارد:

«لا تظنن من هذا الأنموذج و طريق ضرب الأمثال رخصة مني في رفع الظواهر و اعتقادا في إبطالها حتى أقول مثلا: لم يكن مع موسى نعلان و لم يسمع الخطاب بقوله:  $\Pi$  فَأَخْلَعُ تَغْلِيك O (طه/۱۲). حاشا لله فإن إبطال الظواهر رأى الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، و جهلوا جهلا بالموازنة بينهما فلم يفهموا وجهه» (غزالی، مجموعه آثار، ۱۴۱۶: ۲۸۳).

به نظر او، مفسر کامل کسی است که بین ظاهر و باطن کلام جمع کند، نه مانند باطنیه ظواهر را باطل شمرد و نه همچون حشویه، اسرار و رموز کلام حق را انکار کند. وی در ادامه، با استناد به روایت نبوی K که فرموده: «قرآن ظاهر و باطن و حد و مطلع دارد»، و نیز داستان حضرت موسی ۷ که امر به خلع نعلین شد (طه/۱۲)، دیدگاه خویش درباره تأویل قرآن را بیان کرده که مطابق با نظریه اهل معرفت است. وی می گوید:

«موسی فهم من الأمر بخلع النعلين طرح الكونين فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه و باطنا بخلع العالمين، فهذا هو الاعتبار أي العبور من شيء إلى غيره و من ظاهر إلى سر» (غزالی، مجموعه آثار، ۱۴۱۶: ۲۸۳).

#### ۴. روش تفسیری ابن عربی

فهم ظاهر و بطون تودرتوی قرآن از همان آغازین روزهای نزول وحی، همواره دغدغه اصلی اندیشه وران مسلمان بوده و شاید بتوان این دغدغه را مهم ترین عامل شکل گیری نخستین گروه های کلامی در اسلام دانست. عارفان در میان دانشمندان علوم اسلامی، از جمله کسانی هستند که در فهم

کلام وحی، افزون بر تفسیر ظاهری، از روش تفسیر باطنی (تأویل) نیز بهره برده‌اند؛ روشی که به گمان آنها تنهاترین راه نقب زدن به لایه‌های تودرتو و باطنی قرآن و بهترین روش دستیابی به معارف و اسرار پنهان آن است. سؤالی که ذهن را به خود مشغول می‌سازد این است که آیا تفسیر یا تأویل عرفانی، از مبانی و روش‌های عقلایی و متداول فهم متن پیروی می‌کند یا روشی ذوقی و مخالف اصول عقلایی مخاطب و محاوره است؟ به بیان دیگر، آیا تفسیر باطنی و انفسی اهل معرفت، در جهت فهم مراد متکلم است یا تحمیل نظر مخاطب بر متن، و در واقع از مصادیق تفسیر به رأی به شمار می‌آید؟ به نظر الکساندر دی. کنیش، برخی از عارفان همچون شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی (د. ۶۳۸ ق) نویسنده دو کتاب ارزشمند فصوص الحکم و فتوحات مکیه، در تفسیر آیات قرآنی ذوقی عمل کرده و از روش‌های متعارف تفسیر و فهم متن فاصله گرفته‌اند. او در این باره می‌گوید:

«استفاده ابن عربی از شعر - هنر مرتبط با جاهلیت پیش از اسلام - و بعضاً تقلید وی از وزن و آهنگ سوره‌های قرآنی، بی‌شک انتقادات عالمانه بسیاری را هم در حیات وی و هم پس از آن برانگیخت. انحراف اساسی او از اصول تفسیر سنتی نیز چنین عکس‌العمل‌هایی را به دنبال داشت... به هر حال، ادعای وی مبنی بر تکرار صرف الهامات الهی، او را از لزوم توجیه روش تفسیری‌اش یا پیروی نکردنش از هرگونه منطق متعارف تبرئه می‌کند» (Knysh, «Sūfism» and the Qur'ān, ۲۰۰۵: ۵/۱۵۵).

## نقد و بررسی

بی‌شک ابن عربی، از نخستین عالمان و برجسته‌ترین عارفانی است که توانست با خلق روشی علمی که بر اصول و قواعد عقلایی مبتنی است، در کنار روشی الهامی و شهودی که بر پایه کشف و شهود بنا شده، دغدغه فهم متون دینی که از آغاز نزول وحی تا عصر او باعث به وجود آمدن مکاتب گوناگون کلامی در عالم اسلام شده بود را بزداید و تناقض ظاهری برخی از آیات و روایات را حل و فصل کند. این دغدغه از آغاز نزول وحی تا عصر او، باعث به وجود آمدن مکاتب گوناگون کلامی در عالم اسلام شده بود؛ هرچند قبل از او نیز برخی از عالمان علوم اسلامی، تلاش‌های درخور تقدیری در جهت برطرف کردن این چالش صورت داده بودند.

اتخاذ این روش در عرصه عمل، به‌نوعی جمع بین دو مبنای به‌ظاهر متناقض در تفسیر قرآن، یعنی عمومی یا اختصاصی بودن فهم قرآن است که هریک در دو سوی افراط و تفریط، بخشی از معارف قرآن را از حوزه توجه انسان خارج کرده‌اند.

درستی این ادعا، با مطالعه دقیق آثار به جای مانده از او، به ویژه دو کتاب «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» که در واقع تفسیر انفسی قرآن هستند (حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۸: ۵۳۷-۵۳۸ و ۵۴۴-۵۴۵)، به خوبی آشکار می شود؛ اما از آنجا که فهم آثار ابن عربی برای کسانی که با اصول نظام هستی شناختی او آشنا نیستند، بسیار مشکل است. چنین تصور می شود که وی در تفسیر آیات قرآنی، از اصول متعارف تفسیر و مباحث عقلایی آن پیروی نکرده و فقط بر الهامات خود اعتماد کرده که برخی به درستی آن نیز شک و تردید دارند.

از این رو گروهی از محققان، تفسیرها و تأویل های ابن عربی را برنرفته و فهم او از آیات قرآن را از باب تحمیل نظر مخاطب (مفسر) بر مراد متکلم و به عبارتی دیگر، از مقوله تفسیر به رأی پنداشته اند (عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، ۱۳۶۶: ۳۱۶-۳۱۴).

گروه دیگر، با نگاهی منصفانه تر، اساساً تفسیر عرفانی را از آن جهت که بر کشف و شهود عارف مبتنی بوده و منطقی و رای منطق تفسیر مرسوم دارد، از دایره تفسیر متداول و متعارف خارج نموده، با توجیه اینکه تفاسیر ابن عربی بر پایه کشف و شهود بنا شده، او را از توجیه روش تفسیری اش معاف دانسته اند. حال آنکه بیشتر تفاسیر ابن عربی به حق فهم مراد متکلم است، نه قرائت بی ضابطه مخاطب از متن (معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ۱۴۱۸: ۵۲۶/۲).

آری عارف چون با کلام وحی هم زبان شده و به منبع اصلی وحی یعنی ام الکتاب متصل گشته، در فهم آیات قرآنی، به یافته های شهودی خویش اعتماد کرده، آنها را اصل و اساس تفاسیر خود قرار می دهد؛ اما این بدان معنا نیست که او روشی فنی که بر اساس اصول عقلایی مخاطب بنا شده، ارائه نکرده و ظواهر آیات را کنار نهاده باشد. اکنون برای اثبات و تبیین بهتر ادعای مذکور، برخی از عبارات ابن عربی درباره ویژگی های یکی از اقسام تأویل متنی عرفانی، یعنی تأویل عرضی را بررسی می کنیم.

تأویل عرضی، عبارت است از اینکه یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی داشته، به گونه ای که همه آن معانی مراد متکلم نیز باشد؛ در مقابل تأویل طولی که لفظ یک معنا داشته، و متنا سب با مراتب فهم به نحو طولی در هر سطحی بالا می رود، به گونه ای که معانی بطون گوناگون با معنای سطح اول و ظاهر کلام تهافت و تناقضی ندارند و در طول آن قرار می گیرند.

بحث سیاق های شناور قرآن، پذیرش نظم و چینش حکیمانه آن و نیز جواز مسئله مشهور اصولی یعنی «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا»، از مهم ترین مبانی جریان تأویل عرضی است (خمینی، تهذیب الاصول، ۱۳۸۲: ۶۹/۱). روش تأویل عرضی، مورد تأیید اهل بیت E بوده و آن بزرگواران، افزون بر به کار بردن این روش در تفسیر آیات قرآنی، به برخی از مبانی آن نیز اشاره کرده اند (یزدان پناه، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»، ۱۳۹۲: ۱۸).

ابن عربی در باب ۴۱۸ کتاب فتوحات مکیه که در مورد ملاک فهم کلام متکلم است، بعد از بیان تفاوت فهم کلام و علم به معانی لغات، به برخی از مبانی و ملاک‌های جریان تأویل عرضی اشاره کرده، می‌گوید:

«أما كلام الله إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أَرَادَهُ بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فهم عن الله ما أَرَادَهُ فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى و ما من وجه إلا و هو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين ما لم يخرج من اللسان فإن خرج من اللسان فلا فهم ولا علم وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات فإن إدراكهم لذلك في باب الإشارات في كلام الله تعالى خاصة فهم فيه لأنه مقصود لله تعالى في حق هذا المشار إليه بذلك الكلام و كلام المخلوق ما له هذه المنزلة» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، بی تا: ۲۵/۴).

ابن عربی در سخنان پیش گفته، پس از بیان برخی از مبانی تأویل عرضی، از جمله مبانی هستی‌شناختی و متن‌شناختی، با عبارت «ما لم يخرج من اللسان»، به یکی از مهم‌ترین معیارهای پذیرش تأویل عرضی یعنی، رعایت اصل ظهورگیری و ارتکاز عرفی اشاره کرده است. او در جای دیگر، با تأکید بر اینکه چنین خاصیتی - که همه وجوه معنایی یک آیه مراد حق است - مخصوص کلام خداست، تفسیر هر مفسری را تا زمانی که خارج از احتمالات و وجوه معنایی آن لفظ نباشد مقبول دانسته، می‌گوید:

«لهذا كان كل مفسر فسر القرآن و لم يخرج عما يحتمله اللفظ فهو مفسر» (همان: ۵۶۷/۲).

صدرالدین قونوی، از شاگردان برجسته ابن عربی و شارح آرا و افکار او نیز در تفسیر «اعجازالبیان»، به مهم‌ترین مبانی تأویل عرضی اشاره کرده، می‌گوید:

«هیچ کلمه‌ای از کلمات قرآن از آن‌هایی که در زبان دارای معانی متعدد است، وجود ندارد مگر اینکه همه آن معانی مقصود خداست» (صدرالدین قونوی، إعجازالبیان فی تفسیر أم القرآن، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

به نظر او اگر دو شرط وجود داشته باشند، همه معانی یک لفظ مراد حق است، حتی اگر با سیاق اولی و ظاهری آیات سازگار نباشند. این دو شرط عبارتند از:

۱. لفظ در آن زبانی که کتاب به آن نازل شده دارای چند معنا باشد؛
۲. اراده هریک از معانی با اصول کلی عقل و قواعدی که در شریعت وجود دارد سازگار باشد.

آری ممکن است با توجه به سیاق و قراین موجود در آیه، از بین معانی مختلف یک لفظ، یکی از معانی ظهور بیشتری داشته باشد و استفاده آن در مورد آیه، با در نظر گرفتن سیاق اول و شأن نزول آیه، مناسبتر باشد؛ اما این ظهور با مراد بودن همه معانی یک لفظ منافاتی ندارد؛ زیرا طبق برخی از روایات، قرآن ظاهری دارد و بطون متعدد و اطلاق کلمه بطن، بطون طولی و عرضی را دربرمی گیرد (مجلسی، بحار الانوار، ۱۳۶۶: ۷۸/۸۹).

نکته درخور توجه اینکه تفسیر عرفانی نیز همانند تفسیر ظاهری، با ظهورگیری همراه است؛ اما چون در تفسیر عرفانی سخن از باطن کلام است، به ناچار نوع ظهورگیری در تفسیر عرفانی با ظهورگیری در تفسیر ظاهری متفاوت است. از این رو، تفسیر عرفانی نه تنها تناقضی با ظاهر الفاظ ندارد؛ بلکه مکمل تفسیر ظاهری است. ملاصدرا درباره تفاسیر اهل معرفت چنین می نگارد:

«ان الذی حصل او یحصل للعلماء الراسخین و العرفاء المحققین من اسرار القرآن و اغواره لبس مما یناقض ظاهر التفسیر بل هو اکمال و تتمیم له و وصوله الی لبابه عن ظاهره و عبوره عن عنوانه الی باطنه و سره» (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۱۹۹۹: ۸۲).

درواقع اهل معرفت، چون به تفکیک اتصالی قرآن معتقد هستند، در تفسیر آیات وحی، از جمود بر ظاهر اولیه کلام اجتناب می کنند. از این رو، سخن کسانی که به جهت ناآشنایی با مبانی تفسیر عرفانی، تفاسیر اهل معرفت را تفسیر به رأی می خوانند نیز درست نیست. ابن عربی درباره تفسیر به رأی می گوید:

«کل مفسر فسر القرآن و لم یخرج عما یحتمله اللفظ فهو مفسر و من فسر به برأیه فقد کفر کذا ورد فی حدیث الترمذی و لا یكون برأیه إلا حتی یكون ذلک الوجه لا یعلمه أهل ذلک اللسان فی تلك اللفظة و لا اصطلاحوا علی وضعها یأزانه» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، بی تا: ۵۶۷/۲).

حتی او در بیان روش تأویل ذوقی که دانشمندان علوم قرآنی انتقاد شدیدی به آن داشته اند نیز غفلت نکرده و در لابه لای چند مثال، به مبانی آن اشاره کرده است. در توضیح این نوع از تأویل باید گفت: روش برخی از افراد به گونه ای است که هر آیه و روایتی را به حسب حال خود معنا می کنند. برای مثال، آیاتی را که در مورد کافران، اهل حرص، اهل ریا، حسودان، ظالمان، عیب جویان، مفسدان در زمین و غیره است، در بستر مدح معنا می کنند و به اولیاء خدا نسبت می دهند. آنان با اینکه می دانند ظاهر این آیات برای ذم است، با آوردن قیدی، جهت کاربرد آن آیه را تغییر داده، به صورت مدح تفسیر می کنند. ابن عربی در باب ۷۳ کتاب «فتوحات» در توضیح پرسش ۱۵۴، به این نوع از تأویل و مبانی آن اشاره کرده، می گوید:

«فمن جمعية هذه الأمة أن جعل الله لأوليائها حظا في نعوت أهل البعد عن الله بطريق  
القربة، فيقع الاشتراك في اللفظ والمعنى ويتغير المصرف» (همان: ۲۴۰/۱۳)

وی در عبارات «فيقع الاشتراك في اللفظ والمعنى ويتغير المصرف»، به مهم ترین مبنای این نوع  
از تأویل، یعنی تغییرناپذیری در لفظ و معنا و فقط تغییر در بستر و کاربرد آیه، اشاره می کند.  
آنچه گفته شد، تنها اشاره ای اجمالی به روش، مبانی و ملاک های دو نوع از انواع تأویل عرفانی بود.  
چنانکه ذکر شد، ابن عربی در هر دو نوع از تأویل، از تبیین اصول و مبانی آن غفلت نکرده، هرچند  
برخی از دانشمندان علوم قرآنی به این نوع تأویل ها اشکال گرفته اند. بنابراین خواه روش تفسیری او را  
بپذیریم و خواه نپذیریم، سخن کنیش مبنی بر اینکه ابن عربی از توجیه روش تفسیری خویش اجتناب  
کرده، سخنی نادرست است.

## ۵. نظریه وحدت وجود و تبیین معانی قرآن

مسئله «وحدت وجود»، از بنیانی ترین مسائلی است که بر دیگر مباحث نظام هستی شناختی  
عرفانی اثر می گذارد و جلوه ای تازه به تمام بحث های مابعدالطبیعی می بخشد. به باور اهل معرفت،  
تنها ذات حق تعالی مصداق بالذات وجود است و تمام کثرات امکانی، به حیثیت تقییدیه وجود او  
موجودند. از این رو در عرفان، رابطه بین حق و مخلوقات، به رابطه ظاهر و مظهر یا شأن و صاحب شأن  
تبدیل می شود.

عارفان، ذات حق را مطلق به اطلاق مقسمی می دانند که حتی به قید اطلاق و سریان هم مقید  
نیست. لازمه اطلاق مقسمی حق این است که ذات او هیچ تعینی را نپذیرد. ذات حق، تمام تعینات و  
کمالات وجودی را به نحو اندماجی و اطلاقی دارد، به گونه ای که هیچ یک از آنها بر دیگری در مقام ذات  
ترجیح ندارند. هنگامی که این حالت ها و نسب اندماجی به صورت مفصل و ممتاز درآیند و احکام  
ویژه خود را بپذیرند، در مقام ظهور تفصیلی موجب تعین می شوند. در این صورت می گویند: ذات حق  
تجلی کرده است؛ پس ذات حق به حسب ذات، فوق سریان و به حسب تجلی، عین سریان است.  
از این رو می توان گفت: حقیقت حق هم مطلق و هم مقید است و نیز نه مطلق است و نه مقید (یزدان پناه،  
مبانی و اصول عرفان نظری، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

الکساندر دی. کنیش بر این باور است که ابن عربی با تحمیل افکار و آراء خود بر قرآن، درصدد  
تبیین نظریه وحدت وجود و تثبیت لوازم آن بوده و با برداشت های تند از آموزه ها و معارف قرآن، کوشیده  
نظریه وحدت وجود را اثبات کند، که بر تمام مباحث وجود شناختی دستگاه عرفانی او تأثیرگذار است.  
وی در این باره می گوید:



«قرآن با آن برداشت های تند و بنیادین ابن عربی که از آن به دست آورده، در خدمت تبیین  
متافیزیک وحدت وجودی او قرار می گیرد» (Knys, «Sūfism and the Qur'ān», ۲۰۰۵: ۵/۱۵۵).

## نقد و بررسی

به نظر ما، برخلاف سخن آقای کنیش، نظریه وحدت وجود، به ویژه برخی از لوازم آن مانند مسئله اطلاق مقسمی، تجلی و تمایز احاطی در خدمت فهم متون دینی قرار گرفته و ابن عربی تلاش کرده با این نظریه و لوازم آن، تناقض ظاهری بین برخی از آیات و روایات را حل و فصل کند. برای نمونه، آیات تشبیهی و تنزیهی، از جمله موارد تناقض نما در قرآن هستند. چنانکه پیش تر گفتیم، مسئله تشبیه و تنزیه و جمع بین آیات تشبیهی و تنزیهی، از دغدغه های اساسی اندیشه وران حوزه های مختلف علوم اسلامی بوده است. در این میان، برخی از گروه های کلامی، تشبیهی محض و برخی دیگر تنزیهی محض و اهل بیت E قائل به جمع بین تشبیه و تنزیه شدند (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: کتاب التوحید). اهل معرفت نیز همانند اهل بیت E، با الهام از سخنان آنان و با عنایت به مسئله وحدت وجود و لوازم آن، به جمع بین تشبیه و تنزیه معتقد شده و این معضل را حل و فصل کرده اند. جمع بین تشبیه و تنزیه، یعنی اینکه چون حق به نفس احاطه و شمول در دل هر تعینی حاضر است، پس متعین به احکام موطن آن تعین شده و از این جهت تشبیه صادق است. از سوی دیگر، چون به نفس همین احاطه و شمول و رای آن تعین خاص نیز است، پس احکامش، و رای احکام آن موطن خاص بوده، از این حیث تنزیه صادق است (یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ۱۳۹۳: ۲۳۷).

مسئله تشبیه و تنزیه و جمع بین آن، که از فروع بحث تمایز احاطی حق به شمار می آید، از جمله مسائلی است که ابن عربی در کتاب فصوص الحکم (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۷۰: فصل های نوحی، ابراهیمی، الیاسی، ادریسی و هودی)، و فتوحات مکیه (ابن عربی، الفتوحات المکیه، بی تا: ۸۹-۹۰/۱، ۹۵-۹۸، ۲۱۹-۲۱۸، ۵۵۱-۵۵۰؛ ۱۱۶/۲، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۲۶ و ۵۲۳/۳-۵۲۴)، به برخی از ویژگی ها و اسرار و آثار آن اشاره کرده و تلاش نموده با استمداد از نظریه وحدت وجود و لوازمش، بین آن دو جمع ایجاد کند. مراد از تمایز احاطی در مقابل تمایز تقابلی، تمایز محیط و محاط است. تمایز احاطی یعنی اینکه ذات محیط به نفس ویژگی احاطه در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد. از سوی دیگر، هر چند محیط در بردارنده محاط است، در و رای محاط نیز هویتی دارد و از این رو غیر آن است.

ابن عربی در باب ۳۸۷ کتاب فتوحات مکیه، با ذکر برخی از آیات تنزیهی همچون: آیه شریفه  $\Pi$  لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ O (شوری/۱۱)؛ و  $\Pi$  وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ O (انعام/۹۱)؛ و  $\Pi$  وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ O (جاثیه/۳۷)؛ و چند حدیث تشبیهی از جمله: «مرضت فلم تعدنی؛ وجعت فلم تطعمنی؛ و ظمأت فلم تسقنی»، تناقض ظاهری بین این آیات و احادیث را تقریر می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، بی تا: ۵۳۴-۵۳۸). او در ادامه، با اشاره به ضعف و ناتوانی گروه‌های کلامی در حل این معضل، با کمک نظریه وحدت وجود و لوازم آن، از جمله تجلی حق و تمایز احاطی و سریان او در موجودات، کیفیت جمع این آیات و روایات را تبیین می‌کند که در واقع جمع بین تشبیه و تنزیه است. به نظر ابن عربی، سرّ و راز وجود آیات و روایات تشبیهی در قرآن و احادیث، تجلی حق در اعیان ممکنات است و چنانکه گفتیم، مسئله تجلی از نتایج قول به وحدت وجود است (همان: ۳۰۶/۲-۳۰۷).

همچنین او در کتاب فتوحات، به یکی از مهم‌ترین آثار تشبیه اشاره می‌کند که ارتباط خلق با خداست. به نظر وی، دین در مرتبه نخست لایه تنزیه را می‌بندد تا کسی به سمت شرک نرود؛ اما آن را مشحون از تشبیه می‌کند تا عینیت خارجی پیدا شود و عموم مردم بتوانند با حق ارتباط یابند. از این رو باید کعبه ظاهری باشد تا قبله مصلی شود (همان: ۳۲۶).

بنابراین ابن عربی، آموزه‌های قرآنی را در خدمت تأیید نظریه وحدت وجود قرار نداده؛ بلکه با کشف و شهود، به نظریه وحدت وجود رسیده و سپس آن را با زبان فلسفی تقریر و تبیین نموده و لوازم و فروعات این نظریه را بیان کرده و با استمداد از این نظریه و فروعات آن، در صدد حل و فصل مشکلات و تناقضات ظاهری قرآن و احادیث برآمده است. آری وی بعد از اینکه در کشف و شهودات خویش به این نظریه رسیده، از برخی آیات و روایات در تأیید نظریه وحدت وجود استفاده کرده است.

## ۶. نتیجه

الف) غزالی نیز همچون اهل معرفت، تأویل را به معنای عبور از ظاهر به باطن کلام می‌داند و به ابقاء ظواهر آیات معتقد است. به باور او، الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه برای قوالب، و برای دست‌یابی به روح معنا، باید معانی الفاظ را از انصراف‌های مادی و زاید پیراست. وی برای توضیح این معنا، از تعبیر رؤیا کمک می‌گیرد؛ اما مقصودش این نیست که تأویل همان تعبیر است؛ چون در تعبیر خواب ظاهر فقط حکایت از اسرار باطن می‌کند و ظاهر مقصود نیست؛ اما در تأویل، ظاهر و باطن هر دو مقصود هستند.



ب) تفاسیر ابن عربی روشمند است. او در تفسیر و تأویل آیات قرآنی، از هر دو روش علمی و شهودی استفاده می‌کند. همچنین تفاسیر عرفانی ابن عربی بر پایه مبانی مختلفی بنا شده؛ اما از آنجاکه کشف و فهم مبانی تفسیری وی دشوار است، تصور می‌شود او در تفسیر قرآن، از روش‌های عقلایی فهم متن پیروی نکرده است.

ج) ابن عربی با کشف و شهود، به نظریه وحدت وجود رسیده و پس از تبیین فلسفی آن و بیان فروعات و لوازمش، از آن در تفسیر آیات متشابه و رفع تناقض‌های ظاهری قرآن بهره جسته است. پس نظریه وحدت وجود و فروعات آن، در خدمت فهم و تفسیر قرآن و احادیث قرار گرفته نه اینکه قرآن در خدمت اثبات نظریه وحدت وجود باشد. آری وی به منظور تطبیق شهود با ملاک عام، نظریه وحدت وجود را به وسیله آیات قرآنی و احادیث معصومان E مستند ساخته و تفاوت آشکاری است بین مستندسازی و تفسیر به رأی.



## منابع

۱. ابن سینا، حسین، الاشارات والتنبیها، نشر بلاغ، قم: ۱۳۷۵ ش.
۲. \_\_\_\_\_ الشفاء (الهیات)، مکتبه آیت الله مرعشی، قم: ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، دار الصادر، بیروت: بی تا.
۴. \_\_\_\_\_ فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، بی جا، ۱۳۷۰ ش.
۵. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، نشر آستان قدس، مشهد: ۱۳۷۴ ش.
۶. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: ۱۳۷۸ ش.
۷. خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، نشر اسماعیلیان، بی جا: ۱۳۸۲ ق.
۸. \_\_\_\_\_ مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: ۱۳۷۶ ش.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، در سنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم: ۱۳۸۲ ش.
۱۰. رضایی هفتادر، حسن، «ارزیابی آراء قرآنی برخی خاورشناسان معاصر»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۱. \_\_\_\_\_ حسن و وحید عمولر، «نقد پژوهش هربرت بوسه درباره یونس»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۱۲. سلمان زاده، جواد، کاربری «واژه های کلیدی» در شناسایی گرایش تفسیری مفسر با تأکید بر متن تفسیری آیت الله علوی سبزواری، دوفصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، بهار و تابستان، دوره ۸، شماره ۱، ۱۴۰۳.
۱۳. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش های تفسیری، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم: ۱۳۸۲ ش.
۱۴. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، إيجازالبيان فی تفسیر أم القرآن، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۱ ش.
۱۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت: ۱۹۹۹ م.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات جامعه مدرسین، قم: ۱۴۱۷ ق.
۱۷. عمید زنجانی، عباس علی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: ۱۳۶۶ ش.



۱۸. غزالی، ابوحامد، جواهر القرآن و درره، دار الکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۹ق.
۱۹. \_\_\_\_\_، مجموعه آثار (مشکاة الانوار)، دارالفکر، بیروت: ۱۴۱۶ق.
۲۰. فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی، انتشارات الصدر، تهران: ۱۴۱۵ق.
۲۱. کرمی، میثم، غزالی شناسی (گزیده مقالات)، انتشارات حکمت، تهران: ۱۳۸۹ش.
۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۶۵ش.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، المكتبة الاسلامیه، تهران: ۱۳۶۶ش.
۲۴. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، جامعه رضویه، مشهد: ۱۴۱۸ق.
۲۵. مؤدب، سیدرضا، روش های تفسیر قرآن، اشراق، قم: ۱۳۸۰ش.
۲۶. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم: ۱۳۷۷ش.
۲۷. یزدان پناه، سیدیدالله، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»، حکمت عرفانی، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
۲۸. \_\_\_\_\_، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم: ۱۳۹۳ش.
۲۹. \_\_\_\_\_، جوادى والا، محمود، «جری و تطبیق، روش ها و مبانی آن» حکمت عرفانی، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.

۳۰. Knysh, Alexander D., «Courage», in Encyclopaedia of the Qur'ān, edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۱.
۳۱. \_\_\_\_\_, «Months», in Encyclopaedia of the Qur'ān, edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۳.
۳۲. \_\_\_\_\_, «Multiple areas of influence», The Cambridge companion to the Qur'ān, edited by: Jane Dammen McAuliffe, Cambridge University Press, Cambridge: ۲۰۰۶.
۳۳. \_\_\_\_\_, «Possession and possessions», in Encyclopaedia of the Qur'ān, edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۴.
۳۴. \_\_\_\_\_, «Power and impotence», in Encyclopaedia of the Qur'ān, edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۴.
۳۵. \_\_\_\_\_, «Sūfism and the Qur'ān», in Encyclopaedia of the Qur'ān, edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۵.

## Resources

۱. Amid Zanjani, Abbas Ali, *Mabani va Ravash-ha-ye Tafsir-e Quran (Foundations and Methods of Quranic Exegesis)*, Intesharat Vezarat Farhang va Ershad Eslami, Tehran: ۱۳۶۶ SH (۱۹۸۷ CE).
۲. Badawi, Abdulrahman, *Tarikh-e Andishehha-ye Kalami dar Islam (History of Theological Thoughts in Islam)*, Translation: Hossein Saberi, Nashr Astan Quds, Mashhad: ۱۳۷۴ SH (۱۹۹۵ CE).
۳. Ebn Arabi, Mohiuddin, *Al-Futuh al-Makkiyah (The Meccan Manifestation)*, Dar al-Sadir, Beirut: n.d.
۴. Ebn Arabi, Mohiuddin, *Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*, Intesharat al-Zahra, N.p.: ۱۳۷۰ SH (۱۹۹۱ CE).
۵. Ebn Sina, Hossein, *Al-Esharat wa al-Tanbihat (The Admonitions and Remarks)*, Nashr Balaghah, Qom: ۱۳۷۵ SH (۱۹۹۶ CE).
۶. Ebn Sina, Hossein, *Al-Shifa' (al-Ilahiyat) (The Book of Healing - Metaphysics)*, Maktabah Ayatollah Mar'ashi, Qom: ۱۴۰۴ AH (۱۹۸۴ CE).
۷. Fayz Kashani, Mohsen, *Tafsir Safi (The Pure Exegesis)*, Intesharat al-Sadr, Tehran: ۱۴۱۵ AH (۱۹۹۵ CE).
۸. Ghazali, Abu Hamid, *Jawahir al-Quran wa Durrah (The Jewels and the Pearls of the Quran)*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut: ۱۴۰۹ AH (۱۹۸۹ CE).
۹. Ghazali, Abu Hamid, *Majmoo'eh Asar (Meshkat al-Anwar) (Collected Works: The Niche of Lights)*, Dar al-Fikr, Beirut: ۱۴۱۶ AH (۱۹۹۵ CE).
۱۰. Hassan Zadeh Amoli, Hassan, *Mamdu al-Himam dar Sharh-e Fusus al-Hikam (The Ambitious in the Explanation of "The Bezels of Wisdom")*, Intesharat Vezarat Farhang va Ershad Eslami, Tehran: ۱۳۷۸ SH (۱۹۹۹ CE).
۱۱. Hodavi Tehrani, Mahdi, *Mabani-ye Kalami Ejtehad dar Bardasht az Quran Karim (Theological Foundations of Ijtihad in Understanding the Holy Quran)*, Mo'asseseh Farhangi Khaneh Khord, Qom: ۱۳۷۷ SH (۱۹۹۸ CE).
۱۲. Karami, Meysam, *Ghazali-Shenasi (Gozideh Maqalat) (Studies on Ghazali: Selected Articles)*, Intesharat Hekmat, Tehran: ۱۳۸۹ SH (۲۰۱۰ CE).
۱۳. Khomeini, Ruhollah, *Mesbah al-Hidayah ela al-Khilafah wa al-Wilayah (The Lamp of Guidance to Vicegerency and Guardianship)*, Mo'asseseh Tanzim va Nashr Asar-e Imam Khomeini, Tehran: ۱۳۷۶ SH (۱۹۹۷ CE).
۱۴. Khomeini, Ruhollah, *Tahdhib al-Usul (Refinement of the Principles of Jurisprudence)*, Nashr Esma'iliyan, N.p.: ۱۳۸۲ AH (۱۹۶۲ CE).
۱۵. Knysh, Alexander D., «Courage», in *Encyclopaedia of the Qur'an*, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۱.
۱۶. Knysh, Alexander D., «Months», in *Encyclopaedia of the Qur'an*, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۳.



۱۷. Knysh, Alexander D., "Multiple areas of influence", *The Cambridge companion to the Qur'n*, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Cambridge University Press, Cambridge: ۲۰۰۶.
۱۸. Knysh, Alexander D., «Possession and possessions», in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۴.
۱۹. Knysh, Alexander D., «Power and impotence», in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۴.
۲۰. Knysh, Alexander D., «Sūfism and the Qur'ān», in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Edited by: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden: ۲۰۰۵.
۲۱. Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub, *Al-Kafi (The Sufficient)*, Dar al-Kutub al-Islamiyah, Tehran: ۱۳۶۵ SH (۱۹۸۶ CE).
۲۲. Ma'refat, Mohammad Hadi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Thawbih al-Qashib (Exegesis and Exegetes in its New Version)*, Jame'eh Razaviyah, Mashhad: ۱۴۱۸ AH (۱۹۹۷ CE).
۲۳. Majlesi, Mohammad Baqir, *Bihar al-Anwar (The Seas of Lights)*, Al-Maktabah al-Islamiyah, Tehran: ۱۳۶۶ SH (۱۹۸۷ CE).
۲۴. Mo'addab, Seyyed Reza, *Ravish-ha-ye Tafsir-e Quran (Methods of Quranic Exegesis)*, Eshraq, Qom: ۱۳۸۰ SH (۲۰۰۱ CE).
۲۵. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, *Darsnameh Ravash-ha va Gerayesh-ha-ye Tafsiri-ye Quran (Textbook on Methods and Trends of Quranic Exegesis)*, Markaz Jahani Oloum Eslami (International Center for Islamic Studies), Qom: ۱۳۸۲ SH (۲۰۰۳ CE).
۲۶. Rezaei Haftadar, Hassan and Vahid Amullar, "Naghde Pazhoohesh-e Heribert Bosseh darbareh Yunus (A)" (*Critique of Heribert Busse's Research on Jonah*), Quran Pazhoohi Khavaraneshan (Journal of Orientalists' Quranic Studies), No. ۱۹, Fall and Winter ۱۳۹۴ SH (۲۰۱۵ CE).
۲۷. Rezaei Haftadar, Hassan, "Arzyabi-e Aara-ye Qurani Barkhi Khavaranashen-e Mo'aser" (*Evaluation of the Quranic Views of Some Contemporary Orientalists*), Quran Pazhoohi Khavaraneshan (Journal of Orientalists' Quranic Studies), No. ۲۹, Fall and Winter ۱۳۹۹ SH (۲۰۲۰ CE).
۲۸. Sadr al-Din Qunavi, Mohammad ibn Ishaq, *E'jaz al-Bayan fi Tafsir Umm al-Quran (The Miracle of Expression in the Exegesis of the Mother of the Book)*, Edited by: Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Bustan-e Ketab, Qom: ۱۳۸۱ SH (۲۰۰۲ CE).
۲۹. Sadr al-Mote'allehin, Mohammad ibn Ebrahim, *Mafatih al-Ghayb (The Keys to the Unseen)*, Mo'asseseh al-Tarikh al-Arabi, Beirut: ۱۹۹۹ CE.
۳۰. Salmanzadeh, Javad, "Karbar-e 'Vazheh-ha-ye Kelidi' dar Shenakht-e Gerayesh-e Tafsiri-ye Mofasser ba Ta'kid bar Matn-e Tafsiri-ye Ayatollah Alavi Sabzevari" (*Application of 'Key Terms' in Identifying the Exegetical Orientation of the*

*Commentator with Emphasis on the Exegetical Text of Ayatollah Alavi Sabzevari*, Dofaslname Motale'at Sabk Shenasi-ye Quran Karim (Biannual Journal of Methodological Studies of the Holy Quran), Spring and Summer, Volume ۸, No. ۱, ۱۴۰۳ SH (۲۰۲۴ CE).

۳۱. Shaker, Mohammad Kazem, *Mabani va Ravash-ha-ye Tafsiri (Foundations and Methods of Exegesis)*, Markaz Jahani Oloum Eslami, Qom: ۱۳۸۲ SH (۲۰۰۳ CE).
۳۲. Tabatabaei, Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in the Exegesis of the Quran)*, Daftar Entesharat-e Jami'eh Modarresin, Qom: ۱۴۱۷ AH (۱۹۹۶ CE).
۳۳. Yazdanpanah, Seyyed Yadollah and Javadi Vala, Mahmoud, "*Jari va Tatbiq, Ravash-ha va Mabani-e An*" (*The Running and Application: Its Methods and Foundations*), Hekmat-e Erfaani (Mystical Wisdom), No. ۴, Fall and Winter ۱۳۹۱ SH (۲۰۱۲ CE).
۳۴. Yazdanpanah, Seyyed Yadollah, "*Barrasi Osul va Mabani Ta'vil-e Erfaani az Manzar-e Revayat*" (*A Study on the Principles and Foundations of Mystical Interpretation from the Perspective of Narrations*), Hekmat-e Erfaani (Mystical Wisdom), No. ۵, Spring and Summer ۱۳۹۲ SH (۲۰۱۳ CE).
۳۵. Yazdanpanah, Seyyed Yadollah, *Mabani va Osul-e Erfaan-e Nazari (Foundations and Principles of Theoretical Mysticism)*, Intesharat Mo'asseseh Amoozeshi va Pazhooheshi Imam Khomeini (Publicaiton of Imam Khomeini Educational and Research Institute), Qom: ۱۳۹۳ SH (۲۰۱۴ CE).