

رویکرد آلوسی به تفسیر عرفانی

محسن قاسم پور^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۰۹/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۰۳/۱۷)

چکیده

ابوالثناء شهاب‌الدین محمود آلوسی بغدادی از مفسران سده سیزدهم هجری و وابسته به طریقت نقشبندیه و مؤلف تفسیر روح المعانی است. یکی از جنبه‌های مهم این تفسیر، رویکرد مفسر نسبت به سنت تفسیر عرفانی است. آلوسی از گرایش‌های عرفانی استقبال کرده و در مواضعی بر اساس تخصص و دانش، روحیات و ذوقیات و احوال بیرونی و نیازهای مخاطبان، به بازتاب آراء مفسران منتسب به عرفان نظری و عرفان سیر و سلوکی اقدام نموده است. در برابر جریان و سنت تفسیر عرفانی، مواجهه آلوسی با آراء تفسیری عارفان گزینشی است. بر این اساس، کوشش برای توافق بین شریعت و عرفان و بر مبنای آموزه‌های طریقت نقشبندیه روح حاکم بر این نگرش را در سنت تفسیر عرفانی تشکیل می‌دهد. افزون بر این، نباید از مواجهه انتقادی و محققانه وی با برخی آرای دیگر تفسیر عرفانی در روح المعانی، همچون مواجهه با نظریه وحدت وجود ابن عربی غفلت ورزید. این نوع رویارویی‌ها که در جای خود از استقلال و قوت اجتهادی وی در تفسیر به معنای اعم و تفسیر عرفانی به معنای اخص آن حکایت می‌کند، تنها در پرتو رویکرد ویژه او و با عنایت به مؤلفه دانش و تخصص آلوسی قابل تبیین و تشخیص است.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، تصوف، نقشبندیه، آلوسی بغدادی، روح المعانی، تفسیر عرفانی، ابن عربی، قرآن کریم.

مقدمه

«شهاب‌الدین ابوالثناء محمود آلوسی افندی» (۱۲۱۷-۱۲۷۰هـ.ق)، فرزند «صلاح‌الدین»، مشهور به «شهاب‌الدین آلوسی» فقیه، مفسر، ادیب و مفتی بغداد در کرخ این شهر متولد شد. از همان کودکی، به حفظ قرآن اهتمام می‌ورزید. حافظه نیرومند و هوش سرشار او در تحقق این مهم و نیز حفظ متون درسی دیگر یاری‌کننده او بود. بسیاری از عالمان مشهور، به او اجازه روایت دادند و در عصر «علی‌رضا پاشا» منصب افتا و متولی «مدرسه مرجانیه» بود. با اینکه خود شافعی مذهب بود، مفتی پیروان مذهب حنفی شد. پس از اینکه والی ترک بغداد او را برکنار کرد، به استانبول رفت. در آنجا حاکمیت سیاسی آن دیار از او استقبال نکرد و در سال ۱۳۶۴ به بغداد بازگشت. آلوسی در تفسیر، تاریخ، لغت و نحو آثاری از خود به یادگار گذاشته است. مهم‌ترین اثر او «روح المعانی»، در تفسیر قرآن است. این تفسیر که از مصادر مهم تفسیر «المنار» بوده، تألیفی در پاسخ به نیازهای آن روزگار محسوب می‌شده است. در یک تحلیل کلی می‌توان گفت آلوسی از تفسیر امام فخر رازی بسیار متأثر بوده است.

یکی از جنبه‌های مهم در این تفسیر، مباحث عرفانی و اشاری است. با عنایت به وابستگی آلوسی به طریقت نقشبندیه - طریقتی مهم و تأثیرگذار در جریان تصوف اسلامی - چنین می‌نماید که آبشخور فکری او در پرداختن به این قبیل مباحث، الهام‌گرفته از آموزه‌ها و تعالیم این طریقت بوده است. پرداختن او به تفسیر عرفانی و بازتاب این سنت تفسیری غیر قابل انکار در تاریخ فرهنگ اسلام، از رویکرد ویژه وی در روح المعانی حکایت دارد.

سنت تفسیر عرفانی

یکی از ویژگی‌های زبان قرآن وجود جنبه تأویلی و باطنی در گزاره‌های قرآنی در کنار فرایند تنزیلی-تفسیری و زبانی آن است. به نظر عارفان مفسر [ر.ک. ۲۴، ج ۴، ص ۲۶۵] درک مراد الهی، افزون بر رعایت جنبه‌های ظاهری که حاصل فرایند نزول قرآن از عمق به سطح است (تفسیر) سویه‌ای دیگر هم دارد (تأویل). آمادگی و تعالی نفسانی و سیر و سلوک و تهذیب نفسانی مفسر، شرط این مرتبه از درک مراد الهی است. در پی این آمادگی، مفسر سالک از سطح معانی ظاهری قرآن فراتر رفته و به لایه‌های درونی و تودرتوی مدلولات وحی الهی توفیق خواهد یافت. براین اساس، مفسری عارف در جایی

گفته است: «صوفیان به یاری نوری که خداوند از دیگران پنهان کرده و بر آنان عنایت کرده، اسرار پنهانی قرآن و اشارات ظریف آن را درمی‌یابند»؛ او معتقد است خداوند با انوار و الهامات خود آنان را مورد نوازش قرار داده است. [۲۲، ج ۱، ص ۲۳]. ابن عربی حاصل این تهذیب را «نزول معانی جدید بر تلاوت‌کننده قرآن» می‌داند [۲۴، ج ۳، ص ۱۲۸]. وجود تعبیر دیگری نظیر «تفسیر هدایایی از خداوند و الهام از سوی اوست» [۲۳، ص ۶۵] یا «تفسیر حاصل فیض و لطف الهی است، نه حاصل تلاش او» [۲، ج ۱، ص ۴۱] در متون تفسیری، همه و همه تأکیدی است بر این نکته که تأویل یا فهم باطنی به اقتضای اشارات پنهانی، صرفاً بر ارباب سیر و سلوک و کسانی که نفس خود را تهذیب کرده‌اند، وارد می‌شود. البته فهم این معانی بنا به استعدادها متفاوت بوده و مراتبی دارد [ر.ک. ۲۴، ج ۱، ص ۴]. این مراتب نیز نسبی بوده و به فراخور هر مفسری و بسته به چگونگی شرایط درونی آن متفاوت خواهد بود. از نظر آنان، بنا به مفاد بعضی از آیات قرآن، فهم مراد الهی گاهی برای همه مردم میسر است؛ آن هم به این دلیل که نصاب هدایت و اتمام حجت برای همه مردمان باید فراهم بوده و قرآن به‌سان خورشیدی، روشنی‌بخش هدایت همه باشد. بر اساس آیاتی دیگر نظیر «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» [الواقعه، ۷۷-۸۰] درک مقاصد الهی با توجه به این تعالی نفسانی میسر خواهد بود.

بر مبنای این نگاه مهم، در طول تاریخ تفسیر قرآن، شیوه‌ای با عنوان «تفسیر عرفانی» از سوی برخی مفسران تحقق یافته است. این جریان از سده سوم هجری به بعد و با ظهور تفاسیر کسانی مانند سهل تستری شکل گرفته و در طول قرون بعد امتداد یافته تا آنکه از سده هفتم به بعد، با طرح دیدگاه‌های عرفانی «ابن عربی» دستخوش تحولی دیگر شده و صبغه فلسفی به خود گرفته است. ویژگی یادشده در این سنت تفسیری، بعد از ابن عربی، در تفاسیری مانند «المحیط الاعظم»، «الفواتح الالهیه» و «تفسیر روح‌البیان» تأثیرگذار بوده است. در مقابل این سنت تفسیری، آلوسی چه موضعی اتخاذ کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش، یادآوری یک نکته شایسته می‌نماید و آن اینکه با توجه به طیف گسترده استادان آلوسی، تشخیص خاستگاه اصلی اندیشه‌های آلوسی آسان نیست. در جاهای فراوانی او از گفتمان سلفی دفاع می‌کند و در فرازی دیگر وابستگی به تفکر و اندیشه‌های اشعری در تفسیرش قابل انکار نیست. می‌توان گفت او به دنبال تحول است و تلاش او معطوف به این نکته است که گسست بین تصوف سنتی و اسلام سنتی را پُر کند. در این میان، آلوسی در تفسیرش -گرچه

یکسر تفسیری عرفانی نیست- در برابر این سنت تفسیری و موج برآمده از آن در بستر تاریخ تفسیر، به نفع ایجاد هماهنگی بین شریعت و عرفان، موضع‌گیری کرده است. وقتی می‌توان از این هماهنگی و سازگاری در رویکرد عرفانی‌اش سخن گفت که نگاه وی را به تأویل، که یکی از محورهای مهم در این سنت تفسیری است و بنیاد آن را تشکیل می‌دهد، بدانیم. اساس این تأویل، با توجه به منبع معرفتی کشف و شهود قابل شناخت است. کشف و شهود که حاصل «مواجید و احوال است» [۲۵، ص ۸۶؛ ۱۳، ص ۳۳۷] به مثابه منبع معرفتی در نیل به تأویل به‌شمار می‌آید. در اعتبار و حجیت کشف و شهود مباحث قابل تأملی بین صاحب‌نظران علوم اسلامی مطرح است [۱۱، ص ۲۹؛ ۶، صص ۱۹۹-۲۰۱]. کشف در اصطلاح عرفانی، اطلاع بر ماورای حجاب از معانی غیبی و حقیقی است [۷، ص ۲۷۳]. رسیدن به این معرفت، استعداد و آمادگی روحی خاصی را می‌طلبد و هر فردی که فاقد این استعداد باشد، از درک این معرفت بی‌بهره خواهد بود. به تعبیر یکی از عرفان‌پژوهان، «این استعداد خاص روحانی منشأ پیدایش نظریه معرفت در نزد صوفیه و عرفاست» [۱۱، ص ۲۸]. این مکاشفه مراتب و درجاتی دارد که به حسب مرتبه آن، قلمروش نیز گسترش می‌یابد. یکی از عارفان در این زمینه چنین خاطرنشان کرده است: «بر حسب اختلاف احوال و تفاوت درجات سلوک، سالک به فهم‌ها و تأویل‌های متفاوت دست می‌یابد» [۵، ص ۱۷]. شیخ روزبهان بقلی با استناد به آیاتی مانند سی‌ام بقره، ۱۴۳ اعراف و ۸-۹ سوره نجم گفته است: «هر که را این مقامات باشد، با قلب چیزی را از غیب می‌گیرد و به حقیقت بیند و شک را در آن راهی نباشد و چنان باشد که در ظاهر ببیند» [۲۷، ج ۴، ص ۳۸]. گرچه این عارف با قاطعیت درباره نتایج این معرفت که چنین کشف و شهودهایی است، سخن گفته است؛ درعین حال باید چنین گفت که همه آنچه را در تفسیر عرفانی به عنوان کشف و شهود مطرح می‌شود، نمی‌توان به عنوان الهام الهی ادعایی مفسر پذیرفت. پرداختن به این موضوع بحثی است درخور توجه که گفتاری مستقل می‌طلبد. اما در هر حال این مسئله باعث نخواهد شد که جنبه‌هایی از فهم مراد الهی در آیات قرآنی که راهیابی به آن (یعنی رسیدن به باطن یا تأویل آن) با کشف و شهود میسر خواهد بود، نادیده انگاشته شود.

باری اساسی‌ترین نکته‌ای که می‌توان گفت آלוسی و امثال او را واداشته تا تفسیر عرفانی را به مثابه یک روش فهم قرآنی در نظر بگیرند و بدان اهتمام ورزند، توجه به منبع معرفتی آن یعنی کشف و شهود است. آنچه در یک نگاه کلی درباره تأویل از منظر

آلوسی می‌توان گفت، تأکید وی بر تأویل‌های ضابطه‌مند است. این مرز مشخص و نقطه فارق دیدگاه او در مقایسه با برخی مفسران عارف دیگر است. در ادامه گفتار، رویکرد عرفانی این مفسر را به این شیوه تفسیری مبتنی بر تأویل که دارای فراز و فرودهایی هم بوده است، پی می‌گیریم.

رویکرد آلوسی به تفسیر عرفانی

رویکرد تفسیری یک مفسر به جهت‌گیری‌های عصری وی مرتبط بوده و البته نباید از تمایلات ذهنی و روانی یک مفسر و نقش مهم آن در این جهت‌گیری‌ها غفلت ورزید. براساس دیدگاه یکی از نویسندگان این تمایلات ذهنی و روانی مفسر را به‌مثابه رویکرد وی، می‌توان در سه محور دسته‌بندی کرد. محور نخست دانش و تخصص یک مفسر، محور بعدی روحیات و ذوقیات او و سرانجام دغدغه‌ها و نیازهای مخاطبان یک عصر است [۱۵، ص ۴۸]. این ابعاد را در محورهای پیش رو مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. تخصص و دانش آلوسی به‌مثابه اولین شاخصه در رویکرد عرفانی او

یکی از استادان تأثیرگذار در شخصیت آلوسی، «ابوالبهاء خالد شهرزوری» مشهور به «مولانا نقشبندی» است. او در تربیت علمی وی به‌طور چشمگیری تأثیر داشته است. در منابعی تأکید شده که خالد نقشبندی به طریقت «شاه ولی الله دهلوی» که طریقتش کوششی است در جمع بین تصوف و شریعت، پایبند بوده است [۹، ص ۷۰۹]. بی‌تردید آلوسی از ارکان مهم این طریقت آگاه و به‌مثابه مفسری که به تفسیر عرفانی و اشاری عقیده دارد، همانند دیگر عارفان مفسر، یکی از منابع معرفت در فهم تفسیر قرآن را کشف و شهود می‌داند و از اعتبار و جایگاه آن آگاه است؛ زیرا وی در کنار علوم رسمی، دانش آموخته طریقت نقشبندی نیز به شمار می‌رود. با توجه به همین منبع معرفتی است که این مفسر به گاه مواجهه با رأی ابن عربی در موضوع «عدم خلود» دوزخیان معتقد است هرچند که این اعتقاد به نفی احکام شریعت و تعطیل نبوت می‌انجامد، در عین حال نباید گوینده چنین گفتاری را مورد سرزنش و طعن قرار داد، زیرا این گروه بر اساس مصطلحات خاص و نوع معرفتی که در پس‌زمینه‌های این اصطلاحات نهفته، این شیوه بیانی را ابراز کرده‌اند. به این عبارت او در این زمینه توجه کنید: «کَلِمَا وَجَدْنَا لِهَوْلَاءِ شَيْئًا يَجِبُ أَنْ نَسْلَمَهُ لَهُمْ بِالْمَعْنَى الَّتِي ارَادُوا مِمَّا لَا نَعْلَمُ نَحْنُ» [۱، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳]. در جایی دیگر بر مفسران ظاهرگرا این انتقاد را وارد کرده که چرا به

نحوی دیدگاه‌های عرفانی مفسران عارف را نپذیرفته و آن را دارای انحراف و گمراه‌کننده تلقی کرده‌اند. بنا بر گفته او، نباید دانش دیگران، از عالمان مجتهد و مذهب یا به تعبیر او اهل الله (با توجه به مراتب تهذیب نفس و سیر و سلوک درونی شان) که شرایط درک و فهم آیات الهی را به دست آورده‌اند؛ به وسیله صاحبان علوم رسمی به چالش گرفته شود [۱، ج ۱۱، ص ۱۷۷]. به نظر می‌رسد او در جاهایی به دلیل اعتقاد به همین منبع معرفتی و اعتبار آن، با صوفیان همراهی می‌کند. کاربرد اصطلاحاتی نظیر اقطاب، اوتاد، ابدال، نقباء و نجباء در منظومه معرفتی عارفان، وی را بر آن داشته که در تفسیر خود فراوان از این اصطلاحات استفاده کند [برای نمونه نک: ۱، ج ۳، ص ۲۶۶؛ ج ۶، ص ۱۰۵، ۱۶۷؛ ج ۷، ص ۴۵۳؛ ج ۸، ص ۳۱۰؛ ج ۱۰، ص ۱۹۹].

به راستی این نوع مواجهه با دیدگاه‌های تفسیری جز در پرتو آگاهی و تخصص و احاطه یک مفسر نسبت به ابعاد یک موضوع مهم (مانند نقش معرفت کشف و شهودی) در حوزه تفسیر عرفانی، چگونه حاصل می‌شود؟

با اندک تأملی در مقدمه روح المعانی برای مباحث اشاری و عرفانی، این آگاهی و احاطه علمی، به خوبی هویدا است. او در مقدمه این تفسیر، درباره تفسیر اشاری و جایگاه آن سخن گفته است. طبق بیان او سخنانی از قبیل اشارات در گفتار صوفیان، معانی ظریفی است که بر ارباب سلوک گشوده شده است. او تصریح کرده که می‌توان میان این سخنان و معنی ظاهری قرآن، توافق و سازگاری ایجاد کرد. به باور او خاستگاه این هماهنگی از «کمال ایمان و تعالی عرفان است». این مفسر پس از ذکر احادیث مشتمل بر ظاهر و باطن و حد و مطلع داشتن قرآن [۱۶، ص ۲۰۳؛ ۲۰، ج ۱، ص ۲۸-۲۹] و بیان معانی واژگان کلیدی این احادیث، به عبارتی تصریح می‌کند که در تشخیص رویکرد این مفسر در این مبحث بسیار تعیین کننده است. او گفته است: «بر کسی که اندک بهره‌ای از عقل و ذره‌ای ایمان داشته باشد، شایسته نیست که اشمال قرآن را بر جنبه‌های پنهانی و درونی آیات و الفاظ قرآنی را انکار نماید؛ بواطنی که مبدأ فیاض، معانی آن را بر بندگان خاص خود ارزانی می‌کند». او گفته است: «کاش می‌دانستم که نفی‌کنندگان این قبیل معانی، با آیاتی نظیر «وتفصیلاً لکل شیء» [انعام، ۱۵۴؛ اعراف، ۱۴۵] و آیه «وما فرطنا فی الكتاب من شیء» [انعام، ۱۳۸] چه می‌کنند و چه معنایی از آن ارائه می‌نمایند؟ آیاتی که به نوعی ناظر است به این معنا که خداوند هر چیز را که در مسیر تکامل انسان اثر داشت، آن را بازگو کرده است. او در ادامه گفتار خود اضافه کرده است: «چگونه عده‌ای برای دیوان متنبی و اشعارش معانی گونه‌گونی قائل‌اند،

اما سوگمندانه برای قرآن جز معانی ظاهری معنای دیگری قائل نیستند» [۱، ج ۱، ص ۹].

۲. تبلور تخصص آلوسی در قالب نقد آراء ابن عربی

یکی از جاهایی که بر اساس آن می‌توان مؤلفه تخصص مفسر را در رویکرد تفسیری‌اش دنبال کرد، مواجهه عالمانه او با آرای دیگران است. مخالفت و نقد دیدگاه ابن عربی در نظریه وحدت وجود نمونه‌ای آشکار در این مقوله به‌شمار می‌آید. برای مثال وی از خطر اعتقاد به نظریه وحدت وجود از حیث نتایج آن سخن به میان می‌آورد. سخن او چنین است: «وهذه الوحدة هي التي حارت فيها الافهام وخرجت لعدم تحقيق امرها رقاب من ربة الاسلام» [۱، ج ۱۳، ص ۹]. بر اساس این عبارت لازمه اعتقاد و نتیجه التزام به چنین اندیشه‌ای، سرگردانی فهم و خروج از محدوده دینی را باعث می‌گردد. او ضمن انکار این نظر از خداوند برای مصون بودن از چنین اعتقاد و باور الحادگونه‌ای طلب استمداد می‌کند. به این عبارت وی توجه کنیم: «نسأل الله تعالى ان يمن علينا بصحيح الشهود ويحفظنا بوجوده عما علق باذهان الملاحدة من وحدة الوجود» [۱، ج ۱۳، ص ۹].

نمونه قابل ذکر دیگر در این بحث آنجاست که آلوسی با استناد به عباراتی در باب ۳۷۱ از «فتوحات مکیه» که درباره ارکان چهارگانه عالم هستی است [۳، ج ۳، ص ۴۱۶]، سخنان ابن عربی را شگفت‌آور و گفتاری دانسته که بر اساس آموزه‌های دینی نیست و در قرآن و سنت نبوی، هیچ‌گونه استنادی برای آن نمی‌توان یافت [۳، ج ۸، ص ۴۷۶]. در موضعی دیگر، آلوسی کلام ابن عربی را به گفتار هندوان تشبیه کرده و بر مخالفت آن با ظواهر دینی تأکید ورزیده است [۳، ج ۸، ص ۹۶].

صرف نظر از درستی یا نادرستی این مواضع، به‌راستی چنین موضع‌گیری‌هایی جز در پرتو آگاهی و تخصص یک مفسر قابل توجیه است؟

۳. تبلور تخصص آلوسی در پذیرش برخی دیدگاه‌های ابن عربی

مفسران صاحب‌نظر هر باوری را بر مبنای آگاهی و تخصص خود می‌پذیرند و آلوسی نیز بر همین مبنا برخی از آرای ابن عربی را پذیرفته و برخی دیگر را نقد کرده است. او از ابن عربی با عنوان «شیخ ما» یاد می‌کند [برای نمونه، ر.ک: ۱، ج ۶، ص ۳۸۷]. ایمان آلوسی به «حقیقت محمدیه» و «تعیین اول» در تفسیر «لام» بسم الله که کاملاً تحت تأثیر ابن عربی است، یک نمونه در این موضوع است [۱، ج ۱، ص ۵۴]. چنین می‌نماید که

این مفسر از معتقدان به این نظریه است که حروف مندرج در کلمه «الله» دارای اسرار و رموزی است که فهم این رموز برای عارفان وارسته دست‌یافتنی است. یک نمونه دیگر را می‌توان پیروی آلوسی در تعبیر «رؤیا» از شیخ اکبر، ابن‌عربی، یاد کرد [۱، ج ۶، ص ۳۷۴]. بدین‌سان باید گفت وی بیشتر به ابن‌عربی حسن‌ظن دارد. در فرازی دیگر از سوره حمد ابتدا سخن ابن‌عربی را به قرار ذیل ذکر کرده است: «فاذا وقع الجدار وانهدم العذاب وامتزجت الانهار والتقى البحران وعدم البرزخ صار العذاب نعیماً وجهنم جنهً ولا عذاب ولا عقاب الا نعیم وامان بمشاهدة العیان» [۱، ج ۱، ص ۱۴۵]. پس از آن در تبیین دیدگاه ابن‌عربی چنین گفته است: «چنین گفته‌هایی را باید به معنی صحیحی حمل کرد. معنایی که اهل ذوق آن را درک می‌کنند و از اینکه این عبارات به معنای ظاهری آن حمل شود، باید بر حذر بود» [۱، ج ۱، ص ۱۴۵]. او بر این باور است که آرای ابن‌عربی چیزی است متمایز و متفاوت از نگاه محدثان.

آلوسی در جاهای فراوانی از تفسیرش به گفتار ابن‌عربی استناد کرده و به نوعی آن را قابل تأمل و کلامی درخور و شایسته معرفی کرده است. برای نمونه در جایی از تفسیر خود پس از طرح گفتار او در «فصوص الحکم» گفته است: «ولکلامه قدس سره اهل یفهمونه فارجع الیهم فی فهمه...» [۱، ج ۱۵، ص ۳۶۵]. نمونه دیگر در استناد به گفتار او در ذیل آیه «کل یوم هو فی شأن» است که به نظر می‌رسد با تأکید آلوسی بر اینکه ابن‌عربی در تفسیر این آیه استدلال کرده، به‌نحوی قول این مفسر را پذیرفته است [۱، ج ۱۴، ص ۱۲۸]. نمونه دیگر را در تفسیر آیه شریفه «وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ اَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» ملاحظه می‌کنیم. تأویلات این آیه که در تفسیر آلوسی آمده، بازتولید عبارات تأویلی ابن‌عربی است: برای مثال قوای فرعون به نفس اماره تأویل می‌شود و در تأویل عبارت «یذبحون ابناءکم»، ابناء به قوای روحانی، یستحیون به قوای طبیعی تأویل شده است. این نوع رویارویی از آگاهی این مفسر در عرفان نظری ولوازم پایبندی به محورهای تأویلات عرفانی آن حکایت داشته که البته در رویکرد تفسیری عرفانی‌اش هم مؤثر افتاده است.

روحیات و ذوقیات مؤثر در رویکرد عرفانی آلوسی

محور مهم دیگری که در رویکرد تفسیری آلوسی مؤثر بوده است، روحیات و ذوقیات اوست. در بحث از رویکرد تفسیری و در تبیین روحیات یک مفسر، اصل هماهنگی و

مقبولیت مفسران پیشین توسط مفسری همچون آلوسی را نباید از نظر دور داشت. به زبان و عبارتی ساده‌تر وقتی مفسری با دیدگاهی تفسیری، نه تنها کنار آمده و آن را پذیرفته بلکه تأثیر آن را به گونه‌ای استشهادی با گفته و قول تفسیری خود همراه می‌سازد، بیانگر روحیه هم‌هانگ او با گفته‌های پیشینیان به‌ویژه در حوزه تفسیر عرفانی است. وی به طریقه نقشبندیه وابستگی دارد. این طریقت توسط «شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند»، مصلح و مجدد طریقه خواجگان، در قرن هشتم تأسیس گردیده است. «خواجه محمد پارسا» و «عبدالرحمن جامی» و «خواجه عبیدالله احرار» از بزرگان این طریقت به شمار می‌آیند.

یکی از وابستگان این طریقت صوفیانه، «شیخ خالد بن احمد بن حسین شهرزوری نقشبندی» است. آلوسی مفسر روح المعانی به این طریقت و شخص خالد گرایش و ارادت داشت [۲۶، ج ۱، ص ۳۰۸؛ ۱۰، ص ۸۲-۸۳].

با نگاهی به برخی از مواضع آلوسی در تفسیر روح المعانی و از رهگذر یادکرد طریقت نقشبندیه و برخی از بزرگان این طریقت، می‌توان این وابستگی و ارادت را استنباط کرد. شایسته است برخی از نمونه‌های این مسئله را یادآور شویم. برای مثال عبارت «نفعنا الله تعالى بعلومهم» [۱، ج ۱، ص ۶۱] که منظور از آن علم و دانش باطنی بزرگان این طریقت است. مثال دیگر قابل ذکر در این زمینه، ذیل تفسیر آیه «واختار موسى قومه سبعین رجلا لميقاتنا» آمده که چنین است: «شاهدنا ذلك في الخالدین من اهل الطريقة النقشبندیة» [۱، ج ۵، ص ۸۱] در آنجا آلوسی توضیح می‌دهد که موسی برای این میقات یارانی از پاک‌ترین و بااستعدادترین افراد بنی‌اسرائیل به لحاظ صفای نفس و پارسایی برگزید و ادامه می‌دهد این آمادگی و صفای نفس را ما در ارادتمندان به این طریقت مشاهده می‌کنیم. واضح است که او چه تصویری از این طریقت و اهل آن را به خوانندگان تفسیر ارائه می‌کند. سیمایی که وابستگی و ارادت تام آلوسی به این طریقت، در آن آشکار است.

آلوسی از مفسرانی است که در برخورد با آرای تفسیری صوفیانه براساس مبانی خاص خود و با عنایت به شاخصه‌های طریقت نقشبندیه اقدام کرده‌است؛ از جمله رعایت ضوابط این طریقت در نسبت بین ظاهر و باطن دین و متابعت از شریعت و اصرار در مراقبت از ظواهر سنت است [ر.ک: ۱۲، ص ۲۱۱]. تأثیرپذیری از بزرگان این طریقت مانند «امام ربانی» که عنوان «شیخ احمد سرهندی» (سهرندی) است؛ و به تعبیر یکی از محققان و پژوهشگران تاریخ تصوف «در عصر خویش گذشته از تصوف، در علوم

شریعت نیز تبحر و تعصب فوق‌العاده داشت؛ و او را به همین سبب که در احیاء شریعت و سنن جد و سعی بسیار ورزید، مجدد و الف ثانی خواندند.» [۱۲، ص ۲۱۲]، در جاهایی از تفسیر روح المعانی به چشم می‌خورد [نک: ادامه مقاله].

بنابراین توجه به شریعت و ظواهر دین از نکاتی است که دست کم در دوره‌هایی و از سوی بزرگان این طریقت مورد توجه بوده است و همین موضوع در اندیشه آلوسی در برخورد با آرای تفسیری صوفیانه نقش مهمی را ایفا می‌کند. او نمی‌تواند با تفسیر و برداشتی که به نحوی با ظواهر شریعت و جنبه‌های ظاهری زاویه داشته باشد یا ظواهر را نادیده بگیرد، موافقت نماید. بدین‌سان شاخصه همراهی و سازگاری تأویل و اشارات تفسیری با جنبه‌های ظاهری (تفسیری) آیات یکی از محورهای مهم او در این مواجهه تلقی می‌شود.

نکته دیگر، برخورد او با آرای ابن عربی است. در اینجا نیز وی به مثابه مفسری صاحب‌نظر و البته متأثر از اندیشه‌های بزرگان طریقت نقشبندیه، نمی‌تواند پیرو محض آرای ابن عربی باشد. در جاهایی به گفتار ابن عربی استناد می‌کند و حتی او را بزرگ می‌شمارد؛ اما در بخشی دیگر از تفسیر، مثل منتقدی سختگیر و طبق همان مبنای پیش‌گفته، نمی‌تواند با انگاره‌های تفسیری ابن عربی هماهنگی داشته باشد.

این نکته، به‌ویژه بر مبنای برخی عبارات او در خصوص جایگاه یکی از پیشوایان این طریقت، یعنی «امام ربانی یا همان احمد سرهندی»، و به هنگام استناد به اقوال او بهتر آشکار می‌گردد. عناوینی نظیر «مولانا» یا «مجدد الف ثانی» یا «نفعنا الله تعالی بعلمه» که آلوسی آن را در مورد این عالم صوفی به کار برده [۱، ج ۶، ص ۱۶۶؛ ج ۸، ص ۳۴۰]، نشان‌دهنده جایگاه این شخصیت در نظر این مفسر است و چنین می‌نماید که آلوسی تحت تأثیر وی بوده است.

بدین‌سان باید تأکید کرد که کوشش آلوسی در طرح تفسیری صوفیانه بر مبنای شاخصه‌ها، ذوقیات و روحیات این طریقت قابل تبیین است.

دغدغه‌های تأثیرگذار در رویکرد تفسیری آلوسی

محور اساسی تأثیربرانگیز دیگر در رویکرد عرفانی آلوسی، دغدغه‌های وی در دفاع از گونه‌ای خاص از تفسیر عرفانی است. بنیاد این دغدغه، نفی دیدگاه‌های تفسیری و نظری تصوف‌هایی مانند تصوف رفاعیه و تفسیرهای باطن‌گرایانه و اباحی‌گرایانه است که

احتمالاً در برخی آرای صوفیان روزگار او بازتاب یافته است. این موضوع در سه محور زیر قابل بررسی است:

۱. وجه تمایز سنت تفسیر عرفانی با تفسیر باطنی به معنای خاص آن از نگاه آلوسی آشکار است آنچه آلوسی تحت عنوان تفسیر عرفانی آورده، با تفسیر موسوم به تفسیر باطنی متفاوت است. از نظر آلوسی، باطنیه طریق الحاد را پیموده‌اند، زیرا به شریعت واقعی ننهاده‌اند. آلوسی در تبیین شاخصه‌های تفسیر اشاری-عرفانی معتقد است که این نوع تفسیر نباید به گونه‌ای باشد که به انکار جنبه‌های ظاهری قرآن بینجامد و با تأویلاتی بعید و دور از ذهن، در دستیابی به مراد الهی، انسان توفیق نیابد. او از اتخاذ چنین روشی در تفسیر قرآن خود را مبرا دانسته و حتی به نظر وی ممکن است به کفر صریح منجر گردد؛ بنابراین در نظر آلوسی، نقطه تمایز تفسیر باطنی، دست کم با برخی از تفاسیر صوفیانه این است که شریعت و رعایت جنبه‌های ظاهری در تفاسیر اخیر اهمیت دارد. او در مقدمه تفسیر خود در انکار تفسیر باطنی و نفی‌کننده تفسیر ظاهری که در آن شریعت بی‌اهمیت انگاشته می‌شود، چنین اظهار داشته است:

کسی که ادعا می‌کند پیش از احکام ظاهر تفسیر، به اسرار درونی و باطنی آن دست یافته، همانند کسی است که پیش از آنکه از در عبور کند، به بالای اتاق رسیده است! این همه تأکید در نزد آلوسی برای این است که حد و مرز تفسیر صوفیانه را از تفاسیری که در مقام نفی ظاهرند، جدا کند. شایان ذکر است که در چند و چون و اعتبار این سخن می‌توان بحث و مناقشه کرد. اینکه چه کسانی از باطنیان راه الحاد را پیموده‌اند و آیا می‌توان همه آنان را مشمول حکمی واحد دانست، پرسش یا پرسش‌هایی است که به آن دست کم در تفسیر خود به آن نپرداخته است. نگارنده در جایی در خصوص تفسیر باطنی به تفصیل سخن گفته [۴، ج ۱، ص ۲۴۷] و بر این باور است که تفسیر باطنی طیفی از تفاسیر است که تفسیر عرفانی را هم در بر می‌گیرد، زیرا این مفسران هم به جنبه‌های بطنی و درونی آیات اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند و در عین حال، مرز بین تفسیر و تأویل‌های ذوقی را رعایت کرده‌اند [ر.ک: ۲۱، ص ۱۲۵]. بدین‌سان نمی‌توان گفت که همه کسانی که در تفسیر به باطن آیات گراییده‌اند، راه الحاد پیموده‌اند. در هر حال می‌توان گفت که از منظر این مفسر بخشی از این جریان با کنار نهادن شعائر دینی و نفی معنای ظاهری قرآن به خصوص در حوزه احکام شریعت راهی را پیمودند که مورد طعن و انکار قاطبه عالمان قرار گرفتند.

۲. دغدغه آلوسی در قالب نقد آرای تفسیری صوفیان زمان خود

یکی از جنبه‌های رویکرد مبتنی بر دغدغه مفسر، نقد آرای صوفیان زمان خود و توجه به احوال بیرونی و اجتماعی زمان خویش است. او نمی‌تواند نسبت به برخی نظریات در سنت تفسیر عرفانی بی تفاوت باشد؛ چرا که سنت سلف عالمان پیش از او، این رویه را نمی‌پسندید. آلوسی خود به نوعی میانه‌روی در مواجهه با آرای عارفان در حوزه تفسیر قرآن معتقد بود و عارفانی مانند عبدالوهاب شعرانی و عبدالکریم جیلی که آلوسی به اقوالشان استناد می‌کند، هم از همین دسته اعتدال‌گرایان محسوب می‌شوند. درباره شعرانی این نکته قابل ذکر است که او را نماد صوفیان معتدل در دوره عثمانی دانسته‌اند که تلاش می‌کرد تا افکار ابن عربی را به گونه‌ای تفسیر کند که با ظاهر شریعت هماهنگ باشد [۱۷، ج ۲، ص ۶۰]. عبدالوهاب شعرانی از صوفیان مشهور این دوره بود که به انتقاد از صوفیه پرداخت. شعرانی عقاید طرفداران برخی از طریقه‌ها مانند احمدیه، ادهمیه، رفاعیه را خارج از شریعت، و اعمال آنان را مخالف شیوخ و سیره اولیای عارفان و عالمان دینی می‌دانست [۱۷، ج ۱، ص ۱۸۹].

عبدالکریم جیلی نیز که از سوی آلوسی با عنوان مولانا یاد شده، به عرفان ابن عربی گرایش داشت و به اعتقاد برخی پژوهشگران نظریه انسان کامل این عارف ملهم از ابن عربی بوده است [۲۸، ص ۱۴۳]. جیلی نیز با برخی مدعیان تصوف که شرع را رعایت نمی‌کردند، برخورد کرده است [۸، ص ۱۱-۱۲]. در تفسیر آلوسی از دیدگاه‌های تفسیری او یاد شده و عبارات یادشده به گونه‌ای است که در تأثیرپذیری آلوسی از رأی و نظر عبدالکریم جیلی تردیدناپذیر است [برای نمونه: نک: ۱، ج ۴، ص ۷۲، ۱۰۲؛ ج ۶، ص ۷۸]. چنین به نظر می‌آید که نحوه رویارویی آلوسی با اندیشه‌های ابن عربی را هم باید به گونه‌ای تحت تأثیر آرای امثال عبدالکریم جیلی دانست. پنهان نیست که عارفان یادشده هم به نقد دیدگاه‌های صوفیان زمان خود پرداخته‌اند و هم به مواظبت بر شریعت تأکید داشته‌اند، همچنین آلوسی در سیمای یک مفسر عرفانی در عمل به صوفیان زمان خود می‌تازد. برای نمونه ذیل تفسیر آیه شریفه «ویقولون سیغفر لنا» [الاعراف، ۱۶۹] چنین می‌گوید:

«هذا هو حال كثير من متصوفة زماننا فانهم يتهافتون على الشهوات تهافت الفراش على النار ويقولون ان ذلك لا يضرنا لانا واصلون» [۱، ج ۵، ص ۱۰۳]. آلوسی در تفسیر خود، برخی باورها و آداب و رسوم و سلوک شخصی بعضی از صوفیان را نقد و بلکه انکار می‌کند. حمله به گروهی از صوفیان عصر او که خود را از پیروان شیخ احمد رفاعی

می‌دانستند و رفتارشان را منتسب به این صوفی قرن ششمی می‌کردند، یک نمونه از این انتقادات است. این انتقاد شدید به گونه‌ای است که از نظر آلوسی، رفتار این جماعت فاسقانه است و ممکن است به کفر بینجامد، زیرا این گروه مهم‌ترین میزان دین در دنیا را شریعت است، معطل گذاردند؛ رفتاری گمراهانه که به نظر او باید از بدی و فرجام شوم آن به خدا پناه برد [۱، ج ۹، ص ۶۷]. آلوسی به کاربرد برخی اصطلاحات از سوی صوفیان هم ایراد وارد کرده است. او که در اینجا از تعبیر تند «بالسه صوفیه» استفاده می‌کند، می‌گوید وقتی برخی رفتارها یا دیدگاه‌های آنان در به‌کارگیری اصطلاحات و مقولاتی مانند خمر یا سکر مورد اعتراض عالمان قرار می‌گیرند، در پاسخ می‌گویند مراد از خمر، محبت الهی است و منظور از سکر غلبه محبت بر قلب صوفی. از نظر او این کاربرد نوعی بی‌ادبی در برابر گفتارهای الهی در قرآن است [۱، ج ۱۱، ص ۷۲]. او آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» [اعراف: ۱۸۰] را مصداق رفتار این گروه می‌داند [۱، ج ۱۱، ص ۷۲]. نفی اعتقاد برخی از صوفیان در تفسیر مفهوم ولایت نمونه‌ای دیگر از اشکالات این مفسر بر آنان است. به اعتقاد این مفسر هیچ گاه دست یافتن به این مرتبه معنوی با کنار گذاشتن شریعت میسر نمی‌گردد. کسانی مانند برخی متصوفه زمان او که ولایت را منهای تمسک به شریعت دست‌یافتنی می‌دانند، در مسیر حق و ولایت الهی نیستند [۱، ج ۷، ص ۲۹۷].

این نظریه درباره تعریف ولی که در آن بر رعایت و تبعیت از شریعت به‌وسیله «ولی خدا» تأکید شده، جز از راه تهذیب نفس و معرفت خاص حاصل نمی‌گردد. «ولی خدا» به هنگام تفسیر قرآن دارای علم و معرفتی می‌شود که کشفی است و این معرفت که به‌واسطه همین تهذیب نفس به دست آمده، نمی‌تواند و نباید با کلیت شریعت تعارض داشته باشد. این مرزی‌بندی را برخی مفسران عارف در مقایسه با برخی دیگر از آنان ارائه کرده‌اند که در آن در خصوص مواظبت بر شریعت و رعایت جنبه‌های ظاهری معنای الفاظ قرآنی تأکید شده است. آلوسی در جرگه این عارفان مفسر قرار دارد و هم‌مسیر آنهاست و در تفسیر خود، از این موضوع با عنوان اشارات یا تفسیری اشاری یاد کرده است.

۳. دغدغه جمع بین ظاهر و باطن آیات قرآنی

آلوسی در مواجهه با سنت عرفانی، پس از تأکید بر تمایز تفسیر عرفانی با تفسیر باطنی به معنای خاص آن و تاختن بر صوفیان زمان خود، معیاری را در موضع‌گیری در برابر

سنت تفسیر عرفانی مطرح می‌کند که در شناخت رویکرد او بسیار اهمیت دارد. پیش از این تأکید شد که بر اساس یکی از مشخصه‌های رویکردی یک مفسر، در نظر گرفتن اوضاع و احوال بیرونی و مواظبت و رعایت دغدغه‌های مخاطبان برای یک مفسر است که در جای خود بسیار اهمیت دارد. نسبت به تفسیر آلوسی این توجه و تأکید همیشگی او - که در تفسیرش نیز کاملاً آشکار است - بسیار جدی است. با توجه به این موضوع، این معیار همانا ایجاد توافق بین جنبه ظاهر و باطن آیات الهی است. بدین‌سان، آلوسی در بخش‌های مختلف روح‌المعانی به جنبه‌های اشاری الفاظ و عبارات قرآنی بعد از ذکر معنای تفسیری و ظاهری آن توجه کرده است. در اینجا بیان چند نمونه خالی از لطف نخواهد بود:

آلوسی ذیل تفسیر «یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ینصرکم»، به دو معنای ظاهری و اشاری و باطنی نصرت در این آیه می‌پردازد. یاری خدا به وسیله بنده هم جنبه ظاهری دارد و هم جنبه باطنی؛ نصرت ظاهری بنده نسبت به خدا این است که دین او را یاری کند و با ارائه دلیل و برهان و شرح واجبات و مستحبات دینی برای دیگر مردمان و نبود دشمنان دین، به این مهم اهتمام ورزد. جنبه باطنی این یاری فانی کردن ناسوت در لاهوت است. از سوی دیگر خداوند هم با ارسال انبیا و کتب آسمانی و هدایت آدمی، بنده را یاری می‌دهد و نصرت باطنی خود را با فانی کردن وجود بنده در وجود خود و از رهگذر تجلی صفات جمالی و جلالی‌اش در بنده میسر می‌سازد [۱، ج ۱۳، ص ۲۳۷].

نمونه دیگر در تفسیر آیه «الذین هم فی صلاتهم خاشعون» و در شرح معنای خشوع آمده است. در اینجا نیز این مفسر به هر دو جنبه ظاهری و باطنی خشوع پرداخته است؛ در معنای ظاهری خشوع، آن را سر به زیر افکندن، نظر کردن به موضع سجده و ترک توجه به غیر از مکان سجده و آرامش ظاهری در ارکان وجودی و جوارحی است؛ اما خشوع درونی و باطنی را سکون نفس از خواطر و هواجس دنیوی و ترک استرسال و حضور قلب، مراقبت در سر الهی و استغراق روح در دریای محبت می‌داند [۱، ج ۹، ص ۱۲۹].

نمونه دیگر را در تفسیر آیه شریفه «ان الذین آمنوا قالوا ربنا الله ثم استقاموا...» ملاحظه می‌کنیم. عبارت وی چنین است: «و ذلك أن الاستقامة متفاوتة فاستقامة العوام فی الظاهر بالأوامر و النواهی و فی الباطن بالإیمان و استقامة الخواص فی الظاهر بالرغبة عن الدنيا و فی الباطن بالرغبة عن الجنان شوقاً إلى الرحمن و استقامة خواص الخواص فی الظاهر برعاية حقوق المبايعه بتسليم النفس و المال و فی الباطن بالفناء و البقاء» [۱،

ج ۱۳، ص ۱۰]. بر اساس این عبارت و تفسیر این مفسر، استقامت عوام و خواص و خواص الخواص از همدیگر متمایز شده است. استقامت هر کدام از این سه تیپ شخصیتی نیز بر مبنای این آیه، هم جنبه ظاهری دارد و هم جنبه باطنی.

نتایج

۱. سید محمود آلوسی بغدادی از وابستگان به طریقت نقشبندیه بوده و شخصیتی است عارف مسلک که در تفسیر خود مسائل و جنبه‌های عرفانی آیات را در بخش جداگانه‌ای زیر عنوان «باب الاشارة فی الآيات» مطرح کرده است.

۲. تأویل‌های عرفانی و اشاری آلوسی در تفسیر، تا جایی است که با قواعد لفظی هماهنگ و سازگاری داشته باشد.

۳. رویکرد آلوسی در حوزه تفسیر عرفانی در ادامه آن شیوه از سنت تفسیر عرفانی است که کوشش شده در آن بین آموزه‌های عرفانی و شریعت توافق و سازگاری ایجاد شود.

۴. تأثیرپذیری از طریقت نقشبندیه و نقد شیوه‌هایی از سلوک عرفانی برخی طریقت‌ها مانند رفاعیه، بیانگر نوع خاص رویکرد او در تفسیر عرفانی است.

۵. از میان عارفان مفسر تأثیر اندیشه‌های ابن عربی (صرف نظر از برخی مواضع وی در تفسیر) بر آلوسی قابل انکار نیست؛ اما در عین حال این مفسر بر مبنای دانش و تخصصش، مواجهه عالمانه و نقادانه‌ای با وی داشته است، به این معنا که هم قبول و پذیرش آرای شیخ اکبر و هم نقد او به خصوص در موضوع وحدت وجود بر مبنای رویکرد عرفانی آلوسی قابل توجه است.

منابع

- [۱] آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۰۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیا التراث العربی.
- [۲] آملی، سیدحیدر (۱۴۰۴ق). *المحیط الاعظم و البحر الخضم*، تحقیق: محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۳] ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۲ق). *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، قاهره، بولاق.
- [۴] اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹). *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، چاپ اول، قم،

- پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- [۵] پارسا، ابوالفتح خواجه محمد (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*، به کوشش جلیل مسگرزاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۶] تهرانی، میرزا جواد آقا (۱۳۹۰). *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران، آفاق.
- [۷] جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد (۱۳۶۸). *التعريفات*، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- [۸] جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۴۰۷ ه.ق). *المناظر الالهيه*، نجاح محمود غنیمی، قاهره، المنار.
- [۹] الخانی، عبدالمجید بن محمد (۱۹۹۷ م). *الکواکب الدريره على حدایق الوردیه*، دمشق: دار البیروتی.
- [۱۰] درنیکه، محمداحمد (۱۴۰۷ ه.ق/۱۹۸۷ م). *الطریقه النقشبندیه و اعلامها*، طرابلس، مؤسسه الحدیثه الکتاب.
- [۱۱] زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). *ارزش میراث صوفیه*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- [۱۲] ----- (۱۳۶۲). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- [۱۳] سراج، ابونصر عبد الله بن علی بن محمد (۱۹۶۰ م). *اللمع فی التصوف*، تحقیق: عبدالحلیم محمود، مصر، دارالکتب العلمیه.
- [۱۴] سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۶۹). *حقایق التفسیر*، به کوشش: نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۵] شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲). *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- [۱۶] صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ه.ق). *بصائر الدرجات الكبرى فی فضایل آل محمد*، تصحیح و تعلیق: میرزا محسن کوچه‌باغی تبریزی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- [۱۷] طویل، توفیق (۱۹۸۸ م). *التصوف فی مصر ابان العصر العثماني*، قاهره، بی‌نا.
- [۱۸] عین القضاة همدانی، عبدالله (۱۳۷۳). *تمهیدات*، تصحیح: عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.
- [۱۹] غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۶۹ م). *المنقذ من الضلال*، تحقیق: فرید جبر، چاپ دوم، بیروت، المكتبة الشرقيه.
- [۲۰] فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی (۱۴۰۲ ه.ق). *تفسیر الصافی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- [۲۱] قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲). *جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، ویرایش دوم، تهران، سخن.

- [۲۲] قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۹۸۱م). *لطایف الاشارات*، تصحیح: ابراهیم بسیونی، قاهره، چاپ دوم (افست).
- [۲۳] قونوی، صدرالدین (۱۳۸۹ه.ق). *اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن*، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، مصر، دارالتعریف بالمالیه.
- [۲۴] کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ ه.ق). *تفسیر (منسوب به) ابن عربی*، بیروت، داراحیا التراث العربی.
- [۲۵] کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). *التعرف (کتاب التعرف)*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر.
- [۲۶] مردوخ روحانی (شیوا)، اسماعیل (۱۳۶۴). *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران، سروش.
- [۲۷] نوربخش، جواد (۱۳۷۲). *فرهنگ اصطلاحات تصوف*، تهران، یلدا قلم.
- [۲۸] نیکلسون، رینولد (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن.