Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

A Critical Analysis of al-Dhahabī's Views in al-Tafsīr wa al-Mufassirūn on the Methodology of Mystical Quranic

Mohammad Miri[1]✉ | **Mahsa Shoeibi**[2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Ethics, Faculty of Islamic Studies and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran/ E-mail: m.miri57@ut.ac.ir
2. PhD student, Department of Islamic Ethics, Faculty of Islamic Studies and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran/ E-mail: ms.shoeibi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 30 August 2024
Accepted 28 July 2025
Published online 11 February 2026

Keywords:
Mystical Exegesis,
Esoteric Interpretation,
Spirit of Meaning,
al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,
Anagogical Exegesis.

ABSTRACT

The methodology of mystical Quranic exegesis has long faced staunch critics—some motivated by opposition to the intellectual heritage of the ahl al-ma'rifa (people of gnosis), and others by unfamiliarity with the foundational principles of this interpretive tradition. Since Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī stands among the most prominent of these critics, a systematic examination of his views may help clarify the substantive dimensions of the issue. An overwhelming preponderance of lacunae over competencies in al-Dhahabī's knowledge of Islamic mysticism—encompassing both its doctrines and the principles, foundations, and methods of mystical exegesis—rendered him confused in his analysis of mystical interpretations and unsuccessful in adjudicating their validity. Al-Dhahabī possessed no adequate conception of theoretical mysticism as a discipline; and despite acknowledging his limited familiarity with the discourse of the mystics, he treated the invalidity of the mystical doctrine of the unity of being as self-evident. Nor did he hold an accurate understanding of the definition and constitutive components of ta'wīl in its technical mystical sense. In several instances, his unfamiliarity with the discourse of the ahl al-ma'rifa led him to impute Bāṭinī tendencies to mystical exegeses; in others, he judged them to be in conflict with the revealed law—whereas the masters of gnosis explicitly and vigorously rejected Bāṭinism and consistently emphasized that both exegesis and ta'wīl of the Quran are conditional upon their alignment with the substantive content of the sharī'a and the avoidance of exegesis based on personal opinion. Al-Dhahabī was equally unacquainted with the mystical theory of the spirit of meaning and its constructive functions within mystical exegesis, just as he was unaware of the approach of the ahl al-ma'rifa in anagogical exegesis. The cumulative weight of these deficiencies consistently misled him in his critique of the methodology of mystical Quranic interpretation. The present study is organized according to a descriptive-documentary method, with the dual aim of defending the intrinsic legitimacy of a principled and criterion-governed mystical exegesis and of elucidating the shortcomings in al-Dhahabī's treatment of this exegetical approach.

Cite this article: Miri, Mohammad, & Shoeibi, Mahsa (2026). A critical analysis of al-Dhahabī's views in al-Tafsīr wa al-Mufassirūn on the methodology of mystical Quranic exegesis. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (1), 46-65. DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.46

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034.17.1.3

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

Extended Abstract

Introduction

Islamic mysticism has long maintained a distinctive approach to Quranic interpretation, one that moves beyond the literal surface of the text toward its inner, spiritual dimensions. This interpretive tradition, known as mystical exegesis or esoteric interpretation, has been practiced and theorized by generations of Sufi and 'irfānī scholars, from al-Qushayrī and al-Sarrāj to Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā. Despite its deep roots in the Islamic intellectual tradition, mystical exegesis has frequently been the subject of criticism and suspicion, particularly among scholars of classical Quranic sciences who regard it as methodologically unsound or theologically dangerous.

Among the most influential modern critics of this tradition is the Egyptian scholar Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī (1915–1977), whose encyclopedic work Al-tafsīr wa al-mufassirūn (Exegesis and the Exegetes) has become a standard reference in the field of Quranic studies. In this work, al-Dhahabī devotes considerable attention to Sufi and mystical exegesis, subjecting it to sharp criticism on both methodological and theological grounds. His judgments have been widely cited and have shaped the reception of mystical exegesis in contemporary academic and seminary discourse.

The present article undertakes a systematic critical examination of al-Dhahabī's views on mystical Quranic exegesis as presented in Al-tafsīr wa al-mufassirūn. The central argument of the article is that al-Dhahabī's criticisms, while articulated with apparent scholarly authority, are fundamentally undermined by a lack of deep familiarity with the theoretical foundations of Islamic mysticism. The authors contend that al-Dhahabī's misreadings are not incidental but structural: they stem from his failure to engage adequately with key mystical doctrines, interpretive principles, and the epistemological framework within which mystical exegesis operates. The study employs a descriptive-analytical method, drawing on primary mystical sources alongside al-Dhahabī's own text to demonstrate where and how his critiques fall short.

Research Findings

The article's findings are organized around several interconnected themes, each corresponding to a dimension of al-Dhahabī's critique that the authors identify as flawed or misinformed.

1. Misunderstanding of Waḥdat al-Wujūd (Unity of Being): One of al-Dhahabī's most persistent objections to mystical exegesis concerns its alleged grounding in the doctrine of waḥdat al-wujūd, which he treats as a form of pantheism incompatible with orthodox Islamic theology. The authors demonstrate that al-Dhahabī's characterization of this doctrine is reductive and inaccurate. Waḥdat al-wujūd, as articulated by Ibn 'Arabī and elaborated by later figures such as Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī and Mullā Ṣadrā, is not a crude identification of God with the material world. Rather, it is a sophisticated ontological position that distinguishes between the absolute reality of divine Being and the derivative, relational existence of created things. Al-Dhahabī's failure to engage with this distinction leads him to misrepresent the metaphysical premises of mystical exegesis and to attribute to it theological implications that its proponents explicitly reject.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

2. Misreading of Ta'wīl (Esoteric Interpretation): A central methodological concept in mystical exegesis is ta'wīl, the practice of returning a Quranic expression to its deeper, spiritual meaning. Al-Dhahabī treats ta'wīl as an arbitrary and subjective procedure that allows interpreters to impose their own ideas onto the sacred text without constraint. The authors challenge this characterization by showing that mystical ta'wīl operates within a defined set of principles and conditions. Legitimate mystical interpretation does not negate or contradict the exoteric (ẓāhir) meaning of the text; rather, it seeks to disclose a further layer of meaning that is consistent with and grounded in the outer sense. The authors draw on the works of al-Qūnawī, Fayḍ Kāshānī, and Imam Khomeini to illustrate the disciplined and rule-governed nature of this interpretive practice, arguing that al-Dhahabī's portrayal of it as hermeneutical anarchy reflects his unfamiliarity with its actual theoretical articulation.

3. The Principle of Rūḥ al-Ma'nā (Spirit of Meaning): The article gives particular attention to the mystical principle of rūḥ al-ma'nā (the spirit of meaning), which holds that Quranic words are not merely posited for their conventional lexical referents but carry a deeper spiritual reality that transcends ordinary linguistic usage. This principle, developed within the tradition of theoretical mysticism, provides the philosophical basis for reading Quranic verses as addressing realities beyond their immediate historical or linguistic context. Al-Dhahabī dismisses interpretations based on this principle as linguistically illegitimate and exegetically irresponsible. The authors respond by tracing the theoretical genealogy of rūḥ al-ma'nā through key mystical texts and demonstrating that it rests on a coherent philosophy of language and revelation. They argue that al-Dhahabī's dismissal reflects not a principled linguistic objection but rather an ignorance of the philosophical framework that gives the principle its meaning and justification.

4. Tafsīr Anfusī (Anagogical or Inward Exegesis): Another dimension of mystical exegesis that al-Dhahabī criticizes is tafsīr anfusī, the practice of reading Quranic narratives and injunctions as referring to inward, spiritual realities within the human soul. Al-Dhahabī regards this approach as a distortion of the text's plain meaning and a departure from the communal and historical dimensions of Quranic revelation. The authors argue that this criticism misunderstands the nature and purpose of tafsīr anfusī. Drawing on the works of Ḥasan-Zāda Āmulī and Yazdān-Panāh, they show that anagogical exegesis does not deny the outward, communal meaning of the Quran but rather adds to it a dimension of personal spiritual significance that is grounded in the Quran's own self-presentation as a guide for the inner life of the believer. The authors further note that the Quran itself employs the language of inwardness and self-reflection (anfus) in ways that invite precisely the kind of interpretive attention that tafsīr anfusī provides.

5. Selective and Decontextualized Use of Sources: Beyond these specific doctrinal and methodological issues, the authors identify a broader pattern in al-Dhahabī's treatment of mystical exegesis: a tendency to cite mystical texts selectively and out of context, extracting passages that appear strange or objectionable without situating them within the broader theoretical framework in which they were written. This approach, the authors argue, produces a distorted picture of the mystical exegetical tradition and makes it easy to dismiss positions that, when properly understood, are far more defensible than al-Dhahabī's presentation suggests.

Conclusion

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

The article concludes that al-Dhahabī's critique of mystical Quranic exegesis, despite its wide influence, rests on shaky foundations. His objections are not the product of a deep and sympathetic engagement with the tradition he criticizes but rather reflect a fundamental unfamiliarity with the theoretical apparatus of Islamic mysticism. When the key doctrines and principles of 'irfān-i naẓarī—waḥdat al-wujūd, ta'wīl, rūḥ al-ma'nā, and tafsīr anfusī—are properly understood on their own terms, the force of al-Dhahabī's criticisms is substantially diminished.

The authors are careful to note that this conclusion does not amount to a blanket endorsement of all forms of mystical exegesis. They acknowledge that the tradition contains examples of interpretive excess and that not every claim made under the banner of tafsīr 'irfānī is equally well-grounded. However, they insist that a fair and rigorous evaluation of mystical exegesis requires genuine engagement with its theoretical foundations—an engagement that al-Dhahabī's work conspicuously lacks.

More broadly, the article calls for a more nuanced and epistemologically informed approach to the study of mystical Quranic interpretation in contemporary scholarship. Rather than judging this tradition by the standards of exoteric Quranic science alone, scholars should engage with the distinct epistemological and ontological commitments that underlie it. Only on this basis can a genuinely critical—rather than merely dismissive—assessment of mystical exegesis be achieved. The study thus contributes not only to the specific debate about al-Dhahabī's work but to the wider conversation about the place of mystical interpretation within the broader landscape of Islamic hermeneutics.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

بررسی انتقادی دیدگاه ذهبی در کتاب «التفسیر و المفسرون» پیرامون روش تفسیر عرفانی

محمد میری[۱]✉ | مهسا شعیبی[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.miri57@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ms.shoeibi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

کلیدواژه‌ها:
تفسیر عرفانی، تأویل، روح معنا، التفسیر و المفسرون، تفسیر انفسی.

چکیده

روش تفسیر عرفانی، منتقدان سرسختی دارد. برخی از روی مخالفت با میراث اهل معرفت و برخی به خاطر ناآشنایی با مبانی این روش، با آن به مخالفت برخاسته‌اند. ازآنجاکه ذهبی یکی از جلوداران این منتقدان به شمار می‌آید، نقد دیدگاه او می‌تواند به روشن شدن جوانب موضوع کمک کند. فزونی مطلق مجهولات ذهبی نسبت به معلومات وی در حوزه معارف و آموزه‌های علم عرفان و همچنین در اصول، مبانی و روش تفسیر عرفانی موجب شد تا وی در تحلیل تأویلات عرفانی سردرگم و در داوری آن‌ها ناکام بماند. او اساساً تصور درستی از علم عرفان نظری ندارد و با آنکه به سطح پایین آشنایی خود با سخن عارفان اذعان دارد، نادرستی آموزه عرفانی وحدت وجود را از واضحات به شمار آورده است. او حتی فهم درستی از تعریف و مؤلفه‌های «تأویل»، در اصطلاح عرفانی آن ندارد. ذهبی در مواردی، به خاطر ناآشنایی با سخن اهل معرفت، تفاسیر عرفانی را رمی به باطنی‌گرایی کرده و در مواردی دیگر، آن‌ها را در تعارض با شریعت، ارزیابی می‌کند؛ درحالی‌که اهل معرفت به‌شدت با باطنی‌گرایی مخالفت ورزیده و بر مشروط بودن تفسیر و تأویل قرآن بر همسویی آن با محتوای شریعت و اجتناب از تفسیر به رأی، تأکید کرده‌اند. ذهبی همچنین از نظریه عرفانی روح معنا و کارکردهای مثبت آن در تفسیر عرفانی آگاهی لازم را ندارد، چنان‌که از رویکرد اهل معرفت در تفسیر انفسی نیز ناآگاه است. مجموع این ناآگاهی‌ها، رهزنِ وی در مقام نقد روش تفسیر عرفانی شده است. این پژوهش، با هدف دفاع از اصل روش تفسیر عرفانیِ همراه با ضوابط و روشن شدن کاستی‌های نگاه ذهبی به این رویکرد تفسیری، به روش توصیفی–اسنادی، سامان‌یافته است.

استناد: میری، محمد و شعیبی، مهسا (۱۴۰۴). بررسی انتقادی دیدگاه ذهبی در کتاب «التفسیر و المفسرون» پیرامون روش تفسیر عرفانی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۱)، ۶۵-۴۶.

DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.46

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

۱. مقدمه

سؤال اساسی که این پژوهش در جهت پاسخ‌گویی به آن انجام گرفته، بر محور صحت‌سنجی اندیشه‌های *ذهبی*(۱۳۹۷-۱۳۳۳ق) پیرامون روش تفسیر عرفانی است.

علی‌رغم اطلاعات نسبتاً خوب و کاربردی که کتاب «التفسیر و المفسرون» در بسیاری موارد به خواننده علاقه‌مند به علوم قرآنی ارائه می‌دهد، این کتاب در بخش مربوط به بررسی روش تفسیر عرفانی و معرفی و تحلیل تفاسیر اهل معرفت با برخی خلل‌های جدی مواجه است؛ خلل‌هایی که عمدتاً برخاسته از سطح پایین آشنایی نویسنده کتاب با لسان، اصطلاحات و آموزه‌های اهل معرفت و به دنبال آن، سطح پایین آشنایی وی با اصول، مبانی و روش عارفان در تفسیر قرآن است. پژوهش پیش‌رو درصدد دفاع از تمامی آنچه عارفان و عارف‌نمایان در تفسیر قرآن ابراز داشته‌اند نیست، ولی باید توجه داشت که یک نقد علمی و منصفانه، بایسته‌های خود را دارد. از سوی دیگر، باید توجه داشت که این قلم، نافی و منکر اصل ارزش علمی کار *ذهبی* در معرفی و تحلیل جوانبی از روش تفسیر عرفانی نیست، بلکه ضمن پذیرش نقاط مثبت، رسالت این پژوهش، بررسی خلل‌های نظریات وی در این باب است.

در این پژوهش روشن خواهد شد که بسیاری از اشکالاتی که *ذهبی* در این کتاب بر منهج تفسیری عارفان وارد کرده است، در واقع، به فهم نادرست خودش از سخن عارفان برمی‌گردد، نه به آنچه عارفان مطرح ساخته‌اند. از دیگر سو، از آنجا که بسیاری از محققان پس از ذهبی، در مقام تحلیل و بررسی تفاسیر عرفانی، ادامه‌دهنده و تکرارکننده سخنان *ذهبی* بوده‌اند، نگارنده، کتاب *التفسیر و المفسرون* را جهت نقد اشکالات مطروحه بر روش تفسیر عرفانی برگزید تا به‌گونه‌ای سایر انتقادات متأثر از این کتاب را نیز شامل شود.

۲. پیشینه پژوهش

شخصیت *ذهبی* و جایگاه مهم کتاب او در حوزه علوم قرآنی، موجب شده تا پژوهش‌های نسبتاً فراوانی در تحلیل و نقد آرای تفسیری وی صورت بگیرد. همچنین، روش تفسیر عرفانی هم همیشه موافقان و مخالفان خود را داشته و هرکدام برای تبیین و تحلیل دلایل موافقت و مخالفت خود، مقالات و پژوهش‌هایی را سامان داده‌اند؛ اما آنچه در این پژوهش دنبال شده است، تحلیل و بررسی اندیشه‌های *ذهبی* پیرامون روش تفسیر عرفانی است.

پیش از این، *جواد فرامرزی*(۱۳۹۹) در مقاله «روش تفسیری صوفیانه: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه محمدحسین ذهبی و محمدهادی معرفت» و *علی‌اکبر بابایی*(۱۳۸۳) در مقاله «تأملی در بررسی‌های ذهبی درباره سه تفسیر مرآة الانوار، صافی و حقائق التفسیر»، هر کدام از منظری و به مناسبتی، به پاره‌ای از دیدگاه‌های *ذهبی* درباره روش تفسیر عرفانی توجه داشته‌اند، اما رسالت و موضوع محوری هیچ‌کدام از آن دو مقاله، اقتضای آن را نداشته است که مانند این پژوهش، درصدد بررسی و نقد مجموعه نظام فکری *ذهبی* پیرامون روش تفسیر عرفانی باشند. همین نکته، جنبه نوآوری پژوهش پیش‌رو را رقم زده است.

۳. ریشه‌یابی نقاط ضعف دیدگاه ذهبی

در یک نگاه تحلیلی، می‌توان نقاط ضعف دیدگاه *ذهبی* پیرامون تفاسیر عرفانی را در چند دسته تقسیم‌بندی کرد. در ادامه، به مهم‌ترین عواملی که موجب اشتباهات *ذهبی* در مواجهه با تفاسیر عرفانی شده است، به تفکیک خواهیم پرداخت.

۳-۱. تأثر از انتقادات رایج بر عارفان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

سخن و مسلک اهل معرفت همواره با انتقاداتی از سوی برخی ناآگاهان مواجه بوده است. «به دور بودن تعالیم عارفان از آموزه‌های دینی» یکی از مشهورترین اشکالاتی است که بسیاری از ناآگاهان به عرفان اسلامی وارد ساخته‌اند. این اشکال، خصوصاً در بخش مربوط به معارف مطرح در عرفان نظری جدّی‌تر و پررنگ‌تر شده است.

گویا *ابن‌خلدون*(۸۰۸-۷۲۳ق) از نخستین کسانی است که در مقام نقد عرفان اسلامی، میان میراث علمی عارفان در دو بخشِ عرفان عملی و عرفان نظری تفاوت گذاشته[۱] و با آنکه به بخش اول خوشبین است، بخش دوم، یعنی تعالیم عرفان نظری را به‌شدت مورد تردید و انتقاد قرار می‌دهد[۲](ابن‌خلدون، ۲۰۰۵، ج۳: ۶۴-۴۹). *ذهبی* نیز با پیروی از نگاه ابن‌خلدونی، پس از تقسیم تصوف به دو قسم نظری و عملی، تصوف نظری را همان تصوفی می‌داند که همراه با بحث و درس و تأمّلات فیلسوفانه است. تصوف عملی از نظر وی، همان تصوف مثبتی است که از صدر اسلام تاکنون سابقه داشته و مبتنی بر زهد، ریاضت، عبادت و اطاعت خداوند است. *ذهبی* بر اساس این تقسیم، به عرفای قبل از *ابن‌عربی* نگاه مثبتی دارد، اما بعد از *ابن‌عربی* و شکل‌گیری جدّی عرفان نظری، نسبت به عرفایی که به مباحث عرفان نظری ورود کرده‌اند، با نگاه نفی و انکار می‌نگرد و آن‌ها را متهم به فلسفه‌بافی و فاصله‌گرفتن از شریعت می‌کند.

> انَّهُمْ أَخَذُوا مِنِ الْفَلْسَفَةِ بِحَظٍّ وَافِرٍ، بَلْ وَ كَوَّنُوا فلسفةً خَاصَّةً بِهِمْ، حَتَّى أَصْبَحْنَا نَرَى بَيْنَهُمْ رِجَالًا أَشْبَهَ بالفلاسفة مِنْهُمْ بالمتصوفة، أَصْبَحْنَا نَرَى بَعْضَهُمْ يَدِينُ بِمَسَائِلَ فلسفية لَا تتفق وَ مَبَادِئَ الشَّرِيعَةِ، مِمَّا أَ ثَارَ عَلَيْهِمْ جُمْهُور أَهْلِ السُّنَّةِ، وَ جَعَلَهُمْ يُحارِبُونَ التَّصَوُّف الفلسفی، وَ يؤيدون التَّصَوُّف الَّذِی يَدُورُ حَوْلَ الزُّهْدِ وَ التَّقَشُّفِ وَ تَرْبِيَةَ النَّفْسِ وَ إِصْلاحِها.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۳۹)
>
> ترجمه: [عارفان پیروِ ابن‌عربی] از فلسفه، بیشترین بهره را برده و بلکه یک نظام فلسفی خاص ایجاد کردند تا جایی که ما آنها را به فیلسوفان نزدیک‌تر می‌بینیم تا به صوفیه. آنها به برخی مسائل فلسفی که موافق با مبانی شریعت نیست اعتقاد یافتند و همین نکته موجب شد تا اهل شریعت، با تصوفِ فلسفی [یعنی عرفان نظری] به مخالفت برخاسته و در عین حال، تصوفی را که بر مدار زهد و ریاضت و تربیت نفس است [یعنی عرفان عملی] بپذیرند.

این نگاه انتقادآمیز نسبت به عرفان نظری و تعالیم آن، چنان‌که اشاره شد، تازگی ندارد و از قرن‌ها پیش، برخی منتقدان گفته‌اند که تعالیم عرفان نظری از شریعت فاصله دارد.

این در حالی است که اهل معرفت بارها و بارها بر این مساله تأکید کرده‌اند که در یک نگاه دقیق و عمیق، تعالیم عارفان، در واقع تفسیر انفسی آیات قرآن است(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۷؛ همان: ۵۳۷؛ همو، ۱۳۷۰: ۵۴). به تعبیر *امام خمینی(ره)*، «به جان دوست قَسَم که کلمات نوع آنها شرح بیانات قرآن و حدیث است.»(امام خمینی، ۱۳۸۳: ۳۸) و بزرگان اهل معرفت بر همراهی قرآن و عرفان اصرار دارند، چنانکه کتابی با عنوان «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند»(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰) در همین راستا به نگارش درآمده است.

یکی دیگر از رایج‌ترین اشکالاتی که مخالفان سرسخت عرفان به آن تمسک جسته‌اند، برخی شطحیاتی است که از اهل معرفت منقول است، مثلاً به سخن «انا الحق» حلاج و یا دیگر شطحیات منقول از عرفا اشاره کرده و از آن چماقی بر علیه عارفان ساخته‌اند. در کنار این شطحیات، برخی تعابیرِ به ظاهر مخالف با مبانی دینی که از برخی عرفا نقل شده هم دستاویزِ انتقاد از عرفان قرار گرفته

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

است؛ چنانکه برخی با تمسک به برخی نوشته‌های *ابن‌عربی* او را متهم به پلورالیسم و تکثرگرایی دینی می‌کنند و *ذهبی* هم به دنبال آنها همین سخنان را تکرار می‌کند:

هَذَا الْمَذْهَب الَّذِی خوّلَ لِمِثْلِ الحلاج أَنْ یَقُول: أَنَا اللَّهُ، وَ لِمِثْلِ ابْنِ عربی أَنْ یَقُول: إِنَّ عجلَ بَنِی إِسْرَائِیلَ أَحَدُ الْمُظَاهِرِ الَّتِی اتَّخَذَهَا اللَّهُ وَ حَلَّ فِیهَا، وَ الَّذِی جَرَّهُ فِیمَا بَعْدُ إِلَی الْقَوْلِ بوحدة الْأَدْیَانِ لَا فَرْقَ بَیْنَ سماوی وَ غَیْرِ سماوی؛ إِذِ الْکُلّ یَعْبُدُونَ الْإِلَهَ الْوَاحِدَ الْمُتَجَلِّی فِی صُوَرِهِمْ وَ صور جَمِیعِ المعبودات.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۷)

ترجمه: این اعتقاد، مجوّز آن شد که حلاج «انا الله» بگوید و ابن‌عربی گوساله بنی‌اسرائیل را یکی از مظاهر الهی بداند و قائل به وحدت ادیان و عدم تفاوت میان ادیان آسمانی و غیرآسمانی شود، زیرا بر اساس این اعتقاد، همه انسان‌ها خدای واحدِ متجلّی در صور معبودات گوناگون را می‌پرستند.

این در حالی است که خود عارفان، ضمن آن که شطحیات را برآمده از جهت نقصان شخص عارف دانسته‌اند، چگونگی و چرایی صدور آن‌ها از عارف را نیز تحلیل و تبیین کرده و توضیح داده‌اند که معنای نادرستی که از ظاهر اولیه این شطحیات به ذهن می‌آید به هیچ وجه مورد قبول اهل معرفت نیست(ابن‌عربی، بی تا، ج۲: ۲۳۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۳ و ۸۸).

در خصوص دیدگاه ابن‌عربی نسبت به پلورالیسم و تکثرگرایی دینی[۳] هم تحقیقات مستقلی صورت گرفته و اثبات شده است که عرفا و از جمله ابن‌عربی منکر چنین اعتقاداتی هستند.[۴]

گذشته از همه این سخنان، توجه داشته باشید که این پژوهش بر آن نیست که تک تک سخن عارفان را به طور مطلق بپذیرد و از آن‌ها دفاع کند، بلکه هر کدام از سخنان آن‌ها که با میزان شریعت و عقل سازگار نباشد، بدون هیچ تعصّبی کنار گذاشته می‌شود. بنابراین، حتی در صورت پذیرش این اشکال، روشن است که وجود برخی سخنان نادرست در گفته‌های یک عارف، موجب بطلان سایر سخنان وی نخواهد بود، چنانکه وجود برخی اشتباهات در یک نحله تفسیری، مستلزم بطلان مطلق آن نحله نخواهد بود.

۲-۳. اطلاع ناکافیِ ذهبی از علوم عرفانی

نخستین و روشن‌ترین شرط برای یک نقد علمی و مقبول آن است که منتقد، تصور روشن و صحیحی از نظریه مورد انتقاد داشته باشد، زیرا روشن است که تا شخصی، اصل سخن را به خوبی فهم نکرده باشد نمی‌تواند نسبت به آن سخن در جایگاه نقّادی قرار بگیرد.

ذهبی، خود اذعان دارد که از مبانی، اصول و تعالیم مطرح در علم عرفان اسلامی، بی‌اطلاع است. او پس از غور در برخی سخنان و تفاسیر عارفان می‌نویسد: «این نهایت چیزی است که من از کلام صوفیه می‌فهمم و از آنجا که مسلک آنها را نپیموده‌ام و ذوق آنها را نچشیده‌ام و اصطلاحات آنها را نمی‌دانم، بیش از این را نمی‌فهمم و معذورم؛ و شاید اگر من هم این راه را می‌پیمودم و آنچه از اسرار غیب برای آنها منکشف شده است، برای من هم منکشف می‌شد یا حداقل حرف آنها را می‌فهمیدم، من هم اصطلاحات آنها را بهتر می‌فهمیدم و بهتر می‌توانستم با آنها همراهی کنم و نظر بدهم.»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۷۴) او در جایی دیگر نیز با اشاره به قاعده «مَن ذاقَ عرفَ» می‌نویسد: «چه بسا اگر من هم ریاضت‌ها و مکاشفات آنها را می‌داشتم تفاسیر آنها را می‌پذیرفتم.»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۷۶) و در توجیه و تبیین برخی تفاسیر *ابن‌عربی* می‌نویسد: «چه بسا در ورای ظاهر کلمات وی معنای صحیحی وجود دارد که مورد نظر او بوده ولی من به آن جاهلم.»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۴۱۵) و در جایی دیگر با تعبیر: «...

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

لِجَهلی باصطلاحات القوم و رموزهم»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۴۱۰) صریحاً به جهل خود نسبت به اصطلاحات و لسان عارفان اعتراف می‌کند؛ و البته نوعِ سخنان، تحلیل‌ها و برداشت‌های او از سخن عارفان نیز سطح ناچیز اطلاع او از علم عرفان را نشان می‌دهد.

به هر روی، باید توجه داشت که تعالیم عرفانی، بسیار دیریاب و دور از ذهن عادیِ بشر است تا جایی که اهل معرفت، بیشتر علم عرفان را اشاراتی پنهان از فهم نامحرمان دانسته و بر این باورند که این اشارات، با هیچ عباراتی قابل تبیین نیستند و اگر به مرتبه عبارات تنزل یابند، از اصل و اساس خود فاصله می‌گیرند.(سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۱؛ کلاباذی، ۲۰۱۰: ۸۷)

اصطلاحاتی ست مر ابدال را که نباشد ز آن خبر اقوال را (مولوی، ۱۳۷۵، ج۱: ۱۵۲)

دیریاب بودن سخن عارفان از سویی و نشستن ناآگاهان بر کرسی نقد از دیگر سو موجب سربرآوردن برخی تردیدهای بی‌اساس نسبت به اهل معرفت شده است. این در حالی است که به تعبیر *امام خمینی(ره)*، همان‌گونه که تصدیق بدون تصور قبیح است، تکذیب و انکار بِلا تصور هم (که از سوی منتقدانِ ناآگاه مطرح می‌شود) سزا نیست(امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳۸۹).

یکی دیگر از اشکالات کار *ذهبی* در این بخش آن است که او متوجه تفاوت‌های اساسی و جوهری میان فلسفه و عرفان نظری نیست، تا جایی که حتی تفسیرهای ابن‌عربی را متأثر از فلسفه دانسته است(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۰).

اگرچه هر دو علم به لحاظ موضوعِ هستی‌شناسانه خود، گونه‌ای مشابهت با هم دارند ولی باید توجه داشت که به لحاظ روشی کاملاً از هم متفاوتند. فلسفه، روش عقلی و عرفان نظری، روش شهودی دارد و از این‌رو، خلط میان فلسفه–که مبتنی بر هستی‌شناسی عقلی است–و عرفان نظری–که مبتنی بر هستی‌شناسی شهودی است–به هیچ وجه صحیح نمی‌باشد. تفاوت مهم و اساسی دیگری که میان فلسفه و عرفان نظری هست، چگونگی تفسیر آنها از وحدت در حقیقت هستی است(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۲–۱۵۴). فلسفه مشّائی که تا قبل از سر برآوردن حکمت متعالیه در قرون اخیر، همواره فلسفه غالب و رایج در تاریخ فلسفه اسلامی بوده است، وجودات را حقایق متباینه به تمام‌الذات می‌دانست و وحدت را حداکثر در سطح مفهوم وجود، تحلیل و تبیین می‌کرد؛ و این یعنی آن‌که مشّائین بیشترین زاویه را با مبنای وحدت وجود عرفانی داشته‌اند. با این وصف، جالب آن است که *ذهبی* بر این گمان است که عارفان، نظریه وحدت وجود را از فلاسفه اخذ کرده‌اند(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۶).

به هر ترتیب، *ذهبی* صرفاً به خاطر وجود برخی شباهت‌های ظاهری میان اصطلاحات عرفانی و فلسفی، عارفان را به تأثیرپذیری از فلاسفه متهم کرده و تلاش کرده است رگه‌هایی از این تأثر را در تفاسیر عرفانی نشان دهد. او برای نمونه به تفسیری که *ابن‌عربی* از دو آیه ۱۹ و ۲۰ سوره الرحمن ارائه داده اشاره کرده است(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۱). عبارات *ابن‌عربی* در این بخش، مشحون از اصطلاحات به ظاهر فلسفی است[۵] و *ذهبی* با استناد به همین ظواهر، به دنبال اثبات تأثر عارفان در تفاسیر خود از فلاسفه است. این در حالی است که اتفاقاً مضمون این تفسیر، اشاره به محتوای دقیق و بلندی دارد که اساساً فیلسوفان معاصر *ابن‌عربی* تا آن زمان در علم‌النفسِ خود تا آن سطح، بالا نیامده بودند. *ابن‌عربی* در این تفسیر، اشاره به وساطت مرتبه مثالی نفس، میان مرتبه عقلی و مرتبه جسمانی او دارد، درحالی‌که در آن دوره هنوز فیلسوفان در تحلیل‌های خود به مرتبه مثالی نفس پی نبرده بودند و قرن‌ها بعد، صدرالمتألهین(۱۰۴۵–۹۷۹ق) توانست این مسأله را تحلیل و تبیین نماید.

در صورت اطلاع از مبانی علم‌النفسِ فلاسفه مشّائی و آگاهی از عرفان نظری، با مقایسه و مقارنه متن تفسیر مزبور از *ابن‌عربی* با توضیحاتی که شاگرد بلافصل وی، *قونوی*(۶۷۲–۶۰۵ق) درباره این موضوع دارد(قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۳–۱۴۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۹۴–۱۹۳)، به راحتی می‌توان تفاوت آشکار دیدگاه *ابن‌عربی* در این باب را با فیلسوفان معاصرش مشاهده کرد. حتی می‌توان گفت: برعکسِ ادعای *ذهبی*، این فیلسوفان متأخر در حکمت متعالیه بودند که حداقل در این بخش، متأثر از سخنان عارفان شدند نه آن‌که عرفا متأثر از فلاسفه شده باشند. (نگارنده این مطلب را به تفصیل در مقاله «رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

ابن‌عربی» (میری، ۱۳۹۳: ۱۸) و در کتاب «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا»(میری، ۱۳۹۷: ۱۴۹-۱۴۵) توضیح داده است.) البته *ذهبی* چون از این علوم ناآگاه است، بر اساس ظواهر متون داوری کرده و تفاوت میان سخن *ابن‌عربی* با فیلسوفان را نمی‌بیند.

ذهبی همچنین برای اثبات ادعای خود در اثرپذیری تفاسیر عرفانی از فلسفه، به متنی از *ابن‌عربی* در تفسیر آیه ۵۷ سوره مریم تمسک جسته است(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۰). *ابن‌عربی* در این متن سخن از افلاک دارد و چون از برخی اصطلاحات رایج در لسان فیلسوفان استفاده کرده است، *ذهبی* آن را دلیل بر تأثر *ابن‌عربی* از فلاسفه دانسته است. این در حالی است که اولاً مباحث افلاک، مستقیما مربوط به علم هیأت است نه فلسفه، و فلاسفه اینگونه مباحث را به نحو اصل موضوعی در فلسفه طرح می‌کنند؛ ثانیاً *ابن‌عربی* در همین متن خود نیز آشکارا با آنچه در علم هیأت است مخالفت کرده است[۶]. پس در اینجا هم ناآگاهی *ذهبی* از این دست از علوم او را به داوری نادرست کشانده است: «كَذَلِكَ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَقْبَل التَّفْسِير الَّذِی أُسِّسَ عَلَى نظريات الفلاسفة الَّذِينَ بحثوا فِی الطَّبِيعَةِ وَ مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ.»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۵۰)

به این ترتیب روشن شد که این نگاه و اشکال وی که تفاسیر عرفانی مبتنی بر نظریات فلاسفه است، به هیچ وجه درست نیست و صرف وجود برخی اصطلاحات به ظاهر مشترک میان فلاسفه و عرفا نمی‌تواند دلیل اقتباس عرفا از فلاسفه باشد، بلکه به‌کارگیری این اصطلاحات، نوعی «استقراض اصطلاحات»[۷] است(یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۹۳) که در سایر علوم نیز مرسوم بوده و به هیچ وجه نمی‌تواند دلیل تاثیرپذیری یکی از دیگری باشد.

۱-۲-۳. تعریف نادرست ذهبی از عرفان نظری

ذهبی علی‌رغم تخصص خوبی که در علوم قرآنی دارد، در زمینه عرفان اسلامی اطلاعات صحیح و لازم را ندارد. او حتی تصور درستی از علم عرفان نظری ندارد و می‌پندارد عرفان نظری چیزی جز نوعی تصوف و معرفت برآمده از درس و بحث نیست. در واقع، این اشتباه رایجی است که ناآگاهان در مواجهه با اصطلاح «عرفان نظری» در قبال «عرفان عملی» دارند، یعنی به قرینه مقابله میان این دو اصطلاح و با نگاه به واژه «نظری» در مقابل «عملی» چنین می‌پندارند که «عرفان نظری» از سنخ سایر علوم حصولی و نظری است که اهل نظر آنها را با مطالعه و درس و بحث فرا می‌گیرند. باید توجه داشت که این تعریف از عرفان نظری با تعریفی که عرفا از آن دارند به هیچ وجه مطابقت ندارد. برای نمونه، در کتاب «مبانی و اصول عرفان نظری»، عرفان نظری، «هستی‌شناسی شهودی» تعریف شده است(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۷۳). در واقع، عرفان نظری، علمی برآمده از نهایی‌ترین شهوداتِ هستی‌شناسانه عارفان در بالاترین مراتب خود است. این علم، اولاً و بالذات از سنخ شهود و حضور بوده و از سنخ علوم حصولی و نظری نیست. عرفان نظری از نهایی‌ترین ثمرات عرفان عملی است که برای خواص از عارفان حاصل می‌آید.(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۳)

پس از آن که تعریف عرفان نظری از نگاه اهل معرفت روشن شد، می‌بینیم که *ذهبی* متأسفانه حتی در همین تعریف-که از مسائل بسیار ابتدایی در عرفان است-موفق نیست.

> انَّ التَّصَوُّف يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ أساسيين: تصوف نَظَرِی، وَ هُوَ التَّصَوُّف الَّذِی يَقُومُ عَلَى الْبَحْث وَ الدِّرَاسَة؛ وَ تصوف عَمَلِی وَ هُوَ التَّصَوُّف الَّذِی يَقُومُ عَلَى التَّقَشُّفِ وَ الزُّهْدِ وَ التفانی فِی طَاعَةِ اللَّهِ.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۳۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

ترجمه: تصوف به دو بخش اساسی تقسیم می‌شود: تصوف [عرفان] نظری که قائم بر بحث و تعلیم و تعلم است، و تصوف [عرفان] عملی که قائم بر زهد و تصفیه باطن و فنا در طاعت الهی است.

از توضیحات گذشته روشن شد که ابتنای عرفان نظری بر سلوک و فناء فی الله حتی بیشتر از عرفان عملی است، زیرا عرفان نظری حاصل نهایی‌ترین مکاشفاتی است که در قله سلوک و عرفان رخ می‌دهد، درحالی‌که ذهبی چنین می‌پندارد که عرفان نظری، قائم به درس و بحث است. او بر اساس این اشتباه، مجموعه تفاسیر عرفانی را تقسیم می‌کند به تفاسیری که جنبه عرفان نظری دارند، یعنی مبتنی بر تفکرات علمی و تأملات ذهنیِ عارفان هستند و به تفاسیری که جنبه عرفان عملی دارند، یعنی به جای تفکرات و مقدمات علمی، مبتنی بر سلوک و ریاضتند[۸].

فَالْفَرْقُ بَيْنَ التَّفْسِيرِ الصوفيِ الإشاری وَ التَّفْسِيرِ الصوفيِ النظریِ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَوَّلًا انَّ التَّفْسِيرَ الصوفی النظری ينبنی عَلَى مُقَدِّمَاتٍ علميةٍ تنقدح فِی ذهنِ الصوفيِ أَوَّلًا، ثُمَّ يُنْزَل الْقُرْآنُ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِکَ. أَمَّا التَّفْسِير الإشاری، فَلَا يرتكز عَلَى مُقَدِّمَاتٍ علميةٍ، بَلْ يرتكز عَلَى رِيَاضَةٍ روحيةٍ يَأْخُذُ بِهَا الصوفی نَفْسَه حَتَّى يَصِلَ إِلَى دَرَجَةٍ تَنْكَشِفَ لَهُ فِيهَا مِنَ سَجْفِ الْعِبَارَاتِ هَذِهِ الْإِشَارَاتُ القدسيةُ... (ذهبی،۱۳۹۶: ۲/ ۳۵۲)

ترجمه: تفاوت میان تفسیرِ صوفیِ اشاری [تفسیر مبتنی بر عرفان عملی] و تفسیر صوفیِ نظری [تفسیر مبتنی بر عرفان نظری] از دو وجه است: اولاً تفسیر صوفیِ نظری، مبتنی بر مقدماتی علمی است که ابتدائاً به ذهن عارف می‌رسد، سپس قرآن بر اساس آن، تفسیر می‌شود؛ و اما تفسیر اشاری، نه بر محور مقدمات علمی، بلکه بر محور ریاضت‌های روحانی شکل می‌گیرد. عارف با این ریاضت‌ها به برخی مکاشفات دست می‌یابد و از آن مکاشفات، برخی اشارات قدسی که در دل عبارات قرآن کریم است برای وی روشن می‌شود.

نتیجه آن که تعریف عرفان نظری و عرفان عملی و نسبت میان آن دو از مسائل بسیار ابتدایی در عرفان بوده و ذهبی از تحلیل و تبیین آن هم ناتوان است. از این گونه خطاها سطح نازل اطلاعات ذهبی از علوم عرفانی مشخص می‌شود.

۲-۲-۳. تصور نادرست ذهبی از آموزه عرفانی «وحدت وجود»

ناآگاهی ذهبی از آموزه عرفانی «وحدت وجود» تا به آن‌جاست که او حتی تفاوتی میان نظریه وحدت‌وجود با نظریه حلول نمی‌بیند و می‌پندارد عارفان این نظریه را از فلاسفه و برخی اسماعیلیه باطنی‌گرا گرفته‌اند.

وَ هَذِهِ النَّظَرِيَّةُ سَرَتْ إِلَى بَعْضِ المتصوفةِ عَنْ طَرِيقِ الفلاسفةِ، وَ عَنْ طَرِيقِ الإسماعيليةِ الباطنيةِ[۹] الَّذِينَ خَالطُوهُمْ وَ أَخَذُوا عَنْهُمْ مَذْهَبهم الْقَائِل بحلولِ الْإِلَهِ فِی أَئِمَّتِهِمْ، وَ صَوَّرُوه – أُعْنَی الصُّوفِيَّةَ – بِصُورَةٍ أُخْرَی تتَّفق مَعَ مَذْهَبِ الباطنيةِ فِی الْحَقِيقَةِ.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۶)

ترجمه: این نظریه از طریق فیلسوفان و اسماعیلیه باطنیه به برخی متصوّفان سرایت کرد. متصوفه به خاطر مخالطت و هم‌نشینی که با این افراد داشتند نظریه حلول خداوند در ائمه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

اساعیلیه را از آنها اخذ کرده و به گونه‌ای دیگر، به عنوان نظریه وحدت وجود درآورده‌اند، درحالی‌که این نظریه صوفیه با آن نظریه اسماعیلیه هم‌شکل است.

این در حالی است که اولاً عارفان به شدت با انگاره حلول مخالفت کرده‌اند(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۴۴-۲۴۲) و ثانیاً فیلسوفانِ هم‌دوره با اهل معرفت به شدت با نظریه وحدت وجود مخالفت کرده‌اند و به همین خاطر، *قونوی* با نگارش آثاری همچون *مفتاح الغیب* و *فناری*(۸۳۴-۷۵۱ق) با شرح آن کتاب در *مصباح الانس* و *صائن‌الدین ترکه* با نوشتن *تمهید القواعد* تلاش کرده‌اند جوانبی از این نظریه را برای فیلسوفان روشن کنند. این تلاش‌ها با ظهور *ملاصدرا* به اوج خود رسیده و تا کنون نیز ادامه یافته است. شگفت آن که با وجود این شکاف عمیق و تاریخی، *ذهبی* چگونه عارفان را در اندیشه وحدت وجود، متأثر از فلاسفه دانسته است!

ذهبی بطلان نظریه عرفانی وحدت وجود را مسلّم دانسته و لذا بارها بر این اساس بر تفاسیر عرفانی خرده گرفته و هر تأویلی که به گونه‌ای مبتنی بر آن باشد را باطل و مغایر با شریعت دانسته است. او اندیشه وحدت وجود را تفکری خطرناک و بر باد دهنده دین معرفی کرده و بر این اساس، مقابله با تفاسیر مبتنی بر آن را بر خود واجب و مسامحه در این باب را اصلا جایز ندانسته است.

وَ لَیْسَ لَدَیْنا مِنِ الْمَعَاذِیر مَا نَسْتَطِیعُ أَنْ نتلمسه لِلْقَوْمِ حَتَّی نصحّح لَهُمْ مِثْل هَذَا التَّفْسِیر الَّذِی یَقُومُ عَلَی نظریات فَاسِدَة تذْهبُ بِالدِّیْنِ مِنْ أَسَاسه... فَلَا یَصِحُّ أَنْ نغضّ الطّرَف بِحَال عَمَّا قَالُوهُ مِنَ التَّفْسِیرِ المبنیِّ عَلَی وَحْدَةِ الْوُجُودِ... فَلَیْسَ فِی مقدورِنا أَنْ نتسامَحَ فِی مِثْلِ هَذِهِ التفاسیرِ الَّتِی جَرَتْ بِهَا أَلْسِنَةُ الْقَوْمِ وَ أَقْلامُهُمْ.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۵۱)

ترجمه: ما هیچ عذری برای صحیح دانستنِ چنین تفاسیری که مبتنی بر عقاید فاسدکننده اساس دین هستند نداریم... پس جایز نیست که از تفاسیرِ مبتنی بر مبنای وحدت وجود، چشم‌پوشی کنیم... پس نمی‌توانیم در برابر چنین تفاسیری که از زبان و قلم صوفیه جاری می‌شود تسامح بورزیم.

ذهبی در فهم خود از آموزه عرفانی وحدت وجود، هم‌سطح بسیاری دیگر از منکران اهل معرفت است، یعنی به‌جای آن‌که برداشت نادرست خود از سخن عارفان را متهم کند، بدون آن که تصور درستی از مسئله داشته باشد به انکار آن می‌پردازد و به تعبیر *امام خمینی(ره)*، مبتلا به اشکال و اختلال «انکار بدون تصور» است(خمینی، ۱۳۹۲: ۳۸۹).

کاش او که خود اذعان به ناآگاهی از تعالیم عرفانی دارد انصاف به خرج می‌داد و به جای انکار سخنانی که خود اعتراف به نفهمیدن آن دارد، مانند بسیاری از بزرگان همچون آیت‌الله خویی منصفانه داوری کرده و می نویسد: «چون تصور درست و دقیقی از این نظریه عرفانی، آن‌گونه که مدّنظر عارفان است به دست نیاوردم در مورد آن داوری هم نمی‌کنم.»[۱۰](خویی، ۴۱۸، ج۳: ۱۵۱-۱۵۰)

به هر ترتیب، *ذهبی* هر جا که ردّ پایی از اندیشه وحدت وجود را در تفاسیر عرفانی دیده و یا حتی بویی از آن استشمام کرده، تمام قد در ردّ آن قیام کرده است. برای نمونه، او بزرگ‌ترین مشکل تفسیر منسوب به *ابن‌عربی* را سخن گفتن از وحدت وجود دانسته و می‌نویسد: «این تفکر نادرست، اثر سوء خود را بر این تفسیر گذاشته است.»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۴۰۲) او همچنین می‌نویسد: «چنین تفاسیری که بر مبنای وحدت وجود نوشته شده‌اند جز شرّ و خرابی، آورده دیگری در تفسیر قرآن ندارد.»(همان: ۴۱۱) و بالأخره بر همین اساس، طومار تفاسیر مبتنی بر عرفان نظری را در هم می‌پیچد: «رَأَیْنَا فِی التَّفْسِیرِ الصوفی النظری وَ رَأْیِی الَّذِی أَدِینُ اللَّهَ عَلَیْهِ: أَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّفْسِیرَ الْقَائِمَ عَلَی نَظَرِیَّةِ وَحْدَةِ الْوُجُودِ مَا کانَ لَنا أَنْ نَقْبَلُهُ مَهْمَا کَانَ قَائِلهُ.»(همان: ۳۵۰)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

۳-۳. عدم اطلاع ذهبی از مبانی تأویل نظری

روش تأویل عرفانی، ضوابط خاص خود را دارد و عارفان در جای خود به‌خوبی هر کدام از این ضوابط را تبیین نموده‌اند و متأسفانه جناب ذهبی به‌خاطر بی‌اطلاعی از تعالیم عارفان، طبعاً از ضوابط مطرح در روش تأویل عرفانی هم اطلاع چندانی ندارد.

اهل معرفت تأکید دارند که تأویل قرآن درصورتی قابل‌قبول است که با روح شریعت و همچنین با ظواهر لفظی آیات هماهنگی و هم‌سویی داشته باشد. آن‌ها هم چنین رویه تفسیر به رأی را در تأویل عرفانی مجاز نمی‌دانند.

در ادامه، به برخی از مهم‌ترین نکات و ضوابطی که در تأویل عرفانی، مدّنظر اهل معرفت قرار دارد اما جناب ذهبی از آنها غافل بوده و یا عدم رعایت آن‌ها را به‌عنوان اشکالی بر روش تفسیر عرفانی مطرح کرده است خواهیم پرداخت:

۱-۳-۳. مفهوم‌شناسی اصطلاح عرفانی «تأویل»

ذهبی فهم درستی از تعریف و معنای «تأویل» در اصطلاح عرفانی آن نداشته و طبعاً از مؤلفه‌ها و عناصر کلیدی که در قاموس عارفان برای تأویل عرفانی مطرح شده نیز بی‌خبر است. او تفاوتی میان تعریف عرفانی تأویل و تعریف فقها و متکلمان از این اصطلاح نمی‌بیند و به همین خاطر، تعریف عارفان، فقها و متکلمان از اصطلاح تأویل را در یک ردیف و بدون هیچ تمایز میان آنها توضیح می‌دهد:

> التَّأْوِيلُ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ المتفقهةِ وَ المتكلمةِ وَ الْمُحْدِّثةِ وَ المتصوفةِ، التَّأْوِيلُ عِنْدَ هَؤُلَاءِ جَمِيعاً: هُوَ صَرفُ اللَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى الرَّاجِحِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَرْجُوحِ لِدَلِيلٍ يَقْتَرِنَ بِهِ، وَ هَذَا هُوَ التَّأْوِيلُ الَّذِي يَتَكَلَّمُونَ عَلَيْهِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ.(همان، ج۱: ۱۸)
>
> ترجمه: تأویل از نگاه متأخرینِ از فقها و متکلمین و محدّثین و عارفان عبارت است از: برگرداندن لفظ از معنای راجح آن به معنای مرجوح، به خاطر وجود دلیلی که مقارن با لفظ وجود دارد، و در علم اصول فقه نیز از همین تأویل، بحث می‌شود.

ذهبی در جایی دیگر، تفسیر اشاری و فیضی را به تأویل بردن آیات قرآن برخلاف معنای ظاهری آنها تعریف می‌کند(همان: ۳۵۲). گویا او چنین پنداشته است که اصطلاح تأویل، همیشه به‌معنای صَرف لفظ از معنای ظاهریِ اوّلیِ آن به یک معنای ثانوی و مرجوح می‌باشد. این در حالی است که مراد عارفان از اصطلاح «تأویل» مخالفت با ظواهر الفاظ قرآن و کنار گذاشتن آنها و یا طرح معانی مرجوح نیست، بلکه تعریف عارفان از اصطلاح «تأویل» هم‌سو با ادبیات قرآن و آموزه‌های دینی، چیز دیگری، متفاوت از اصطلاح فقها و متکلمین است. در تأویل عرفانی، نوعی ارجاع کلام از ظاهر به باطن و اصل آن مطرح است. در حقیقت، تأویل در اصطلاح عرفانی، سیر در عمق معانی باطنی قرآن و فهم درون‌مایه کلام خداوند و نقب زدن از لایه‌های بیرونی که مفاد ظواهر الفاظ قرآن است، به لایه های درونی است. به این ترتیب، عارفان در تأویلات خود، معنای راجح و ظاهر اوّلی الفاظ قرآن را- آن‌چنان که دأب فقها و متکلمان است-کنار نمی‌گذارند، بلکه با حفظ آن، به معانی باطنی که در ورای این ظواهر است اشاره می‌کنند.

این تفاوت اساسی میان تأویل در اصطلاح عرفانی با تأویل در اصطلاح فقهی، اصولی و کلامی به تفصیل در مقاله تأویل عرفانی تبیین شده است(گروه نویسندگان، ۱۳۹۴: ۳۷۲-۳۶۸).

۲-۳-۳. بطلان باطنی‌گرایی و ضرورت هم‌سویی تأویل عرفانی با ظواهر لفظی آیات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

یکی از اصلی‌ترین اشکالات ذهبی بر برخی تأویلات عارفان، عدم هم‌سویی این‌گونه تأویل‌ها با ظواهر آیات است. اگر چه او به‌درستی، شرط پذیرش یک تأویل را هم‌سویی با ظواهر لفظی آیات دانسته است(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۷۷)، اما گویا نمی‌داند که این شرط مورد تأکید عارفان نیز قرار دارد و اهل معرفت بارها بر این مسئله به‌عنوان یک ضابطه اساسی در تأویل آیات تصریح و تاکید داشته‌اند. *یزدان‌پناه* با تمسک به بسیاری از تصریحات اهل معرفت، این مسأله را اثبات کرده و توضیح داده‌اند که چگونه تأویلات عرفانی، بدون آن که هیچ فاصله و شکافی میان ظاهر و باطن قرآن بیاندازند، همسو و همراه با شریعت، تکمیل‌کننده تفسیر ظاهری قرآن قرار می‌گیرد(گروه نویسندگان، ۱۳۹۴: ۳۷۲–۳۸۰؛ مظفری، ۱۴۰۰: ۲۶۶ تا ۲۷۲).

شگفت آن‌که با وجود این همه تصریحات و تأکیداتِ اهل معرفت بر ضرروت حفظ ظواهر لفظی آیات، ذهبی حتی ابایی از آن که تفاسیر عرفانی را متهم به باطنی‌گرایی و نفی ظواهر لفظی آیات کند ندارد:

> انَّ الْإِمَامِيَّةَ الاثْنَىْ عَشَرِيَّةِ وَ الباطنيةَ الإسماعيليةَ وَ مُتَطرّفی الصوفِيَّةِ وَ رِجَالَ الْفَلْسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، كُلُّهِمْ يَسيرُونَ عَلَى نَمَطٍ وَاحِدٍ هدام لِمَقَاصِدِ الْقُرْآنِ وَ مَرَامِيه، ذَلِكَ هُوَ مَا يُعَبِّرُونَ عَنْهُ بالرمز أَوِ الْإِشَارَةِ أَوِ الْبَاطِنِ.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۴۳۱)
>
> ترجمه: شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیه باطنیه و صوفیان افراطی و فیلسوفان مسلمان، همگی با یک مبنا (که از آن به رمز و اشاره و باطن تعبیر کرده‌اند) به دنبال نابود کردن مقاصد واقعیِ قرآنند.

ذهبی همچنین بر این پندار است که تأویلات مبتنی بر عرفان نظری منکر هر تفسیر دیگری هستند که این گمانه‌زنی نیز اشاره به نوعی باطنی‌گرایی و نفی سایر تفاسیر از قرآن دارد: «انَّ التَّفْسِيرَ الصوفیَ النظریَ، يَرَى صَاحِبُه أَنَّهُ كُلُّ مَا تَحْتَمِلُهُ الْآيَةُ مِنَ المعانی، وَ لَيْسَ وَرَاءَهُ مَعْنَىً آخر يُمْكِنُ أَنْ تُحْمَلَ الْآيَةُ عَلَيْهِ.»[۱۱](همان: ۳۵۲)

البته در این نگاه ذهبی نوعی تذبذب رأی مشاهده می‌شود، به گونه‌ای که خود وی با آن که *تأویلات عبدالرزاق کاشانی* (د. ۷۳۶ق) را از سنخ تأویلات مبتنی بر عرفان نظری و وحدت وجود ارزیابی می‌کند، با این انگاره که *کاشانی* در سلک باطنیه باشد مخالفت می‌کند(همان: ۴۰۲). او در مواردی دیگر نیز راهِ عارفان را به خاطر عدم انکار ظواهر، از راه باطنیه جدا دانسته و صریحاً می‌نویسد: «أما الصوفیة أهل الحقیقة و أصحاب الإشارة، فقد اعترفوا بظاهر القرآن و لم یجحدوه، کما اعترفوا بباطنه»(همان: ۳۵۶ و ۳۸۷).

به هر ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که ناآگاهی ذهبی از تعالیم عرفانی و ناآشنایی او با لسان و معارف عرفان نظری موجب شد تا وی در مواردی، تأویلاتی را که بالاتر از سطح درکش بود در سلک تأویلات باطنیه ارزیابی نماید.

۳–۳–۳. نظریه «روح معنا» و کارکردهای آن در تأویل عرفانی

اهل معرفت بر قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» سخت پا می‌فشارند و آن را کلید عروج به ساحت معرفت اسرار شریعت می‌دانند(صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج۴: ۱۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج۴: ۱۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹). این قاعده، تقریرهای گوناگونی می‌تواند داشته باشد(ر.ک. فرزانه و حیدری، ۱۳۹۷)، اما آنچه مراد اصلی از این قاعده است، آن است که الفاظ دارای یک گوهر و روح معنایی هستند که هنگام صدق بر مصادیق خود معمولاً با برخی زوائد و عوارض همراه و مختلط می‌شود. مثلاً روح معنایی واژگانی همچون «چراغ» و یا «ترازو» به گونه‌ای است که بر چراغ‌ها و ترازوهای هزاران سال پیش صادق بوده و بر مصادیق فعلیِ آنها نیز صادقند و همچنین بر مصادیقی که هزاران سال بعد محقق خواهند شد نیز قابل صدق خواهند بود. این در حالی است که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

مصادیق نخستین چراغ و ترازو در هزاران سال پیش با مصادیق پیشرفته کنونی آن، به لحاظ ظاهری قابل مقایسه نیستند، اما به هر حال روح معنای چراغ و ترازو بر همه مصادیق خود صادق است. باید دقت داشت که اختلاط میان گوهر اصلی معنا و برخی زوائد (ویژگی‌ها و عوارض خاص هر کدام از مصادیق) موجب می‌شود که برخی به اشتباه، این عوارض و زوائد معنایی را هم در مدلول اصلی لفظ، دخیل بدانند. برای جلوگیری از این اشتباه می‌توان با پالایش زبان عرفی از این زوائد و عوارض، به اصل و روح معنا دست یافت و پس از یافتن روح معنا، می‌توان توسعه اطلاقِ حقیقی و نه مجازیِ آن را در دیگر مصادیق که گاهی مغفول مانده است، مشاهده و اثبات نمود.[۱۲] به این ترتیب، کارکرد مهم این قاعده، تبدیل بسیاری از مجازها به حقیقت است؛ یعنی بسیاری از الفاظ قرآن که در نگاه ابتدایی و بدون توجه به این قاعده، استعمالشان مجازی می‌نماید، با لحاظ این قاعده، استعمال کاملاً حقیقی و به دور از مجازگویی خواهند داشت.[۱۳]

قاعده بسیار مهم «وضع الفاظ برای ارواح معانی» از ابتکارات کاربردی اهل معرفت در مقام تأویل قرآن است(ر.ک. منصور سمایی و همکاران، ۱۴۰۰) و امثال *ذهبی* به خاطر ناآشنایی با مبانی اهل معرفت، از این قاعده که کاربرد فراوانی در فهم زبان دین و قرآن دارد اطلاع چندانی ندارند. به همین خاطر، تفسیر *تستری* از آیه «فَلا تَجْعَلُوا لِلّهِ أَنْداداً»(بقره: ۲۲) را خلاف ظاهر آیه تحلیل می‌کند. *تستری* در تفسیر خود، نهی از عبادت غیر خدا در این آیه را شامل نهی از متابعت نفس اماره دانسته است. *ذهبی* بر آن است که سیاق آیه و قرائن موجود، دلالت بر آن دارد که منظور این آیه، نهی از پرستش بت و امثال آن از چیزهایی است که مورد عبادت منحرفان قرار می‌گیرد، اما شامل نهی از عبادت نفس اماره نمی‌شود، زیرا اساساً نفس اماره به این معنا مورد پرستش قرار نمی‌گیرد تا خداوند از آن نهی نماید.

> وَ هَذَا مُشْكِلٌ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ، لِأَنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ وَ مَا يَحفُّ بِهَا مِنْ قَرَائِن يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَنْدَاد مُرَاد بِهَا كُلّ مَا يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، سَوَاءٌ أَ كَانَ صَنَماً أَمْ غَيْرَ صَنَمٍ، أَمَّا الْأَنْفُس فَلَمْ تَكُنْ مَعْبُودَةً لَهُمْ، وَ لَمْ يُعْرَفْ أَنَّهُمْ اتَّخَذُوهَا أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۵۹)
>
> ترجمه: این تفسیر با ظاهر قرآن ناسازگار است، زیرا سیاق آیه و قرائن موجود در آن، دلالت دارد بر آن‌که مراد از «الْأَنْدَاد» هر معبودی جز خدا است که مورد پرستش قرار بگیرد، چه بت باشد و چه غیر آن؛ اما نفس انسانی که معبودِ کسی نبوده و آنها هم نفس خودشان را مورد پرستش قرار نداده بودند، پس تفسیر «الْأَنْدَاد» به نفس درست نیست.

به باور *ذهبی*، *تستری* در این تفسیر، معنای مورد نظر از ظاهر آیه را به گونه‌ای اعتباری گسترش داده است تا به نحوی–ولو به شکل مجازی و اعتباری–شامل عبادت نفس اماره نیز بشود(همان: ۳۵۹). این در حالی است که اگر قاعده روح معنا را، آن‌گونه که مورد نظر عارفان است، لحاظ کنیم، خواهیم دید معنای حقیقی و مطابقی این آیه شامل موردی که *تستری* در تأویل خود ذکر کرده نیز می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که خود *ذهبی* نیز اشاره‌ای داشته است، واژه «أنداد» در این آیه شامل هر چیزی است که در مقابل خدا و به جای او، در مقام پرستش و متابعت قرار گیرد. این روح معنای نهی از پرستش هر چه جز خداست می‌باشد و این روح معنا بدون هیچ مجازی شامل عبادت هوای نفس نیز می‌شود.[۱۴]

ناآشنایی *ذهبی* با قاعده روح معنا، بر تحلیل نادرست وی از تفسیر *تستری* از آیه «وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمين»(بقره: ۳۵) نیز تأثیرگذار بوده است. *تستری* در تفسیر این آیه، بر آن است که مراد حقیقی خداوند از این کلام، نهی از خوردن میوه ممنوعه نیست، بلکه نهی از تعلق خاطر به «هر چه جز خدا» است و روشن است که روح معنای نهی از نزدیک شدن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

به یک چیز، همانگونه که شامل نهی از خوردن آن چیز می‌شود، شامل نهی از دوست داشتن و تعلق خاطر یافتن به آن چیز نیز می‌شود.

ذهبی این تفسیر را چنین تحلیل می‌کند که *تستری* آیه را برخلاف تفسیر رایج مفسران (نهی از خوردن میوه ممنوعه) تفسیر کرده و مراد خداوند را نهی از تعلق خاطر یافتن به ماسوی‌الله دانسته است. ذهبی اگرچه این تفسیر *تستری* را برخلاف تفاسیر مشهور ارزیابی می‌کند، ولی با این حال تلاش می‌کند تا وجه مناسبت و مشابهتی میان این دو تفسیر پیدا کند، تا تفسیر *تستری* نیز به نحوی مقبول واقع شود. وی در این تلاش خود، به‌گونه‌ای و تا حدودی به محتوای قاعده روح معنا نزدیک می‌شود، اما ظاهراً چون آشنایی لازم با این قاعده را ندارد، نامی از آن نبرده و به تحلیل و تبیین آن نپرداخته است.

به هر روی، اگر این قاعده چنان‌که سزاست مورد توجه قرار گیرد، خواهیم دید که بسیاری از استبعادها از تأویلات عارفان برطرف شده و وجه دلالت آیات بر بسیاری از معانیِ به ظاهر بعید از ذهن روشن خواهد شد؛ و ای کاش ذهبی در نقد خود بر تأویلات عرفانی به این نکته مهم توجه می‌داشت و می‌فهمید که تأویلاتِ مبتنی بر قاعده روح معنا، همسو با ظواهر قرآن بوده و با عنایت به گوهر معنا، خلاف ظواهر نیست. ذهبی با همین پیش‌زمینه ذهنی است که تفسیر عرفانی را به تأویل آیات قرآن به معانی خلاف ظواهر تعریف کرده است.

> التَّفْسِيرُ الفيضى أَوْ الإشارى: هُوَ تَأْوِيلُ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى خِلَافِ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا بِمُقْتَضَى إشاراتٍ خَفِيَّةٍ تَظْهَرُ لِأَرْبَابِ السلوک.(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۵۲)
>
> ترجمه: تفسیر فیضی یا اشاری عبارت است از تأویل قرآن کریم بر معنای خلاف ظاهرش، با تمسک به برخی اشاراتِ پنهانی که برای اهل سلوک ظاهر می‌شود.

از نگاه او، تأویلات عرفانی برخلاف ظواهر قرآن است، به همین خاطر، برای پذیرش آنها دست به دامن برخی توجیهات می‌شود[۱۵]. درحالی‌که چنان‌که گذشت، با ملحوظ داشتن قاعده روح معنا، بسیاری از این تأویلات، از باب خلاف ظاهر نبوده، بلکه بیان مصادیق و مراد حقیقی آیات خواهد بود؛ چنانکه *ملاصدرا* تأکید می‌کند که تأویلاتی که عارفان از اسرار قرآن به دست آورده و ذکر می‌کنند هیچ‌گاه مناقض تفسیر ظاهری آیات نیست، بلکه این‌گونه تأویلات کامل‌کننده تفاسیر ظاهری هستند(صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸۲).

۴-۳-۳. ضرورت هم‌سویی تأویل عرفانی با روح شریعت و اجتناب از تفسیر به رأی

ذهبی به‌درستی شرط پذیرش تأویلات عرفانی را هم‌سویی آن‌ها با روح و محتوای شریعت دانسته و معتقد است تأویلی مورد قبول است که نه تنها با آموزه‌های دینی تعارضی نداشته باشد، بلکه در شریعت شاهدی که مؤید آن باشد نیز وجود داشته باشد(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۷۷)؛ اما گویا او نمی‌داند که عارفان، پیش و بیش از او بر این نکته تاکید دارند که «شریعت» و آموزه‌های وحیانی میزان تمام آن چیزی است که در ساحت عرفان مطرح می‌شود و بر این اساس، هر تأویلی که کوچک‌ترین زاویه و فاصله با محتوای شریعت و قرآن کریم داشته باشد، از نگاه عارفان قابل قبول نخواهد بود[۱۶]. اهل معرفت در واقع قرآن کریم را بالاترین و نهایی‌ترین «کشف» در مجموعه عالم هستی می‌دانند و از قرآن کریم به «کشف تامّ محمدی(ص)» تعبیر کرده‌اند و بر میزان بودن آن تصریح می‌کنند(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰: ۲۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج۶: ۲۰۲). روشن است که در این نگاه، تأویلی که با معارف قرآن و شریعت زاویه داشته باشد مقبول نخواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

به هر روی، *ذهبی* بر پایه این شرط، بسیاری از تأویلات اهل معرفت که مبتنی بر عرفان نظری بوده و خصوصاً رنگ و روی وحدت وجود دارند را رد کرده است، زیرا اساساً وی مخالف تعالیم عرفان نظری و وحدت وجود است و لذا هر نوع تلاش اهل معرفت در جهت تحلیل و تبیین آیات مطابق با این مباحث را تفسیر به رأی و خارج کردن آیات از معنای حقیقی و تلاش برای مصادره به مطلوب کردنِ آیات در جهت اثبات تعالیم صوفیانه و فیلسوفانه می‌داند(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۴۶). بنابراین، به زعم وی، این‌گونه از تأویلات با فحوای شریعت سازگاری ندارند.[۱۷] او بارها *ابن‌عربی* و عارفان هم‌سو با وی را به تفسیر به رأی و تحمیل محتوای وحدت وجود بر آیات قرآن کریم متهم کرده است(همان: ۳۴۰، ۳۴۳ و ۳۵۲). این در حالی است که شخص *ابن‌عربی* هم مانند سایر اهل معرفت، بر میزان بودن شریعت در ساحت عرفان تأکید دارد.

> وَ أَعْطَى [الْحَقُّ تعالی] الرَّسُولَ الْمِيزَانَ الْمَوْضُوع، فَمَنْ أَرَادَ السَّلَامَةَ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ فَلا يَزَلِ الْمِيزَانُ الْمَشْرُوعُ مِنْ يَدِهِ الَّذِي أَخَذَهُ عَنِ الرَّسُولِ وَ وَرَّثَهُ؛ فَكُلُّ مَا جَاءَهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ [من المكاشفات] وَضَعَهُ فِي ذَلِكَ الْمِيزَانِ فَإِنْ قَبِلَهُ ملكه وَ إِنْ لَمْ يَقْبَلْهُ... لَمْ يَجْعَلْ نَفْسَهُ محلًّا لقبوله. يَقُولُ الْجُنَيْدُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عِلمُنا هَذَا مُقَيَّدٌ بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ هُمَا كفّتا الْمِيزَانِ.(ابن‌عربی، بی تا، ج۴: ۱۸۶)
>
> ترجمه: خداوند به پیامبر اکرم(ص) میزانی مشخص اعطا کرده است، پس هر کس که بخواهد از اشتباه در سلامت باشد باید همواره میزان شریعت را در دست داشته باشد. بنابراین، هر کدام از واردات و مکاشفاتش را باید با آن میزان بسنجد، اگر هم‌سو با میزان شریعت بود، بپذیرد و الّا آن را قبول نکند. چنانکه جنید گفت: علم تصوفِ ما مقید و مشروط به کتاب و سنت است و آنها همچون دو کفه ترازو هستند.

نتیجه آن‌که این اشکال ذهبی بر تأویلات عرفانی، بیشتر به سوءبرداشت و فهم نادرست خود او از این دست تأویلات برمی‌گردد، زیرا اهل معرفت هیچ فاصله و تعارضی میان تأویلات خود و میزان شریعت نمی‌بینند. مناسب آن بود که *ذهبی* که اذعان به ناآشنایی با معارف عرفانی دارد، در این بخش هم جانب احتیاط را رعایت کرده و تأویلاتی را که از فهم آنها عاجز است متهم به تعارض با شریعت نمی‌کرد.

۵-۳-۳. اهتمام عارفان به رویکرد تفسیر انفسی

ذهبی از رویکرد مهمِ «تفسیر انفسی» در تأویلات عرفانی نیز آگاهی ندارد. «تفسیر انفسی» در حوزه تأویلات عرفانی، مبانی، روش و کارکردهای خاص خود را دارد که عدم آگاهی از آن‌ها، سردرگمی در تفاسیر انفسی که عارفان از آیات قرآن ارائه می‌دهند را به دنبال خواهد داشت.

از نگاه عارفان، در یک تقسیم‌بندی کلی، تفسیر قرآن به دو بخش تفسیر آفاقی و تفسیر انفسی قابل دسته‌بندی است. در این نگاه، قرآن کریم «کتاب تدوینی الهی» است که قابلیت تطبیق بر هر کدام از دو «کتاب آفاقی» یا همان عالم کبیر و مفصل خارجی و «کتاب انفسی» یا همان عالم صغیر انسانی را داراست. این دو کتاب، از سنخ «کتاب تکوینی الهی» هستند و کتاب تدوین و کتاب تکوین، با هم مطابقند(آملی، ۱۴۲۲، ج۱: ۲۴۱؛ همان، ج۵: ۱۷۹). بر این پایه، هر سخن از کلام الله مجید که پیرامون وقایع، اشخاص و مصادیقِ عالم کبیر آفاقی نازل شده است، تفسیر و نظیری در عالم انفس، یعنی در عالم صغیر انسانی دارد که این تفسیر، از معانی بطونی قرآن به شمار می‌آید. برای نمونه، تطبیق موسی و فرعونِ آفاقی و کشمکش میان آن دو که در بسیاری از آیات قرآن به آنها اشاره شده است، بر دو جهت الهی و نفسانیِ انسان و کشمکشِ دائمی میان آن‌دو، یکی از مصادیق بارز تفسیر انفسی عرفانی است. حدیث شریف امام علی(ع) که فرمودند: «طُوبَى لِمَنْ عَصَى فِرْعَوْنَ هَوَاهُ وَ أَطَاعَ مُوسَى تَقْوَاهُ»(لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۱۴) نیز در چارچوب محتوای همین تفسیر انفسی قابل تحلیل است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

بررسی چندوچون درستی یا نادرستی رویکرد تفسیر انفسی و سخن گفتن از میزان حجّیت آن در این مجال نمی‌گنجد، سخن این مقاله آن است که ذهبی گویا اساساً اطلاعی از رویکرد مهم تأویل عرفانی ندارد، چنانکه مواردی از تفسیرهای انفسیِ عارفان را در کتاب خود آورده است، ولی در نگاه نقّادانه خود هیچ اشاره‌ای–ولو منتقدانه و از روی اشکال–به رویکرد تأویل انفسی در آن‌ها نداشته است. در ادامه، برای نمونه، به برخی از تأویلات با محتوای تفسیر انفسی که ذهبی از عارفان نقل کرده است اشاره می‌کنیم:

۱. تفسیر آیه «اقْتُلُوا أَنْفُسَكُم»(بقره: ۵۴) به مجاهده با نفس و مخالفت با هواهای نفسانی(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۸۷)

۲. تفسیر آیه «إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ»(نصر: ۱) به نجات یافتن سالک از زندان بشریت و رسیدن به لقاءالله(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۸۹)

۳. تفسیر آیه «...وَ الْجارِ ذِی الْقُرْبی وَ الْجارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ»(نساء: ۳۶) به ترتیب، به قلب و طبیعت و عقل و جوارح انسانی(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۶۴)

۴. تفسیر آیه «وَ آیَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَیْتَةُ أَحْیَیْناها وَ أَخْرَجْنا مِنْها حَبًّا فَمِنْهُ یَأْکُلُونَ»(یس: ۳۳) به قلب‌هایی که در اثر غفلت مرده‌اند و خداوند آنها را با عبرت‌ها و مواعظ بیدار می‌کند و از آنها بذر معرفت را بیرون می‌کشد(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۶۵)

۵. تفسیر «نِسْوَةٌ» در آیه «وَ قالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِینَةِ امْرَأَتُ الْعَزِیزِ تُراوِدُ فَتاها»(یوسف: ۳۰) به زنانی که در مدینه و مملکت وجود انسانی ساکنند یعنی صفات بهیمی و سبعی و شیطانی(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۹۷)

۶. تفسیر آیه «وَ جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْجِبالِ أَکْناناً»(نحل: ۸۱) به قلوب اکابر از اهل معرفت(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۹۲)

۷. تفسیر آیه «وَ الَّذی هُوَ یُطْعِمُنی وَ یَسْقِین»(شعراء: ۷۹) به اطعام با طعام ایمان و سقایت با شراب توکل(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۸۲)

به هر ترتیب، با توجه به آن‌که ذهبی موارد فوق و موارد متعدد دیگری از تفاسیر انفسی عارفان را در بخش‌هایی از کتاب خود، به مناسبت‌هایی ذکر کرده ولی اساساً هیچ سخنی در تأیید و یا ردّ روش اهل معرفت در تفسیر انفسی و تطبیق آیات آفاقی بر عالم انفس از او به چشم نمی‌خورد، باید گفت: وی از این منهج مهمِ تفسیری عارفان بی‌اطلاع است. البته وی در جایی از کتاب خود(ذهبی، ۱۳۹۶، ج۲: ۳۶۵)، پس از نقل برخی تفسیرهای انفسی، انتقاداتی به امثال چنین تفسیرها دارد ولی باید دقت داشت که انتقادات وی بر آن تفاسیر از جهت انفسی بودن آنها نیست، بلکه اشکالات او بر اصل تفاسیر عرفانی، اعمّ از انفسی و غیر آن، مطرح است؛ مثلاً او این تفاسیر را رمی به باطنی‌گرایی می‌کند و یا می‌گوید: در سلف صالح از صحابه و تابعین چنین تفاسیری به چشم نمی‌خورد؛ و جالب آن است که خود وی در ادامه، از اشکالاتش دست می‌کشد.

۴. نتیجه‌گیری

عمده اشکال کار کتاب «التفسیر و المفسرون» در مقام تحلیل و بررسی روش تفسیر عرفانی، به نداشتن آگاهی‌های لازم ذهبی از تعالیم اهل معرفت و خصوصاً ناآگاهی از مبانی تأویل عرفانی برمی‌گردد. افزون بر ناآشنایی با مبانی علم عرفان نظری، سطح آگاهی ذهبی از روش تفسیر عرفانی نیز آن‌قدر پایین است که او حتی تصور درستی از تعریف «تأویل» در اصطلاح عرفانی آن نداشته و تفاوت جدّی آن با تعریف رایج این اصطلاح در قاموس فقها، اصولیون و متکلمان را نمی‌داند.

این ناآگاهی‌ها به ضمیمه بدبینی تاریخی که در بخشی از بدنه جامعه اسلامی نسبت به تعالیم عرفانی وجود دارد، موجب شده تا ذهبی در داوری‌های خود، نسبت به روش تفسیر عرفانی دچار اشتباهاتی شود. او در نقّادی‌های خود از تأویلات عرفانی، سخن از ضرورت حفظ ظواهر لفظی آیات و ضرورت هماهنگی تفسیرهای عرفانی با روح شریعت دارد، اما گویا نمی‌داند که عارفان، خود داعیه‌داران این ضوابط هستند و بارها بر آن تصریح و تاکید داشته‌اند. ذهبی عمدتاً متون و تأویلاتی را به عنوان موارد نقض این قواعد ذکر کرده است که اگر با لسان، اصطلاحات و تعالیم اهل معرفت آشنا می‌بود، می‌فهمید که سخن در آن موارد، جز آن است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

که او از ظاهر اولیه آن تأویل‌ها برداشت کرده است. او اگر از قاعده عرفانی «وضع الفاظ برای ارواح معانی» اطلاع می‌داشت، درمی‌یافت که بسیاری از تأویل‌های عرفانی که در نگاه اول ممکن است برخلاف ظواهر لفظی به نظر آید، با عنایت به قاعده روح معنا، از این مشکل مبرّا است.

همچنین ناآگاهی وی از روش و رویکرد اهل معرفت در تفسیر انفسی قرآن، ناکامی او را در تحلیل این دست از تأویلات عرفانی به دنبال داشته است. اهل معرفت بر این باورند که عالم خارج، به مثابه کتاب آفاقی، در تطابق کامل با عالم وجود انسانی، به مثابه کتاب انفسی است؛ و بر این پایه، در لایه‌های باطنی از معانی قرآن کریم به دنبال بازیابی مصادیق انفسیِ مطابق با مصادیقِ آفاقی مدّ نظر از آیات قرآن کریم هستند. ذهبی با آن‌که موارد فراوانی از تفاسیر انفسی را در کتاب خود نقل کرده، هیچ اشاره‌ای در رد و یا اثبات تفسیر انفسی نداشته است.

البته خود او، در ساحت علم عرفان ادعایی نداشته و بر نازل بودن سطح اطلاعات خود از سخن، آموزه‌ها و مبانی اهل معرفت اعتراف دارد. بنابراین، با وجود این اشکالات و کاستی‌ها در کار او نمی‌توان از وی انتظار داشت تا در مقام تحلیل و نقد علمی تفاسیر عرفانی در قامت یک ناقد منصف و موفق ظاهر شود.

در پایان بر این نکته مهم تأکید می‌شود که این پژوهش به هیچ عنوان به دنبال طرف‌داری مطلق از همه آنچه به نام تأویلات عرفانی مطرح شده است نیست؛ اما این نکته نیز روشن است که وجود برخی اشکالات در یک روش خاص تفسیری، به معنای انکار و نفی مطلق آن روش نخواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته او از اصطلاح «عرفان عملی» و «عرفان نظری» استفاده نکرده است، اما عمده سخن عارفان را به دو بخش اصلی که یکی پیرامون مجاهدات و محاسبه نفس و مقامات سلوکی است و دیگری درباره حقایق برخاسته از کشف و شهود درباره مسائل هستی‌شناسانه، از قبیل صفات حق متعال و مراتب اکوان صادره از خداوند است تقسیم می‌کند(ابن‌خلدون، ج۳: ۶۴) و روشن است که دسته اول همان عرفان عملی است و دسته دوم همان عرفان نظری.

۲. او صریحاً امثال خواجه عبدالله انصاری و ابن فارض مصری را به خاطر تمایلشان به اندیشه وحدت وجود، متهم به اعتقاد به حلول و اتحاد می‌کند و بر این باور است که اهل معرفت، آموزه عرفانی «انسان کامل و قطب» را از شیعیان و اسماعیلیان به سرقت برده‌اند(ابن‌خلدون، ج۳: ۵۹-۵۸).

۳. ذهبی دو بار ابن‌عربی را رمی بر اعتقاد به پلورالیسم کرده است(ر.ک. ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج۳: ۴۰۸).

۴. (ر.ک. آویش و کاکایی، ۱۳۹۳؛ کاکایی و آویش، ۱۳۹۵؛ عباسی و رحیمیان، ۱۳۸۸)

۵. وی در تفسیر این دو آیه، به مبحثِ عمدتاً فلسفیِ چگونگیِ رابطه نفس و بدن اشاره داشته و با ادبیاتی فیلسوفانه می‌نویسد: «خداوند، دریای هیولای جسمانی را با دریای روح مجرد، در وجود انسانی به هم رسانیده است و نفس حیوانیه را برزخ میان این‌دو دریا قرار داده است. نفس حیوانیه در لطافت، به پای روح مجرد نمی‌رسد و در عین حال، از اجسام مادی لطیف‌تر است و به همین خاطر، می‌تواند حدّ وسط و برزخ میان این‌دو مرتبه قرار بگیرد.» (ر.ک ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج۲: ۳۴۱)

۶. مرحوم استاد حسن‌زاده آملی در توضیح این عبارت نوشته‌اند: «فرمایشی که جناب محیی‌الدین [در این قسمت] دارد با کتب هیئت و نجوم وفق نمی‌دهد.» (ر.ک حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۲۴)

۷. یعنی عارفان برخی اصطلاحات فیلسوفان را از علم فلسفه استقراض کرده و در آنها معانی خاصی که موردنظرشان است را اشراب نموده و سپس در دستگاه عرفانی خود به معنای اصطلاحیِ جدید و خاص خود به کار برده‌اند(یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۹۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

۸. همین نگاه اشتباه به سلیمان آتش هم سرایت کرده و او هم با استناد به این سخنان ذهبی، تفاسیر برخاسته از عرفان نظری را تأویل قرآن در قالبی متناسب با برخی نظریه‌ها و دیدگاه‌های فلسفی دانسته و به دنبال آن، تأکید می‌کند که عارفان، در اینگونه تفاسیر، برای ترویج افکار فلسفی خود، قرآن را از مقاصد اصلی آن دور کرده و به خدمت توجیه نظریات خود درمی‌آورند(آتش، ۱۳۸۱: ۱۲).

۹. قبلاً گذشت که ابن‌خلدون، قرن‌ها پیش از ذهبی، صوفیه را متهم به پیروی از اسماعلیله کرده است؛ و ظاهراً ذهبی در اینجا متأثر از سخن وی است.

۱۰. ناگفته نماند که ذهبی با وجود همه حمله‌هایش به ابن‌عربی به خاطر نظریه وحدت وجود، در بخشی از کتاب، تلاش می‌کند جانب انصاف را بیشتر رعایت کرده و می‌نویسد: «فابن عربی مُعقد فی أفکاره، مُوهم فی ألفاظه و تعابیره مشکل فی أکثر ما یقول. و مع کل هذا فلا أتهمه فی عقیدته، لجهلی باصطلاحات القوم و رموزهم.»(ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۱۰) ولی با این حال، در دیگر بخش‌های کتاب، بزرگ‌ترین اتهامات را بر او به خاطر اعتقادش به وحدت وجود وارد ساخته است.

۱۱. سلیمان آتش هم تحت تأثیر ذهبی، همین ادعا را تکرار کرده است(آتش، ۱۳۸۱: ۱۳).

۱۲. برای نمونه، نگارنده در مقاله «بررسی و تحلیل مبانی عرفانی بالاترین مرتبه توبه (توبه از ماسوی‌الله)»(میری، ۱۳۹۹)، با تحلیل روح معنای توبه، مصادیق مخفی‌تر آن را که احیاناً مغفول واقع می‌شود بازیابی نموده است.

۱۳. برای توضیح بیشتر درباره این کارکرد مهم قاعده روح معنا، ر.ک «روح معنا ره‌آورد بدیع قرآن؛ مؤثر در فهم گزاره‌های دین»(مهدوی‌نژاد و اخوت، ۱۳۹۴)؛ «بررسی تطبیقی ادله نظریه «توسعه معنایی الفاظ قرآن از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی»(منصور سمایی و همکاران، ۱۴۰۰)؛ «تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی»(میراحمدی و امانی‌پور، ۱۳۹۷)؛ و «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام‌خمینی(ره)»(حجتی و شیواپور، ۱۳۹۸).

۱۴. آیه شریفه «أَ رَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ»(فرقان: ۴۳) نیز کاملاً می‌تواند مؤید این تأویل تستری باشد، زیرا در این آیه نیز صریحاً سخن از کسانی است که هوا و هوس خود را خدای خود گرفته‌اند.

۱۵. ذهبی تطبیق تأویلاتِ به زعم وی خلاف ظاهر را بر ظواهر آیات از قبیل تداعی معانی و از باب «النظیرُ یُذکَرُ بالنظیرِ» می‌داند. وی این مطلب را بارها در کتاب خود از زبان دیگران–همچون ابن صلاح (ج۲: ۳۶۸) و ابن عطاءاللّه سکندری (ج۲: ۳۶۹)–و از جانب خود (ج۲: ۳۶۶ و ۳۹۱) مورد تأکید قرار داده است.

۱۶. محقق قونوی تصریح می‌کند: «عدم تعارض با اصول شریعت» شرط پذیرش تأویلات است(قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۷) و جنید بغدادی از ابوسلیمان دارانی چنین نقل می‌کند که وی گفت: «گاهی اوقات، نکته‌ای عرفانی را در قلبم مکاشفه می‌کنم اما تا دو شاهد عادل یعنی «کتاب» و «سنت» بر صحت آن مکاشفه، گواهی ندهند آن را نمی‌پذیرم.»(قشیری، ۱۳۷۴: ۵۹)

۱۷. البته از نظر ذهبی تفاسیر اشاری که در فضای عرفان عملی هستند هم به کلی از اشکال تعارض با شریعت مبرّا نیستند(ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج۲: ۳۵۶).

منابع

- قرآن کریم
- آتش، سلیمان (۱۳۸۱). *مکتب تفسیر اشاری*. ترجمه: توفیق سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحیط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب‌الله العزیز المحکم*. قم: نورعلی نور.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۲۰۰۵م). *المقدمة*. تحقیق: عبدالسلام الشدادی. بی‌جا: انتشارات دار البیضاء.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه فی معرفة الأسرار المالکیة و الملکیة*. بیروت: دار احیا التراث العربی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۳). «تأملی در بررسی‌های ذهبی درباره سه تفسیر(مرآة الانوار، صافی، حقائق التفسیر)». *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی* (۱۲)، ۲۰۰-۱۷۵.
- حجتی، محمدباقر و شیواپور، حامد (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام‌خمینی». *پژوهش‌نامه متین* (۴۸)، ۴۸-۴۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۰). *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶). *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۳). *سر الصلاة(معراج السالکین و صلاة العارفین)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲). *شرح چهل حدیث*.تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *فقه الشیعة: کتاب الطهارة*. قم: مؤسسه آفاق.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ق). *التفسیر و المفسرون*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. مصحح: رنولد الن نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
- شریفی، محمد و حسین‌زاده، اکرم (۱۳۹۵). «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم». *دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان* (۱۹)، ۶۲-۴۳.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- عباسی، ولی‌الله و رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). «ابن‌عربی و پلورالیسم دینی». *قبسات* (۵۴)، ۱۲۸-۱۱۳.
- فرامرزی، جواد (۱۳۹۹). «روش تفسیری صوفیانه: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه محمدحسین ذهبی و محمدهادی معرفت». *پژوهشنامه مذاهب اسلامی* (۱۳)، ۳۲۷-۳۰۴.
- فرزانه، حسین و حیدری، داوود (۱۳۹۷). «نظریه «روح معنا»: تقریرها و نقدها»، *آموزه‌های فلسفی* (۲۳)، ۱۳۷-۱۱۳.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه رسایل فیض*. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *رساله قشیریه*. قم: بیدار.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن*. مصحح: سیدجلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الإلهیة*، تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲). *شرح الأربعین حدیثا*. قم: بیدار.
- کاکایی، قاسم و آویش، هاجر (۱۳۹۳). «نقد و بررسی پلورالیسم حقانیت با تکیه بر آراء عرفانی ابن‌عربی و مولوی». *جاویدان خرد* (۲۶)، ۳۲-۵.
- کاکایی، قاسم و آویش، هاجر (۱۳۹۵). «نقد و بررسی پلورالیسم دینی نجات‌بخش در دیدگاه عرفانیِ ابن‌عربی و مولوی». *فصلنامه اندیشه دینی* (۱۶)، ۷۶-۵۱.
- کلاباذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم (۲۰۱۰م). *التعرف لمذهب اهل التصوف*. بغداد: الوراق للنشر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

- گروه نویسندگان (۱۳۹۴). *گنجینه معرفت(۵): فلسفه عرفان؛ مجموعه مقالات (مقاله تأویل عرفانی)*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ (اللیثی)*. قم: دارالحدیث.
- مظفری، حسین (۱۴۰۰). *تأویل عرفانی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
- منصور سمایی، محمدجواد و همکاران (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی ادله نظریه «توسعه معنایی الفاظ قرآن» از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی»، *پژوهش‌های قرآنی* (۹۸)، ۲۶-۵.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین و اخوت، مهدی (۱۳۹۴). «روح معنا ره‌آورد بدیع قرآن مؤثر در فهم گزاره‌های دین»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن* (۶)، ۱۰۵-۹۱.
- مؤدب، سیدرضا و مهری، اصغر (۱۳۹۷). «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم». *آموزه‌های قرآنی* (۲۷)، ۸۲-۵۵.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات پژوهش.
- میراحمدی، عبدالله و امانی‌پور، مونا (۱۳۹۷). «تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی». *خردنامه صدرا* (۱۹)، ۳۸-۲۳.
- میری، محمد (۱۳۹۹). « بررسی و تحلیل مبانی عرفانی بالاترین مرتبه توبه (توبه از ماسوی الله)». ادیان و عرفان(۲)، ۴۹۹-۵۱۶.
- میری، محمد(۱۳۹۳).« رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی». تاریخ فلسفه(۱۸)،
- میری، محمد(۱۳۹۷). رابطه نفس و بدن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۵). *فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت*. قم: مؤسسه عروج.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).

References

The Holy Quran

Al-Āmulī, S. Ḥ. (2001). Tafsīr al-muḥīṭ al-a'ẓam wa al-baḥr al-khaḍam fī ta'wīl kitāb Allāh al-'azīz al-muḥkam. Nūr 'Alā Nūr. (in Arabic)

Al-Dhahabī, M. Ḥ. (2017). Al-tafsīr wa al-mufassirūn (Vols. 1–2). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)

Al-Kalābādhī, A. M. (2010). Al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf. Al-Warrāq lil-Nashr. (in Arabic)

Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (1993). Sharḥ al-arba'īn ḥadīthan. Bīdār. (in Arabic)

Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (1996). Al-nafaḥāt al-ilāhiyya. Intishārāt-i Mawlā. (in Arabic)

Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2002). I'jāz al-bayān fī tafsīr umm al-Qur'ān (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Bustān-i Kitāb. (in Arabic)

Al-Qushayrī, 'A. K. (1995). Risāla-yi Qushayriyya. Bīdār. (in Arabic)

Al-Sarrāj al-Ṭūsī, A. N. (1914). Al-luma' fī al-taṣawwuf (R. A. Nicholson, Ed.). E. J. Brill. (in Arabic)

'Abbāsī, W., & Raḥīmiyān, S. (2009). Ibn 'Arabī and religious pluralism. Qabasāt, (54), 113–128. (in Persian)

Āsh, S. (2002). Maktab-i tafsīr-i ishārī (T. Subḥānī, Trans.). Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

Bābāyī, 'A. A. (2004). A reflection on al-Dhahabī's examinations of three exegeses (Mir'āt al-anwār, al-Ṣāfī, Ḥaqā'iq al-tafsīr). Journal of Islamic Philosophy and Wisdom, (12), 175–200. (in Persian)

Farāmarzī, J. (2020). The Sufi interpretive method: A comparative examination of the views of Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī and Muḥammad Hādī Ma'rifat. Journal of Islamic Denominations, (13), 304–327. (in Persian)

Farzāna, Ḥ., & Ḥaydarī, D. (2018). The theory of 'spirit of meaning': Formulations and critiques. Philosophical Doctrines, (23), 113–137. (in Persian)

Fayḍ Kāshānī, M. (2008). Majmū'a-yi rasā'il-i Fayḍ. Madrasa-yi 'Ālī-yi Shahīd Muṭahharī. (in Persian)

Ḥasan-Zāda Āmulī, Ḥ. (1991). Qur'ān wa 'irfān wa burhān az ham judāyī nadārand. Wizārat-i Farhang wa Āmūzish-i 'Ālī. (in Persian)

Ḥasan-Zāde Āmulī, Ḥ. (1996). Hizār wa yik kalima (Vol. 6). Bustān-i Kitāb. (in Persian)

Ḥasan-Zāde Āmulī, Ḥ. (1999). Mumadd al-himam fī sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam. Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī. (in Arabic)

Ḥujjatī, M. B., & Shīvāpūr, Ḥ. (2010). An examination and analysis of the theory of the spirit of meaning from the perspective of Imam Khomeini. Matin Research Journal, (48), 41–48. (in Persian)

Ibn 'Arabī, M. al-D. (n.d.). Al-futūḥāt al-makkiyya fī ma'rifat al-asrār al-mālikiyya wa al-malakiyya (Vols. 1–4). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)

Ibn Khaldūn, 'A. R. (2005). Al-muqaddima ('A. al-Shaddādī, Ed.). Dār al-Bayḍā'. (in Arabic)

Kākaī, Q., & Āwīsh, H. (2014). A critique and analysis of the pluralism of truth with reliance on the mystical views of Ibn 'Arabī and Rūmī. Jāwīdān Khirad, (26), 5–32. (in Persian)

Kākaī, Q., & Āwīsh, H. (2016). A critique and analysis of salvific religious pluralism in the mystical views of Ibn 'Arabī and Rūmī. Journal of Religious Thought, (16), 51–76. (in Persian)

Khomeini, R. (1997). Miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa al-wilāya. Mu'assasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Arabic)

Khomeini, R. (2004). Sirr al-ṣalāt (mi'rāj al-sālikīn wa ṣalāt al-'ārifīn). Mu'assasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Arabic)

Khomeini, R. (2013). Sharḥ-i chihil ḥadīth. Mu'assasa-yi Tanẓīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. (in Persian)

Khū'ī, S. A. Q. (1997). Fiqh al-Shī'a: Kitāb al-ṭahāra (Vol. 3). Mu'assasa-yi Āfāq. (in Arabic)

Laythī Wāsiṭī, 'A. (1997). 'Uyūn al-ḥikam wa al-mawā'iẓ (lil-laythī). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)

Mansūr Samā'ī, & Muḥammad Jawād. (2021). A comparative study of the arguments for the theory of 'semantic expansion of Quranic words' from the perspectives of Fayḍ Kāshānī and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī. Quranic Studies Research, (98), 5–26. (in Persian)

Maẓfarī, Ḥ. (2021). Ta'wīl-i 'irfānī. Mu'assasa-yi Āmūzishī Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī. (in Persian)

Mahdawī-Nizhād, M. Ḥ., & Ukhuwwat, M. (2015). The spirit of meaning: A novel Quranic contribution to the understanding of religious propositions. Biannual Journal of Quranic Interpretation and Language Research, 91–105. (in Persian)

Mīr Aḥmadī, 'A., & Amānī-Pūr, M. (2018). An analysis of the efficacy of the theory of 'the positing of words for the spirits of meanings.' Ḥikmat-Nāma-yi Ṣadrā, (19), 23–38. (in Persian)

Mū'addab, S. R., & Mihrī, A. (2018). The validity and preferability of anagogical exegesis of the Holy Quran. Quranic Teachings, (27), 55–82. (in Persian)

Mawlawī [Rūmī], J. al-D. (1996). Mathnawī-yi ma'nawī. Intishārāt-i Pazhūhish. (in Persian)

Mullā Ṣadrā [Ṣadr al-Muta'allihīn], M. (1984). Mafātīḥ al-ghayb. Mu'assasa-yi Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī, Anjuman-i Islāmī-yi Ḥikmat wa Falsafa-yi Īrān. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]

Mullā Ṣadrā [Ṣadr al-Muta'allihīn], M. (2004). Sharḥ uṣūl al-kāfī (Vol. 4). Mu'assasa-yi Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. (in Arabic)

Sharīfī, M., & Ḥusayn-Zāda, A. (2016). Foundations of anagogical Quranic exegesis. Journal of Mysticism Research, (19), 43–62. (in Persian)

Writers group. (2015). *Ganjīna-yi ma'rifat(5): Falsafa-yi 'irfān — majmū'a-yi maqālāt [chapter: Mystical ta'wīl]*. Mu'assasa-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī. (in Persian)

Yazdān-Panāh, Y. (2010). Mabānī wa uṣūl-i 'irfān-i naẓarī. Mu'assasa-yi Āmūzishī Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī. (in Persian)

Yazdān-Panāh, Y. (2016). Furūgh-i ma'rifat dar asrār-i khilāfat wa wilāyat. Mu'assasa-yi 'Urūj. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.46]