

بررسی تطبیقی تأویل در تفسیر صافی و تفسیر القرآن الکریم

سید مهدی لطفی*

سید خلیل کوهی**

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۷

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۲۰

چکیده

واژه تأویل در تفاسیر عرفانی و اثری نقش پررنگی دارد. در بین تفاسیر اثری، تفسیر فیض کاشانی به دلیل اشمال آن بر تأویلات ائمه (ع) و به طور محدود تأویلات خود فیض از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در بین تفاسیر عرفانی نیز تفسیر منسوب به ابن عربی مشتمل بر تأویلاتی است که منطبق بر معنا و مفهوم تأویل در حوزه عرفانی است. مقایسه این دو اثر از جنبه مفهومی و روشی می‌تواند در روشن‌شدن مفهوم تأویل در این دو حوزه مؤثر باشد. در دو تفسیر مذکور گاه به دلیل وجود رویکردهای مشترک به مفهوم آیه، تأویلات مذکور در آن‌ها اشتراک یافته است اما در غالب موارد اختلاف اساسی در گونه تأویلات وجود دارد. این مقاله با بررسی رویکرد ابن عربی و فیض به تأویل به مقایسه تأویلات این دو در تفاسیر خویش می‌پردازد و به بیان نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، تفسیر صافی، تفسیر القرآن الکریم، فیض کاشانی، ابن عربی.

مقدمه

واژه تأویل در حوزه علوم قرآنی، تفسیر و عرفان کاربرد فراوانی دارد. در هر یک از این حوزه‌ها نیز معانی مختلفی برای آن در نظر گرفته شده است. کاربرد این واژه در هفده آیه از آیات قرآن در معانی مختلف، خود زمینه مباحث مختلفی در حوزه معنا و مفهوم این واژه را در بین قرآن‌پژوهان فراهم ساخته است. علاوه بر این کاربرد وسیع این مفهوم در حوزه تفاسیر اثری در قالب بیان تأویلات مختلفی از معصومین(ع) در خصوص آیات قرآن و در حوزه تفاسیر عرفانی در ساختار تأویلات منقول از عرفا، ضرورت تبیین این مفهوم در دو حوزه تفاسیر اثری و عرفانی را مشخص می‌سازد. تبیین مبانی و اصول حاکم بر تأویلات هر یک از این دو طیف می‌تواند در روشن‌شدن مفهوم تأویل و گونه‌های آن مؤثر باشد.

در بین تفاسیر اثری «تفسیر صافی» فیض کاشانی به دلیل اشمال بر تأویلات منقول از معصومین(ع)، و پاره‌ای از تأویلات شخصی از اهمیت خاصی برخوردار است. هم‌چنین در بین تفاسیر عرفانی نیز تفسیر منسوب به ابن عربی مشتمل بر تأویلات فراوانی است که بر پایه مبانی خاص خود استوار است. بررسی تطبیقی این دو اثر می‌تواند به نوعی به روشن‌شدن مفهوم تأویل در تفاسیر اثری و تفاسیر عرفانی و بیان اشتراکات و افتراقات آن‌ها بینجامد. مقاله حاضر با بررسی مفهوم و گونه‌های تأویل در تفسیر اثری «صافی» که در بر دارنده تأویلات منقول از ائمه(ع) و در مواردی خود فیض است، و تفسیر عرفانی القرآن الکریم منتسب به ابن عربی به دنبال دستیابی به چنین هدفی است.

معنای لغوی تأویل

۱. تأویل در لغت

همه لغت‌نویسان و لغت‌شناسان تأویل را از ریشه *أَوَّلَ* می‌دانند؛ *ابن فارس* در «مقایس اللغه» «*أَوَّلَ*» را دارای دو اصل می‌داند و می‌گوید: «همزه، واو، و لام دارای دو اصل است؛ ابتدای امر، که کلمه "*أَوَّلَ*" بمعنی ابتدا از این اصل است؛ و انتهای امر و تأویل کلام، به معنی عاقبت و سرانجام کلام، مانند آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ (اعراف/۵۳) که واژه تأویل در این آیه نیز در همین معنی استعمال شده است؛ یعنی وقتی که برانگیخته شوند سرانجام کتاب خدا

را در می‌یابند. "أول حکم الی اهله" یعنی حکم را به ایشان ارجاع داد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۸-۱۶۲). واژه «أل» به معنای خاندان و خانواده نیز از ریشه أول است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ۱۵۸-۱۶۲). لغت‌شناسان پیش از ابن فارس و پس از او نیز غالباً همین توضیح را درباره تأویل دارند. جوهری «أل» را به معنای رجوع (برگشت) می‌داند و تأویل را تفسیر به معنی سرانجام و عاقبت شیء ذکر می‌کند (جوهری، ۱۳۹۹: ۱۶۲۷). راعب نیز تأویل را رجوع به اصلی می‌داند که از آن برگردانده شده باشد، چه قول باشد چه فعل (راعب، بی تا: ۳۹). ابن اثیر بعد از ذکر معنی رجوع برای أول، منظور از تأویل را برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی، به معنایی که دلیلی بر آن ارائه شده است، ذکر می‌کند که اگر آن دلیل یا قرینه نباشد، نباید از معنایی ظاهر لفظ گذشت (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۸۰). برخی از لغت‌شناسان تأویل را از «الایالة» می‌دانند که به معنای سیاست کردن است. مطابق این معنا تأویل‌کننده درباره کلمه تدبیر می‌کند و آن را در جایگاه معنایی مناسب آن قرار می‌دهد (ابن منظور، بی تا: ۳۶).

به طور کلی لغویان چهار معنای مرجع و عاقبت، سیاست کردن، تفسیر و تدبیر، و انتقال از معنی ظاهری به معنای غیر ظاهر را برای تأویل ذکر کرده‌اند. برخی از محققان بر این نظرند که بررسی کاربرد این واژه در بین پیشینیان حاکی از آن است که آن‌ها تأویل را بیش‌تر به معنای اول سپس دوم و سوم به کار برده‌اند و معنای چهارم ذکر شده برای تأویل متأخرتر است، و برای اولین بار در «نهایه» ابن اثیر متوفای قرن هفتم به کار رفته است. با توجه به اینکه زبیدی چنین معنایی را ذکر کرده است که معنی مذکور نیز به ابن کمال سبکی و ابن جوزی بر می‌گردد، که هر دو لغوی نبوده بلکه فقیه و یا متکلم بوده‌اند. بنابراین معنای چهارم از اصطلاحاتی است که متکلمان و اصولیان وضع کرده‌اند (شاکر، ۱۳۸۸: ۲۷).

ب. معنای اصطلاحی تأویل

۱. ابن عربی

عده‌ای از محققان ابن عربی را در زمره کسانی قرار می‌دهند که برداشتی رمزی و سمبلیک از قرآن دارد، و این برداشت او را تأویل نامیده‌اند. برخی دیگر نیز تأویل را به معنی بازگشتن به اول دانسته، و در بحث‌های وحدت وجود بین تأویل و أول همان رابطه‌ای که بین توحید و واحد برقرار

است را برقرار می‌دانند، و معتقدند که تأویل نزد/بن عربی برگرداندن امور به خدا (أول) است. ولی در بیش‌تر موارد اصطلاح/بن عربی از تأویل با اصطلاح دیگران متفاوت است. تأویل نزد او معنی منفی و نامطلوب دارد، زیرا متکلمان و فلاسفه گروه‌هایی هستند که بیش‌تر اصطلاح تأویل را به کار می‌برند. آن‌ها وقتی ظاهر قرآن را با عقول خود ناسازگار می‌یابند، آن را تأویل کرده و قرینه صارفه نیز عقول ناقص خود ایشان است. در نتیجه برخی از تأویل‌های آن‌ها، از ظاهر قرآن بسیار فاصله می‌گیرد. /بن عربی این گروه را اهل تأویل خوانده است و نکوهش می‌کند (کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

هانری کاربن تأویل را علی‌رغم پرهیز/بن عربی از کاربرد آن و منفی دانستن آن، یکی از مؤلفه‌های اندیشه/بن عربی می‌داند. /بن عربی هنگام صحبت از خواب و رؤیا، واژه تأویل را به کار می‌برد. پرهیز او از به کار بردن این واژه در هنگام سخن از قرآن روشن و پذیرفتنی است؛ زیرا رنگ و روی منفی و دلالت‌های سلبی و ناروایی که درگیری‌های ایدئولوژیک شیعه و سنی بر این واژه بار شده بود، گران به نظر می‌رسید. البته واژه تأویل در فرهنگ اسلامی از آغاز منفی و ناپسند نبود، بار معنای منفی آن زمانی که همگام با دگرگونی‌ها و درگیری‌های جدلی، فکری و سیاسی که این دگرگونی‌ها را به همراه داشت، کم‌کم برای این واژه بار شد (ابوزید، ۱۳۸۶: ۳۰۶).

/بن عربی در یک تقسیم‌بندی تأویل را به ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند. تأویل ممدوح آن است که به تعلیم حق باشد، و تأویل مذموم آنکه از راه فکر و ظن عقلی حاصل آید. بدترین نوع تأویل آن است که فرد آن‌چنان در تأویل فرو رود که مناسبت معنی را با لفظ نازل شده رها سازد، و یا آنکه لفظ را به طریق تشبیه تقریر کند، و علم آن را به خدا واگذار نکند.

بنابراین از نظر /بن عربی تأویل نباید با ظاهر قرآن تناقض داشته باشد. به اعتقاد وی در تأویل ممدوح، شناختن ریشه لغت و اصول زبان مهم است. در نتیجه از نظر او معنی تأویلی را عارف با قلب خود شهود می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۰۰). در نهایت می‌توان گفت /بن عربی به نکوهش تأویل اصطلاحی پرداخته است و مطالب تأویلی خود را تأویل نمی‌داند، بلکه آن را تفسیر باطنی به حساب می‌آورد (خیاطیان، ۱۳۹۰: ۳۵) این در حالی است که می‌توان نمونه‌هایی از تأویل‌های به کار رفته توسط او را در تفسیر منتسب به وی به صورت گسترده پیدا کرد، که با تعریف اصطلاحی تأویل متکلمان و فیلسوفان مطابقت دارد.

آیه «لا تلبسوا الحق بالباطل وانتم تعلمون» (بقره/۴۲) را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از این موضوع ذکر کرد. ابن عربی در این آیه، حق را صفت خداوند و باطل را صفت انسان‌ها دانسته است. وی می‌گوید: «صفت خداوند مانند علم، قدرت و اراده را با صفت خودتان مخلوط نسازید» (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۴). چنین تأویلی مبتنی بر جهان‌بینی و نوع نگاه وی به موضوعات است که در سراسر تفسیر او مشهود است. وی تأویل را بر حسب احوال مستمعان و اوقات آن‌ها در مراتب سلوک و تفاوت درجات مختلف بر می‌شمارد، به نظر وی هرچه سالک از مقام خود ترقی کند، باب فهم جدیدی بر او گشوده می‌شود، و به واسطه آن بر معانی لطیفی آگاه می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶).

۲. فیض کاشانی

فیض کاشانی بر پایه روایات بر این نظر است که قرآن دارای ظاهر و باطن است، هر حرفی از آن حدی و مطلعی دارد. "مطلع" نزدیک به معنای تأویل و بطن است، و "حد" نزدیک به تنزیل و ظهراست (فیض، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۹). تأویل یکی از موضوعاتی است که فیض کاشانی در تفسیر قرآن بدان پرداخته، و در فهم درست آیات و روایات و حقایق هستی برای آن نقش کلیدی قائل شده است. وی تأویل را تعمیم معنای متبادر از لفظ و حمل لفظ بر معنای غیر متبادر می‌داند. فیض با تبیین پیوند عمیق لفظ و معنا، الفاظ را دارای حقیقت واحدی می‌داند که به لحاظ مصداقی، شکل و مصادیق متعددی دارند. از این طریق پرده از سر اختلاف تعبیر معصومان (ع) در بیان معانی قرآن بر می‌دارد. وی روایات متعددی را در مقام بیان امکان تأویل در آیات قرآن، و نیازمندی قرآن به تأویل یادآور می‌شود (اردکانی، ۱۳۹۱: ۹۱). آنچه که تأویل را بیش از هر چیز در کانون توجه فیض قرار داده، بیان رمز و راز و حقیقت آن است. وی از امام صادق نقل می‌کند که کتاب خدا بر چهار چیز استوار است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات برای عوام، اشارات برای خواص، لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا است (فیض، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۱). وی بیان خود پیرامون تأویل را با شاهد آوردن آیه:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرٍهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقَدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (رعد/۱۷)

تکمیل می‌کند. خداوند در این آیه از علم به آب، از قلوب به اودیه، از ضلالت به کف روی آب، مثال زده است و در پایان آیه بر مثال آوردن تصریح می‌کند و می‌فرماید:

﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾

بنابراین هر آنچه را که انسان نمی‌داند، قرآن به صورت مثال برای او القا می‌کند، و آنگونه که در خواب می‌بیند برایش مجسم می‌سازد (فیض، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳).

تطبیق تأویل‌های تفسیر صافی و تفسیر القرآن الکریم

تأویل‌های «تفسیر صافی» و «تفسیر القرآن الکریم» در حوزه واژگان و مفاهیم قرآنی جزء مهم‌ترین مباحث تأویلی در این دو تفسیر است، که مورد بررسی قرار خواهیم داد. علاوه بر این موضوعات حروف مقطعه و مباحث آخرت نیز به عنوان نمونه به صورت تطبیقی مورد مقایسه قرار می‌گیرند. انتخاب حروف مقطعه به دلیل علاقه‌مندی عرفا با مباحث حروف و وجود تأویل‌های گسترده در آن است، و مباحث آخرت نیز به عنوان نمونه‌ای از مباحث اعتقادی مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است. در زیر به بررسی این موارد در دو تفسیر مذکور می‌پردازیم.

۱. تطبیق مفاهیم قرآنی در تفسیر صافی و تفسیر القرآن الکریم

تأویل‌های که در «تفسیر صافی» و «تفسیر القرآن الکریم» به صورت واژه و یا کلمات و مفاهیم قرآنی به کار رفته‌اند، به صورت ذیل به صورت تطبیقی ارائه گردیده است؛ مثلاً در آیه ۶۹ سوره نساء:

﴿...مَعَ الَّذِينَ اتَّخَذَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾

ابن عربی مراد از "نبیین و صدقین" کسانی را می‌داند که به نسبت افعال و صفات به خداوند، از جهت بیرون رفتن از صفات خویش و متصف شدن به صفات خداوند صادق بوده‌اند. اگر با

صفات خویش ظاهر می‌شدند کاذب محسوب می‌گردیدند. وی همچنین مراد از "شهدا" اهل حضور و مراد از صالحین اهل استقامت در دین را می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۱۴۹).

فیض در آیه یادشده مراد از نبیین را پیامبر(ص)، و مراد از صدیقین و شهداء را معصومان(ع)، و مراد از صالحین را شیعیان را می‌داند (فیض، ۱۳۸۷: ۲/۲۴۹).

«مُسْتَضْعَفِينَ» در آیه ۹۷ سوره نساء را/ابن عربی به استعداد که به واسط تسلط قوای نفس اماره، غلبه سلطان هوی و شیطان وهم اسیر شده است، و به پیروی از آن‌ها مجبور شده است در حالی که بر کفر آن‌ها کراهت دارد تأویل نموده است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۱۵۲). فیض مراد از این کلمه را به نقل از «نهج البلاغه» کسی می‌داند که حجت الهی به وی نرسیده باشد، گوشش آن را نشنیده و دلش آن را دریافت نکرده باشد (فیض، ۱۳۸۷: ۲/۲۸۶).

مراد از «ما أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ» در سوره مائده آیه ۶۶ را/ابن عربی، علم مبداء و معاد، توحید ملک و ملکوت، عالم ربوبیت که عالم اسماء است دانسته است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۱۸۱)؛ حال آنکه فیض مراد از این مفهوم را به نقل «کافی» و عیاشی از امام باقر(ع) "ولایت" می‌داند (فیض، ۱۳۸۷: ۲/۴۴۰).
ابن عربی در تأویل «دابه من الارض» که در آیه ۸۲ سوره نمل آمده است می‌گوید: «جنبنده‌ای که هیأت و اشکالش مختلف است، و مناسبت بین اطراف و جوارح آن به حسب تفاوت اخلاق و ملکات وی بعید به نظر می‌رسد از صورت نفس هر شقی‌ای از زمین بدن، قبل از قیامت صغری خارج می‌گردد که این از اشراط قیامت صغری است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/۱۱۳).

فیض به نقل قمی از امام صادق(ع) می‌نویسد، در حالی که علی(ع) در مسجد ریگ‌ها را جمع کرده سرخویش را بر آن گذاشته و خوابید بود، پیامبر به طرفش رفت و پایش حرکت داده، گفت برخیز ای جنبنده زمین! مردی از اصحاب گفت آیا برخی از ما را به این نام می‌نامی. حضرتش فرمود نه این اسم مخصوص وی است، وی همان جنبنده‌ای است که در قرآن ذکر شده است (فیض، ۱۴۱۵: ۴/۷۴).

در این جا/ابن عربی مراد از جنبنده زمین، انجام برخی اعمالی را می‌داند که از صاحبش بعید به نظر می‌رسد، زیرا یادآوری کرده است که اعضا و جوارح این جنبنده بی‌مناسبت است. این خود به این معنا است که لفظ جنبنده زمین در نزد/ابن عربی معنای منفی دارد، حال آنکه در نزد فیض معنای مثبت داشته و مراد از آن را طبق روایتی امام علی می‌داند.

ب. بررسی تطبیقی تأویل‌های ابن عربی و فیض درباره حروف مقطعه

هر دو مفسر درباره حروف مقطعه قرآن در بسیاری موارد دیدگاه مختلفی دارند؛ مثلاً ابن عربی حرف «ن» در اول سوره قلم را نماد نفس کلی می‌داند، که به اول این کلمه که نون است اشاره رفته است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۶۱/۲). فیض به نقل «معانی الاخبار» از امام صادق (ع) آورده است: «ن" نه‌ری است در بهشت که خداوند به آن فرمود جامد شو، پس جامد شد و آنگاه مرکب گردید، سپس خداوند به قلم فرمود بنویس! پس قلم در لوح محفوظ نوشت آنچه که گذشته است و آنچه که تا روز قیامت انجام خواهد گرفت» (فیض، ۱۳۸۷: ۳۷۲/۶-۳۷۳).

درباره تأویل حروف مقطعه «المص» در اول سوره اعراف، ابن عربی می‌نویسد که (ا) اشاره به ذات احدیت، (ل) اشاره به ذات وی همراه صفت علم، (م) اشاره به اتمام جامعه که عبارت از معنای محمد است یعنی نفس و حقیقت محمدی، و (ص) اشاره به صورت محمدی که عبارت از ظاهر و جسد محمد (ص) است دارند. حضرتش فرمود: «جبل بمكة كان عليه عرش الرحمن حين لا ليل و لا نهار»؛ مراد از کوه در این روایت جسد محمد و مراد از عرش رحمان قلب وی است؛ آنگونه که در حدیث آمده است: «قلب المؤمن عرش الله» و هم‌چنین آمده است «لا یسعی أرضی و لا سمائی، و یسعی قلب عبدی المؤمن» و فرموده است: «حين لا لیل و لا نهار».

با این موارد به وحدت اشاره کرده است؛ زیرا قلب وقتی در زیر سایه زمین نفس قرار گیرد و با ظلمت صفات پوشیده شود طوری است که در شب قرار داشته باشد. وقتی که نور خورشید روح بر آن طالع شد و جهان به نورش منور شد طوری است که در روز قرار داشته باشد. وقتی که به وحدت حقیقی که با شهود ذاتی معروف است برسد و نور و ظلمت بر آن مسلط گردد وقتی است که نه شب است و نه روز، عرش رحمن مگر در این وقت نبوده است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۲۷/۲).

فیض به نقل از «معانی الاخبار» از امام صادق (ع) روایت می‌کند که مراد از «المص» أنا الله المقتدر الصادق است. در «معانی الاخبار» از امام صادق (ع) آمده است که مرد زندیقی از بنی آمیه آمد و عرض کرد با این حروف خداوند چه چیزی را از حلال و حرام اراده کرده است، چه چیزی در این حروف نهفته است که مردم از آن نفع ببرند. برایش گفت به هوش باش! الف یک است، لام سی، و میم چهل و صاد نود، همه با هم چند می‌شود؟ مرد گفت صد و شصت و یک. حضرت

فرمود وقتی صد و شصت و یک را تمام کردی در روز عاشورا سیاه پوشانی (بنی عباس) داخل کوفه می‌شوند و ملک بنی امیه را به باد می‌دهند (فیض، ۱۴۱۵: ۱۷۹/۲).

درباره تأویل حروف مقطعه (کهیصص) در اول سوره مریم، ابن عربی بر این نظر است که هر جست‌وجوگری پروردگارش را ندا می‌دهد و دعوت می‌کند، وقتی مستحق اجابت است که به زبان حال و اسم خودش که مصدر مطلوب به حسب اقتضای استعداد است باشد. در این حال یا می‌داند یا نمی‌داند. عطاء و فیض مگر به سبب استعداد نیست، و استعداد به جز اقتضای این اسم را ندارد. پس وی را با تجلی این اسم جواب می‌دهد و حاجتش را به افاده مطلوب برآورده می‌سازد. همانند اینکه وقتی مریض بگوید: یارب مرادش ای شفادهنده است و خداوند با این اسم وی را اجابت می‌کند. هم‌چنین وقتی فقیر وی را صدا می‌زند با اسم مغنی که پروردگار فقیر است وی را اجابت می‌کند.

بنابراین زکریا(ع) با این حروف خداوند را صدا زده است، تا به او جانشینی که قائم مقامش در امر دین باشد را عنایت کند. با دو امر به خداوند متوسل شده است و از دو امر مبتلا به عذر خواسته است. از ضعف، پیری، بی‌حالی و عجز در قیام به امر دین در گفتار که بعد از این می‌آید توسل جسته است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۵/۲).

ج. تطبیق تأویل‌های ابن عربی و فیض درباره مباحث آخرت

ابن عربی و فیض به مباحثی که در رابطه به آخرت و چگونگی حشر گروه‌های انسان‌ها در آن است، به صورت متفاوت با هم به تأویل آیات دست زده‌اند؛ مثلاً درباره آیات ۷ الی ۱۱ سوره واقعه که تقسیم مردم به سه دسته در آن روز، و سرنوشت آن‌ها را بیان می‌دارد، ابن عربی می‌نویسد: «سه دسته عبارت از سعدها که همان نجات یافتگان‌اند، صلحای مردم و اشقیاء که اشرار و مفسدان مردم هستند. گروه اولی را به این جهت اصحاب میمنه نامیده‌اند که اصحاب راست و برکت و یا متوجه به جهت افضل و قوی است که همان جهت علیا و عالم قدس است. دیگران را به این جهت اصحاب شقاوت نامیده‌اند که شوم و نحس هستند، و یا اینکه متوجه جهت پست و ضعیف‌ترین آن‌ها که عبارت از جهت پائینی و عالم حس هستند. دسته سوم سابقین‌اند، یعنی کسانی که از هر دو دسته پیشی گرفته و از جهانیان به واسطه فناشدن به خدا گذشته‌اند. توصیف

سابقین و ازدیاد در اوصاف آن‌ها ممکن نیست. همان‌ها در حال تحقیق به وجود حقانی بعد از فنا هستند» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۱۰/۲).

در این تأویل/بن عربی مراد از اصحاب یمین را عرفا و صوفیه دانسته، زیرا ایشان‌اند که به عقیده وی متوجه عالم قدسی و یا عالم بالا هستند. مراد از اصحاب شقاوت کسانی را می‌داند که متوجه عالم حسی‌اند و به عالم قدسی و علوی نمی‌پردازند، و مراد از سابقون عرفا و صوفیان را می‌داند که به خداوند رسیده و در وی فانی شده‌اند.

فیض به نقل «کافی» از امام صادق(ع) می‌نویسد: «خداوند تبارک و تعالی مردم را سه صنف آفریده است. مراد از سابقین رسول‌الله(ص) است که خداوند در خلقت وی را مخصوص ساخته است. در وی پنج روح قرار داده و به واسطه روح القدس وی را مؤید ساخته که با روح القدس اشیاء را می‌شناسد. با روح ایمان وی را تأیید کرده است که به واسطه آن از خداوند می‌ترسد. با روح قوت وی را مؤید کرده است که به واسطه آن قدرت بر طاعت خداوند پیدا کرده است. با روح شهوت تأیید شده و به واسطه این روح به طاعت خداوند گرایش پیدا کرده و از معصیت وی کراهت دارد. در آن‌ها روح مدرج را که به واسطه آن مردم می‌روند و می‌آیند قرار داده است.

«أمالی» حدیثی را از پیامبر نقل می‌کند که از حضرتش در مورد این آیه پرسیده شد. حضرتش گفت که جبرئیل برایم گفته است مراد از سابقون علی و شیعه وی است، آن‌ها سابقون به سوی جنت و مقربون به کرامت از جانب خداوند هستند. فیض به نقل «خصال» از حضرت علی(ع) می‌نویسد: «سابقون درباره ما نازل شده است». در «اکمال الدینی از حضرت امام باقر(ع) روایت شده است که ما سابقون و ما آخرون هستیم، و در «کافی» بیان شده است که شما شیعه خدا و شما سابقین در دنیا به ولایت ما و سابقین در آخرت به سوی جنت هستید. طبرسی نیز به نقل از امام باقر(ع) روایت می‌کند که مراد از سابقون چهار نفر هستند: «هابیل، مؤمن آل فرعون، حبیب نجار از امت عیسی(ع) و علی ابن ابی طالب(ع)».

فیض در آیات فوق درباره اصحاب میمنه و مشئمه چیزی را متذکر نشده است؛ حال آنکه وی در آیه ۱۸ و ۱۹ سوره بلد به نقل از قمی مراد از اصحاب میمنه را اصحاب/امیرالمومنین علی(ع)، و مراد از اصحاب مشئمه را دشمنان آل محمد(ص) می‌داند (فیض، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۵).

درباره تأویل آیه ۳۰ سوره مدثر: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَ» که در حقیقت تعداد محافظان دوزخ است، ابن عربی و فیض نظریات مختلفی را بیان داشته‌اند. به نظر ابن عربی مراد از «تسعة عشر» ملکوت زمینی ملازم ماده از روحانیات است؛ مانند کواکب هفتگانه و بروج دوازده‌گانه موکل و مؤثر به تدبیر عالم سفلی که بر آن تأثیر وارد می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/۳۸۵). فیض به نقل از قمی می‌گوید: «برای هر مردی نوزده تن ملائکه گماشته شده است تا وی را عذاب نمایند (فیض، ۱۴۱۵: ۲۴۹/۵).

د. نقاط اشتراک و افتراق تأویل‌های تفسیر صافی و القرآن الکریم

ابن عربی و فیض از دو مشرب فکری جداگانه بهره‌مند هستند؛ یکی صوفی و عارف است دیگری فقیه، محدث و مفسر. یکی تفسیرش را طبق کشف و شهود خویش نوشته و عرضه کرده است، دیگری از روایات معصومین بهره برده و قرآن را تفسیر کرده است. محور تأویل‌های یکی را جهان، یعنی جهان‌شناسی صوفی تشکیل می‌دهد حال آنکه محور تأویل‌های دیگری انسان، یعنی معصومان (ع)، دوستان و دشمنان آن‌ها است. بنابراین تفاوت ساختاری در دو گونه تأویل وجود دارد اما از آنجایی که فیض خود نیز گرایش‌های عارفانه دارد، و در برخی از آیات قرآن که مربوط به عالم غیب، کیفیت علم خداوند، تسبیح همه مخلوقات، اراده الهی، آفرینش هستی و مفاهیمی چون عرش، کرسی، معراج و مانند آن‌ها است به تبیین باطنی که بر خواسته از ذوق عرفانی وی است می‌پردازد.

از طرف دیگر برخی وی را عارف وحدت وجودی و از پیروان مکتب ابن عربی به حساب آورده‌اند، که در تعدادی از آثار به‌ویژه در اشعار خود بر مذاق عارفان و صوفیان سخن گفته، و کتاب «کلمات مکنونه» را در بیان معارف وحدت وجودی نوشته است. وی در نتیجه این گرایش مورد انتقاد شیخ احمد/حسائی قرار گرفته است، که با این همه وی در کتاب «بشارة الشیعة» پس از اینکه ابن عربی را "شیخ اکبر صوفیه" و از ائمه جماعت و رؤسای اهل معرفت خوانده است، وفور علم و دقتش را ستوده و به شدت از وی انتقاد کرده است. مثلاً گاهی او را به اختلال عقل متصف داشته، و گاهی نیز از زمره گمگشتگان و گمراهان به شمار آورده است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۳۸۹-۳۹۰).

با وجود اظهارات فوق به نظر می‌رسد که فیض و ابن عربی نقاط اشتراک فراوانی با هم نداشته باشند، اگرچه امکان نقاط اشتراک هر چند قلیل در تأویل‌های انجام‌شده این دو تفسیر وجود دارد.

۱. نقاط اشتراک ابن عربی و فیض

مراد از اشتراک ابن عربی و فیض، اشتراک در روش تأویل یعنی تأویل باطنی و عارفانه است نه اشتراک در مصداق تأویلی. از این رو فیض در مواردی هر چند محدود به تأویل باطنی و عرفانی دست زده است که در زیر به بررسی آن می‌پردازیم.

ابن عربی و فیض پیرامون آیه ۱۰۲ بقره:

﴿...وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ...﴾

تأویل باطنی تقریباً مشابهی ارائه کرده‌اند. ابن عربی منظور از ملکین (هاروت و ماروت) در این آیه را عقل نظری و عقل عملی متمایل و برگشته به سوی نفس می‌پندارد (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۷). فیض بعد از ذکر روایتی درباره اینکه آن‌ها فرشتگانی بودند و به کارهای زشت آلوده شده‌اند؛ مراد از دو فرشته را روح و قلب می‌داند، چون آن دو از عالم روحانی هستند که به عالم جسمانی فرود آمده‌اند تا حق را به پا دارند (فیض ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۴۲). هر دو در این آیه از معنی ظاهری عبور کرده و به معنی باطنی و عارفانه پرداخته‌اند که این موضوع وجه اشتراک‌شان را تأیید می‌نماید.

مسجد در آیه ۱۱۴ بقره:

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ... وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا...﴾

از نظر ابن عربی، مسجد، به قلبی که خدا در آن‌ها شناخته می‌شود، و با فناء ذاتی سجده می‌گردد تأویل شده (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۷) و در تفسیر فیض طبق روایتی منظور همه مؤمنان، و طبق تأویل شخصی فیض امام عادل بیان شده است، زیرا خداوند به مومنان، نجات مساجد از دست کفار را وعده داده است (فیض، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵۰). اشتراک هر دو در این مورد عبور از معنی ظاهری، و تطبیق مسجد بر قلوب و مومنان یا امام طبق عقیده ایشان است.

در آیه ۱۲۶ بقره:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ...﴾

ثمرات به معارف، حکم و انوار روح (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۳)، و به نقل از قمی، میوه دل‌ها، و دوست قرار دادن در چشم مردم تأویل شده است (فیض ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۲). هر دو ثمرات را به گزینه‌های دلخواه‌شان تطبیق داده‌اند که به خاطر نزدیکی کاربرد معانی روح و قلب در عرفان، مشترک به نظر می‌رسند.

در آیه ۱۸۹ سوره بقره:

﴿...وَلَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا...﴾

ابن عربی بیوت را خانه‌های قلب در نظر گرفته است، و بیان می‌کند که از طریق حواس، و معلومات برگرفته از احساس بدنی، معرفت را به خانه قلوب‌تان راه ندهید، نیکی این است که حواس، خیال و وسوسه‌های نفس را مشغول دارید، و معرفت را از باب باطنی که روح و حق از آن داخل می‌شود داخل سازید. دروازه قلب راهی است که به طرف حق باز می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۷۰).

فیض در این آیه پیرامون بیوت و ابواب، موارد گوناگونی را یادآوری کرده است؛ او یک بار به نقل از «تفسیر عیاشی» می‌گوید، هرکاری باید از طریق خودش انجام گیرد؛ بار دیگر خود آموختن علم و احکام دین از امیرالمومنین (ع) و اولاد پاکش که درب‌های شهر علم پیامبر هستند را در نظر می‌گیرد. در روایتی دیگری خانه‌ها، همان خانه علم انبیا و اوصیا را درب‌های آن‌ها بیان می‌دارد؛ در روایتی نیز از قول امیرالمومنین (ع) می‌گوید: «ما خانه‌هایی هستیم که خداوند دستور داده مردم از آن درب خاص وارد شوند؛ و ما درب‌ها و خانه‌های خداوند هستیم، هر کس از ما تبعیت کند، و اقرار به ولایت ما بنماید از درب به این خانه وارد شده است، هر کس با ما مخالفت کند و دیگری را بر ما ترجیح دهد از پشت به خانه وارد شده است»؛ در ادامه روایت می‌آورد: «هر کسی از ولایت ما برگردد، و دیگری را بر ما ترجیح دهد، از پشت به خانه وارد شده و چنین افرادی از صراط مستقیم منحرف‌اند»؛ در روایت دیگری از «مجمع البیان» و «تفسیر عیاشی» خاندان پیامبر درب‌ها و راه‌های خداوند متعال و دعوت کنندگان و راهنمایان بهشت هستند (فیض ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳۷-۳۳۸).

بنا بر اقوال مختلفی که فیض در مورد فوق ذکر می‌کند، چنین نتیجه‌ای به دست می‌دهد: روایت اولی بیان مصداق است؛ در تأویل خود فیض و روایت بعدی‌اش امامان و اوصیا در ب‌های علم، پیامبر/اسلام و یا انبیاء، خانه مورد نظر ذکر شده‌اند؛ در روایت‌های بعدی ائمه معصومین خانه و در ب‌های خانه در نظر گرفته شده‌اند، و هر کسی هم ولایت ایشان را نپذیرد به نیکی نرسیده و از پشت به خانه وارد شده است. جملات بالا تأویل با وجود ظهور آیه است، که/بن عربی نیز به اینگونه از تأویل در آیه فوق دست زده است.

در آیه ۲۷ آل عمران:

﴿...تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ...﴾

حی به قلب، علم و معرفت تأویل شده که از میت نفس، و جهل، و بر عکس اخراج می‌گردند(بن عربی ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۰۰). فیض حی را به مؤمن، و میت را به کافر تأویل کرده است که از یکدیگر برانگیخته می‌گردند(فیض: ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۱۵). در این مورد هر دو به تأویل باطنی آیه دست زده‌اند.

در آیه ۱۰۳ آل عمران:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ...﴾

/بن عربی حبل(ریسمان) را به توحید(بن عربی ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱۵)، و فیض به نقل از «تفسیر قمی» توحید، ولایت و به نقل از «عیاشی» حضرت محمد(ص)، بار دیگری علی(ع)، و بار سوم قرآن را به حبل الله تأویل می‌کند(فیض ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۶۵). در تأویل این مورد هر دو مصداق آیه را بیان داشته‌اند.

۲. نقاط افتراق و تفاوت‌ها

/بن عربی و فیض چون از دو مشرب فکری جداگانه بهره‌مندند و از پیش فرض‌ها و میناهای متفاوتی برخوردارند؛ طبعاً نوع نگرش آن‌ها به موضوعات متفاوت است؛ بنابراین نوع تأویل را که از آیات قرآن ارائه می‌کنند نیز متفاوت می‌باشد. در ادامه به چند نمونه از تفاوت‌های مذکور می‌پردازیم.

پیرامون آیه اول سوره بقره (آلم) هر یک بر طبق مبنا و مشرب‌های فکری‌شان تأویل‌های گوناگونی بیان داشته‌اند. ابن عربی منظور از این حروف سه‌گانه را اشاره به کل وجود از حیث کلیت می‌داند. (أ) اشاره به ذات که اول وجود است، (ل) اشاره به عقل فعال که جبرئیل نامیده می‌شود و اوسط وجود، و استفاضه شده از مبدأ فیض به منتهی است، (م) اشاره به که آخر وجود است دارد، که با وی دایره تکمیل شده به اولش متصل، و بدین‌گونه ختم می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱). فیض به نقل از «معانی الاخبار» منظور از (آلم) را یکی از اسماء اعظم که در تمام قرآن پخش است دانسته، خود رموزی بین خدا و پیامبرش می‌داند که خدا نمی‌خواهد به دیگران بفهماند، جز پیامبر و راسخان در علم از ذریه رسول (ص) کس دیگری نمی‌داند؛ مخاطب قرار دادن با حروف بریده بریده سنت دیرین بین عاشق و معشوق به حساب می‌آید؛ به نقل از «تفسیر عیاشی» آینده فرزندان عباس را که بر ملک تسلط می‌یابند و پس از هشت تن چهار نفر آنان کشته می‌شود که قتل یکی با خفگی است (فیض، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۸).

آیه ۴۲ سوره بقره:

﴿وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ...﴾

ابن عربی حق را صفت ثابت خداوند، و باطل را صفت انسان‌ها دانسته، می‌گوید: «صفت خداوند مانند علم، قدرت و اراده را با صفت خودتان مخلوط نسازید، در موقع ظهور، این صفات باری تعالی را کتمان نکرده، و با حجاب صفات نفس، آن را نپوشانید. کسی که توحید افعال را می‌داند، فعل را به دیگران مستند، نساخته، صفت را به غیر صاحبش ثابت نمی‌سازد» (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۰). اما فیض در این آیه «تلبسوا» را «تکتموا» معنی کرده می‌گوید: «حق را کتمان نکنید». از نظر او حق، نبوت پیامبر گرامی اسلام (ص) و وصایت علی ابن ابیطالب (ع) و اولاد اویند و باطل هواهای نفسانی است که بر عده‌ای چیره شده، و با وجود دانستن این موضوع آن را کتمان می‌کنند و با علوم، دانش، و عقول خویش مکابره می‌نمایند (فیض، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۶۰) این گفته فیض بیان مصداق است نه تفسیر.

در آیه ۸۳ سوره بقره:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾

ابن عربی والدین را به اولین ظهور صفات ربوبی خداوند در عالم شهادت به انسان‌ها، و احسان را پرداختن به عبادت خداوند تأویل کرده، و می‌گوید: «اولین چیزی که از صفات ربوبی و آثار آن در ظاهر، و عالم شهادت، برای انسان پدیدار می‌گردد، پدر و مادر هستند. این برای امکان انتساب، تربیت و عطوفت که آثار موجد پروردگار رحیم در آن‌ها است می‌باشد. احسان به آن دو این است که به عبادت خداوند متعال به حسب ظاهر شدن در محل ظهورشان پرداخته شود» (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۴).

فیض به نقل از تفسیر امام حسن عسکری (ع) در این آیه پیامبر (ص) و علی (ع) را پدران امت دانسته است. در روایت اول، بهترین پدران، و در روایت دوم مصداق بارز و کامل پدران امت پنداشته شده‌اند. مؤلف اضافه می‌کند، به خاطر همین پدر امت بودن آن دو بود که مؤمنان با هم برادر شدند، و آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» را به عنوان شاهد بیان می‌دارد؛ فیض امامان شیعه را مصداق ذوی القربی در این آیه دانسته می‌گوید: «از شما ای امت محمد پیمان گرفته شد که حق نزدیکان محمد را که امامان بعد او هستند، و خوبان اهل دین که بعد از آن‌ها بیایند بشناسید». سپس روایتی از پیامبر گرامی نقل می‌کند که هر کسی باید حق اقارب محمد (ص) و علی (ع) را رعایت کند، زیرا فضل و برتری آن‌ها بر خویشاوندان خودشان، همانند برتری محمد و علی بر پدر و مادر نسبی است (فیض، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۰۴).

در آیه ۱۵۹ بقره:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ...﴾

ابن عربی بینات و هدی (نشانه‌های حق) را انوار معارف، علوم و تجلیات افعال، صفات، هدایت احوال و مقامات، و هدایت به توحید ذاتی به طریق علم الیقین می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۲). فیض آیاتی که در مورد محمد (ص) و علی (ع) در کتاب یهودیان آمده است و آن‌ها انکار کردند و فضیلت علی (ع) را که ناصبی‌ها کتمان نموده‌اند؛ بینات و هدی می‌داند (فیض، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۵).

در آیه ۱۶۵ بقره:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ...﴾

انداد(شریک) از نظر/بن عربی به دو بخش، انسانی مانند ازواج، اولاد، آباء، اجداد، برادران، دوستان، رؤسا، ملوک و ...؛ غیر انسانی مانند حیوانات، جمادات، و سایر اموال در صورتی که این‌ها را همانند خدا دوست داشته باشند، تقسیم شده است(بن عربی، ۱۳۶۸، ج: ۱، ۶۳)؛ فیض به نقل از «کافی» و «تفسیر عیاشی» می‌گوید، آن‌ها دوستداران فلانی و فلانی هستند که آنان را امام قرار داده، و از امام که خدا برایشان برگزیده است، روی گردانده‌اند. در ادامه روایت، مقصود از «من یتخذمن دون الله اندادا» امامان ظلم و تبعیت‌کنندگان ایشان معرفی شده است(فیض، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۳۰۰). در موارد فوق تأویل/بن عربی بیان مصداق؛ و نوشتار فیض تأویل با وجود ظهور آیه است.

نتیجه بحث

/بن عربی تأویل مصطلح را نمی‌پذیرد و تأویلات خود را تفسیر باطنی می‌نامد. پرهیز او از به‌کار بردن این واژه در هنگام سخن از تأویل قرآنی به دلیل دلالت‌های سلبی و ناروایی است که درگیری‌های ایدئولوژیک بر این واژه بار کرده بود. در حالی که واژه تأویل در فرهنگ اسلامی از آغاز منفی و ناپسند نبوده است. بر خلاف وی فیض تأویل را پذیرفته است و دست یافتن به تأویل درست را از طریق بیان معصومان و یا راهنمایی عقل می‌داند، وی تأویل را تعمیم معنای متبادر از لفظ و حمل لفظ بر معنای غیر متبادر می‌داند. آنچه که تأویل را در کانون توجه فیض قرار می‌دهد بیان رمز و راز، و حقیقت تأویل است.

مجموعه تأویل‌های فیض بیش‌تر مبتنی بر تأویل کلمه‌ای است که مبتنی بر معارف اهل بیت(ع) و بینشی است که ایشان در صدد ارائه آن به شیعیان خویش‌اند و تأویل‌های/بن عربی نیز برگرفته از نظام فکری و جهان‌بینی عرفانی/بن عربی است که هر تأویلی در شبکه مفهومی خاص وی از پدیده‌های مادی و معنوی می‌گنجد و همانند تفسیر فیض مبتنی بر تأویل کلمات است تا جملات و عبارات.

فیض به دلیل وجود لایه‌هایی از رویکرد عرفانی در تفسیرش، در بخش‌هایی دارای نقاط اشتراکی با/بن عربی در تأویل قرآن است؛ به طور مثال منظور از هاروت و ماروت، در آیه ۱۰۲ بقره، را/بن عربی عقل نظری و عقل عملی، فیض روح و قلب می‌داند. در این مورد هر دو تأویلات عارفانه‌ای از آیه ارائه داده‌اند که هیچ ارتباطی به ظاهر لفظ ندارد و تأویل باطنی به

حساب می‌آید؛ نقاط اشتراک هر دو در تأویل، محدود به نظر می‌رسد. با توجه به مشرب فکری، مبانی، و پیش فرض‌های متفاوت/بن عربی و فیض در تأویل، نقاط افتراق فراوانی در تفاسیر این دو نویسنده یافت می‌گردد که حاکی از ساختار متفاوت تأویل در تفاسیر اثری و تفاسیر عرفانی است.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن اثیر، مبارک بن محمد. ۱۳۶۷. **النهایه فی الغریب الحدیث والاثیر**. بی جا: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن بابویه، شیخ صدوق. ۱۳۶۱. **معانی الاخبار**. قم: بی نا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. ۱۹۸۴. **نزهة الأعیین النواظر فی علم الوجوه و النظائر**. بیروت: بی نا.
- ابن فارس، احمد. ۱۴۰۴. **معجم مقاییس اللغة**. عبد السلام محمد هارون. قم: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. **بی تا. لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۶. **چنین گفت ابن عربی**. ترجمه سید محمد راستگو. تهران: نشر نی.
- ازهری، محمد بن احمد. ۱۹۶۷م. **تهذیب اللغة**. ترجمه ابراهیم ایبیری. قاهره: بی نا.
- جوهری، حماد بن اسماعیل. ۱۳۹۹ ق. **الصحاح**. بیروت: دار المکتبه.
- دامغانی، حسین بن محمد. ۱۳۶۶. **الوجوه و النظائر فی القرآن**. تبریز: بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا. **المفردات فی غریب القرآن**. بی جا: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- زرکشی، محمد بن بهادر. ۱۹۸۸/۱۴۰۸. **البرهان فی علوم القرآن**. محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: بی نا.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن. ۱۳۷۶. **الاتقان فی علوم القرآن**. چ ۶. تهران: امیر کبیر.
- شاکر، محمد کاظم. ۱۳۸۸. **روش های تأویل قرآن**. قم: تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- شریف رضی. ۱۳۶۶. **حقائق التأویل فی متشابه التنزیل**. ترجمه دکتر محمود فاضل. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- شبر، سید عبدالله. ۱۴۱۲ ق. **تفسیر القرآن الکریم**. بیروت: دار البلاغه.
- طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۴۱۷. **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۶۰. **ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: فراهانی.
- عباشی، محمد بن مسعود. ۱۳۸۰ ق. **کتاب التفسیر**. سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: علمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن محمد بن مرتضی. ۱۴۱۵. **تفسیر صافی**. ترجمه حسن اعلمی. تهران: صدر.
- قمی، علی بن ابراهیم. ۱۳۶۷. **تفسیر قمی**. سید طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب.
- محمی الدین ابن عربی، محمد. ۱۳۶۸. **تفسیر القرآن الکریم**. مصطفی غالب. تهران: ناصر خسرو.