

سورة الاحقاف

عنوان: فصلنامه علمی نسیم کوثر

مدیر مسئول و سردبیر: سید محمد حسینی دره صوفی

ویراستار: سید محمد نقوی

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰,۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز: بنیاد فرهنگی خدماتی امام حسن عسکری (ع)

شماره تماس: ۰۰۹۸۹۳۵۳۹۶۹۷۷۶

سایت فصلنامه: nasimekosar.blog.ir

ایمیل: nasimkosar1399@gmail.com

دفتر مرکزی و محل چاپ: قم، شهر قائم، ۱۲ متری شهید رجایی، پلاک ۵۲

راهنمایی نویسندگان و شیوه نامه نگارش فصلنامه علمی نسیم کوثر

۱. مقاله قبلا در نشریه دیگری به چاپ نرسیده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۲. مقاله دارای عنوان، چکیده به زبان فارسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه گیری، منابع و مآخذ باشد.
۳. مقاله در برنامه word و باقلم IR lotus و اندازه ۱۴ نازک بوده و عنوان مقاله با قلم B Titr و اندازه ۱۴ تایپ شود.
۴. حجم هر مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۲ صفحه باشد.
۵. کلمات کلیدی بین ۴-۷ کلمه و بصورت فارسی باشد.
۶. چکیده فارسی، از ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه باشد.
۷. معادل انگلیسی اصطلاحات و مفاهیم علمی رایج، پانوشت شود.
۸. ارجاع به منابع درون متنی باشد. داخل پرانتز، نام خانوادگی، سال انتشار و شماره صفحات ذکر شود. مثال (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۶، ۱۰۰).
۹. فهرست منابع و مآخذ، به ترتیب الفبای نام خانوادگی نویسندگان، باشد (الف) کتابها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان کتاب، (بصورت توپر)، نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل انتشار و ناشر. مثال: هارت، هربت، ۱۳۹۰، مفهوم قانون، راسخ، محمد، تهران، نشر نی.
- ب) مقالات: نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، (بصورت توپر)، نام مجله، شماره مجله و شماره صفحات اول و آخر مقاله. مثال: رضایی، محسن، ۱۳۸۵، روش تجربی، فرهنگ مدیریتی، سال چهارم، شماره دوازدهم، ۱۷۲-۱۸۹.
۱۰. در زیر عنوان مقاله اسم نویسنده یا نویسندگان و در قسمت پاورقی ایمیل و سمت پژوهشگر و همچنین مشخص نمودن نویسنده مسئول. (به عنوان مثال حسینی، سید محمد، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم).
۱۱. مقالات بیانگر آرا و نظرات نویسندگان است و فصلنامه نسیم کوثر مسئولیتی ندارد.

اعضای هیأت تحریریه:

۱. سید محمد حسینی دره صوفی، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی،
نخبه و پژوهشگر برتر در دانشگاه بین المللی المصطفی. قم
۲. دکتر سید رضی قادری، دکتری فلسفه اخلاق از دانشگاه باقر العلوم،
سطح چهار فقه و اصول حوزه، استاد سطوح عالی حوزه. قم
۳. محمدعلی علیدادی، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی، جامعه
المصطفی العالمیه. قم

فهرست مطالب

۷	قرآن پژوهی سیاست جنایی اسلام در تعزیرات
۱۹	سعادت انسان در اندیشه امام سجاد(ع)
۴۷	بررسی معجزه از دیدگاه دیوید هیوم و نقد آن
۶۵	آزادی سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره) و فارابی
۸۳	اقدامات اقتصادی امام حسن عسکری(ع) جهت کسب درآمد
۱۰۵	فوائد فلسفه فقه
۱۲۱	راهکارهای گسترش حجاب در جامعه
۱۴۵	عوامل تهدید بنیان خانواده در قرآن و روایات
۱۶۹	مسئولیت کیفری اطفال در قوانین ایران، افغانستان و اسناد بین الملل
۱۸۵	آزادی، انواع و حدود آن از دیدگاه اسلام و اندیشمندان اسلامی
۲۲۵	غلبه دین حق بر تمام ادیان
۲۴۹	جریان شناسی تفسیر عرفانی در اندلس

سید محمد علوی^۱

چکیده

تفسیر عرفانی که غالباً مبتنی بر تأویل‌گرایی و باطن‌گرایی می‌باشد یکی از مهم‌ترین روی‌کردهای تفسیری در بین مفسرین است؛ این‌گونه تفسیر در اندلس و بین مفسرین این دیار نیز طرفدارانی دارد و مفسرین بنام و تأثیرگذاری همچون ابن عربی و حرالی و ابن برجان و... این رویه را اتخاذ نموده و در تفسیرشان پیش روی خود قرار دادند. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - اسنادی و تحلیلی و منابع تفسیری و تاریخی به بررسی جریان تفسیر عرفانی در اندلس پرداخته شده و یافته‌ها حاکی از آن است که اگرچه جریان حاکم در بین مفسرین اندلس استقبال چندانی از این روش تفسیری نداشته‌اند و بلکه موضع‌گیری‌های خصمانه بر علیه آن گرفته‌اند و همین امر باعث شد تا که این نوع از تفسیر عمر چندانی نداشته باشد، اما مع الوصف شاهد آن هستیم که حدفاصل قرن ششم تا قرن هشتم تفاسیر عرفانی گرانقدری در این منطقه تدوین شده است که هر کدام از این آثار جزء مهم‌ترین کتب تفسیری جهان اسلام به شمار می‌روند.

واژگان کلیدی: تفسیر، روش تفسیری، تفسیر عرفانی، اندلس

۱. مقدمه

از آغاز نزول قرآن و در طول تاریخ، همواره مفسران در مناطق مختلف اسلامی به تدوین تفسیر قرآن اهتمام نموده و حجم انبوهی از آثار مهم تفسیری را فراهم آورده‌اند و مُسَلِّم است که ایشان در تفاسیری که برای قرآن نوشته‌اند روش واحدی نداشته‌اند و تفسیر قرآن، متناسب با مبانی مذاهب و تخصص مفسرین و مناطق جغرافیایی و شرایط فرهنگی اجتماعی و زیستی ایشان، به گونه‌های متفاوتی بروز یافته است؛ بدین معنا که دانش تفسیر در هر منطقه‌ای متناسب با شرایط آن جا رویکردهای متفاوتی به خود گرفته است و مراد مفسرین و تبیین نکات تفسیری آن‌ها و انتخاب صحیح‌ترین انظار تفسیری، فقط در سایه شناخت همین رویکردها میسر می‌باشد، بنابراین شناخت رویکردها و جریانات مختلف تفسیری یکی از مهم‌ترین مباحث مطالعاتی قرآن است که با تأمل در آن می‌توان به شیوه‌های مختلف فهم و تفسیر قرآن دست یافت و مهم‌ترین و مرتبط‌ترین و صحیح‌ترین آن‌ها را به کار گرفت و الگویی خود قرار داد.

این پژوهش در پی آن است که دریابد، تفسیر عرفانی در اندلس چه جایگاهی دارد و چگونه شکل گرفته و سیر تطور آن در قرون مختلف چگونه بوده است؛ لذا بعد از تبیین مفاهیم کلیدی ابتدا به دوره شکل‌گیری آن پرداخته شده و بعد از به نقطه اوج و شکوفایی آن اشاره و در مرحله آخر، دوره افول و زوال این نوع تفسیر، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اگرچه در زمینه جریان‌های تفسیری و همچنین روش تفسیر عرفانی، کتب و مقالات متعددی؛ از جمله جریان‌شناسی تفاسیر عرفانی نوشته مریم حسینی و فاطمه رضایی، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی نوشته محسن قاسم‌پور، جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن نوشته محمد دهپور، جریان‌شناسی تفسیر در غرب اسلامی (اندلس) نوشته روح الله محمدعلی نژاد عمران به رشته تحریر درآمده است اما تاکنون در این خصوص، اثری با محوریت جریان‌شناسی تفسیر عرفانی در اندلس نوشته نشده است.

۲. مفهوم شناسی

اگر چه ما در این تحقیق، در صدد آنیم که به روش تفسیر اشاری_عرفانی مفسران اندلس در تفسیر آیات قرآن پردازیم، ولی ضرورت دارد پیش از ورود به اصل بحث، به تعریف و بررسی واژه‌ها و اصطلاحات تفسیر، روش تفسیری، تفسیر عرفانی و اندلس پرداخته شود.

۱-۲. تفسیر

تفسیر در لغت به معنای ایضاح و تبیین است. درباره ریشه این کلمه دو رأی وجود دارد: نخست آنکه این واژه از ماده فسر گرفته شده است که لغویان برای این ماده معانی متعددی ذکر کرده‌اند، از جمله بیان (فیومی، ۱۹۲۲، ج ۲، ص ۴۷۲) و توضیح دادن، آشکار ساختن امر پوشیده و روشن کردن و پرده برداشتن و کشف کردن و اظهار معنای معقول است، (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۴۰۶) دیدگاه دوم آن است که این واژه مشتق از «سفر» باشد و مقلوب شده است که لغت‌شناسان معنای اصلی این ماده را نیز کشف و آشکار شدن دانسته‌اند.

با توجه به این که دو ماده از لحاظ معنایی اشتراک دارند و اشتقاق واژه تفسیر از هر یک از این دو ماده باشد به معنای "تبیین و کشف و اظهار و آشکار ساختن" است لذا اکثر لغویان معتقد به دیدگاه نخست‌اند و در کتب خود متذکر دیدگاه دوم نشده‌اند، اما بررسی موارد استعمال این دو ماده نشان می‌دهد که اولی بیشتر در مورد اظهار معنای معقول و آشکار کردن مطالب معنوی و دومی برای آشکار نمودن اشیای خارجی و محسوس استفاده می‌شود. (جمعی از مولفین، ۱۳۸۸، ص ۱).

"تفسیر" در اصطلاح، علمی است که مفاهیم و معانی آیات قرآن را روشن می‌کند. کلمه تفسیر در آغاز به معنای، شرح و توضیح کتاب‌ها و نوشته‌های علمی به کار می‌رفته است، بدین دلیل شرح و بسط آثار گذشتگان، همانند ارسطو و افلاطون را، تفسیر کلام آن‌ها می‌دانسته‌اند. به تدریج، این واژه در فرهنگ اسلام، به شرح آثار دینی به‌ویژه قرآن کریم، اختصاص یافت، به طوری که امروزه کلمه تفسیر در اصطلاح علوم قرآنی، مربوط به "علم فهم معانی نهفته قرآن" است، (مؤدب، ۱۳۸۰،

ص ۲۴) تا جایی که خاورشناسان نیز به این نکته اعتراف کرده‌اند که اصطلاح تفسیر - هر چند ممکن است برای شرح برخی متون مقدس به کار رود - ولی اگر مطلق استعمال شود، به تفسیر قرآن اشاره دارد (جین دمن مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۹۹).

البته نکته‌ای که حائز اهمیت است و در تعریف اصطلاحی تفسیر باید لحاظ شود این است که تفسیر فقط توضیح الفاظ قرآن نیست، بلکه توضیح مراد کلام خداوند است و هدف اساسی در تفسیر، رسیدن به مدلول لفظ و بیان معانی پنهان آن است نه معانی ظاهری لفظ که از ظاهر کلام به ذهن می‌رسد، لذا تفسیر، پرده‌برداری از معانی پنهان و مقاصد نهایی کلام است، از این رو، کلامی دارای تفسیر خواهد بود که نوعی معانی پنهان و پیچیده در آن وجود داشته باشد تا از راه تفسیر، کشف و آشکار شود (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

بنابراین آنچه که از مجموع تعریف‌های اصطلاحی تفسیر استفاده می‌شود، این است که تفسیر علمی است که توسط آن مقصود خداوند متعال از آیات قرآن کشف می‌گردد، بنابراین در اصطلاح علوم قرآنی نمی‌توان قرائت، تجوید، ترجمه، تدبیر، توضیح الفاظ گویا و شرح الفاظ غیر قرآن را به عنوان تفسیر قرآن تلقی نمود.

۲-۲. روش تفسیری

روش تفسیری که از آن با عنوان "منهج" و "مذهب" تفسیری نیز یاد می‌شود، طریقه‌ای است که مفسران در تفسیر آیات از آن برای فهم و استنباط مدلول کلام، کمک می‌گیرند (سبحانی، ۱۴۲۶، ص ۷۳). در این که مفسران از روش‌های گوناگونی در تفسیر قرآن بهره‌جسته‌اند تردیدی نیست، اما نکته‌ای که هست این که در تقسیم‌بندی روش‌های تفسیری گاهی بین روش مفسر و گرایش‌های مذهبی و سلیقه‌های شخصی او خلط شده است و حال آن‌که به نظر می‌رسد روش تفسیری امری است فراگیر که مفسران آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرند و اختلاف در آن، باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود و به عبارت دیگر روش و مذهب تفسیری یک مفسر برخاسته از مبنای او در انتخاب منابع و مستندات و ابزار است که در تفسیر به کار می‌گیرد؛ چرا که منابع تفسیر در نظر مفسران متفاوت است؛ یکی معتقد است که تنها منبع معتبر

در تفسیر، روایات پیامبر k و اهل بیت b است پس منهج و روش تفسیری او روایی محض می‌باشد؛ دیگری بر این باور است که در تفسیر باید تنها بر قرآن و روایات تکیه کرد پس منهج و روش تفسیری او اثری است؛ سومی برای عقل در کنار قرآن و روایات نقشی به‌سزاقائل است پس منهج و روش تفسیری او اجتهادی است؛ دیگری قرآن را سراسر رمز دانسته، کشف و شهود را تنها کلید گشایش این رمز می‌پندارد پس روش و منهج تفسیری او اشاری و عرفانی است.

۲-۳. تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی در روش‌های تفسیر قرآن کریم عنوان جامعی است که در برگیرنده تفسیر رمزی، اشاری و صوفیانه می‌شود و مقصود از جریان تفسیر عرفانی، گروهی از مفسران هستند که با جهت‌گیری خاص در تفسیر قرآن؛ راه به دست آوردن فهم و دریافت‌های تفسیری را عبور از ظاهر به باطن و شهود درونی و سیر و سلوک عرفانی و ذوقی می‌دانند و از این جهت در عرض جریان‌های تفسیری روایی، عقلی و مانند آن قرار می‌گیرند (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹).

این نوع نگرش به تفسیر، ورای شناخت‌های حسی و ظاهری و یا شناخت‌های برآمده از روایات و منقولات و هم‌چنین استدلالات برهانی است؛ بدین‌سان که در تفسیر عرفانی، فهم و کشف رموز آیات قرآن کریم، مبتنی بر تهذیب نفس و شهود عرفانی است که از راه رفع موانع، کشف حجاب‌های قلب و اشراق درون حاصل می‌شود، نه فهم اشخاص خاص و نه راه استدلال و برهان. مانند آنچه صاحبان تفکر تفسیر باطنی به آن معتقدند و در متون باطنی خود در رویکردهای خود به آن وابسته‌اند (ابن عجبیه، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵).

۲-۴. اندلس

"اندلس" نامیست عربی که به بخش‌هایی از شبه جزیره ایبری پس از فتح این مناطق توسط مسلمانان عرب اطلاق شده است (جنان، ۱۴۱۴، ص ۹) جغرافی دانان مسلمان آن سرزمین را از جنوب به مدیترانه، از شمال و مغرب به اقیانوس اطلس و از شرق به کوهسار پیرنه محدود دانسته‌اند (قاضی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶-۲۳۸).

به گواهی تاریخ، اندلس همواره مهد علم و ادب و فرهنگ بوده و مشتمل است بر شهرهایی همچون قرطبه و غرناطه و فاس و مرسیه و طلیطله و اشبیلیه که هر کدام از این شهرها برای جوامع اسلامی نامی آشنا دارند و بزرگمردانی همچون قرطبی و حرالی و ابن ابی زمنین غرناطی و ابن عطیه و ابن عربی و ابن عجبیه تقدیم جامعه اسلامی و قرآنی کردند.

در میان سرزمین‌های غرب اسلامی، اندلس جایگاه ویژه و اهمیتی بسیار داشت. آن را بی‌تردید باید از جمله سرزمین‌هایی دانست که تمدن اسلامی در آن شکوه خود را به اوج رساند؛ به دیگر بیان، فرهنگ غنی اسلامی در تمدن شکوفای اسپانیا چنان بالنده و روبه‌رشد بود که می‌توان گفت همه شاخصه‌های فرهنگ بشری، از ادب و هنر، فلسفه و حقوق و... در آن منطقه بارور گردیده و روبه‌گسترش نهاده است، به نحوی که این غنای فرهنگی در اندلس توانست فرهنگ اسلامی را بعدها به اروپا رسانده و به عنوان واسطه العقد، انتقال علم و فرهنگ به اروپا، مقدمات نهضت‌های فکری پیش رو و بیداری غرب را فراهم آورد. در آن زمان و هنگامی که سراسر اروپا در جهل کامل به سر می‌برد اندلس تنها پرچم‌دار دانش و تمدن در غرب محسوب می‌شد که مسلمانان در این منطقه برپا نمودند و خاستگاه تحول علمی و ظهور اندیشمندان را در اروپا به عنوان دروازه تمدن اسلامی به سوی بلاد مغرب زمین رقم زدند (محمدعلی نژاد عمران، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳).

۳. مرحله شکل‌گیری تفسیر عرفانی در اندلس

اگرچه معارف عرفانی و تصوف از همان سده‌های آغازین در شرق اسلامی رواج داشته و عارفان و متصوفه نام‌آوری ظهور کرده بودند لکن تا قرن سوم هجری هنوز افکار صوفیه و علوم عرفانی به اندلس راه نیافته بود و تلاش‌های علمی و فرهنگی اندلسیان، بیشتر متوجه علوم نقلی و ادبیات عرب بود. افکار عرفانی به رغم ممانعت فرمانروایان و علماء دینی اندلس، از اواخر قرن سوم نضج یافت و شهرهای قرطبه، المریه، مرسیه، غرناطه، اشبیلیه و البیره را می‌توان مهم‌ترین کانون‌های تصوف و عرفان در این سرزمین معرفی کرد (محمدعلی نژاد عمران، ۱۳۹۳، ص ۶۶).

در بسیاری از کتب، مورخان از "محمد بن عبدالله بن مسره بن نجیع قرطبی" به عنوان آغازگر تصوف و نیز فلسفه در اندلس نام برده‌اند و ورود اندیشه‌های حکمی به سرزمین اندلس را با حضور چهره سرشناس وی در عرصه عرفان و فلسفه یاد می‌کنند (بوریان، ۱۹۹۴، ص ۲۰۹؛ احمدوند، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

آنچه که از تتبع در تفاسیر اندلس به دست می‌آید این است که رویکرد غالب مفسرین اندلس نسبت به تفاسیر اشاری و عرفانی کاملاً سلبی بوده و به آن هجمه برده و آن را معارض با الفاظ قرآنی و مدلول آیات و مخالف با احکام شرع و نوعی الحاد در آیات الهی دانسته است؛ مثلاً ذیل آیه «لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (رعد، ۱۵) جناب قاضی ابوبکر بن العربی نظار مختلف در رابطه با سجده را مطرح نموده و در ضمن آن، متذکر قول صوفیه شده که قائلند به این که سجده مخلصانه سجده‌ای است که از روی محبت و بدون هیچ چشم‌داشتی باشد که ابن العربی این قول را نپسندیده و به شدت آن را مردود دانسته و به نوعی توهین به انبیاء و اولیاء تلقی کرده است (ابن العربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۸۲).

همچنین ابن عطیه، نیز به تفاسیر اشاری هجمه برده و آن را رمی به الحاد و افتراء علی الله نموده و در تفسیر آیه «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل، ۳۸) می‌گوید: «این آیه در مورد بعث و برانگیخته شدن مردگان است اما برخی از شیعیان معتقدند که این آیه اشاره به علی بن ابی طالب دارد که خداوند او را به دنیا باز خواهد گرداند و رجعت می‌کند، در حالی که این قول باطل و افتراء بر خداوند است» (ابن عطیه، ۱۷۷۴، ج ۳، ص ۳۹۳).

واضح است که در این مورد، علت مخالفت ابن عطیه با نظر شیعه در این است که وی این‌گونه تفسیر را تفسیر عرفانی و رمزی دانسته و آن را مخالف با ظاهر آیه قرآن می‌پندارد، همچنین وی بر همین اساس در ذیل آیه «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» (نحل، ۶۸) بر نظر شیعه تاخته است و این‌گونه سخن رانده: گروهی از گمراهان، معتقدند که نحل در این آیه اهل بیت و مردان بنی هاشم دانسته و شراب را نیز به قرآن و حکمت تفسیر کرده‌اند

که این قول بی اساس و سخیف و مضحکی است (ابن عطیه، ۱۷۷۴، ج ۳، ص ۴۰۷). اگرچه رویکرد و موضع مفسرین اندلس نسبت به تفاسیر اشاری و عرفانی کاملاً سلبی بوده و آنرا معارض با الفاظ قرآنی و مدلول آیات و مخالف با احکام شرع می‌دانند، اما با این حال شاهد این هستیم که بعضی از بزرگ‌ترین مفسرین اندلس و بلکه جهان اسلام، عرفان را وارد عرصه تفسیر کرده و به عنوان یک روش مستقل در کنار اثر و اجتهاد برای تبیین و تفسیر آیات قرآن به کار گرفته‌اند.

ورود عرفان در تفاسیر اندلس را می‌توانیم در قرن ششم توسط یکی از مفسرین بزرگ اندلس به نام "ابن برّجان" بیابیم؛ چرا که او اولین کسی بودند که به طور رسمی و علنی در تفسیر خود مباحث عرفانی را مطرح نموده و روش عرفانی را به عنوان یکی از روش‌ها تفسیری قرآن معرفی کرد.

۳-۱. تفسیر ابن برجان

تفسیر "تنبيه الافهام الی تدبر الکتاب الحکیم و تعرف الایات و النبأ العظیم" نوشته ابن برجان (از سال تولد وی اطلاعاتی موجود نیست ولی تاریخ وفاتش در سال ۵۳۶ ه. ق رخ داده است) که از مهم‌ترین تفاسیر غرب اسلامی به شمار می‌رود را می‌توان یکی از تفاسیری برشمرد که متضمن روش اشاری عرفانی است؛ چرا که ابن برجان معتقد است برای تفسیر و تبیین معانی آیات، تمامی قرآنی که ممکن است در فهم مدلول آیات مؤثر باشند، باید ملاحظه شوند؛ لذا در تفسیرش از تمامی منابع، من جمله عرفان و سیر و سلوک بهره برده است.

ابن برّجان معتقد است در بسیاری از موارد، برای کشف معانی قرآن و رسیدن به حقایق باطنی آن، نیاز به تحول درونی، رشد معنوی، تهذیب نفس مفسر و قرب الهی است؛ او معتقد است رشد معنوی و ارتباط با خداوند باعث می‌شود که ابواب علم و معرفت بر روی او گشوده شده و به معارف والای الهی دست یابد تا حدی که می‌تواند ملکوت عالم را مشاهده کند (ابن برجان، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۶۰). بنابراین، به نظر ابن برّجان، استفاده از کشف و شهود عرفانی یکی از مهم‌ترین راه‌های کشف معانی آیات قرآن است، لذا خود او نیز در "تنبيه الافهام" از این منبع معرفتی، به طور فراوان

بهره برده است.

۲-۳. بررسی

می‌توان ادعا کرد که ابن برجان با نوشتن کتاب "تنبیه الافهام الی تدبر الکتاب الحکیم و تعرف الایات و النبأ العظیم" به عنوان پایه‌گذار تفسیر عرفانی در اندلس به شمار می‌رود، چرا که قبل از او هیچ سبقه‌ای از تفسیر عرفانی در آثار مفسرین اندلسی یافت نمی‌شود.

ابن برجان اگرچه سعی می‌کند که از همه روش‌های تفسیری بهره ببرد، اما وی در تفسیرش تأکید فراوان بر امور عرفانی دارد تا حدی که می‌توان ادعا کرد بسیاری از انظار وی از چهارچوب تفسیر خارج بوده و به عنوان تأویلات عرفانی به شمار می‌رود.

نکته قابل توجه دیگری که در تفسیر ابن برجان به چشم می‌خورد این است که محورهای مهم فکری وی، وحدت وجود و مباحث حروف و معانی آن است که همین امر بیان‌گر این است که ابن عربی متأثر از افکار اوست.

۴. مرحله بالندگی و کمال تفسیر عرفانی در اندلس

تفسیر عرفانی که در قرن ششم در اندلس شکل گرفته بود، در قرن هفتم با ظهور مفسران بزرگی همچون حرالی (متولد اواسط قرن ششم ه.ق و متوفی سال ۶۳۷ ه.ق) و ابن عربی (متولد سال ۵۶۰ ه.ق و متوفی سال ۶۳۸ ه.ق) به اوج و کمال خود رسید؛ علی‌الخصوص ابن عربی که وی در بین عرفا به "عارف نامور" و "شیخ اکبر" لقب گرفته بود و اندیشمندی همچون شهید مطهری در مورد او چنین تعبیری دارد:

«عرفان اسلامی از بدو ظهور قرن به قرن تکامل یافت، در هر قرنی، عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه‌اش افزودند، این تکامل تدریجی بود ولی در قرن هفتم به دست محیی‌الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید، محیی‌الدین عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت، بخش دوم عرفان یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن به وسیله محیی‌الدین پایه‌گذاری شد، عرفای بعد از او عموماً ریزه خوار سفره او هستند» (مطهری، ۱۳۷۷،

۱-۴. ابن عربی

شکی نیست در اینکه ابن عربی در علم تفسیر و مباحث مرتبط با آن صاحب نظر می باشد اما اینکه آیا او در این زمینه کتابی مستقل دارد یا خیر؟ کسی به طور قطعی اظهار نظر نکرده است ولی چیزی که از لابلائی سخنانش در دیگر کتبش برمی آید این است که وی در علم تفسیر صاحب چندین اثر می باشد که متأسفانه عمدتاً از بین رفته است.

تفاسیری که به وی نسبت داده می شود عبارتند از:

۱- ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن

۲- رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن

۳- الجمع و التفصیل فی معرفة معانی التنزیل

۴- التفسیر الکبیر

۵- کتاب التفسیر یا تفسیر القرآن الکریم

در اینکه انتساب این کتب مذکور به ابن عربی چقدر صحت دارد، نظر قطعی و مستندی وجود ندارد اما علی ای حال این کتب، اثر او باشند یا خیر، در حال حاضر بخش اعظمی از آنها از دسترس ما خارج اند و فعلاً نظرات تفسیری وی منحصر است در مطالبی که در کتاب تفسیری اش تحت عنوان "رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن" وارد شده و همچنین مباحثی است که از دو کتاب معروفش به نام های "فصوص الحکم" و "الفتوحات المکی" استخراج شده است؛ این دو کتاب علی رغم این که کتاب تفسیری نیستند اما بعضاً مشتمل بر مباحث تفسیری می باشند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۱۱، ۴۱۴).

ابن عربی که یکی از نامدارترین مفسرین اندلس و بلکه جهان اسلام است، بر خلاف ابن برجان که در صدد بود تا روش عرفانی را در ردیف سایر روش های تفسیری اثبات کند، بر این باور است که روش اساسی و بلکه روش انحصاری تفسیر، کشف و شهود است که با سیر و سلوک به دست می آید، وی تفسیر قرآن را

نوعی الهام الهی دانسته و قائل است به این که فهم قرآن، عطایی الهی می باشد و در جایی می نویسد:

«چنان که تنزیل اصل قرآن بر پیامبران از سوی خداوند بود، تنزیل فهم آن بر دل های مومنان نیز از ناحیه خداوند است» (ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۲۸۰).
ایشان تمامی مطالب «الفتوحات المکیه» را الهام الهی و وحی دانسته و می گوید:

«سوگند به خداوند حرفی از این کتاب را جز به الهام الهی و القای ربانی ننگاشتم... همانا این سخن را گفتم تا کسی توهم نکند که من و امثال من ادعای نبوت نموده ایم، سوگند به خداوند چنین نیست مگر میراث و روش محمد رسول الله» (ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۳، ص ۴۵۶).

در کتاب «تنزلات الموصلیه» برای خویش نوعی الهام قائل شده و نزول فرشته وحی را بر خود مطرح می کند و می گوید:

«چون روح الامین بر قلب من فرود می آید، ترکیب وجودم به هم می ریزد، او مرا از دانش های به دور از تخمین و تردید تعلیم می دهد. این فرشته، جبرئیل امین نیست بلکه یک فرشته ساده است و همه فرشته ها امین هستند» (ابن عربی، بیتا، ص ۱۸۷).
وی در جایی دیگر، پا را فراتر گذاشته و از ملاقاتش با خدا سخن می گوید:
خدای تعالی را دوبار در رویای خود دیدم که به من گفت بندگانم را نصیحت کن، بزرگ ترین نصیحت من به تو این است که توفیق دهنده خداست (ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۳۳۴).

۲-۴. بررسی

به نظر می رسد که ابن عربی در اتخاذ روش عرفانی قدری افراط کرده است؛ ایشان به سبب عنایت زانداالوصفی که به این روش تفسیری دارد، بر سائر روش های تفسیری و بلکه سائر علوم می تازد و آن ها را فاقد اعتبار می داند؛ وی بر اساس کلام بایزید بسطامی، فقهاء و محدثین را تنقیص نموده و می گوید:
«شما علوم خود را از مردگانی که آنان نیز از مردگانی دیگر نقل می کنند می گیرید

«حدثی فلان عن فلان» ولی سخن ما این است که قلبم از طرف خدایم چنین می‌گوید «حدثی قلبی عن الهی» (ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۲۸۰).

او ادعا می‌کند که فقط آنچه بر زبان عارف جاری می‌شود، شرح مراد خداوند است که در حقیقت این فیض الهی شأنی از شئون نبوت محسوب می‌شود و تمامی حقایق و معانی کشف شده قرآن در نفس عارف موجود است اما به جهت این که خود را از شر علمای رسمی و ظاهری حفظ کند و به کفر متهم نشود زبانی که در تفسیر به آن سخن می‌گوید را زبان اشاره قلمداد کرده و در دفاع از تفسیر اشاری و طعن بر تفاسیر ظاهری می‌گوید:

«برای اهل الله که مختص به خدمت خدا و عارف خدایند و به اسرار الهی پی برده و معانی کتاب او را دریافته و اشارات او را فهمیده‌اند، بزرگترین دشمنان آنان، علما رسمی‌اند که برای گروه اهل الله همانند فراعنه برای پیامبران‌اند» (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۲۷۹).

او در حالی که تفسیر عالمان را نقد و آن را مبتنی بر حدس و گمان و فهم ناقص و سطحی معرفی کرده می‌گوید:

«سعادت به طور کامل از آن گروهی است که بین ظاهر و باطن آیات قرآن جمع کرده‌اند که آنان (حقیقتاً) عالمان به خداوند و احکام او هستند» (ایازی، ۱۴۱۴، ص ۴۶۷؛ ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۳۳۴).

ابن عربی در ذیل تفسیر آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران، ۷) راسخون را به اهل الله و عارفان تفسیر کرده و قرآن را جایگاه شهود دانسته و معتقد است که عقل درکی از قرآن ندارد و فقط عارفان هستند که باید به درک و شرح قرآن پردازند، به عقیده او فقط اهل الله و عارفان به باطن قرآن دسترسی دارند و کسی دیگر قادر به درک این امر نیست (ابن عربی، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۵۹۴).

۴-۳. تفسیر حرالی

حرالی (متولد اواسط قرن ششم ه.ق و متوفی سال ۶۳۷ ه.ق) در تفسیرش، یک سری پیش فرض‌ها و مبانی را به عنوان اصول موضوعی و باورهای علمی و اعتقادی پذیرفته

است و زیربنای تفسیر قرآن قرار داده است که هر یک از این مبانی کاشف از این هستند که حرالی در تفسیر تمایل بیشتری به روش تفسیری عرفانی و باطنی دارد و آن مبانی عبارتند از:

۱- حرالی، فهم قرآن را غیر از تفسیر و یا تأویل آن می‌داند به گونه‌ای که از نظر او پرداختن به آراء عقلیه و تفسیر الفاظ، مانع از وصول به تأویل آیات می‌شود و نیز اشتغال به تأویل، مانع از راه‌یابی به مرتبه فهم واقعی قرآن است.

۲- حرالی، فهم قرآن را از تأییدات و موهبات الهی و حاصل زهد و تقوی و کاربست معارف قرآنی در تمام شئون و امور می‌داند.

۳- حرالی، عامل راه یافتن به فهم قرآن را قلبِ بندگان صالح که خداوند آن را شایسته دریافت و فهم قرآن گردانیده است می‌داند به گونه‌ای که باب فهم قرآن در ازاء صیوروت به اسماء الهی به روی بندگان مفتوح می‌شود.

۴- از جمله مبانی مهم حرالی آن است که او فهم آیات قرآن را منحصر در اهل بیت^b می‌داند. به نحوی که در ابتدای تفسیرش نیز بدان تصریح دارد و می‌گوید: همه عالمان به تفسیر قرآن می‌دانند که فهم کتاب خدا منحصر در دانش حضرت علی^g است و هرکس به چنین مطلبی جاهل باشد، گمراه شده و از بابی که خداوند در فهم قرآن به واسطه دانش تفسیری علی^g گشوده، محروم مانده و همینطور از بابی که به واسطه آن باب، حجاب‌ها از قلوب کنار می‌رود تا به یقین برسد، یقینی که با کنار رفتن پرده‌ها تغییر نمی‌کند، دور مانده است. به نظر می‌رسد چنین اعتقادی اشاره به همان حدیث نبوی در خصوص حضرت علی^g دارد که فرمود: «أنا مدينة العلم و علیُّ بابها» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۱۰۷)؛ من شهر علم هستم و علی باب آن می‌باشد.

۵- از نگاه حرالی، احوال و مراتب نفسانی و معرفتی و تفسیری انسان‌ها منطبق بر اسماء الهیه بوده و مراتب فهم انسان‌ها از قرآن، به فراخور شأن و مرتبه ایمانی ایشان است. بر این اساس همانطور که کودک را یارای فهم و دریافت مخاطبات عقلاء نیست، به همین نسبت خطاب‌های قرآنی به اولی‌الأبصار و موقنین، به فهم آن‌هایی که هنوز در مراتب پایین‌تر قرار یافته‌اند، نمی‌آید و همین عدم وقوف بر مراتب احوال

به هنگام دریافت حقایق قرآنی، از شمار افعال القلوب است که مانع از تدبر و فهم قرآن می‌شود (حرفی، ۱۴۱۸، ص ۲۶).

۴-۴. بررسی

با این پیش فرض‌ها و مبانی که حرفی در دستور کار خویش قرار داده است به راحتی می‌توان دریافت که روش تفسیری وی در تفسیر "مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل" غالباً و بلکه منحصرأ روش عرفانی می‌باشد.

۵. دوره افول تفسیر عرفانی در اندلس

پس از ابن عربی، تفسیر عرفانی نیز رو به زوال و افول گرایید و از تب و تاب و رونق خود ساقط شد و اگرچه بعد از او در قرن هشتم، ابن جزی (متولد سال ۶۹۳ ه.ق و متوفی سال ۷۴۱ ه.ق) نیز تمایل به تفسیر عرفانی دارد و تفسیری نوشته است با عنوان "التسهیل لعلوم التنزیل" که متضمن مباحث عرفانی است، اما بیشترین توجه او به عقل و نقل است و سعی نموده تا بین مآثور و اجتهاد در تفسیر خود جمع نماید، و در عین حال از روش عرفانی و اشاری نیز غافل نبوده است (ایازی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱).

۱-۵. نمونه‌ای از تفسیر عرفانی ابن جزی:

در ذیل آیه «وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهْدِينِ» (صافات، ۹۹) ابن جزی به تبعیت از قول صوفیه قائل است به این که معنای انی ذاهب، اقبال و توجه قلبی به سوی خدا و روی برگرداندن از غیر اوست، نه رفتن ظاهری و جسمانی که از ظاهر آیه فهمیده می‌شود (ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۹۵).

۲-۵. بررسی

ابن جزی اگرچه در ردیف کسانی به شمار می‌رود که گرایش و تمایل به تفسیر عرفانی دارد اما پژوهش‌گر با اندک تأمل در کتاب تفسیری وی تحت عنوان "التسهیل لعلوم التنزیل" به راحتی درمی‌یابد که روش تفسیری وی منحصر در روش عرفانی نمی‌باشد بلکه تفسیر او در صف تفاسیر جامع قرار می‌گیرد که مؤلف در این اثر، عنایت به همه روش‌های تفسیری دارد همچنان که بعضی از محققین نیز به این

مهم اذعان کردند که تفسیر "التسهیل لعلوم التنزیل" با وجود این که متضمن همه روش‌های تفسیری است اما جنبه نقلی و اثری آن بر سائر جهاتش غلبه دارد (ایازی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱).

۳-۵. تفسیر ابن عجیبه

پس از سه قرن پیاپی که تفسیر عرفانی از رونق خود افتاده بود، در قرن دوازدهم ابوالعباس الشاذلی الانجری الفاسی معروف به ابن عجیبه (متولد سال ۵۱۶۰ ه. ق و متوفی سال ۵۲۲۴ ه. ق) ظهور کرده و تفسیری با روش عرفانی و گرایش صوفیانه، تحت عنوان "البحرالمدید فی تفسیر القرآن المجید" به نگارش درمی‌آورد و اگرچه تفسیر ارزشمندی با روش عرفانی تدوین می‌کند اما نمی‌تواند جریان‌ساز شود و جریان خفته تفسیر عرفانی را دوباره احیاء کند.

۴-۵. نمونه‌ای از تفسیر عرفانی ابن عجیبه

در ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (مانده، ۱) قائل است به این که مراد از عقود در این آیه مطلق عقود نیست بلکه منظور عهدهایی است که انسان با خداوند بسته است مبنی بر این که به وظایف بندگی اش عمل کرده و دائماً خود را در برابر عظمت الهی ببیند که نتیجه وفای به این عهدها و عقدها می‌شود، وی در ادامه آیه که می‌فرماید: «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ» (همان) معتقد است که مراد از بهیمه الانعام، همه اشیاء است؛ بنابراین تفسیر آیه اینگونه می‌شود که اگر به عهد با خدا مبنی بر رعایت و وظیفه عبودیت وفا کنید تصرف در همه اشیاء این عالم برای شما حلال می‌شود چون هر کس با خدا باشد پس همه عالم با اوست (ابن عجیبه، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴).

ایشان در ذیل تفسیر آیه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (مانده، ۴) مخاطب یسئلونک را بر خلاف ظاهر آیه که پیامبر k است، عارف ربانی دانسته و مراد از طیبات را اعمال خالص و احوال پاک تفسیر نموده و صید را به علوم دنیوی و اسرار قدسیه تأویل برده

و امر به اکل از صید سگان شکاری را به استفاده از علوم به دست آمده تفسیر کرده و علوم دنیوی را تشبیه به صید سگ شکاری نموده که همچنان که ذکر خداوند بر روی صید کلاب موجب طهارت آن می شود اگر بر روی علوم دنیوی هم ذکر خداوند گفته شود موجب انقلاب علوم ظاهری به معانی و معارف حقیقی می شود (ابن عجیبه، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹).

۵-۵. بررسی

أحمد عبدالله القرشی در مقدمه‌ای که برای این کتاب نوشته در وصف ابن عجیبه و کتابش می گوید: مهمترین خصوصیت این تفسیر که باعث تمایزش از دیگر تفاسیر گشته این است که مشتمل بر يك سری معانی اشاری و منهج صوفیانه و عرفانی می باشد، وی قائل است، ابن عجیبه بر اثر ریاضت‌های شرعی‌ای که متحمل شده و توجه عمیقی که به علوم تصوف و عرفانی داشته و همچنین به علت ارتباطش با عرفا و اهل ذوق و سالکین، دارای چشم بصیرت گشته و چشمه‌های حکمت و معرفت در قلب او به جوشش درآمده است و منبع بسیاری از معارفی را که در کتابش آورده است را الهامات الهی بر قلب او می داند (ابن عجیبه، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵).

اما آنچه که به نظر می رسد این است که روش تفسیری ابن عجیبه منحصر در روش عرفانی و باطنی نمی باشد و ایشان از سائر روش‌های تفسیری نیز استمداد می جوید و خود را کاملاً منتقطع از ظاهر آیات نمی داند لذا ملاحظه می کنیم که در این کتاب مباحث ادبی نیز مطرح است.

۶. نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، ملاحظه می‌شود که علی‌رغم این که تفسیر و عرفان هم‌زمان در قرن سوم هجری وارد اندلس شدند اما همچنان که اشاره شد تا قرن ششم هجری، عرفان هیچ ورودی به تفسیر ندارد و هیچ‌گونه تلاقی بین تفسیر و عرفان مشاهده نمی‌شود و تفسیر عرفانی به چشم نمی‌خورد و این مسئله حاکی از موضع سلبی مفسران اندلس نسبت به عرفان و تفاسیر عرفانی است، لذا وقتی هم که در قرن ششم هجری، روش تفسیر اشاری و باطنی توسط مفسران نامداری همچون حرالی و ابن برجان مطرح و تفسیر عرفانی پایه‌گذاری شد و با تلاش ابن عربی در قرن هفتم این نوع از تفسیر به اوج شکوفایی خود رسید، ملاحظه می‌شود که این تب و تاب دیری نمی‌پاید و خیلی زود از رونق می‌افتد و نمی‌تواند پایدار بماند و جایگاه خود را در میان مفسرین و مکتب تفسیری اندلس ثابت نگه دارد.

نکته دیگری هم که قابل توجه و ذکر است این می‌باشد که پیروان تفسیر عرفانی، غالباً متمایل به تصوف و بلکه از ائمه و بزرگان صوفیه هستند و گرایش‌ات صوفی‌مآبانه دارند و از آنجایی که استوانه‌های تفسیر اندلس و به تبع آن، جریان حاکم در بین مفسرین اندلسی، موضعی خصمانه بر علیه تصوف دارند، لذا خواسته یا ناخواسته تفسیر عرفانی نیز که ریشه در تصوف دارد تحت‌الشعاع این مسئله قرار می‌گیرد؛ از همین رو است که می‌بینیم، به محض این که ابن عربی به عنوان بزرگترین مدافع و مروج تفسیر عرفانی از دنیا می‌رود، این روش تفسیری نیز رو به زوال رفته و تلاش‌های امثال ابن جزری و ابن عجبیه نیز مثمر ثمر نخواهد بود.

۷. منابع

قرآن کریم

۱. ابن‌العربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸ه.ق، أحكام القرآن، بیروت، دارالجیل، چاپ اول.
۲. ابن برجان، عبدالسلام بن عبدالرحمن، ۱۳۳۴ه.ق، تنبیه الافهام الی تدبر الکتاب

- الحكيم وتعرف الايات والنبأ العظيم، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول.
۳. ----- ۲۰۱۰م، شرح اسماء الله الحسنی، تحقیق: المزیدی، احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶هـ.ق، التسهیل لعلوم التنزیل، تحقیق: خالدی، عبدالله، بیروت، دارالارقم، چاپ اول.
۵. ابن عجبیه، أبو العباس أحمد بن محمد، ۱۴۲۳هـ.ق، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق أحمد عبد الله القرشي، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
۶. ابن عربی، محی الدین، ۱۹۷۰م، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر، چاپ اول.
۷. ----- التنزلات الموصلیه، بی تا، بی جا.
۸. ابن عطیه، قاضی عبدالحق، ۱۷۷۴م، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: الملاح، احمد صالح، قاهره، المجلس الأعلى للشئون الإسلامیه لجنه القرآن و السنه، چاپ اول.
۹. ----- ۱۴۱۳هـ.ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۰. ابوریان، محمدعلی، ۱۹۹۴م، الحریکه الصوفیه فی الاسلام، قاهره، دارالمعرفه الجامعیه، چاپ اول.
۱۱. احمدوند، آزاده، ۱۳۹۰، جلوه های بی از عرفان و تصوف در ادبیات اندلس، فصلنامه علمی طلوع نور، سال دهم، شماره ۳۸.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱هـ.ق، تهذیب اللغه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۳. ایازی، محمدعلی، ۱۴۱۴هـ.ق، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۴. ----- ۱۳۷۹هـ.ش، شناخت نامه تفاسیر، رشت، انتشارات کتاب مبین، چاپ اول.

۱۵. جمعی از مولفین، ۱۳۸۸ ه. ش، تفسیر قرآن، تهران، کتاب مرجع، چاپ اول.
۱۶. جنان، مامون بن محیی‌الدین، ۱۴۱۴ ه. ق، أبو حیان الأندلسی منهجه التفسیری، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۷. جین دمن مک اولیف، ۱۳۹۲ ه. ش، دائرة المعارف قرآن لیدن، مترجم: جمعی از مترجمان، قم، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۸. حرالی، ابوالحسن، ۱۴۱۸ ه. ق، تراث ابی الحسن الحرالی فی التفسیر، مغرب، مطبعه النجاح الجدیة، چاپ اول.
۱۹. ذهبی، محمد حسین، بی تا، تفسیر ابن عربی للقران حقیقته وخطرہ، المدینة المنورة، الجامعة الإسلامية، چاپ دوم.
۲۰. رضایی، محمدعلی، ۱۳۸۲ ه. ش، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۲۱. ----- ۱۳۷۵ ه. ش، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، قم، انتشارات اسوه، چاپ اول.
۲۲. زرکشئی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰ ه. ق، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۶ ه. ق، المناهج التفسیریة، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، چاپ سوم.
۲۴. علویمهر، حسین، ۱۳۸۱ ه. ش، روشها و گرایشهای تفسیری، قم، اسوه، چاپ اول.
۲۵. فیومی، ابوالعباس، ۱۹۲۲ م، مصباح المنیر، القاهرة، المطبعة الامیریة، چاپ پنجم.
۲۶. قاضی، ساعد، ۱۳۷۶ ه. ش، التعرف بطبقات الامم، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ه. ق، بحار الأنوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۸. محمدعلی نژاد عمران، روح الله، ۱۳۹۳ ه. ش، جریان شناسی تفسیر در غرب

- اسلامی (اندلس) مطالعه موردی آراء تفسیری حوالی، گروه علوم قرآن و حدیث
 دانشکده الهیات و معارف اسلامی، سال دوم، شماره ۱.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷ ه.ش، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا،
 چاپ بیستم.
۳۰. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹ ه.ش، تفسیر و مفسران، قم، انتشارات التمهید،
 چاپ اول.
۳۱. مقرئ تلمسانی، احمد بن محمود، ۱۹۶۸ م، نفخ الطیب من غصن الأندلس
 الرطیب، بیروت، دارالصادر، چاپ اول.
۳۲. مؤدب، رضا، ۱۳۸۰ ه.ش، روش‌های تفسیر قرآن، قم، انتشارات اشراق، چاپ
 اول.