

Islamic Knowledge and Insight

Mystical and Rational Hermeneutics in the Islamic Tradition: A Comparative Analysis of the Views of Sayyid Ḥaydar Āmulī and 'Abd al-Razzāq Lāhījī

1. Neda Amini: PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran
2. Somayeh Monfared*: Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran. (Email: so.monfared@ilam.ac.ir)
3. Javad Nazari: Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran

Abstract

One of the fundamental issues in the field of hermeneutics of religious texts is the examination of the theoretical foundations that shape the intellectual frameworks and methodological principles for understanding religious concepts and for attaining the truths embedded in revelatory texts. Religious knowledge, from a comprehensive perspective, is the product of the interaction between reason, transmitted tradition (naql), and mystical intuition (kashf or shuhūd), each of which plays a distinct role in elucidating the various dimensions of religion. Sayyid Ḥaydar Āmulī maintains that genuine knowledge depends upon the integration of reason with mystical intuition, such that mystical intuition constitutes the principal instrument for the disclosure of truth, yet it acquires epistemic validity only through rational analysis and explanation. In contrast, 'Abd al-Razzāq Lāhījī, with a strong emphasis on rationality, defends rational interpretation and hermeneutical reasoning in the understanding of revelation, and holds that religious propositions—particularly the verses of the Qur'ān—possess multiple layers of meaning, access to which requires a sound and reason-based hermeneutical approach. The research method of the present study is descriptive-analytical, and the data have been collected through library-based and documentary research. In addition to written sources, specialized digital resources in the fields of Qur'ānic studies, philosophy, and Islamic mysticism have also been employed. The comparative analysis of these two thinkers demonstrates that their mystical and rational approaches are not only non-contradictory but, as two complementary perspectives, make it possible to present a comprehensive and multidimensional understanding of the truth of religious texts.

Keywords: *Mystical methodology; Rational methodology; Hermeneutics of religious texts; Sayyid Ḥaydar Āmulī; 'Abd al-Razzāq Lāhījī.*



How to cite: Amini, N., Monfared, S., & Nazari, J. (2026). Mystical and Rational Hermeneutics in the Islamic Tradition: A Comparative Analysis of the Views of Sayyid Ḥaydar Āmulī and 'Abd al-Razzāq Lāhījī. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(4), 1-11.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 August 2025

Revise Date: 31 December 2025

Accept Date: 07 January 2026

Initial Publish: 21 July 2026

Final Publish: 23 October 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

تأویل عرفانی و عقلانی در سنت اسلامی: تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های سید حیدر آملی و عبد الرزاق لاهیجی

۱. ندا امینی: دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران
۲. سمیه منفرد*: استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (پست الکترونیک: so.monfared@ilam.ac.ir)
۳. جواد نظری: استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

چکیده

یکی از مباحث بنیادین در حوزه تأویل متون دینی، بررسی مبانی نظری‌ای است که چارچوب‌های فکری و اصول روش‌شناختی فهم مفاهیم دینی و دست‌یابی به حقایق متون وحیانی را شکل می‌دهند. معرفت دینی در نگاهی جامع، حاصل تعامل میان عقل، نقل و شهود است که هر یک نقشی متمایز در تبیین ابعاد مختلف دین ایفا می‌کنند. سید حیدر آملی بر این باور است که معرفت حقیقی در گرو پیوند عقل با شهود عرفانی است؛ به گونه‌ای که شهود عرفانی ابزار اصلی کشف حقیقت به‌شمار می‌رود، اما این شهود تنها در پرتو تحلیل و تبیین عقلانی اعتبار معرفتی می‌یابد. در مقابل، عبدالرزاق لاهیجی با تأکید بر عقلانیت، از تأویل و تفسیر عقلانی در فهم وحی دفاع می‌کند و معتقد است که گزاره‌های دینی، به‌ویژه آیات قرآن، دارای لایه‌های متکثر معنایی‌اند که دست‌یابی به آن‌ها مستلزم تأویلی صحیح و مبتنی بر عقل است. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده‌اند. افزون بر منابع مکتوب، از نرم‌افزارهای تخصصی قرآنی، فلسفی و عرفانی نیز بهره گرفته شده است. بررسی تطبیقی اندیشه این دو متفکر نشان می‌دهد که رویکردهای عرفانی و عقلی آنان نه تنها در تعارض با یکدیگر نیستند، بلکه به‌عنوان دو منظر مکمل، امکان ارائه تصویری جامع و چندبعدی از حقیقت متون دینی را فراهم می‌سازند.

کلیدواژه‌گان: روش‌شناسی عرفانی، روش‌شناسی عقلی، تأویل متون دینی، سید حیدر آملی، عبدالرزاق لاهیجی.

شیوه استناددهی: امینی، ندا، منفرد، سمیه، و نظری، جواد. (۱۴۰۵). تأویل عرفانی و عقلانی در سنت اسلامی: تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های سید حیدر آملی و عبد الرزاق لاهیجی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۴(۴)، ۱-۱۱.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۰ دی ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۷ دی ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۳۰ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ آبان ۱۴۰۵

مقدمه

در تاریخ اندیشه اسلامی، شیوه‌های فهم و تأویل متون دینی همواره یکی از محورهای اصلی مناقشه و گفت‌وگو میان فیلسوفان، متکلمان و عارفان بوده است. تنوع این رویکردها، به‌ویژه در نسبت میان عقل و شهود، به شکل‌گیری روش‌های متفاوتی در تفسیر و تأویل متون مقدس انجامیده است. در این میان، دو رهیافت برجسته - یکی مبتنی بر شهود عرفانی و دیگری مبتنی بر استدلال عقلانی - مسیرهای متمایزی را در فهم حقیقت وحی ترسیم کرده‌اند.

در سنت فکری شیعه، سید حیدر آملی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان رویکرد عرفانی و عبدالرزاق لاهیجی به‌عنوان چهره شاخص عقل‌گرایی فلسفی شناخته می‌شوند. هرچند هر دو متفکر در چارچوب حکمت اسلامی می‌اندیشند و دغدغه فهم حقیقت دین را دارند، اما از منظر روش‌شناسی و مبانی معرفت‌شناختی در تأویل متون دینی، تفاوت‌های قابل توجهی میان آنان وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که ریشه در نوع تلقی ایشان از جایگاه عقل، شهود و تأویل در دستیابی به معرفت دینی دارد.

اهمیت این پژوهش از آن‌روست که بخش قابل توجهی از مطالعات پیشین، به بررسی اندیشه‌های سید حیدر آملی و عبدالرزاق لاهیجی به‌صورت مستقل پرداخته‌اند و کمتر به مقایسه‌ای روشمند و تطبیقی میان روش‌های تأویلی آنان توجه شده است. این در حالی است که تحلیل تطبیقی این دو رویکرد می‌تواند افق‌های تازه‌ای در تبیین نسبت عقل و شهود در معرفت دینی بگشاید و زمینه فهمی عمیق‌تر از ظرفیت‌های متکثر سنت اسلامی فراهم آورد.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله آن است که روش‌شناسی عرفانی سید حیدر آملی و روش‌شناسی عقلانی عبدالرزاق لاهیجی در تأویل متون دینی چه تفاوت‌ها و اشتراکاتی دارند و این مقایسه چه پیامدهایی برای بازاندیشی در معرفت دینی معاصر به همراه دارد؟ هدف پژوهش حاضر، تبیین و تحلیل تطبیقی جایگاه دو رهیافت عرفانی و عقلی در تأویل متون دینی از منظر این دو متفکر است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر یک از این رویکردها، با وجود

تمایزهای بنیادین، دارای ظرفیت‌هایی مکمل‌اند و بهره‌گیری سنجیده از آن‌ها می‌تواند الگویی جامع‌تر و کارآمدتر برای فهم معرفت دینی در روزگار معاصر ارائه دهد.

معنای لغوی و اصطلاحی تأویل در سنت اسلامی

واژه تاویل از ریشه «اول» به معنای بازگرداندن و ارجاع به اصل و اول هر چیزی است (Ibn Faris, 1991; Raghīb Isfahani, 1906). به این معنا که تاویل کننده درباره کلمه تدبیر می‌کند و آن را در جایگاه معنایی مناسب قرار می‌دهد (Ibn Manzur, 1988). مراد اصطلاحی آن بازگشت به معنای حقیقی و باطنی متون و حیانی است. به این معنا که، قرآن و حدیث علاوه بر معانی ظاهری و لفظی که برای عموم مردم قابل فهم است، دارای لایه‌های عمیق‌تر و باطنی هستند که تنها افراد خاص، همچون اولیاءالله و عرفا، قادر به درک و شهود آن‌ها هستند. در واقع تاویل به معنای برگرداندن معنای بیرونی به معنای درونی است که به صورت‌های مختلف در قرآن به کار رفته است. مانند تاویل خواب به معنایی که در پس رویا نهفته است (یوسف ۱۲/۶).

تاویل رویکردهای مختلف دارد؛ عده‌ای در این راستا بر شهود تکیه دارند و عده‌ای بر عقل، برخی دیگر بر نقل و گروهی آمیزه‌ای از این روش‌ها را برگزیده‌اند و آن را مایه دستیابی به باطن می‌دانند؛ از این رو می‌توان از روش‌های مختلف تاویل سخن گفت. این نگرش به معنای آن است که در جهت فهم دین تنها به‌وسیله تفسیر ظاهری و لغوی آیات قرآن و احادیث نمی‌توانیم به حقیقت کامل دست یابیم. بلکه باید به تأویل عرفانی، که نوعی درک باطنی و شهودی است، رجوع کرد تا بتوان به عمق معانی دینی دست یافت. لازم به ذکر است که این فرآیند تنها با تهذیب نفس، تطهیر باطن و سیر و سلوک عرفانی امکان‌پذیر است.

پیشینه تأویل در سنت الهی

الف. تأویل در سنت نبوی و امامی

در اسلام، تأویل به‌طور خاص با سنت نبوی و آموزه‌های اهل بیت پیوند خورده است. روایات متعددی از پیامبر اسلام (ص) و امامان

بر عالم مثال و نمادهای نوری صورت‌بندی می‌کند (Suhrwardi, 1993).

د. سنت اسماعیلی و تأویل نظام‌مند

در میان جریان‌های اسلامی، اسماعیلیه تأویل را به‌عنوان اصلی ساختاری در دین تلقی می‌کند. نزد آنان، هر حکم شریعت دارای باطنی متناسب با مراتب وجود است. ناصر خسرو تأویل را ابزار عبور از ظاهر شریعت به حکمت باطنی می‌داند (Qobadiani, 1997).

تأویل در سنت الهی، نه پدیده‌ای متأخر و نه واکنشی صرف به تعارضات عقلی، بلکه روشی همزاد با وحی است. این روش در طول تاریخ، متناسب با افق‌های معرفتی هر دوره-از حدیث و عرفان تا فلسفه و کلام-صورت‌های متفاوتی یافته، اما همواره ناظر به کشف لایه‌های عمیق‌تر معنا بوده است. متفکرانی چون سیدحیدر آملی و عبدالرزاق لاهیجی در قرون بعد، وارث و جامع این سنت چندلایه‌اند، نه بنیان‌گذاران آن.

با توجه به ربط و ارتباط عمیقی که بین منابع معرفتی و مسئله تأویل وجود دارد، لازم است ابتدا به بیان جایگاه و نقش منابع معرفتی در اندیشه دو متفکر پردازیم و سپس تأویل را از دیدگاه هر کدام بررسی کنیم.

مقایسه جایگاه منابع معرفتی (شهود، عقل و وحی) در اندیشه سید حیدر آملی و عبدالرزاق لاهیجی

بررسی روش‌های معرفتی در اندیشه سید حیدر آملی و عبدالرزاق لاهیجی، ما را با دو پارادایم متمایز اما در عین حال متعامل در سنت معرفت‌شناسی اسلامی مواجه می‌سازد. هرچند این دو متفکر از حیث اولویت‌بندی منابع معرفت و شیوه دست‌یابی به حقیقت دینی، تفاوت‌های بنیادینی دارند، اما در مبانی کلان معرفت دینی، اشتراکات مهمی میان آنان قابل شناسایی است.

نخستین نقطه اشتراک، پذیرش تعدد و تنوع منابع معرفتی است. هر دو متفکر عقل، نقل (وحی) و شهود را به‌عنوان منابع معتبر معرفت دینی به رسمیت می‌شناسند، هرچند در تعیین جایگاه و نحوه تعامل این منابع با یکدیگر اختلاف نظر دارند. سید حیدر آملی در جامع

شیعه بر وجود ظاهر و باطن برای قرآن دلالت دارد. امام علی (ع) قرآن را دارای «عبارت، اشارت، لطائف و حقائق» می‌داند که هر یک مخاطب خاص خود را دارد (Kulayni, 1987).

در مکتب امامیه، تأویل امری ذوقی یا صرفاً عقلانی نیست، بلکه دانشی مبتنی بر ولایت و هدایت الهی تلقی می‌شود. از این منظر، تأویل نه نفی ظاهر، بلکه کشف نسبت آن با حقیقت باطنی است (Motahari, 2002).

ب. تأویل در عرفان اسلامی (قرون ۳ تا ۷ ق)

با شکل‌گیری تصوف نظری، تأویل وارد مرحله‌ای جدید شد که در آن، تجربه سلوکی مبنای فهم باطنی قرآن قرار گرفت. سهل بن عبدالله تستری از نخستین کسانی است که تفسیری مبتنی بر اشارات باطنی ارائه می‌دهد، بی‌آنکه ظاهر شریعت را نفی کند (Tustari, 2002).

در قرن چهارم، حکیم ترمذی تأویل را به مفهوم ولایت پیوند می‌زند و آن را نشانه بلوغ معنوی انسان می‌داند (Tirmidhi, 1965). این رویکرد در آثار قشیری و غزالی به شکلی منضبط‌تر ادامه یافت. غزالی در *جوهر القرآن* مراتب معنا را تبیین می‌کند و تأویل را لازمه عبور از قشر به لب می‌داند (Ghazali, 1984).

اوج این سنت در آثار ابن عربی متجلی می‌شود؛ جایی که تأویل بر بنیان هستی‌شناسی وحدت وجود استوار می‌گردد. از منظر او، قرآن تجلی کلام الهی در مراتب وجود است و تأویل، حرکت از کثرت الفاظ به وحدت معناست (Ibn Arabi, 1980).

ج. تأویل در فلسفه اسلامی

در سنت فلسفی، تأویل عمدتاً برای تبیین نسبت عقل و وحی به کار گرفته شد. فارابی زبان وحی را زبانی نمادین می‌داند که حقایق عقلی را در قالب صور خیالی برای عموم مردم قابل فهم می‌کند.

ابن سینا نیز در تبیین معاد جسمانی و مفاهیم فرشته‌شناسی، به تأویل تمثیلی متوسل می‌شود و میان حقیقت فلسفی و بیان دینی تمایز می‌نهد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۶۵). در حکمت اشراق، سهروردی تأویل را مبتنی

الأسرار و منبع الأنوار تصریح می‌کند که «راه‌های معرفت حق سه‌گونه است: طریق عقل و برهان، طریق نقل و سماع، و طریق کشف و عیان، و هر یک در جای خود معتبر است» (Amoli, 1989). عبدالرزاق لاهیجی نیز در گوهر مراد با بیانی متفاوت، از دو مسیر ظاهر و باطن در معرفت الهی یاد می‌کند و بدین‌سان، ضمن پذیرش عقل و سلوک، بر تکرار راه‌های شناخت تأکید می‌ورزد (Lahiji, 2004).

دومین نقطه اشتراک، اذعان به جایگاه بنیادین وحی در معرفت دینی است. هر دو متفکر وحی را معیار نهایی و مرجع اصلی شناخت دینی می‌دانند و بر این باورند که هیچ معرفت دینی معتبری نمی‌تواند در تعارض با آموزه‌های قطعی قرآن و سنت قرار گیرد. آملی در تفسیر المحيط الأعظم قرآن را «ام‌الکتاب و اصل همه معارف» معرفی می‌کند (Amoli, 1989). لاهیجی نیز در شوارق الإلهام تصریح می‌کند که «کتاب و سنت اصل و اساس معرفت دینی‌اند و معرفتی که با آن‌ها ناسازگار باشد، قابل پذیرش نیست» (Lahiji, 1993). این هم‌داستانی نشان می‌دهد که اختلاف آن‌ها نه در اصل مرجعیت وحی، بلکه در چگونگی تفسیر و تأویل آن است.

سومین نقطه اشتراک، تأکید بر نقش تهذیب نفس و تزکیه اخلاقی در دستیابی به معرفت حقیقی است. هر دو متفکر بر این باورند که معرفت دینی اصیل، صرفاً محصول فعالیت ذهنی یا استدلال نظری نیست، بلکه مستلزم صفای باطن و پالایش اخلاقی است. آملی در المقدمات من کتاب نصّ النصوص تأکید می‌کند که «معرفت حقیقی جز با تزکیه نفس و تصفیه باطن حاصل نمی‌شود» (Amoli, 1988). لاهیجی نیز، هرچند با زبانی فلسفی‌تر، صفای باطن را شرط لازم برای درک حقایق الهی می‌داند. این هم‌سویی، نشان‌دهنده توجه مشترک آنان به بُعد تربیتی و اخلاقی معرفت دینی است.

چهارمین نقطه اشتراک، پذیرش تشکیک و مراتب‌مندی معرفت دینی است. هر دو متفکر معتقدند که معرفت دینی امری ذو مراتب است و انسان‌ها به تناسب استعداد، تلاش و سیر معنوی خود، از آن بهره‌مند می‌شوند. آملی مراتب شریعت، طریقت و حقیقت را برای

نقل و حیانی برمی‌شمارد و معتقد است که هر کس به اندازه ظرفیت وجودی خود به یکی از این مراتب دست می‌یابد (Amoli, 2012). لاهیجی نیز معرفت دینی را دارای مراتبی می‌داند که از التزام به شریعت آغاز می‌شود و در پرتو توحید، بندگی و سلوک عقلانی و عملی، به حقیقت می‌انجامد. این نگاه تشکیکی، امکان گفت‌وگو و هم‌افزایی میان قرائت‌های مختلف از دین را فراهم می‌کند.

با وجود این اشتراکات، تفاوت بنیادین دو متفکر در اولویت‌بندی منابع معرفتی آشکار می‌شود. سید حیدر آملی اگرچه عقل، نقل و شهود را همگی معتبر می‌داند، اما در نهایت اولویت را به شهود عرفانی می‌بخشد. وی با تأکید بر محدودیت‌های عقل استدلالی، معتقد است که معرفت حقیقی تنها از طریق کشف و شهود باطنی حاصل می‌شود و عقل و نقل، زمانی به حقیقت می‌انجامد که در پرتو شهود تفسیر شوند (Amoli, 1989). در نظام معرفتی آملی، عقل نقشی تبعی و خادم دارد و کارکرد اصلی آن، تبیین و تقریر یافته‌های شهودی است؛ از این‌رو، معرفت کامل تنها در سایه فنا و شهود حضوری حق تحقق می‌یابد (Ashtiani, 1999).

در مقابل، عبدالرزاق لاهیجی به عقل برهانی اولویت می‌دهد و آن را معیار سنجش صحت معارف دینی می‌شمارد. هرچند او وحی و شهود را به‌عنوان منابع معرفتی می‌پذیرد، اما معتقد است که اعتبار آن‌ها باید در چارچوب عقل سنجیده شود. این رویکرد، به سنت عقل‌گرایی فلسفی فارابی و ابن‌سینا نزدیک است؛ سنتی که در آن عقل برهانی جایگاهی ممتاز دارد، اما در تعامل با وحی، به معرفتی منسجم‌تر دست می‌یابد. لاهیجی بر هماهنگی ذاتی عقل و شرع تأکید می‌کند و بر این باور است که میان حکم قطعی عقل و حکم صریح شرع، تعارض واقعی وجود ندارد، زیرا هر دو از مبدأ واحد الهی سرچشمه می‌گیرند. از همین‌رو، او تأویل متون دینی را مقید به سازگاری با عقل می‌داند و تأویل‌های افراطی و غیرضابطه‌مند عرفانی را مردود می‌شمارد (Lahiji, 2004).

در جمع‌بندی می‌توان گفت تفاوت اساسی این دو رویکرد در آن است که آملی عقل را تابع شهود و مقدمه‌ای برای وصول به معرفت

باطنی می‌داند، در حالی که لاهیجی عقل را معیار نهایی اعتبار معرفت دینی تلقی می‌کند. با این همه، هر دو متفکر در پذیرش نقش تکمیلی وحی، عقل و شهود مشترک‌اند و هر یک، از منظری خاص، در پی ارائه الگویی جامع برای فهم معرفت دینی‌اند؛ الگویی که ظرفیت‌های متنوع سنت اسلامی را در خود جای می‌دهد.

تأویل عرفانی در اندیشه سید حیدر آملی

تکامل معرفتی از ظاهر به باطن، یکی از مفاهیم بنیادین در نظام فکری سید حیدر آملی است. وی سیر معرفت دینی را فرایندی پویا و تدریجی می‌داند که از فهم ظاهری شریعت آغاز شده و در نهایت به درک باطنی حقیقت منتهی می‌شود. این سیر، در قالب مراتب سه‌گانه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تبیین می‌گردد. علم‌الیقین، متناظر با مرحله شریعت، معرفتی نظری و استدلالی است که از طریق آموزش، مطالعه و استدلال عقلی حاصل می‌شود؛ در این مرتبه، یقین مبتنی بر برهان است، نه مشاهده حضوری. عین‌الیقین، که با مرحله طریقت انطباق دارد، حاصل تجربه ذوقی و سلوکی است و از رهگذر تزکیه نفس، ریاضت شرعی و تصفیه باطن به‌دست می‌آید؛ در این مرحله، انسان حقایق دینی را با قلب و جان درک می‌کند. نهایت این سیر، حق‌الیقین است که متناظر با مرتبه حقیقت بوده و معرفتی حضوری و شهودی است؛ معرفتی که در آن، عارف نه تنها شاهد حقیقت، بلکه به تعبیر عرفا «عین عارف و معروف» می‌گردد (Ibn Arabi, 1980).

در منظومه فکری آملی، طهارت باطن و کشف شهودی، اصلی‌ترین راه وصول به معرفت الهی به‌شمار می‌آید. او معرفت حقیقی خداوند را نه حاصل مفاهیم ذهنی، بلکه نتیجه تجربه حضوری و اتحاد وجودی با حق تعالی می‌داند. از نظر وی، تنها انسان کامل و ولی الهی قادر به وصول به مرتبه شهود ذات است و دیگران باید معرفت دینی خود را با تبعیت از چنین مقامی سامان دهند. در این چارچوب، عقل جایگاهی ایزاری دارد و باید تحت اشراف شهود قرار گیرد، و نقل نیز محتاج تأویل است تا معنای باطنی و عرفانی آن آشکار شود (Amoli, 1988).

یکی از ویژگی‌های برجسته معرفت‌شناسی آملی، تأکید او بر تأویل رمزی و باطنی آیات و روایات است. وی بر این باور است که نصوص دینی دارای ظاهر و باطنی‌اند؛ ظاهر برای عموم و باطن برای خواص. این باطن تنها برای کسانی که اهل کشف و شهودند، آشکار می‌شود. آملی معتقد است انبیا و اولیای الهی که راسخ در علم و ثابت در توحیدند، بدون واسطه به این مرتبه از تأویل دست می‌یابند، در حالی که سایر عارفان از طریق مجاهده و ریاضت شرعی بدان نائل می‌شوند (Amoli, 2010).

از منظر سید حیدر آملی، تأویل قرآن نه تنها جایز، بلکه عقلاً و نقلاً واجب است. وی بر این باور است که بسنده کردن به ظاهر برخی آیات، به تشبیه و تجسیم و در نتیجه نسبت دادن صفات ناروا به خداوند می‌انجامد. از این رو، آیاتی که مشتمل بر تعبیری چون «وجه»، «ید»، «کلام» و «استواء علی العرش» هستند، باید تأویل شوند تا تنزیه ذات الهی حفظ گردد. آملی تصریح می‌کند که ترک تأویل این گونه آیات، به نتایجی منتهی می‌شود که از منظر کلامی، مردود و حتی کفرآمیز است (Amoli, 1989). به باور او، قرآن دارای ظاهر است که تفسیر آن واجب، و باطنی است که تأویل آن لازم است و هر آیه، حتی محکّمات، دارای مراتبی از تأویل است (Amoli, 1989).

در تبیین روش تأویل، آملی بر نقش محوری «کشف» و «شهود» تأکید می‌ورزد. او با استناد به آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۹)، طهارت باطنی را شرط اساسی دست‌یابی به معانی عمیق قرآن می‌داند. با این حال، وی تأویل را به تجربه فردی و ذوقی فاقد ضابطه فرو نمی‌کاهد، بلکه برای آن اصول و قواعدی قائل است. مهم‌ترین اصل در این زمینه، عدم تعارض تأویل با شریعت و عقل است؛ به گونه‌ای که هر تأویلی که به نفی احکام ظاهری دین بینجامد، از نظر او باطل خواهد بود.

در این چارچوب، آملی عقل را در حوزه محدود خود معتبر می‌داند، اما آن را برای ادراک حقایق متعالی کافی نمی‌شمارد. این نگرش، مشابه رویکرد ابن عربی و نیز برخی سنت‌های فلسفی نظیر فلوپین

است که در آن‌ها، شهود و فراروی از عقل شرط وصول به حقیقت تلقی می‌شود (Kakaei & Vatan Khah, 2020). بدین‌سان، نفی عقل مدنظر آملی نیست، بلکه تأکید او بر آگاهی از محدودیت‌های ذاتی عقل و ضرورت هدایت آن به‌وسیله نور شهود و ولایت است (Nasr, 1993).

از منظر هستی‌شناختی، آملی میان ساختار وجود، انسان و متن وحیانی نوعی تناظر برقرار می‌کند. همان‌گونه که هستی و انسان دارای ظاهر و باطن‌اند، قرآن نیز واجد دو ساحت شریعت و حقیقت است. او مراتب شریعت، طریقت و حقیقت را دارای رابطه‌ای طولی و مانع‌الخلو می‌داند؛ به این معنا که شریعت مقدمه طریقت و حقیقت است و بدون التزام به ظاهر شریعت، وصول به باطن ممکن نیست (Amoli, 2010). از این‌رو، حقیقت عرفان در نگاه او چیزی جز وحی الهی در مرتبه باطنی آن نیست و قرآن و روایات، منبع اصلی عرفان شیعی به‌شمار می‌آیند؛ در حالی که ادله عقلی در مراتب بعد، وظیفه تقریر و تبیین معارف شهودی را بر عهده دارند (Amoli, 2010).

در نهایت، می‌توان گفت در اندیشه سید حیدر آملی، قرآن، عقل و شهود سه رکن معرفت دینی‌اند، اما این ارکان در ساختاری مراتبی و تأویلی سامان می‌یابند. عقل ابزار تنظیم و فهم اولیه معارف است، اما بدون تأیید شهود و ولایت، قادر به وصول به حقیقت نهایی نیست. شهود در رأس هرم معرفتی قرار دارد و تنها از طریق فنای نفس و بقا بالله حاصل می‌شود. تأویل متون دینی نیز بر همین مبنای شهودی استوار است. از این منظر، توحید اهل طریقت و حقیقت، توحید وجودی است که به اثبات وجود واحد واجب‌الذات و نفی استقلال موجودات کثیر می‌انجامد و اختصاص به اولیای الهی دارد (Amoli, 1989).

۶. تأویل عقلانی در فلسفه عبدالرزاق لاهیجی

عبدالرزاق لاهیجی، در برابر رویکرد عرفانی آملی، بر تأویل عقلانی و معقول‌سازی آموزه‌های دینی تأکید می‌کند. وی در نظام معرفتی خود از عقل، نقل و شهود بهره می‌گیرد، اما اولویت را به برهان عقلی

می‌دهد و بر استقلال عقل در تصحیح معارف الهی تأکید دارد. به نظر لاهیجی، شهود و مکاشفه اگر بدون حمایت عقل باشند، قابل اعتماد نیستند و ممکن است توسط خیالات شیطانی یا خطاهای شخصی منحرف شوند (Lahiji, 1993).

با این حال، او محدودیت عقل را نیز می‌پذیرد. عقل در حوزه مفاهیم کلی کارآمد است، اما برای تشخیص مصادیق خیر و شر و تعیین احکام جزئی، نیاز به نصوص دینی دارد. بنابراین، عقل و شریعت هر دو منبع معتبر و مکمل معرفت دینی‌اند و هیچ‌گونه تعارض واقعی میان آنها وجود ندارد (Lahiji, 2004). در موارد تعارض ظاهری میان عقل و نقل، لاهیجی با بهره‌گیری از تأویل عقلانی، هماهنگی میان این دو را برقرار می‌کند و این موضع او را در زمره عقل‌گرایان میانه‌رو قرار می‌دهد.

لاهیجی در عین تأکید بر عقل، برای تجربه عرفانی و سلوک باطنی نیز جایگاهی قائل است. وی بر ضرورت تهذیب نفس، ریاضت و سیر و سلوک تأکید دارد، اما تجربه عرفانی تنها زمانی معتبر است که با عقل و شریعت سازگار باشد و با آنها در تعارض قرار نگیرد (Lahiji, 1993, 2004). به باور او، غایت سلوک باطنی، وصول به خداوند و فنا شدن از هر غیر اوست، و این تجربه منتهی به رضایت، لذت و جمال الهی می‌شود که در عرفان به «فنا فی الحق» و در حکمت به «سعادت» تعبیر شده است (Lahiji, 1993).

لاهیجی، برخلاف عرفای افراطی و برخی گروه‌های باطنیه، نصوص دینی را صرفاً رمزی نمی‌داند و به ظواهر و مفاهیم عقلی نیز پایبند است. به عنوان نمونه، در مواجهه با آیاتی مانند «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) و «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره، ۱۱۵)، او تأویل را در چارچوب عقل و شریعت مجاز می‌داند و هرگونه برداشت افراطی یا شهودی محض را مردود می‌شمارد (Lahiji, 1993).

در نظام معرفت‌شناختی لاهیجی، عقل و نقل (وحی) دو منبع معتبر هستند که هر یک حوزه کارآمد خود را دارند و در موارد اشتراک، تعارض واقعی ندارند. تأویل صحیح از دید او فرآیندی عقلانی و سنجیده است که در آن، شهود و تجربه عرفانی مکمل عقل و نصوص

دینی می‌شوند و غایت آن رسیدن به معرفت حقیقی خداوند است. وی معتقد است که مرتبه معرفت بالاتر از حکمت، شامل سیر باطنی و دستیابی به حقیقت الهی می‌شود و معرفت عملی و تجربه‌ای، در تکمیل معرفت نظری و عقلانی نقش اساسی دارد (Lahiji, 1993). به طور خلاصه، دیدگاه لاهیجی نوعی «عقل‌گرایی معتدل» را ارائه می‌دهد که در آن:

عقل معیار اصلی تأویل است؛

نصوص دینی (کتاب و سنت) معتبر و لازم‌الاتباع‌اند؛

تجربه عرفانی و سلوک باطنی، تنها زمانی ارزشمند است که با عقل و شریعت هم‌راستا باشد؛

هدف نهایی، رسیدن به خداوند و تحقق سعادت و جمال الهی از طریق ترکیب عقل، نقل و تجربه باطنی است (Lahiji, 1993, 2004).

نمونه‌های تطبیقی تاویل آیات قرآنی در باب معرفت توحیدی

۱. سوره اخلاص (۱۱۲: ۱-۴)

متن عربی:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

ترجمه:

بگو: اوست خداوند یگانه؛ خداوند بی‌نیاز مطلق؛ نه زاده است و نه زاده شده؛ و هیچ کس هرگز همتای او نیست.

دلالت قرآنی:

این سوره بیانگر توحید ذاتی است؛ «أحد» به یگانگی بسیط و «صمد» به غنای مطلق و استقلال خداوند اشاره دارد. نفی «ولد» و «مولود» هرگونه ترکیب، حدوث یا مشابهت در ذات را رد می‌کند.

تحلیل سید حیدر آملی:

آملی «أحد» را نشانگر بساطت و وحدت وجودی مطلق می‌داند، نه وحدت عددی، و «صمد» را مراتب جامع اسماء می‌گیرد. «لم یلد و لم یولد» نفی تولد جسمانی و «موالید ماهوی» است؛ صدور موجودات به منزله تجلی است، نه تولد (Amoli, 1989, 2001).

تحلیل عبدالرزاق لاهیجی:

لاهیجی آیه را بر وحدت واجب‌الوجود و تنزیه مطلق حمل می‌کند؛ «أحد» نفی هرگونه کثرت حقیقی و «صمد» نشانگر بی‌نیازی مطلق است. او فهم عرفانی وحدت وجود را نمی‌پذیرد و تأویل‌های عرفانی-وجودی را مردود می‌شمارد (Lahiji, 1986, 1993, 2004).

۲. آیه‌الکرسی (بقره ۲: ۲۵۵)

متن عربی:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ... وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

ترجمه:

خداست که هیچ معبودی جز او نیست؛ زنده و برپا دارنده همه چیز. نه چرتی او را می‌گیرد و نه خوابی. آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست. کیست که جز به اذن او شفاعت کند؟ آنچه پیش روی مردم است و آنچه پشت سر آنان است می‌داند؛ و آنان به چیزی از علم او احاطه نمی‌یابند مگر آنچه او بخواهد. کرسی او آسمان‌ها و زمین را دربر گرفته و نگاهداری آنها بر او دشوار نیست و او والا و عظیم است.

دلالت قرآنی:

این آیه جامع‌ترین توصیف از حیات، قیومیت و علم مطلق الهی است و بنیان الهیات تنزیه‌ای را تقویت می‌کند.

تحلیل سید حیدر آملی:

آملی «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» را مقام ذات در وحدت حقیقی می‌داند. «وسع کرسیه...» جلوه اسم «العلیم» است و آیه مراتب تجلی الهی و ساختار هستی را نشان می‌دهد (Amoli, 1988, 1989, 2001).

تحلیل عبدالرزاق لاهیجی:

لاهیجی «قیوم» را قائم‌به‌ذات می‌گیرد و کرسی را تنها احاطه علمی می‌داند. هرگونه تأویل عرفانی-وجودی را مردود می‌شمارد و آیه را بر تنزیه مطلق واجب استوار می‌کند (Lahiji, 1986, 1993, 2004).

۳. آیات اسماء الهی (حشر ۵۹: ۲۲-۲۴)

متن عربی:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

ترجمه:

اوست خداوند که جز او معبودی نیست؛ دانای نهان و آشکار؛ او بخشنده و مهربان. فرمانروای پاک، سلامت‌بخش و پیروزمند است.

خدا از آنچه شریک او می‌گردانند منزّه است.

دلالت قرآنی:

این آیات محور نظریه صفات و اسماء الهی‌اند و هم در عرفان و هم در کلام اهمیت دارند.

تحلیل سید حیدر آملی:

آملی وحدت ذات و کثرت اسماء را نوعی کثرت در ظهور می‌داند، نه در ذات؛ اسماء مراتب تجلی حقیقت واحد هستند و انسان کامل محل ظهور جمعی آنهاست (Amoli, 1989, 2001, 2012).

تحلیل عبدالرزاق لاهیجی:

لاهیجی صفات را از حیث مفهوم متعدد، اما از حیث وجودی یکی با ذات می‌داند. تأویل‌های عرفانی-تجلی‌گرایانه را رد می‌کند و آیات را بر تمایز «صفات ذات» و «صفات فعل» حمل می‌کند (Lahiji, 1986, 1993, 2004).

با بررسی این سه نمونه، تفاوت رویکرد آملی و لاهیجی به وضوح آشکار می‌شود:

آملی تأویل عرفانی را محور فهم توحید و اسماء الهی قرار می‌دهد و وحدت وجود و تجلیات آن را اساس تحلیل می‌کند.

لاهیجی تأویل عقلانی را مرجع می‌داند، تأویل عرفانی را محدود به چارچوب عقل و شریعت می‌کند و وحدت وجودی را نمی‌پذیرد.

۸. نتیجه‌گیری

از منظر سید حیدر آملی، روش‌های عقلی، نقلی، ذوق و شهود عرفانی همگی راه‌های معتبر و مکمل برای دستیابی به معرفت دینی و نهایتاً سعادت انسان هستند. او معتقد است سعادت زمانی حاصل می‌شود که معرفتی که انسان به دست می‌آورد، یقینی باشد. بر همین

اساس، آملی برهان و عقل را در خدمت مفاهیم عرفانی و در نهایت

در خدمت قرآن قرار می‌دهد تا معرفت انسانی به کمال برسد.

در مقابل، عبدالرزاق لاهیجی عقل را مهم‌ترین ابزار معرفت دینی می‌داند، هرچند به روش نقلی و باطنی نیز پایبند است. او معتقد است

انسان دو مسیر برای دستیابی به معرفت دارد:

راه استدلال و برهان، که غایت آن علم و معرفت به خداوند است.

راه باطن و سیر و سلوک معنوی، که از طریق هدایت انبیا و رسل

انسان را به وصول حقیقی به خداوند متعال می‌رساند.

این نگاه، جامعیت دیدگاه لاهیجی را نسبت به مباحث عرفانی آملی

نشان می‌دهد. آملی در مورد تأویل محدودیتی قائل نیست و وجوب

تأویل آیات قرآن را ضروری می‌داند. وی معتقد است که عدم تأویل

در برخی آیات، منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود که کفر، گمراهی و

الحاد را در پی دارد. شرط علم به تأویل از نظر او، پاکی درونی و

دوری از شرک خفی و جلی است.

با این حال، نگاه تأویلی و نمادین آملی ممکن است برای ذهن‌های

ناآشنا با عرفان یا دستگاه‌های فلسفی پیچیده و دشوار باشد. از سوی

دیگر، نظام عقل‌گرای لاهیجی گاه دچار تقلیل‌گرایی در مواجهه با

ساحت‌های باطنی دین می‌شود. بنابراین می‌توان گفت:

روش آملی در تعمق لایه‌های معنوی و باطنی دین کارآمد است.

روش لاهیجی در سامان‌بخشی عقلانی و دفاع منطقی از معارف دینی

مؤثر است.

ترکیب حکیمانه این دو رویکرد می‌تواند به شکل‌گیری یک دستگاه

معرفت‌شناختی نوین کمک کند که هم عمق معنوی و هم انسجام

عقلانی در فهم دین را تأمین نماید. زیرا تمرکز صرف بر یک بعد از

روش‌ها ممکن است به تأویل سطحی و برداشت‌های التقاطی و

ناصواب منجر شود.

در مجموع، نظریه تأویل و هرمنوتیک باطنی آملی رویکردی جامع،

چندلایه و منضبط به متون دینی ارائه می‌دهد. در این روش، ظاهر و

باطن، تفسیر و تأویل، عقل و شهود در تعامل سازنده با یکدیگر به

فهم جامع دین می‌انجامند.

Philosophical traditions, particularly those of Fārābī and Avicenna, pursued a complementary project by treating revelation as symbolic discourse capable of encoding rational metaphysical truths through imaginative forms, a project later refined by Illuminationist metaphysics (Suhrawardi, 1993). Ismāʿīlī thinkers institutionalized taʾwīl as the structural core of religious understanding, maintaining that every command of the law possesses an inner metaphysical correlate (Qobadiani, 1997). Against this historical background, the intellectual positions of Sayyid Ḥaydar Āmulī and ʿAbd al-Razzāq Lāhijī appear not as isolated innovations but as mature syntheses of centuries of hermeneutical reflection.

Āmulī's epistemological project articulates one of the most sophisticated mystical hermeneutical models in Islamic thought. He recognizes three legitimate epistemic paths—reason, revelation, and mystical unveiling—yet accords primacy to shuhūd, which he regards as the ultimate instrument for attaining certain knowledge of divine reality (Amoli, 1989). For Āmulī, intellectual reasoning functions as a preparatory and interpretive aid, but final epistemic certainty arises only through inner purification and existential transformation (Amoli, 1988). This ascent unfolds across the classical triadic structure of ʿilm al-yaqīn, ʿayn al-yaqīn, and ḥaqq al-yaqīn, culminating in direct ontological participation in truth (Ibn Arabī, 1980). Hermeneutically, this framework mandates the necessity of taʾwīl for preserving divine transcendence, especially in anthropomorphic scriptural passages whose literal acceptance would violate theological coherence (Amoli, 1989). Āmulī's interpretive system is neither arbitrary nor purely subjective; it remains rigorously bound to the Qurʾān and the normative structure of the Sharīʿa, insisting that genuine mystical insight never contradicts divine law (Amoli, 2010). Ontologically, he correlates the layered structure of scripture with the hierarchical architecture of being itself, such that interpretation becomes a mode of existential ascent (Amoli, 2012). In this vision, hermeneutics becomes a

transformative journey rather than a merely cognitive procedure.

Lāhijī, while acknowledging mystical experience and spiritual refinement, constructs his hermeneutical system upon the authority of demonstrative reason. Rooted in the Avicennian rationalist tradition, his epistemology treats the intellect as the primary criterion for evaluating religious knowledge, insisting that revelation and reason originate from the same divine source and therefore cannot ultimately conflict (Lahiji, 2004). Mystical experience, though acknowledged, remains epistemically subordinate unless validated through rational scrutiny (Lahiji, 1993). This balanced rationalism allows Lāhijī to preserve both theological transcendence and doctrinal coherence while preventing interpretive excesses that might arise from uncontrolled esotericism. His method of taʾwīl thus proceeds through philosophical analysis, semantic clarification, and metaphysical argumentation, particularly in discussions of divine attributes, anthropomorphic expressions, and eschatological doctrines (Lahiji, 1986). Whereas Āmulī views the ontological reality of divine manifestation as the ultimate horizon of interpretation, Lāhijī confines hermeneutical legitimacy within the boundaries of rational intelligibility and doctrinal stability, constructing a system best described as moderate rationalism (Lahiji, 1993, 2004).

The divergent methodologies of Āmulī and Lāhijī become particularly evident in their interpretations of central Qurʾānic passages concerning divine unity and attributes. In analyzing Sūrat al-Ikhlāṣ, Āmulī interprets *aḥad* as ontological simplicity and absolute existential unity, rejecting numerical conceptions of oneness and grounding the verse within a metaphysics of manifestation (Amoli, 1989, 2001). Lāhijī, by contrast, affirms metaphysical unity without endorsing the doctrine of existential monism, maintaining a clear ontological distinction between Creator and creation (Lahiji, 1986, 1993). In Āyat al-Kursī, Āmulī identifies layered ontological disclosures of divine life and self-subsistence (Amoli, 1988),

while Lāhijī restricts the verse's meaning to rationally coherent descriptions of divine omniscience and sovereignty (Lahiji, 1993). Similarly, in the divine names of Sūrat al-Ḥaṣhr, Āmulī articulates a dynamic structure of manifestation wherein divine attributes appear as existential modalities of a single absolute reality (Amoli, 2012), whereas Lāhijī formulates a conceptual distinction between essential and active attributes grounded in classical theology (Lahiji, 2004). These comparative analyses reveal that mystical and rational hermeneutics operate not as mutually exclusive rivals but as complementary epistemic strategies, each illuminating dimensions of meaning inaccessible to the other alone.

This study demonstrates that the hermeneutical systems of Sayyid Ḥaydar Āmulī and 'Abd al-Razzāq Lāhijī represent two fully developed epistemological architectures within Islamic thought, each internally coherent and historically grounded. Āmulī's mystical hermeneutics excels in penetrating the deepest ontological strata of revelation, enabling transformative spiritual realization, while Lāhijī's rational hermeneutics safeguards intellectual discipline and theological stability. Their synthesis offers a comprehensive framework in which reason, revelation, and spiritual experience cooperate rather than compete. Such integration holds significant promise for contemporary Islamic epistemology, providing a balanced model capable of addressing modern intellectual challenges without sacrificing spiritual depth or rational rigor.

References

- Amoli, S. H. (1988). *Al-Muqaddamat min Kitāb Nass al-Nusus* (1st ed.). Tous Publications.
- Amoli, S. H. (1989). *Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar* (2nd ed.). Scientific and Cultural Publications.
- Amoli, S. H. (2001). *Tafsir al-Muhit al-A'zam* (3rd ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Amoli, S. H. (2010). *Tafsir al-Muhit al-A'zam wa al-Bahr al-Khidamm fi Ta'wil Kitāb Allah* (5th ed.). Noor Ali Noor Cultural Institute.
- Amoli, S. H. (2012). *Nass al-Nusus fi Sharh Fusus al-Hikam*. Hekmat.
- Ashtiani, S. J. (1999). *Selections from the Works of Iranian Divine Sages* (2nd ed.). Islamic Propagation Office.
- Ghazali, M. (1984). *Jawahir al-Quran*. Scientific and Cultural Publications.
- Ibn Arabi, M. (1980). *Al-Futuhat al-Makkiyya* (Vol. 1). Dar Sader.
- Ibn Faris, A. (1991). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (1st ed.). Dar al-Jeel.
- Ibn Manzur, M. (1988). *Lisan al-Arab* (1st ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Kakaei, Q., & Vatan Khah, A. (2020). Epistemological Foundations of Shia Mysticism with Emphasis on Haydar Amoli's Jami' al-Asrar. *Journal of Mysticism (Pazhuheshnameh Erfan)*(23).
- Kulayni, M. (1987). *Al-Kafi* (Vol. 2). Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Lahiji, A. (1986). *Shawariq al-Ilham*. Islamic Publications.
- Lahiji, A. (1993). *Sarmayeh Iman* (1st ed.). Al-Zahra.
- Lahiji, A. (2004). *Gawhar Murad* (1st ed.). Sayeh Publications.
- Motahari, M. (2002). *Introduction to Islamic Sciences*. Sadra.
- Nasr, S. H. (1993). *Islam and the Spiritual Tradition*. Hekmat Publications.
- Qobadiani, N. (1997). *Wajh-e Din*. Ney Publications.
- Raghib Isfahani, H. (1906). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (1st ed.). Al-Maymanah Press.
- Suhrawardi, S. Y. (1993). *Collected Works* (Vol. 2). Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tirmidhi, H. (1965). *Khatm al-Awliya*. Luzac.
- Tustari, S. (2002). *Tafsir al-Tustari*. Dar al-Kutub.