

ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم*

- اکرم حسین زاده^۱
- محمد شریفی^۲

چکیده

تفسیر عرفانی از انواع تفاسیر به روش اجتهادی است که خود نیز گونه گون است. تفسیر انفسی با روش عرفانی به تفسیر آیات الهی می‌پردازد که در راستای کمال انسان، پس از پیمودن مراحل عرفان عملی، به عرفان نظری ورود نموده و با ارائه دلایل عقلی و فلسفی می‌کوشد تا برهانی بودن کشف و شهودهای عرفانی را اثبات نماید.

نتایج این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، گویای این است که محور در تفسیر انفسی خدا، و موضوع آن انسان و هدف آن مسئله وحدت وجود است. مفسر انفسی، تمام آیات الهی را تفسیری از وجود خویش می‌داند. هر آنچه بیرون از علم حضوری انسان به خویش باشد، در زمره تفسیر آفاقی قرار می‌گیرد. در نتیجه، تفسیر آفاقی مقدمه‌ای برای ورود به تفسیر انفسی می‌گردد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (akramhoseinzade8@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (m.sharifi@umz.ac.ir).

مخالفتان تفسیر انفسی یعنی منتقدان عرفان و فلسفه با برخی مبانی تفسیر انفسی چون وحدت وجود مخالف‌اند. همچنین ارزشی برای کشف و شهود و دریافت‌های باطنی در تفسیر قرآن قائل نیستند و عقل و استدلالات عقلی را در تفسیر قرآن ناکارآمد می‌دانند، در حالی که هر سه عامل، نقش اساسی در تفسیر انفسی قرآن کریم ایفا می‌کنند.

واژگان کلیدی: تفسیر انفسی، تفسیر آفاقی، تفسیر عرفانی، معرفت نفس، مخالفتان تفسیر انفسی.

بیان مسئله

خداوند متعال هدف خویش از ارسال پیامبران را تزکیه و تعلیم (کتاب و حکمت) بیان نموده تا انسان‌ها از گمراهی و ضلالت و جهل نجات یابند که در آیات زیادی به این امر اشاره شده است؛ از جمله: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لِنِي ضَالِّينَ مُبِينِينَ» (آل عمران / ۱۶۴)؛ خداوند بر اهل ایمان منت گذاشت که رسولی از خودشان در میان آنان برانگیخت که آیات او را بر آن‌ها تلاوت می‌کند و آنان را پاک می‌گرداند و به آن‌ها علم کتاب [احکام شریعت] و حقایق حکمت می‌آموزد و همانا پیش از آن در گمراهی آشکار بودند. پیامبر عظیم‌الشان اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که خاتم پیامبران است، با معجزه‌ای جاوید، بین مردمی مبعوث گردید که در فصاحت و بلاغت سرآمد بودند. اما در عین حال، فهم برخی الفاظ قرآن به دلیل استفاده قرآن از لغات قبایل مختلف عرب و لغات غیر عربی، و نیز فهم معانی برخی آیات، به دلیل بلندی معارف آیات الهی مشکل می‌نمود. همچنین ویژگی‌های نفس بشر که نیاز به شناخت و شناساندن داشت (معرفت نفس)، برای رساندن بشر به سمت کمالات و تعالی و رشد معنوی، نیازمند تفسیر و تبیین از سوی فرستادگان حق شد که پس از رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقام شامخ ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام بار سنگین هدایت جامعه را بر دوش کشیدند؛ افرادی که طبق حدیث ثقلین، عدل دیگر آیات الهی معرفی گشتند. پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام با تربیت مفسران شایسته و رهنمودهای ارزشمند پیرامون چگونگی تفسیر قرآن، باب تفسیر قرآن را باز گذاشته‌اند که با گذشت زمان و به وجود آمدن شرایط اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و...، تفسیرهایی با روش‌های متفاوت نگارش یافتند.

یکی از این روش‌ها، تفسیر عرفانی مبتنی بر کشف و شهود مفسر است. عارف با انجام اوامر و دستورات الهی، تزکیه و تهذیب نفس و انجام ریاضت‌های فکری و عبادی می‌کوشد تا از این جهان مادی رخت بر بندد و با انتخاب مرگ ارادی، چشم جان خویش را به روی حقایق ماورایی و غیبی بگشاید. هر چه وجود بشری، حضور بیشتری بیابد، به همان نسبت در برابر عوالم دیگر و غیاب نسبت به مرگ، حضور بیشتری دارد و معنای حضور جدا شدن از شرایط این جهانی و رفع تأخر در قبال حضور کلی و تام است (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۵۸). چنین حضوری، عارف را با حقایق دیگری از آیات الهی آشنا می‌سازد که موضوع این جستار است و از آن به تفسیر انفسی آیات الهی تعبیر می‌شود.

موضوع در تفسیر انفسی آیات کریمه، انسان است و تفسیر انسان به انسان به منزله تفسیر انفسی قرآن کریم است (جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۹ و ۲۲؛ صاعدی سمیرمی، ۱۳۹۰: ۲۳۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲: ۱۲). در این نوع شناخت، انسان به کلی حقیقت منطقی خویش را رها ساخته و از مرحله حیوانیت به سمت کمالات انسانی سوق داده می‌شود و هر اندازه بتواند از دام هواهای نفسانی و نشئه وجودی مادی خود فراتر رود، به همان اندازه انسان است (جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۴۲). در تفسیر انفسی، هر گونه تصور و مفهوم ذهنی از خویش، تفسیر آفاقی است. علم به هر شکل آن اگر از نوع حصولی باشد، در مقوله تفسیر انفسی قرار نمی‌گیرد (همان: ۲۳؛ همو، *ادب فنای مقرران*، ۱۳۸۹: ۳۶۸/۵-۳۶۹). بلکه مفسر انفسی، آیات الهی را چنان در جان خود می‌پروراند که خود یک دوره تفسیر قرآن می‌شود. در مقابل، مفسر آفاقی می‌کوشد تا از رهگذر الفاظ و قواعد و قوانین طبیعت به مدد عقل و برهان عقلی به شناخت دست یابد (همو، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۲۳؛ صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸).

پیشینه تحقیق

ادبیات، مربوط به مقاله «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخ» (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۴۶-۲۹/۵) است که با استناد به آیه ۵۳ فصلت، به بررسی آیه مورد نظر در بستر نزول آن پرداخته است و تفاوت بنیادی و اساسی با پژوهش پیش رو دارد؛ از این نظر که محوریت بحث

مقاله نکونام، مربوط به تفسیر دو واژه «آیات آفاق» و «آیات انفس» بر اساس آیه ۵۳ فصلت است که سخن مفسران را نقل کرده و قول راجح را تفسیری می‌داند که آیه را بر اساس ترتیب نزول تفسیر کرده است، در حالی که این مقاله، نه تنها چنین دیدگاهی به این آیه ندارد، بلکه تمام آیه‌های الهی را با توجه به حالات درونی انسان تفسیر می‌کند و به مسائل بیرون از حالات درونی انسان به عنوان تفسیر آفاقی می‌نگرد که از نظر ارزش و شرافت به تفسیر انفسی آیات نخواهد رسید (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱: ۳۹ و ۵۵)، ولی چنین دیدگاهی از نظر نکونام، تفسیر به رأی می‌باشد (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۳۵-۳۴/۵).

چیستی و پرسش‌های تفسیر انفسی

با توجه به مقدمه پیش گفته، پرسش‌های ذیل مطرح می‌شوند: تفسیر انفسی چیست؟ تفاوت تفسیر انفسی با تفسیر آفاقی در چیست؟ آیا تفسیر انفسی در مقایسه با تفسیر آفاقی دارای مزیت و برتری است؟ تفاوت تفسیر انفسی با تفسیر عرفانی یا مرز افتراق تفسیر انفسی از تفسیر عرفانی در کجاست؟ رابطه کشف و شهود و همچنین برهان و استدلال در تفسیر انفسی به چه صورت است؟ نمایندگان برجسته تفسیر انفسی چه کسانی هستند؟

مخالفت‌ها و انتقادهایی از سوی برخی اندیشمندان به روش تفسیر انفسی وارد شده است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۱۱/۲) که ناشی از عدم شناخت این شیوه تفسیری است. این مخالفت‌ها که ریشه در نوع نگرش منتقدان و عدم شناخت و آگاهی دقیق از اصطلاحات وارده در عرفان انفسی (وکیلی، ۱۴۲۹: ۲۵۶) و مبانی تفسیر عرفانی به طور عام و تفسیر انفسی به طور خاص دارد، بخشی از نوشتار حاضر را به خود اختصاص داده است. لذا هدف از نگارش این مقاله، معرفی تفسیر انفسی قرآن کریم است که در مواردی با تفسیرهای عرفانی موجود متفاوت می‌باشد و شناخت و شناساندن آن به عنوان تفسیری به شیوه عرفانی که از برخی ایرادات وارد شده، مبرا است، ضروری به نظر می‌رسد.

از این رو می‌توان گفت که تفسیر انفسی، یک کنش دوجانبه بین انسان بما هو انسان

و قرآن است که حد اعلای این ارتباط، انسان کامل، پیامبر گرانقدر اسلام و ائمه معصومین علیهم السلام هستند که مفسران حقیقی آیات الهی اند.

گرچه تفسیر انفسی در آثار عارفان و اندیشمندانی چون امام خمینی، علامه حسن زاده آملی، استاد جوادی آملی و برخی شاگردانشان به چشم می خورد، تعریف منسجمی از این نوع تفسیر و تفاوت آن با سایر انواع تفسیر ارائه نشده است و خصوصیات آن به صورت پراکنده در آثار آنان وجود دارد و تا کنون مقاله یا کتابی در این راستا نوشته نشده است. از این رو، در این مقاله سعی شده تا تصویری درست و روشن از تفسیر انفسی و تفسیر آفاقی و تفاوت آن دو با هم ارائه شود.

تفسیر انفسی بر مبنای شناخت از نفس و عوالم وجودی آن شکل گرفته است. مفسر می کوشد تا یافته های درونی خویش را برهانی سازد؛ برای مثال، آیه ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾ (زخرف / ۴۵) مسئله پرسش پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از پیامبران پیشین را مطرح می کند. در تفسیر آیه مذکور دو احتمال ارائه شده است: ۱. پیامبر در شب معراج از پیامبران پیشین پرسد؛ ۲. پیامبر از مؤمنان اهل کتاب پرسد، که در احتمال دوم، واژه «أمم» در تقدیر گرفته می شود یعنی «واسأل أمم من أرسلنا» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۷۱/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶/۹)، در حالی که در تفسیر انفسی، نیازی به تقدیر مضاف نیست و یا نیازی نیست که گفته شود پیامبر در شب معراج با دیگر پیامبران ملاقات داشته و از پیامبران پیشین پرسیده است؛ زیرا «صاحب نفس مکتفی با اینکه در عالم شهادت است، وارد در عالم غیب می شود و از پیامبران پیشین می پرسد» (حسن زاده آملی، هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۵/۷). طبق دیدگاه علامه، نفس انسان متعالی هر لحظه قادر است که وارد در عالم غیب شود و از پیامبران پرسش نماید؛ همان گونه که پیامبران پیشین نیز با توجه به مراتب وجودی شان ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (اسراء / ۵۶) می توانند به عالم کنونی ورود نمایند (همان؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹: ۵۲۴/۴).

آیه الله جوادی آملی، آیه ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره / ۵۶) را از جمله آیات انفسی می داند (تسنیم، ۱۳۸۹: ۴۸۱/۴ و ۴۹۶) که در ارتباط با رجعت به کار می رود. وی پس از بررسی جنبه های گوناگون تفسیری آیه فوق، بحث انفسی آیه را در خصوص رجعت ادامه داده و با ارائه چهار برهان عقلی به تبیین کیفیت رجعت براساس

معرفت نفس می‌پردازد (همان: ۴۹۸/۴). وی با بیان ویژگی و خصوصیت انسان کامل، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را صاحب ولایت و انسان کامل معصوم دانسته است (همان: ۵۱۹/۴-۵۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۸: ۴۱۶/۳). این در حالی است که بر اساس استقرای نگارندگان، تفاسیری که صبغه انفسی ندارند، چنین تبیینی از آیه مورد نظر و بحث رجعت ندارند؛ هرچند که در زمره تفاسیر عرفانی نیز قرار بگیرند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۳۳۴/۱؛ جنابذی، ۱۴۰۸: ۹۶/۱؛ مبینی، ۱۳۷۱: ۱۹۴/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴۳/۱؛ قشیری نیشابوری شافعی، بی‌تا: ۹۳/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۵۳/۱).

کتاب *تفسیر انسان به انسان آیه‌الله جوادی آملی*، به طور کامل در تفسیر انفسی آیات الهی نگارش شده است. در این کتاب، برای نمونه در تفسیر انفسی آیه **﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾** (بقره/۵۷)، پس از تبیین مراحل چهارگانه وجود انسان و با تحلیل معنای ظلم، آیه را مربوط به بعد چهارم عالم وجود انسان می‌داند که همان وجود الهی است؛ زیرا اگر همه مراتب وجود انسان، متعلق به خود انسانی او باشد، ظلم به خود معنا نخواهد داشت. در نتیجه آیه ناظر به بعد الهی وجود انسان است (جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۸).

تفسیر انفسی و آفاقی در آیات انفسی و آفاقی

طبق آیه **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾** (فصلت/۵۳). خداوند آیات خود را به دو دسته «آیات آفاقی و آیات انفسی» تقسیم می‌کند. مفهوم آیات و نشانه‌های آفاقی نزد همه مفسران یکسان است. زمین، آسمان، کوه و... و به طور کلی عالم کبیر، از جمله آیات آفاقی به شمار می‌روند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۰۶/۴؛ شبیر، ۱۴۱۲: ۴۵۲/۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۹/۴؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲۶۷/۲). در بیان مفهوم و مصادیق آیات انفسی نزد مفسران اختلاف است:

۱. آیات انفسی مربوط به عالم صغیر و عالم جنینی در رحم و به طور کلی ساختمان حیرت‌انگیز بدن انسان است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۷۴/۲۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۴/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۳/۲۰).

۲. مراد از آیات آفاقی، وقایع دوران پیامبر در نواحی بلاد مشرکان از اهل مکه و

اطراف آن و مراد از آیات انفسی، فتح مکه است (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۹/۴؛ ابن عاشور، بی تا: ۹۳/۲۵).

۳. مراد از آیات انفسی، دلایل توحید و نفس خود آدمیان است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۰۱/۲۶؛ جنابزی، ۱۴۰۸: ۴۰/۴).

تفاوت در دیدگاه‌ها

سه گونه تفسیر متفاوت از مفهوم آیات انفسی، ریشه در نوع نگرش مفسر دارد؛ برای مثال، یکی از معاصران بر اساس تفسیر تاریخی آیات قرآن، قول دسته دوم را پذیرفته، معتقد است که مفسران با گذشت زمان فراموش کرده‌اند که مخاطب قرآن، عرب حجاز عصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بوده است. او دو دیدگاه دیگر را مخالف قرآن و تفسیر به رأی می‌داند و معتقد است که آیات قرآن را باید با تکیه بر قرائن مقالی و مقامی‌اش تفسیر کرد که عبارت‌اند از: سیاق آیه، آیات متحدالموضوع، زمان و مکان نزول آیه و مخاطب آیه. به نظر وی، انتزاع آیات قرآن از این قرائن و انضمام آن‌ها به مطالبی که هیچ ربطی به آیات ندارد، عنوانی جز تحمیل آن مطالب بر قرآن و تفسیر به رأی پیدا نمی‌کند (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۳۴/۵-۳۵).

مراد از آیات آفاقی و انفسی در این نوشتار، از دیدگاه مفسران متفاوت است. از دیدگاه طرفداران تفسیر انفسی، تمامی آیات قرآن از باء «بسم الله» تا سین «والناس»، آیات آفاقی و در عین حال آیات انفسی قرآن کریم به شمار می‌آیند. اما تفاوتی که بین این دو مشاهده می‌شود، در چگونگی تفسیر این دو نوع آیات است. هر تفسیری یا جنبه آفاقی دارد یا جنبه انفسی. در تفسیر آفاقی، آیات و روایات مطابق با نشئه کثرت و ماده، مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرند و مرجع تفاسیر، کتاب‌های لغت و مرتکزات ذهنی افراد از معنای آن‌هاست. مفسر آفاقی غرق در جهان بیرون از خود است و هیچ توجهی به شئون شکفت‌انگیز ذاتی خویش ندارد. اما در تفسیر انفسی قرآن، مفسر به ندای «تعالوا» در آیات و روایات لبیک گفته و در هیچ مرتبه‌ای توقف نمی‌کند و خود را از ادراک حقایق سنگین‌تر و قوی‌تر محروم نمی‌کند (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۴).

مفسر تفسیر انفسی با پروردن آیات در جان خویش، چشم و دل خود را بر روی

ماسوی‌الله بسته و با انجام اوامر و دستورات الهی در خصوص اعمال و وظایفی که بر عهده انسان است، وجودی جز حضرت حق را مشاهده نمی‌کند.

از نظر عارفان، آفاق دو کتاب‌اند که باید رموز هستی را در آن‌ها خواند: کتاب نفس که تمامی آیات و صفات الهی در آن مکتوب است و کتاب آفاق که تفصیل کتاب نفس است (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۵۹). پس سیر انفسی، سیر سالک در مراتب نفس خویش است و تفسیر انفسی حاصل این سیر و سلوک عارفانه از آیات آفاقی و انفسی کتاب الهی است که «واقعیت‌های درونی بشر همتای خویش را در خارج از بشر می‌یابد و با گذشتن از یکی به دیگری از زمان آفاقی بیرون به زمان انفسی درون با نوعی برگشت که می‌تواند همان تأویل باشد، خواهند رسید» (شایگان، ۱۳۸۴: ۵۲) و این سیر انفسی در حقیقت حرکتی درونی است از پایین‌ترین مراتب تا ملکوت آسمان‌ها که برترین سفرهاست (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۹/۴).

مفاهیم و علم حصولی از هر نوع آن، هیچ جایگاهی در تفسیر انفسی ندارند. حتی اندیشیدن انسان در وجود خویش از دیدگاه انفسی، تفسیر آفاقی آیات قرآن است؛ قرآنی که از مقوله الفاظ و اعراض نیست و آن را برای ما متنزلش کردند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۶). البته از دیدگاه برخی دیگر از مفسران، «توجه به نفس که برخی مفسران، آن را در زمره آیات انفسی قرار داده‌اند، خود دو گونه می‌شود: علم حصولی در مورد نفس که هر چه قدر هم این علم قوی باشد و انسان از هویت و مفهوم "أنا" خود و اثبات تجرد آن با برهان حصولی مواجه باشد از سنخ سیر آفاقی است؛ چون صرف مفهوم ذهنی "أنا" هرگز عین حقیقت وجود خارجی "من" نخواهد بود؛ زیرا آن مفهوم غایب کلی و ذهنی است در حالی که حقیقت حاضر، شخصی و عینی است. بنابراین توجه به آن مفاهیم، علم حصولی به نفس و سیر آفاقی است و این همان قسم اول توجه به نفس است. قسم دوم توجه به نفس و ذکر آن که سیر انفسی نامیده می‌شود و برکات فراوانی دارد، شهود حقیقت مجرد نفس و حضور هویت تجردی آن بی‌دخالیت مفهوم و حصول صورت ذهنی است» (جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ۱۳۸۹: ۱۳۶۸/۵-۳۶۹؛ همو، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۱۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۲۶/۲۴). باید توجه داشت که مراد از مفاهیم و علم حصولی این است که تجربه انفسی مفسر، از وجود ذهنی برخوردار نیست و اگر

هم این تجربه را از سنخ واقعیات عینی بدانیم، قائل به تجربه آفاقی مفسر شده‌ایم؛ چراکه عینیات، محسوس هستند و هر چیز محسوس در زمره تفسیر آفاقی قرار می‌گیرد و مراد آیه‌الله جوادی آملی از حقیقت شخصی و عینی، همان نفس مجرد انسان است که آن را به صورت علم حضوری درمی‌یابد. پس تجربه انفسی چیزی فراتر از وجود عینی و وجود ذهنی می‌گردد. لذا تعلیم و علم حصولی که همان سیر آفاقی است، اگر منتهی به سیر انفسی که دیدن جمال غیبی خدا با بصیرت دل است، نشود، هرگز سالک از سیر آفاقی خود طرفی نمی‌بندد. لذا در قرآن، «قلب» به عنوان محور و مرکز ثقل سیر انفس از جایگاهی ویژه برخوردار است (همو، ۱۳۸۳: ۵۳).

تفاوت تفسیر انفسی با تفسیر عرفانی

اینکه چه تفاوتی میان تفسیر انفسی و تفسیر عرفانی وجود دارد، خود پژوهشی جداگانه را می‌طلبد و از حوصله این نوشتار خارج است. اما در این پژوهش سعی شده برای درک صحیح‌تر از تفسیر انفسی آیات قرآن، به برخی دیدگاه‌ها در خصوص انواع تفسیر عرفانی پرداخته شود تا از این منظر، مبانی تفسیر انفسی نیز مشخص گردد که در حقیقت وجه افتراق یا اشتراک تفسیر عرفانی و تفسیر انفسی را تشکیل می‌دهد. این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

نخست: تفسیر عرفانی به طور کلی به دو دسته اشاری و باطنی تقسیم می‌شود (مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۵۹؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۵۸-۶۲؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۹؛ سیوطی، ۱۳۸۰: ۲/۵۸۰).

الف) تفسیر باطنی: باطنیه معتقدند که ظاهر نص قرآن مراد نیست؛ بلکه ظواهر آیات، معانی پنهانی دارند. منظور این فرقه از این ادعا، نفی کامل شریعت است. از نشانه‌های بارز این تفسیر، رمزآلود بودن آن است؛ مانند تفسیر رمزی حروف مقطعه و تفسیر مذهب اسماعیلیه و بهائیه (سیوطی، ۱۳۸۰: ۲/۵۸۰؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۶۲). در این گونه تفسیری، به زبان باطن که زبان مذهبشان است، سخن گفته می‌شود و ظاهر آیات را ترک می‌کنند و از ظاهر آیات، آنچه را که مذهب آنان را تأیید کند، پذیرفته، در غیر این صورت از آن منصرف می‌شوند (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۰-۶۱). البته چنین دیدگاهی در مورد باطنیه قابل نقد و بررسی است. ناصر خسرو (م. ۴۸۱ ق.) به عنوان یکی از کسانی که

گرایش به باطنیه و تفسیر باطنی دارد، دو گروه را دَجّال و دشمن خدا و رسولش می‌داند: ۱- دَجّال ظاهریان که باطن را باطل می‌داند. ۲- دَجّال باطنیان که ظاهر را باطل می‌داند... (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۲۸۰-۲۸۱). نظریه‌پردازانی از گروه باطنیه چون قاضی نعمان، ناصر خسرو، حمیدالدین کرمانی، المؤید فی‌الدین شیرازی و...، ظاهر و باطن قرآن را برای نیل به سعادت لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۲۳). برخی از باطنیه همچنین بر برپاداری ظاهر شریعت تأکید کرده و دانستن باطن آن را نیز لازم می‌دانند (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۸۰؛ تمیمی مغربی، بی‌تا: ۵۳/۱-۵۴). به نظر می‌رسد توجه بیش از اندازه باطنیه به باطن آیات و شریعت الهی و تقدّم رتبی آن‌ها، موجب برداشت نادرستی نسبت به باطنیه شده است. بحث در مورد تأویل آیات و اینکه باطنیه آیات را بر مبنای مذهب خویش تأویل می‌کنند، گسترده و درازدامن است (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۰۳-۲۶۳). چنین تفسیری از آیات قرآن با جنبه انفسی آیات، تفاوت بنیادین دارد؛ از این جهت که تفسیر انفسی، هیچ‌گاه ظاهر الفاظ قرآن را نفی نمی‌کند.

ب) تفسیر اشاری: در تعریف تفسیر اشاری چنین گفته شده است:

تأویل قرآن به غیر ظاهر آن، به دلیل وجود اشارت پنهان در آیات که برای اهل سلوک و تصوف آشکار شود و جمع میان این تأویل با تفسیر ظاهر نیز ممکن باشد (زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۷).

تفسیر اشاری با ۵ شرط پذیرفتنی است: ۱- تفسیر، منافی ظواهر نظم قرآن نباشد؛ ۲- شاهد شرعی آن را تأیید کند؛ ۳- معارض شرعی یا عقلی نداشته باشد؛ ۴- مدعی نشود که مراد آیه بدون ظاهر آیه مدّ نظر است؛ ۵- تأویلی دور از ذهن و سخیف نباشد، مانند برخی که در تفسیر آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾** «لمع» را فعل ماضی و «المحسینین» را مفعول آن دانسته‌اند (همان: ۶۴۱؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۵۸).

برخی (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۱۲۶) تفسیر عرفانی را به شاخه‌های متعددی تقسیم کرده‌اند؛ بی‌آنکه به توضیح درباره آن پردازند. شروط یادشده در تفسیر اشاری را می‌توان به تفسیر انفسی نیز تسری داد؛ زیرا مسلم است که تفسیر انفسی که حد اعلاّی تفسیرهای عرفانی است (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱: ۳۹ و ۵۵)، از ایرادات وارد بر تفسیر عرفانی مبرّاست.

دوم: تفسیر عرفانی متقدم و تفسیر عرفانی معاصر: در این تقسیم‌بندی ویژگی‌هایی برای هر دوره تفسیری بیان می‌شود که آن را از دوره دیگر متمایز می‌کند. برخی از ویژگی‌های تفسیرهای عرفانی متقدم که مخالفت‌های موجود از تفسیر عرفانی به همین خصوصیات برمی‌گردد، عبارت‌اند از: تأویل‌گرایی، بیان رمزی، فهم طبقه‌بندی‌شده. برخی از ویژگی‌های تفسیر عرفانی معاصر عبارت‌اند از: اعتقاد به تعمیم فهم قرآن، تکیه بر تدبرگرایی، انس با قرآن و اهمیت دادن به نقش طهارت قلب در برداشت از قرآن (مصلائی‌پور، ۱۳۹۲: ش ۱۲۴/۱۷-۱۲۵). مهم‌ترین ویژگی تفسیر عرفانی متقدم، گرایش بیش از اندازه به تأویل است که در این میان، باطنیان، صوفیان، برخی متکلمان و فلاسفه، از بارزترین فرقه‌های تأویل‌گرا در حوزه فرهنگ اسلامی به شمار می‌روند. در میان عارفان نیز موافقان و مخالفان تأویل وجود دارد. افرادی چون غزالی، میدی، مولوی و... تأویل برخی از مفسران عرفانی را نپذیرفته‌اند. به نظر آنان بین تأویل صحیح و غیر صحیح تفاوت وجود دارد (قاسم‌پور، بی‌تا: ۳۸۲-۳۸۳). طبق این دیدگاه، تفسیر انفسی ویژگی‌های دوره معاصر را داراست و از اشکالات وارده بر دوره متقدم به دور است.

سوم: به اعتقاد برخی دیگر، حتی عرفان نیز می‌تواند به دو دسته عرفان آفاقی و عرفان انفسی تقسیم شود (استیس، ۱۳۶۱: ۵۵ و ۸۵). تفاوت این دو نوع عرفان در این است که در عرفان آفاقی، وحدت محض و صرف حاصل نمی‌شود و رایحه کثرت از آن استشمام می‌گردد؛ چرا که سالک در این نوع عرفان، حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد و به مدد آن، کثرات عالم را دگرگون می‌یابد و این دگرگون دیدن، او را به وحدت می‌رساند و هم کثرات را یکی می‌بیند. اما سالک در عرفان انفسی، به حواس ظاهری خویش واقعی نمی‌نهد و سعی می‌کند با فراموش کردن و پاک نمودن همه تصورات و صور حسی‌اش به کنه ذات خویش برسد و واحد حقیقی را دریابد (همان: ۵۴-۵۵). در نتیجه، عرفان انفسی حالت تکامل‌یافته عرفان آفاقی می‌گردد (همان: ۱۳۵). استیس در حقیقت تعریفی زیبا از تفسیر انفسی بیان می‌کند و مبانی آن را برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: معرفت نفس، حضور و شهود، وحدت وجود. این مبانی نقشی اساسی در شناخت تفسیر انفسی از دیگر تفسیرهای عرفانی دارند. طبق دیدگاه استیس، عرفان انفسی از عرفان آفاقی که نتیجه تفسیر انفسی از تفسیر آفاقی است، برتر می‌شود.

چهارم: علامه حسن‌زاده آملی نیز با ارج نهادن به تفاسیر نگاشته‌شده تا کنون، به نوعی دیگری از تفسیر قرآن اشاره دارد که تفسیر انفسی قرآن است. وی عرفان را تفسیر انفسی قرآن کریم می‌داند و برای آن نیز مراحل قائل است. او می‌گوید:

یک تفسیر دیگری هم هست که تفسیر انفسی است که تفسیر این آقایان عارف بالله و اهل تحقیق را تفسیر انفسی می‌یابید که مربوط به مراحل عالیۀ کتاب الهی است و از باب «اقرا و اذق» است. راجع به آن درجات عالیہ (رفیع الدرجات) به اندازه وسع خودشان تفسیر انفسی نوشته‌اند (حسن‌زاده آملی، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری*، ۱۳۸۷: ۴۵).

بر طبق این دیدگاه، تفاسیر انفسی نیز ذومراتب می‌شوند و بسته به حالات درونی مفسر انفسی که همان عارف حقیقی است، متغیر می‌شوند.

بنابراین موضوع و محوریت بحث در تفاسیر عرفانی، می‌تواند بیان‌کننده نوع آن باشد. اگر دغدغه مفسر در تفاسیر عرفانی، متمرکز بر مسئله وحدت وجود باشد و خویشتن خود را رها سازد و آیات الهی را مطابق همان دیدگاه، بر خویش منطبق سازد، به تفسیری از آیه دست می‌یابد که تفسیر انفسی نامیده می‌شود. ابن عربی در *الفتوحات المکیه* هر آیه از کتاب منزل را دارای دو وجه وجودی می‌یابد: یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را دارا هستند و آینه جام جهان‌بین ایشان است و وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق وجود دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۷۹/۱ و ۳۰۴/۲). پس تفسیر ارائه‌شده از وجه وجودی باطنی، از نوع تفسیر انفسی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد عمده‌ترین تفاوت میان تفسیر عرفانی و تفسیر انفسی، به محتوای دو نوع تفسیر برمی‌گردد. تفسیر انفسی، واجد شرایط یادشده در تفسیر اشاری است که خصوصیات دوره عرفان معاصر را داراست و موضوع و محور بحث مفسر، انسان و تفسیر او از آیات در جهت معرفت نفس به منظور رسیدن به وحدت شخصی وجود است. در غیر این صورت، به عنوان یکی از انواع تفسیر عرفانی مطرح‌شده قرار می‌گیرد. بنابراین تفسیر انفسی، نوعی از تفسیر عرفانی است و بین آن دو می‌تواند رابطه عموم و خصوص برقرار باشد؛ به این نحو که هر تفسیر انفسی، عرفانی است، ولی هر تفسیر عرفانی، انفسی نیست. در حقیقت، سخن علامه حسن‌زاده از اینکه صحف

عرفانی، تفسیر انفسی قرآن کریم هستند، ناظر به همین ویژگی تفسیر انفسی است؛ زیرا نگارندگان با پژوهش در آثار علامه، با تعداد معدودی از کتاب‌های اهل عرفان که مورد توجه علامه بوده و مهم‌ترین مسئله نویسندگان آن، معرفت نفس و وحدت وجود بوده است، مواجه شدند که در پیشینه تفسیر انفسی به آن پرداخته می‌شود.

پیشینه تفسیر انفسی

پیشینه تفسیر انفسی به زمان نزول قرآن برمی‌گردد؛ زیرا روایات رسیده از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام در زمره تفسیر انفسی آیات الهی هستند (حسن‌زاده آملی، هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۸۲/۲، ۴۰۸ و ۲۸۴/۵). ائمه معصومین علیهم السلام به عنوان مفسران واقعی قرآن کریم، نقش هدایتی و انسان‌سازی را نیز برای افراد جامعه بر عهده داشتند. اما از آنجا که اصطلاح تفسیر انفسی تنها در آثار معدودی از اندیشمندان چون علامه حسن‌زاده و استاد جوادی آملی مطرح شده است، پیشینه بحث را با معرفی کتاب‌هایی که از دید آنان، تفسیر انفسی آیات الهی است، پی می‌گیریم.

بنا به دیدگاه علامه حسن‌زاده، کتب عرفا تفسیر انفسی آیات الهی است (شرح فارسی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۷: ۷۰۰/۱؛ هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۲۹۰/۱ و ۲۱۸/۲). البته وی در آثار خویش، از تعداد معدودی از کتب عرفانی نام می‌برد که صبغه انفسی دارند و شاید مهم‌ترین و برجسته‌ترین کتاب در تفسیر انفسی آیات، مربوط به محیی‌الدین بن عربی باشد که قهرمان صحنه معرفت (در وحدت شخصی وجود) در قرن هفتم هجری است که عرفان نظری را با محوریت «والحق هو الموجود والخلق هو العدم» بنا نهاد؛ کسی که «در آثار عارفان واصل و صوفیان صافی از قرون اولیه اسلامی، برخی ریشه‌های اندیشه بلند وحدت وجود را بر ما آشکار خواهد ساخت» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷۸/۳).

فصوص الحکم و الفتوحات المکیه ابن عربی (م. ۶۳۸ ق.) از جمله کتاب‌هایی هستند که مورد عنایت عرفا بوده‌اند. عرفان نظری ابن عربی و بینش عمیق او در فهم آیات الهی، موجب ستایش او از سوی عرفا شده است. علامه حسن‌زاده ضمن تمجید از اندیشه‌های بلند ابن عربی، *فصوص الحکم و الفتوحات المکیه* او را صحفی در تفسیر انفسی آیات الهی می‌داند و از زبان علامه طباطبایی می‌فرماید:

محبی‌الدین در *فصوص الحکم* مشتمل آورده و در *فتوحات دامن دامن* (حسن‌زاده
آملی، هزار و یک کلمه، ۱۳۸۱: ۳۱۰/۶ و ۳۸۸/۵؛ همو، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، ۱۳۸۷:
۷۵۴/۲؛ همو، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری*، ۱۳۸۷: ۴۲۰ و ۵۱۰).

صمدی آملی با نقد دیدگاه کسانی که کتاب *فصوص الحکم* را جز بافته‌های خیالی
ابن عربی نمی‌دانند، معتقد است که این کتاب در یک تمثیل انسانی به ابن عربی داده
شده است (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۴).

سیدحیدر آملی (زنده تا ۷۸۷ ق.) نیز از جمله کسانی است که کتاب‌هایش جزء
تفاسیر انفسی محسوب می‌شود و در آثار آیه‌الله جوادی آملی از وی بسیار یاد شده است
و ایشان بسیاری از مطالب عرفانی و انفسی را به نقل از آثار میرحیدر آملی در
کتاب‌های خود آورده است (ر.ک: جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ۱۳۸۹: ۱۸۵/۱؛ همو، *امام مهدی
موجود موعود*، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۲؛ همو، *حکمت عبادات*، ۱۳۸۸: ۲۴۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۳۵).

به نظر سیدحیدر آملی، تأویل آیات الهی همان تفسیر انفسی است؛ یعنی تطبیق
جهان خارج (آفاق) با نفس عارف (انفس) که در واقع برداشتی از آیه ۵۳ فصلت است.
بنابراین بین عالم (کتاب تکوین) و قرآن (کتاب تدوین) تطبیقی صورت می‌گیرد که از
طریق تأویل (تفسیر انفسی) حاصل می‌شود (۱۴۱۶: ۲۰۶/۱). سه مطلب اساسی و مبنایی
در تفسیر وی عبارت‌اند از: ولایت، تفسیر انفسی و علم حروف که علامه حسن‌زاده
آملی به آن عنایتی خاص دارد. وی از برجسته‌ترین عرفای شیعه است که بین تشیع و
تصوف را جمع کرده است (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۴۶۴؛ شایگان، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۰).

ابن سینا (م. ۴۲۸ ق.) در *الشفاء* و ابن فناری (م. ۸۳۴ ق.) در *مصباح الانس* و
ابن ترکه اصفهانی (م. ۸۳۵ ق.) در *تمهید القواعد*، نویسندگان کتاب‌هایی هستند که
جنبه انفسی دارند و در آثار علامه حسن‌زاده آملی بسیار از آن سخن به میان آمده است
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۷).

از دیگر کتاب‌هایی که می‌توان از صبغه انفسی آن‌ها یاد کرد، کتاب *الاسفار*
ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ ق.) است. علامه حسن‌زاده آملی در مورد این کتاب می‌گوید:

کتاب شریف *اسفار*، کتابی انسان‌ساز و به تعبیر بزرگان ما -رضوان الله علیهم- تفسیر
انفسی قرآن کریم است. مرحوم صدرالمتألهین اسراری را از قرآن کریم جدا و دسته‌بندی

«... إِنَّهُ لَبِكُلِّ مَكَانٍ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَّانٍ وَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ وَجَانٍّ...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۹۶).

نیز در خطبه اول می‌فرماید:

«... مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِالْمُزَايَلَةِ...» (همان: ۳۵).

و در خطبه ۱۷۹ می‌فرماید:

«... قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ مَلَابَسٍ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرِ مَبَائِنٍ...» (همان: ۳۰۸).

سخنان فوق در فهم آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...﴾ (حدید/ ۴) راهگشاست و تفسیر انفسی آیه فوق این است که وجود خداوند، کل جهان هستی را پر کرده است که به صمدیت خداوند اشاره دارد. علامه حسن‌زاده آملی موضوع علم اهل توحید را صمد حق دانسته و از آن به وحدت شخصیه وجود تعبیر می‌کند (۱۳۷۳: ۱۴) و برای شرح و تبیین واژه «صمد» از سخن امام باقر علیه السلام استفاده می‌کند که فرمود: «الصمد الذی لا جوف له...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۹)؛ یعنی واژه «صمد» به وجود نامتناهی خداوند اشاره داشته که شامل جمیع خیرات و فعلیات است و هیچ چیزی از حیطة او خارج نیست. بنابراین وجود عددی از خداوند نفی شده و وحدت شخصی وجود برای او اثبات می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۵۷-۶۰). این در حالی است که آیه ۴ سوره حدید نیز به صمدیت خداوند در جهان هستی و وجود انسان اشاره دارد؛ همان‌گونه که در بیان امام علی علیه السلام نیز گذشته است.

در تفسیر انفسی آیه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الظُّهُورُ﴾ (واقع/ ۷۹) آمده است: انسانی که از زبان ناحق گو، چشم نارواین و گوش نابه‌جاشنو برخوردار است، حق مس قرآن کریم و استماع و تلاوت قرآن را ندارد... در حالی که در تفسیر آفاقی قرآن کریم، صرف وضو گرفتن افراد یا تطهیر از ناپاکی‌های ظاهری را کافی برای مس و تلاوت آیات قرآن کریم می‌داند (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱۰/۹). تعبیری که از آیه در تفسیر انفسی شده است، ناظر به تطهیر روح انسان است تا به معارف الهی علم پیدا کند؛ زیرا جز پاکان خلق، کسی به معارف قرآن عالم نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۷/۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۴۱/۹). نتیجه‌ای که از تفسیر انفسی دو آیه کریمه به دست می‌آید، ناظر به این

مطلب است که تفسیر انفسی، با ظاهر الفاظ و عبارت آیه بیگانه نبوده و روایت اهل بیت نیز آن را همراهی می‌کند و همچنین از لحاظ عقلی نیز مردود شناخته نمی‌شود و جنبه انسان‌سازی و معرفت نفس آن نیز به طور کامل مشهود است و هر تفسیری که تا کنون از دو آیه مورد نظر وجود دارد، اگر در حیطه تفسیر ارائه شده نباشد، تفسیر آفاقی آیات کریمه محسوب می‌شود که در جایگاه خود باارزش است. اگرچه در رتبه به جایگاه تفسیر انفسی ارائه شده نخواهد رسید.

مسلم است که تفسیر انفسی آیات قرآن کریم، نقش سازندگی و انسان‌پروری پیدا می‌کند و تا می‌تواند حیوانیت تعبیه شده در وجود آدمی را از بین می‌برد؛ چیزی که با تفسیر آفاقی قرآن کریم نسبت به تفسیر انفسی از موفقیت کمتری برخوردار است. در نتیجه تفسیر انفسی آیات و روایات از تفاسیر آفاقی موجود برتری می‌یابد.

امتیازات تفسیر انفسی بر تفسیر آفاقی

با توجه به مطالب پیش گفته، هر تفسیری از آیات قرآن کریم که مربوط به نشئه مادی باشد و از رهگذر علوم و مفاهیم و قوانین مادی، به تفسیر آیات الهی و شناخت خداوند پردازد، از مقوله تفسیر آفاقی به شمار می‌رود. در این نوع تفسیر، ظاهر آیات اهمیتی بسزا دارد. هر چه از آیات الهی که در قالب الفاظ است، در ذهن متصور شود، تفسیر آفاقی آیه است. حتی وجود انسان و ساختمان او و شگفتی‌های درونی‌اش که با علم حصولی قابل درک است و یا هر چه که در قالب مفاهیم باشد، در زمره تفسیر آفاقی است و هر تفسیری که از انسان و جنبه وجودی وی، بدون علم حصولی، بلکه با شهود و کشف درونی حاصل شود که منجر به شناخت خداوند و مسئله وحدت وجود گردد، در مقوله تفسیر انفسی جای می‌گیرد.

به اعتقاد برخی، تفسیر آفاقی مجاز است و مجاز پل حقیقت است؛ به این معنا که تفسیر آفاقی در عرض تفسیر انفسی نیست، بلکه در سلسله مراتب تفسیری، پلی برای رسیدن به معنای حقیقی و تفسیر انفسی است. هیچ یک از تفاسیر آفاقی و انفسی در مقام انکار معانی یکدیگر نیستند؛ بلکه هر یک در جای خود دلالت بر مرتبه‌ای از قوت و شهود نفسانی قاری قرآن دارند. لذا هر دو در جای خود حق و صحیح‌اند. اما آنچه

برای روح آدمی، تعالی به همراه دارد، تفسیر انفسی است و تفسیر آفاقی، مقدمه‌ای برای ورود به تفسیر انفسی قرار می‌گیرد (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۰ و ۲۸)؛ چرا که انسان بما هو انسان، توانایی بالا رفتن از مرحله‌ای و رسیدن به مراحل کمال وجودی خویش را داراست. وقتی این امکان در این نشئه دنیا برای وی فراهم است، پس دیگر محذوری نمی‌ماند تا در دنیای مادی و نشئه کثرات خود باقی بماند و از وحدت وجودی که عرفا آن را نهایت سیر سالک می‌دانند، دور بماند. رسیدن به این مرتبه وجودی نیز جز از طریق تفسیر انفسی امکان‌پذیر نخواهد شد.

دو گونه تفسیری با توجه به ویژگی‌های ذاتی خود، امتیازاتی دارند. نگارندگان بر این باورند: کسی که در ابتدای راه است، معنا و مفهوم تفسیر انفسی را در نمی‌یابد و برای ارتقا به مراحل بالاتر کمال انسانی به تفسیر آفاقی آیات نیاز دارد. اما این تمام راه نیست و برای ادامه مسیر، چاره‌ای جز تمسک به تفسیر انفسی آیات الهی نیست. امتیازات تفسیر انفسی که آن را بر تفسیر آفاقی برتری می‌دهند، عبارت‌اند از:

۱. حضوری بودن علم در تفسیر انفسی: زیرا انسان در بدو خلقت، بدون هیچ سابقه و سرمایه‌ای از علم حصولی آفریده شده است: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (نحل / ۷۸).

۲. زوال ناپذیری علم: معرفت توحید اگر از راه تهذیب نفس و شهود باطن به دست آید، هرگز با عوامل بیرونی مانند بیماری، پیری و مرگ از بین نمی‌رود. اما معرفت حصولی اگر به علم حضوری منتهی نشود، ممکن است بر اثر حادثه‌ای از دست برود و کهنوت سن یا برخی امراض آن را از صفحه ذهن محو کند: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَوَفَّاكُمْ وَمَنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (نحل / ۷۰).

۳. سودمندترین معرفت: تفسیری که از نفس و عوالم وجودی نفس انسان ارائه شود، تفسیر انفسی نام دارد. از دید مفسران انفسی، تفسیر انفسی که بعد از شناخت نفس انسانی ارائه می‌شود، سودمندترین معرفت و شناخت است؛ همان گونه که در روایت معصوم علیه السلام از معرفت نفس و خودشناسی به «أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» تعبیر شده است: «معرفة النفس أنفع المعارف» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲).

۴. ناگسستگی علم از عمل: در علم حصولی چه بسا صاحبان معلومات فراوانی که

یا از عمل تهی هستند یا بهره آنان از عمل بسیار اندک است. امام علی علیه السلام می فرماید: چه بسا عالمی که جهلش او را نابود کند و علم همراه او برای وی سودی نداشته باشد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷۲-۱۷۶).

۵. زمانمند نبودن تفسیر انفسی در مقابل زمانمندی تفسیر آفاقی: تفاسیر آفاقی چون ریشه در عوالم مادی دارند، به اقتضای خصوصیات ماده زمانمند هستند؛ در حالی که در تفسیر انفسی، زمان مطرح نیست. رسالتی که تفسیر انفسی قرآن کریم دنبال می کند این است که در همین نشئه، ما را با واقعیت‌ها آشنا کند و به کشف محجوب پردازد. در صورتی که تفسیر آفاقی، علم به غیب را به نشئه و زمانی دیگر موکول می کند. در حقیقت تفسیر انفسی، مرگ ارادی را به بار می آورد که همان «موتوا قبل أن تموتوا» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۲) است. تفسیر انفسی قرآن، آدمی را به نشئات مافوق عقل می خواند و سلطان قوای آدمی را در عوامل مافوق عقل، ظهور و بروز می دهد. پس رسالت تفسیر انفسی این است که «در همین نشئه، ما را با واقعیات آشنا کرده و پرده را از چشمان ما کنار زند. بر خلاف تفسیر آفاقی که آگاهی و اخبار از مغیبات را به آینده و به امتداد زمانی دیگر موکول می کند» (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰-۳۰).

۶. دارا بودن در مقابل دانا بودن: در تفسیر آفاقی، انسان می تواند از طریقه‌های مختلف به مفاهیم و معنای آیات الهی دانایی یابد؛ مثلاً از طریق شناخت معنای الفاظ یا از طریق علوم طبیعی یا از طریق استدلال‌های عقلی و... اما در تفسیر انفسی، انسان هر آنچه را که در تفسیر آفاقی آموخت، در وجود خود آن را دارا می شود و به عیان می بیند. این به معنای بی ارزشی یا کم‌اهمیتی تفسیر آفاقی نیست. سخن این است که بعد از مرحله آفاقی، مرحله بالاتری است که انفسی نام دارد و انسان برای این خلق شده که از سیر آفاقی فراتر رود و به سیر انفسی برسد.

رابطه عرفان نظری و عرفان انفسی

عرفان به طور کلی به دو دسته عرفان عملی و عرفان نظری تقسیم می شود (معرفت، ۱۳۷۹: ۳۳۳/۲؛ ذهبی، بی تا: ۳۳۹/۲). ذهبی از جمله کسانی است که بحثی مبسوط درباره عرفان نظری (تفسیر صوفی نظری) و عرفان عملی (تفسیر صوفی اشاری - فیضی) دارد.

وی پس از تعریف اصطلاحات فوق و بیان ویژگی هر کدام، معتقد است که عرفان نظری مبتنی بر مقدمات علمی است که ابتدا در ذهن مفسر شکل گرفته و سپس آیات الهی بر آن مترتب گشته است و آیه تنها بر یک معنا حمل می‌شود که مراد مفسر است؛ یعنی تحمیل افکار مفسر عرفان نظری بر قرآن. اما مفسر در تفسیر صوفی اشاری، فاقد مقدمات علمی است و دریافت‌های روحی و کشف و شهود معارف الهی از غیب بر قلب مفسر فرود می‌آیند و آیاتی که مورد تفسیر قرار می‌گیرند، تاب تحمل معانی دیگر را نیز دارا هستند. در نتیجه تنها تفسیر درست از آیات الهی از نظر ذهبی، مربوط به عرفان عملی است که امری معروف نزد خدا و رسول اوست (ذهبی، بی‌تا: ۳۳۹/۲-۳۵۶). اما به اعتقاد برخی دیگر، عرفان شاخه‌ای از فلسفه است که عرفان نظری و عرفان عملی را با هم داراست (معرفت، ۱۳۷۹: ۳۳۴/۲). آیه‌الله معرفت در تقسیم‌بندی انواع عرفان، بین اهل عرفان و اهل اشراق تفاوت نهاده و یافته‌های اهل عرفان را حاصل ذوق و دریافت‌های باطنی دانسته که نماینده آن ابن عربی است و اهل اشراق را کسانی دانسته که به ارزش‌های عقلی در کنار دریافت‌های باطنی ارج می‌نهند که صدرالمتألهین از پیروان مکتب اشراق است (همان: ۳۴۰/۲-۳۴۱). بررسی نگارندگان نشان می‌دهد که آیه‌الله معرفت با اینکه عرفان نظری را منسوب به ابن عربی می‌داند که مبتنی بر وحدت وجود است، اما برای عقل و استدلال عقلی در عرفان نظری، جایگاهی قائل نیست و به اهل اشراق نسبت می‌دهد.

تفسیر انفسی

با توجه به مطالب طرح‌شده در شرح و توضیح تفسیر انفسی که از آثار بزرگانی چون حسن‌زاده آملی و جوادی آملی به دست آمده است و با توجه به تحقیقات نگارندگان مبنی بر تفاوت و شباهت تفسیر انفسی با عرفان نظری، موارد زیر قابل بررسی است.

آغاز تفسیر انفسی قرآن کریم را باید از آثار مشهور ابن عربی چون *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکیه* دانست. محور اصلی تفسیر انفسی یعنی وحدت وجود و بحث انسان کامل، از عرفان نظری ابن عربی آغاز شده است که مباحثی را درباره تهذیب نفس و تزکیه آن مطرح می‌کند. اثبات اصل نفس و تجرد آن بر عهده فلسفه است (جوادی آملی،

۱۳۸۷: ۳۱/۱) که در حکمت متعالیه صدرالمতألهین، عرفان نظری ابن عربی برهانی می‌شود و اینجا به طور دقیق مرز بین تفسیر بر مبنای عرفان نظری و تفسیر انفسی شکل می‌گیرد. آیه‌الله جوادی آملی در بیان تفسیر آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) سخن غزالی را در تفسیر آیه (غزالی، بی‌تا: ۷۸-۷۷/۱۲)، مبتنی بر عرفان نظری می‌داند که فاقد استدلال و برهان است و معتقد است که صدرالمتألهین توانسته با استدلال، آیه فوق را تفسیر نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۹۷-۳۹۵/۳). علامه حسن‌زاده آملی از تک‌تک کتاب‌های انفسی نام می‌برد و به برهانی بودن آن‌ها اشاره کرده، می‌گوید:

مصباح الانس، تمهید القواعد، اشارات و اسفار کتاب‌هایی هستند که عرفان را برهانی کردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۷).

علامه جوادی آملی معتقد است که شهود اهل عرفان همواره معرکه آرای موافقان و مخالفان بوده است و دانشمندان زیادی کوشیدند تا با استدلال و براهین بتوانند مدعای خود را اثبات کنند، اما در این راه ناموفق بودند. اما موفقیت در برهانی ساختن کشف و شهود اهل عرفان نصیب صدرالمتألهین شد و علامه طباطبایی نیز نوآوری‌هایی در این زمینه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۵/۱ و ۳۷۷/۳-۳۷۸).

با توجه به مطالب فوق، تفسیر انفسی علاوه بر عرفان عملی، شامل عرفان نظری و استدلال‌های اهل اشراق است و هر سه مورد را با هم داراست. با بررسی نگارندگان می‌توان مبانی تفسیر انفسی را شامل: تأویل‌گرایی، بیان رمزی - تمثیلی، ذوب‌طون بودن آیات الهی، وحدت وجود، تعمیم فهم قرآن و تکیه بر تدبر‌گرایی و همتایی میان قرآن و انسان کامل و اصل تطابق جهان سه‌گانه (قرآن، انسان، جهان هستی) دانست که پژوهشی دیگر را می‌طلبد.

موافقان و مخالفان تفسیر انفسی

تفاسیر عرفانی به دلیل ویژگی‌های آن موافقان و مخالفانی دارد؛ همان‌گونه که دیگر روش‌های تفسیری نیز مورد انتقاد برخی دیگر از مفسران قرار می‌گیرد. برخی، تفاسیر عقلی و گروهی تفاسیر روایی و عده‌ای تفاسیر اجتهادی و... را پذیرفته و دیگر روش‌های تفسیری را یا ناکارآمد دانسته و یا اینکه کامل و جامع نمی‌شمارند. تفاسیر

عرفانی از این مقوله مستثنا نیستند.

مخالفان تفسیر انفسی

عارفان همواره در میان تمامی اقشار مسلمانان، موافقان و مخالفان زیادی داشته‌اند و این گونه نبوده است که قشر خاصی منحصرأً مخالف آن‌ها بوده باشد. از میان اقشاری که به نحوی با عارفان اصطلاح پیدا کرده‌اند، می‌توان سه گروه متکلمان، مفسران و فقها را برجسته کرد (ابراهیمیان، ۱۳۹۱: ش ۸/۱۰۴) که در این میان:

۱. برخی با مبانی عرفان چون وحدت وجود مخالفت می‌کنند که از آغاز شکل‌گیری این نظریه، مخالفانی از جمله ابن تیمیه و علاءالدوله سمنانی به مخالفت با آن پرداختند (کاکایی، ۱۳۸۳: ش ۱۰۲/۱۰). ولی پیروان این مکتب به تدریج به شرح و توضیح آن پرداختند و در قرن هشتم و نهم نیز برخی شارحان مهم این مکتب چون قیصری در شرح و مقدمه *فصوص الحکم* ابن عربی، سیدحیدر آملی در *رساله نقد النقاد* (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۶۵-۶۶)، ابن فناری در *مصباح الانس*، اصفهانی در *قواعد التوحید* و شارح صائن‌الدین علی بن ترکه در *تمهید القواعد* تلاش کردند تا دلایلی برای اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند (سوزنجی، ۱۳۸۳: ش ۱۳۵/۴).

۲. برخی از صاحب‌نظران پیرو مکتب تفکیک، به طور عام تفاسیر عرفانی و به طور خاص تفسیر انفسی را متعلق به کشف و شهود باطنی یا ذوقی دانسته و برای عقل و استدلال‌های عقلی و کشف و شهود باطنی در تفسیر آیات قرآن، جایگاهی قائل نیستند. میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان تربیت‌یافته مکتب فکری وی «سخت با عرفان و حکمت مخالف‌اند» (وکیلی، ۱۴۲۹: ۳۲۶، به نقل از علامه حسینی طهرانی).

پیروان این مکتب که از پخش تصویری تفسیر امام خمینی که تفسیر انفسی آیات کریمه به شمار می‌رود، جلوگیری به عمل آورده‌اند (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۱۱۴)، با مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم مخالف بوده‌اند؛ زیرا آنچه موجب مخالفت این مکتب با تفسیر انفسی و اندیشه‌های فلسفی پیرامون تفسیر قرآن شده، به برداشت اندیشمندان این مکتب از مفهوم و شناخت انسان برمی‌گردد. از دیدگاه این مکتب، نفس چیزی جز ماده و جسم نیست و فاقد تجرد است و آنچه در اخبار و روایات از حقیقت نفس

منقول است، آن است که نفس با قلب و روح به یک معناست و در حقیقت جسم رقیق و دارای مکان و زمان هستند و مانند سایر اجسام، ظلمت و تاریکی بر آن‌ها حکم فرماست (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۹؛ ر.ک: ملایری، ۱۳۸۳: ش ۱۱۶/۷-۱۹۳). در صورتی که طبق تعریف ارائه شده از تفسیر انفسی، موضوع و محور بحث انسان است؛ انسانی که باید از طریق معرفت نفس، به سمت کمالات انسانی قدم بردارد و این جز با تجرد نفس ممکن نیست؛ نفس مجردی که دارای قوه نطقی، ادراک و شعور است. در حالی که در اندیشه این مکتب، انسان همیشه به حالت جسمانی و مادی خود باقی است و این برداشت از انسان، در تقابل با تفسیر انفسی و حتی روایات رسیده از معصوم علیه السلام است. تفکیکی‌ها برای حل این مشکل، از امری قدسی به نام عقل نام می‌برند. اما معتقدند که بین انسان و عقل او که خارج حقیقت اوست، همیشه دیواری عبورناپذیر کشیده شده است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۳۲).

آنچه مدعای ما را در مخالفت پیروان این مکتب از تفسیر انفسی قرآن کریم تأیید می‌کند، مخالفت این مکتب با پخش برنامه تفسیر امام خمینی - که نشان از مخالفت آنان با شیوه تفسیری عرفانی - انفسی دارد. و همچنین حملات آنان به اندیشه‌های ابن عربی و ملاصدراست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۴۳۸/۳) که همان طور که در پیشینه تفسیر انفسی بیان شد، از نمایندگان برجسته تفسیر انفسی قرآن کریم هستند.

پیروان مکتب تفکیک و اندیشمندان این مکتب که از منتقدان عارفان و فیلسوفان^۱ هستند، معتقدند که مدرکات عارفان نمی‌تواند ابزار فهم قرآن قرار گیرد و عقل نیز برای دریافت معارف قرآنی ناتوان است. آنان با برخی مبانی و نظریات عرفانی و فلسفی به شدت مخالف‌اند (ر.ک: وکیلی، ۱۴۲۹: ۲۵۰-۳۳۳). پیروان این مکتب معتقدند که حقایق بشری از سه طریق وحی، عقل و کشف قابل دریافت است و این سه طریق، هم از نظر منبع و هم از نظر شیوه از یکدیگر جدایند (حکیمی، ۱۳۸۰: ش ۱۰/۲۱).

۳. گروهی از منتقدان تفسیر انفسی نسبت به برخی کتاب‌ها و آثار واکنش نشان داده‌اند؛ از جمله کتاب *فصوص الحکم* محیی‌الدین بن عربی که جزء تفاسیر انفسی و

۱. تفسیر انفسی شامل هر دو گروه (عارفان و فیلسوفان) می‌شود.

از مهم‌ترین آنان به شمار می‌آید. صمدی آملی علت این اعتراضات را عدم آگاهی منتقدان از تفسیر انفسی دانسته، می‌گوید:

آنان گمان کردند این کتاب، تفسیر آفاقی قرآن کریم است. این پندار موجب شد که حتی حکم به کفر شیخ اکبر و حرمت مطالعه این کتاب کنند. در حالی که هیچ‌یک از بزرگانی که این کتاب را ستوده‌اند، قائل نبودند که این کتاب، تفسیر آفاقی قرآن کریم است؛ بلکه آن را تفسیر انفسی قرآن کریم شمرده‌اند (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۷۰).

پس تفسیر و تلقی آفاقی منتقدان از صحف عرفانی قرآن کریم که در اندیشه مفسر انفسی قرن حاضر و شاگردانش، تفسیر انفسی قرآن کریم هستند، موجب مخالفت و مبارزه با اندیشمندان انفسی شده است.

موافقان تفسیر انفسی

علامه حسن‌زاده آملی در آثار خویش به طور مکرر از رابطه برهان و تفسیر انفسی یاد می‌کند و آن دو را جدای از هم نمی‌بیند و در دفاع از تفسیر انفسی، متفکران تفاسیر انفسی را فیلسوفان برجسته‌ای امثال ملاصدرا و ابن سینا می‌داند و می‌گوید:

روش صدرالمتألهین در *سفار* این است که کلمات مستفاد از کشف و شهود مشایخ اهل عرفان را مبرهن فرماید؛ چه آن جناب بر این عقیده خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات این اکابر، همه برهانی است و برهان و کشف معاضد یکدیگرند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۴؛ همو، *هزارویک نکته*، ۱۳۸۱: ۳۵۲-۳۵۳).

به عقیده مفسر انفسی عصر حاضر، تفاسیر اهل عرفان که از نوع تفسیر انفسی هستند، خالی از استدلال نیستند؛ چون برهان و عرفان و قرآن از هم جدا نیستند (همو، *هزارویک نکته*، ۱۳۸۱: ۱۲۸).

وی کتاب‌های محیی‌الدین بن عربی را که مشتمل بر ۹۵ جلد کتاب است، تفسیر انفسی قرآن کریم دانسته، می‌گوید:

نوع تفسیر اهل عرفان، تفسیر انفسی است، لذا به حسب ظاهر، هضم مطالب آن برای افکار اکثری، سنگین است و در قبول آن استکفاف دارند و چنین می‌اندیشند که با ظواهر امور مطابقت ندارد (همو، *هزارویک کلمه*، ۱۳۸۱: ۲۷۶/۷-۲۷۷).

علامه حسن زاده آملی از تک تک کتاب‌های انفسی نام می‌برد و به برهانی بودن آن‌ها اشاره دارد و می‌گوید:

مصباح الانس، تمهید القواعد، اشارات و اسفار کتاب‌هایی هستند که عرفان را برهانی کردند (۱۳۷۵: ۵۷).

آیه‌الله جوادی آملی نیز در دفاع از این روش می‌گوید هنگامی که خود اهل معرفت اذعان دارند که مطالب بیان‌شده در خصوص آیات از باب تأویل یا تطبیق است، نه تفسیر، دیگر سخنی برای منتقدان و تفکیکی‌ها باقی نمی‌ماند. وی این تأویلات را نتیجه واردات قلبی شخص عارف می‌داند، اما ریشه اصلی این گونه تأویلات را روایات معصومان علیهم‌السلام برمی‌شمارد و با ذکر نمونه‌هایی، آن را از مقوله تفسیر جدا می‌سازد (منزلت عقل، ۱۳۸۹: ۲۲۴-۲۲۷). به اعتقاد آیه‌الله جوادی آملی، کسانی که این قبیل سخنان را تأویل آیه می‌پندارند نه تفسیر آن، به طور حتم در همان حیطة آفاقی آیات مانده و از آن فراتر نرفته‌اند (۱۳۸۶: ۱-۳/۷۹). به نظر می‌رسد سیاست دوگانه آیه‌الله جوادی آملی در خصوص تفاسیر عرفانی، به نوع آن تفاسیر بستگی دارد. ایشان در بیان رتبه تفسیری علامه طباطبایی در خصوص تفسیر قرآن می‌گوید:

تفسیر قرآن کریم در گرو معرفت آن است و چون شناخت آن درجات گوناگون دارد، تفسیر آن نیز دارای درجات و مراتب مختلف است. برخی قرآن را بر اثر اتحاد با حقیقت آن ادراک می‌کنند. برخی با مشاهده جمال و جلال آن در خود می‌شناسند و گروهی دیگر قرآن را با بررسی ابعاد گوناگون اعجاز آن در جهت علم حصولی می‌یابند. شناخت دسته نخست، همانند برهان صدیقین در معرفت خداوند سبحان است که از ذات خداوند سبحان به او پی می‌برند و معرفت دسته دوم، همانند برهان معرفت نفس است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲] که با استمداد از آیات انفسی، پروردگار خویش را می‌شناسند و آگاهی دسته سوم همانند برهان حدوث یا حرکت و مانند آن است که با استدلال از نشانه‌های بیرونی و آیات آفاقی، خداوند را می‌شناسند (جوادی آملی، شمس‌الوحي تبریزی، ۱۳۸۸: ۸۰).

تقریر راه سوم

آیه‌الله جوادی آملی نه تنها تفسیر انفسی آیات الهی را می‌پذیرد، بلکه آن را در شناخت

پروردگار، در مرتبه بالاتر از تفسیر آفاقی قرار می‌دهد و شاید بتوان گفت که وی برخی تأویلات بی‌مورد بعضی از عرفا را نمی‌پذیرد. راه سومی که آیه‌الله جوادی آملی برای شناخت خداوند تقریر می‌کند و آن را حتی از تفاسیر انفسی یادشده نیز برتر می‌بیند، نشان از معرفت و نوع نگرش ایشان به مبدأ هستی دارد. این راه سوم که شناخت خداوند نه از طریق آفاقی و نه انفسی، بلکه از طریق شناخت خدا با خداست و پی بردن به مقصود از راه مقصد است، در قرآن و دعای معصومان علیهم‌السلام نیز آمده است (۱۸۵-۱۸۳: ۳۸۳).

برای مثال، وی آیه **﴿قَالُوا إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ﴾** (یوسف / ۹۰) را شاهد می‌آورد که برادران یوسف علیه‌السلام به او گفتند: «انت یوسف» و نگفتند: «یوسف انت» و حضرت یوسف علیه‌السلام هم گفت: «أنا یوسف» و نگفت: «یوسف أنا»؛ یعنی اینکه برادران یوسف، یوسف علیه‌السلام را به خود وی شناختند نه به غیر او. همچنین آیه **﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾** (فصلت / ۵۳) و نیز دعای امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه که از خداوند می‌خواهد که او را به نشانه‌ها ارجاع ندهد؛ زیرا نشانه‌ها واسطه‌ای بین خدا و بنده اوست و امام حسین علیه‌السلام از خداوند می‌خواهد که او را بی‌واسطه و با شهود قلبی ببیند (قمی، ۱۳۴۲: ۴۹۶).
به اعتقاد آیه‌الله جوادی آملی، بهترین راه شناخت جهان، تفسیر آفاقی است و بهترین راه شناخت انسان، تفسیر انفسی است.

نتیجه‌گیری

تفسیر انفسی قرآن کریم، تفسیری است با محوریت و موضوع انسان و مسئله وحدت وجود با هدف ارتقای بشر از مرحله پست حیوانی به سمت کمالات انسانی و از عوالم عقلی به عوالم فراعقلی از برهان و استدلال به کشف و شهود.
تفسیر آفاقی، تفسیری است که در آن به هر آنچه در بیرون از جان آدمی قرار دارد، پرداخته می‌شود و هدف آن تفسیر آیات الهی بر اساس مشاهدات بصری و براهین عقلی است، خواه از مقوله الفاظ باشد یا علوم طبیعی، تا از رهگذر آن، مفسر به شناخت مبدأ هستی برسد. در این گونه تفسیری، آیات الهی بر اساس قوانین و قواعد الفاظ و دستور زبان عربی تفسیر شده و معنای باطنی آن، مدنظر مفسر قرار نمی‌گیرد.

ویژگی‌هایی که برای تفسیر آفاقی می‌توان متصور شد، عبارت‌اند از: ۱. شناخت معنا و مفهوم آیات بر اساس ظاهر الفاظ، ۲. مبرهن ساختن معنای آیات بر اساس عقل و قوانین عقلی، ۳. حصولی بودن مورد استفاده مفسر، ۴. غایتمند بودن برخی آیات، ۵. با محوریت الله و موضوعیت هر آنچه در بیرون از جان انسان است؛ خواه از مقوله مفاهیم در شناخت انسان باشد و خواه غیر آن. در نتیجه، تفسیر انفسی با خصیصه‌هایی از تفسیر آفاقی جدا گردیده و از آن شرافت می‌یابد که عبارت‌اند از: ۱. زمانمند نبودن تفسیر آیات، ۲. برخورداری مفسر از علم حضوری و برتری آن بر علم حصولی، ۳. ناگسستگی علم از عمل، ۴. با محوریت الله و موضوعیت انسان، ۵. تنزیل معارف قرآن در هر لحظه و تعالی روح انسان با هر بار اقرار، ۶. زوال‌ناپذیری علم، ۷. اهمیت مسئله وحدت وجود، ۸. کشف و شهود همراه با یقین که فراتر از مرتبه عقل برهانی و استدلالی است و ...

تفسیر انفسی نیز همانند دیگر روش‌های تفسیری، موافقان و مخالفانی دارد. از جمله مخالفان تفسیر انفسی، پیروان مکتب تفکیک هستند که برای کشف و شهود باطنی در تفسیر آیات قرآن جایگاهی قائل نیستند. تجرد نفس انسان که از اساسی‌ترین موضوعات معرفت نفس در تفسیر انفسی است، از دیدگاه مکتب تفکیک، مادی و فاقد تجرد است. از دیگر مخالفت‌های این مکتب، عدم تطبیق استدلال‌های فلسفی و شهود عارفانه در تفسیر آیات الهی است. در صورتی که موافقان تفسیر انفسی نه تنها نفس ناطقه انسان را مجرد می‌دانند، بلکه برای عقل و استدلال‌های عقلی نیز در تفسیر آیات جایگاه مهمی را قائل هستند. برخی مخالفان نیز با برخی مبانی تفسیر انفسی چون وحدت وجود مخالفت می‌کنند که به علت عدم آگاهی منتقدان از اصطلاحات عرفانی و فلسفی است.

ابن سینا، ابن عربی، سیدحیدر آملی، ابن فناری، ابن ترکه، ملاصدرای، امام خمینی و در عصر حاضر علامه حسن‌زاده آملی، از نمایندگان تفسیر انفسی به شمار می‌آیند. آیه‌الله جوادی آملی نیز در آثار خویش به معرفی تفسیر انفسی پرداخته و آن را دومین راه شناخت خدا می‌داند و جایگاه زیادی برای آن قائل است. اما به تقریر راه سومی نیز برای شناخت خدا و رسیدن به او می‌پردازد که برگرفته از آیات الهی و روایات معصومان علیهم‌السلام است. به باور ایشان، برترین راه شناخت حضرت حق، معرفتی بی‌واسطه و مستقیم است که امن‌ترین راه و عمیق‌ترین شناخت است و حتی از تفسیر انفسی آیات نیز مطمئن‌تر و باارزش‌تر است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آملی، میرحیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضمّ فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳. ابراهیمیان، نادر، «علل مخالفت برخی از اندیشمندان مسلمان با عرفا»، فصلنامه رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۱۰۴، ۱۳۹۱ ش.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰ ش.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التتویر (تفسیر ابن عاشور)، بی‌جا، بی‌تا.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۷. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، تفسیر ابن عطیه: المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۸. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۱ ش.
۹. اصفهانی، میرزاهدی، ابواب الهدی، تحقیق سید محمد باقر نجفی یزدی، مشهد، سعید، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. ایازی، سید محمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. بانوی اصفهانی، سیده نصرت‌امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور، تأویل الدعائم، تحقیق محمد حسن اعظمی، قاهره، دار المعارف، بی‌تا.
۱۴. جمشیدی، حسن، گنج پنهان فلسفه و عرفان (زندگی عادی و علمی استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. جنابزادی (کتابادی)، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقرران، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. همو، امام مهملی موجود موعود، تحقیق سید محمد حسن مخبر، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. همو، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۴، تحقیق قدسی و رزقی و فراهانی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. همو، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۲۴، تحقیق قدسی و رزقی و فراهانی، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. همو، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمد حسین الهی‌زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. همو، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. همو، حکمت عبادات، تحقیق حسین شفیعی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. همو، حماسه و عرفان، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۲۴. همو، ریحی مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. همو، شمس‌الوحي تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی رحمته الله علیه)، تحقیق روغنی موفق، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. همو، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. حسن‌زاده آملی، حسن، انسان در عرف عرفان، تهران، سروش، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. همو، انسان در قرآن، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹ ش.

۳۰. همو، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم، قیام، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. همو، در آسمان معرفت؛ تذکرة اوحیدی از عالمان ربانی، قم، تشیع، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. همو، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. همو، رساله فارسی آنه الحق، قم، قیام، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. همو، شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. همو، صد کلمه در معرفت نفس (همراه با برخی از اشعار منتشر نشده استاد)، قم، قیام، ۱۳۷۱ ش.
۳۶. همو، هزار و یک کلمه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳۷. همو، هزار و یک نکته، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۳۸. حکیمی، محمدرضا، «عقل خودبنیاد دینی»، ماهنامه بازناب اندیشه، شماره ۲۱، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۴۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. سوزنجی، حسن، «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی»، مجله فلسفه دینی، شماره ۴، ۱۳۸۳ ش.
۴۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. شاکر، محمدکاظم، روش های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. شاهرودی، عبدالوهاب، ارغنون آسمانی؛ جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. شایگان، داریوش، هانری گرنین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر برهام، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.
۴۸. شبر، سیدعبدالله بن محمدرضا، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۴۹. شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۵۰. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۵۱. صاعدی سمیرمی، جمشید، تکمله در شرح صد کلمه در معرفت نفس علامه حسن حسن زاده آملی، قم، سدره المنتهی، ۱۳۹۰ ش.
۵۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
۵۳. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۵۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۵۵. صمدی آملی، داود، شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه ابوالفضائل علامه حسن زاده آملی، قم، روح و ریحان، ۱۳۸۹ ش.
۵۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۵۷. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۵۸. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۶۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، مقدمه عبدالقادر بن شیخ عیدروس، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بی جا، دار الکتب العربی، بی تا.
۶۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تهران، صدوق، بی تا.
۶۴. قاسم پور، محسن، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*، بی جا، بی تا، بی تا.
۶۵. قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، *وجه دین*، چاپ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
۶۶. قشیری نیشابوری شافعی، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک، *تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات*، تحقیق ابراهیم بسینی، چاپ سوم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۶۷. قمی، عباس، *کلیات مفاتیح الجنان*، تهران: محمدعلی علمی، ۱۳۴۲ ش.
۶۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۶۹. کاکایی، قاسم، «علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۱۰، ۱۳۸۳ ش.
۷۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۷۱. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تحقیق کیوان سمیعی، تهران، کتاب فروشی محمودی، ۱۳۳۷ ش.
۷۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۳. مروارید، حسنعلی، *تنبیها حول المبدأ والمعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۷۴. مصلائی پور، یحیی و همکاران، «مبانی افتراق تفاسیر عرفانی در مقایسه با تفاسیر عرفانی متقدم»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۷، ۱۳۹۲ ش.
۷۵. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی نوبه القشیر*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۹ ش.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۷۷. ملایری، موسی، «هویت مخلدوش انسان در مکتب تفکیک»، *فصلنامه پژوهش دینی*، شماره ۷، ۱۳۸۳ ش.
۷۸. مؤذب، سیدرضا، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۷۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۸۰. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۸۱. نکونام، جعفر، «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخ»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره ۵، ۱۳۸۷ ش.
۸۲. وکیلی، محمدحسن، *صراط مستقیم؛ نقد مبانی مکتب تفکیک*، بی جا، نشر مؤلف، ۱۴۲۹ ق.