

نفس و حافظ آن، در آیه چهارم سوره طارق با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

عبدالله حاجی علی لالانی*
سلمان قاسم‌نیا**

چکیده

قرآن کریم در آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» (طارق، ۴) به یکی از ویژگی‌های نفس انسانی (که حافظ داشتن نفس است) اشاره می‌کند. اما مفسرین در تفسیر این آیه دارای نظرات متنوعی هستند، جمع زیادی از مفسرین منظور از نفس مورد اشاره در آیه را روح انسانی و منظور از حافظ را ملائک الهی می‌دانند، ولی برخی تفاسیر به یک اعتبار نفس را بر ماسوی الله تعمیم داده‌اند و از این جهت، منظور از حافظ را خداوند دانسته‌اند و معدودی نیز نفس را قوه حیوانی و حافظ را روح معرفی کرده‌اند. در این مقاله ضمن بیان این نظرات، به دلیل اینکه یکی از مهم‌ترین مبانی اختلاف تفاسیر در تفسیر این آیه، گرایش‌های فلسفی است، دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی مورد تأکید قرار گرفته است، به‌ویژه اینکه نقش علیت فاعلی حافظ برای نفس، که مورد تأکید ملاصدرا است و قول دوم علامه طباطبایی که مقصود از حافظ را جنس حافظ می‌داند، متمایز از تفاسیر دیگر است.

کلید واژه‌ها: نفس، حافظ، روح، ملک، تفسیر، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

* استادیار گروه تفسیر و علوم قرآنی جامعه المصطفی العالمیه

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۱۳

مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی به معرفی انسان و ویژگی‌های آن پرداخته است. یکی از این ویژگی‌ها که حافظ داشتن نفس است، در آیه چهارم سوره مبارکه طارق «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» ذکر شده است. اما برخی واژه‌های مندرج در آیه مانند نفس و حافظ، دارای بار معنایی فلسفی و کلامی است و از طرفی خود آیه دارای دو قرائت مختلف ادبی است و مضاف بر آن روایاتی نیز از ناحیه حضرات معصومین (علیهم السلام) در تفسیر آیه وارد شده است. از این جهت، مفسرین در پاسخ به سه سؤال محوری برخاسته از فروعات آیه (یعنی: ۱- منظور از نفس در آیه شریفه چیست؟ ۲- منظور از حافظ کیست؟ ۳- متعلق حفظ و حفاظت چیست؟) جواب‌های متنوعی ارائه نموده‌اند که در این نوشتار ضمن بررسی نظرات مختلف مفسران، با تکیه بر دیدگاه دو فیلسوف و مفسر قرآنی، ملاصدرای شیرازی و علامه طباطبایی، پاسخ سؤالات سه‌گانه پیگیری می‌شود.

نفس در لغت و اصطلاح

نفس در لغت به معنی همه حقیقت و ذات چیزی است؛ «فالنفس عبارة عن جملة الشیء و حقیقته» (الطریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۲) و به معنای روح نیز آمده است - أَلْنَفْسُ: الرُّوحُ (الراغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۸) اما در اصطلاح دارای معانی متعددی است: گاهی از آن به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعبیر می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵) برخی آن را تناسب اخلاط و اعضاء می‌دانند^۱، برخی آن را عبارت از صفت حیات و بعضی دیگر آن را جوهری که در اجسام تصرف می‌کند، دانسته‌اند (حافظ علاء، ۱۴۱۵، ص ۳۷۲) و به معنای جان و روح نیز به کار رفته است (الطریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۴).

نفس در آیات قرآن

نفس در قرآن به چند معنی به کار رفته است. گاهی به معنای روح، مانند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر، ۴۲) گاهی به معنای ذات و شخص مانند: «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ

شَيْئاً» (بقره، ۴۸) گاهی به معنای تمایلات نفسانی مانند: «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف، ۵۳) و نیز به معنای قلب و باطن مانند: «وَأَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً» (اعراف، ۲۰۵)، (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۹۴).

منظور از نفس در آیه

۱. نفس به معنای روح انسانی

در بیشتر تفاسیر قرآنی کلمه نفس در آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» به معنای روح بشری آمده است، از جمله در المیزان که ابتدا تنها عمل انسان را به عنوان محفوظ معرفی می‌کند «المحفوظ العمل كما قال تعالى: وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْلَمُونَ» (الانفطار، ۱۲)، (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۵۹) و سپس این حفاظت را به خود نفس نیز سرایت می‌دهد «و لا یبعد أن یكون المراد من حفظ النفس حفظ ذاتها و أعمالها» (همان). هرچند علامه ذیل این آیه در خصوص اینکه منظور او از نفس همان روح انسانی است یا مرتبه‌ای از روح، اشاره‌ای نمی‌کند، اما به قرینه تفسیر ایشان از دیگر آیات مربوط به نفس معلوم می‌شود، ایشان نفس و روح را یک حقیقت واحد می‌داند، مثلاً در تفسیر آیه: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، ۱۱) در اثبات تجرد نفس چنین می‌گوید: «و أرواحكم تمام حقیقتكم فأنتم أی ما یعنی بلفظة "كم" محفوظون» (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۲) و سپس ذیل همین آیه در جواب به شبهه پیرامون معاد جسمانی می‌فرماید: «فإن حقيقة الإنسان هي نفسه التي يحكي عنها بقول "أنا" و هي غير البدن» (همان) که در یک جا حقیقت انسان را روح و در چند جمله بعد همان حقیقت را نفس می‌داند و نیز در تفسیر آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴) و در پاسخ به شبهات مادیین در انکار تجرد نفس جواب‌های متعددی را بیان می‌نماید که در همه موارد نفس را به معنای روح انسانی به کار برده است (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۰ - ۳۶۵) و نیز تفاسیری مانند مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن (الطبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۱۵)، التبیان فی تفسیر القرآن (الطوسی، ج ۱۰، ص ۳۲۴)، الکشاف (الزمخشری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲) و تفسیر من وحی القرآن (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص ۲۴ و ۱۸۲)، منظور از «نفس» را روح انسانی دانسته‌اند.

۲. نفس به معنای قوه حیوانی

در برخی تفاسیر مانند تفسیر ابن عربی و تفسیر روح البیان، در خصوص «نفس» دو دیدگاه مطرح شده که در یک دیدگاه «نفس» به معنای قوه حیوانی آمده که تحت تدبیر روح است. بر این اساس، «نفس» مرتبه‌ای از وجود انسان است که از نظر رتبه وجودی، بالاتر از جسم و پایین‌تر از روح انسانی است. «... و إن أريد بها النفس المصطلح عليها من القوة الحيوانية فحافظها الروح الإنساني» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۲۳؛ حقی بروسوی، ج ۱۰، ص ۳۹۸). از این رو می‌بایست حقیقت انسان دارای سه مرتبه وجودی باشد که جسم انسانی مرتبه اخس، روح انسانی مرتبه اعلی و نفس انسانی مرتبه میانی این حقیقت را تشکیل دهد. این مطلبی است که ابن عربی در فصوص‌الحکم به آن اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید: «اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله على صورته» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷) و ملاصدرا هم در اسفار اربعه به تبیین آن می‌پردازد، آنجا که می‌گوید:

«...لكل من هذه الأنواع من الحياة- صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة

بقواها الخادمة إياها تسمى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية و أوسطها النفس

الحيوانية و أشرفها النفس الناطقة...» (الشیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۵).

در مفاتیح الغیب نیز کلمه نفس با دو اصطلاح به کار رفته است که در یک اصطلاح، از آن به «نفس متنفسه» تعبیر شده است و طبق تعریفی که خود فخر رازی ارائه نموده، منظور همان قوه حیوانی است. «...أما إذا حملناها على النفس المتنفسة و هي النفس الحيوانية أمكن أن يكون المراد من كونه تعالی حافظا لها...» (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۱۹). ملاصدرا نیز مانند برخی از مفسرین، درباره «نفس» دو دیدگاه دارد که در یک دیدگاه (که البته مورد تأکید ایشان است) «نفس» را به معنای نفس انسانی استعمال می‌نماید و آن را به طور خاص حقیقتی می‌داند که تحت حفاظت و سائط الهی است، لذا می‌گوید: «لكل نفس رقيب خاص...» (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۲۵).

۳. نفس به معنای مطلق

برخی از تفاسیر در خصوص «نفس» دارای دو دیدگاه هستند: در یک دیدگاه «نفس» را به معنای مطلق به کار برده‌اند و بر این اساس، تمام ماسوی الله را مصداق «نفس» دانسته‌اند که از

آن جمله تفسیر ملاصدرا است. ایشان مانند بسیاری از مفسرین ابتدا به بیان دو قرائت مختلف آیه پرداخته و سپس با بیان این نکته که در هر صورت، این آیه متعلق قسم خداوند در آیه اول «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ» است، با یک نگاه منطقی و تألیف یک قضیه کلیه که ناظر به قرائت نخست است («إِنْ» نافیه و «لَمَّا» مشدده بمعنی إِلَّا باشد)، نفس را به معنای مطلق می‌گیرد.

... و إنما ادخل سور الموجبة الكلية في الشق الأول على النفس ليعم جميع النفوس من المفارقات و الفلكيات و العنصریات و الحافظ الرقيب لها على وجه العموم هو الله سبحانه ... (همان).

همچنین در تفسیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۲۳)، تفسیر روح البیان (حقی بروسوی، ج ۱۰، ص ۳۹۸) و مقاتیح الغیب (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۱۹)، در یک معنا «نفس» به طور مطلق استعمال شده است و مؤلف کتاب «مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر» نیز نفس را علاوه بر نفوس انسانی بر نفوس غیرانسانی تعمیم داده است. اما این تعمیم به گستره نفس مطلق که در تفاسیر قبل اشاره شد، نیست. و تنها نفوس حیوانی غیرانسانی را شامل می‌شود. «أى ما كل نفس من النفوس الطيبة و الخبيثة إنسية أو وحشية إلاً عليها مهمين و رقيب و» (حائری نهرانی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۱۹).

دلیل گسترش معنایی نفس

در اینکه چرا بعضی مفسرین کلمه نفس در آیه «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» را بر غیر انسان تطبیق داده‌اند، ریشه در نگاه فلسفی و یا عرفانی آنان دارد. اما در نگاه فلسفی، همانطور که قبلاً اشاره شد، یکی از تعاریف نفس در اصطلاح فلاسفه عبارت بود از «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» که این تعریف با کمی اختلاف در تعابیر، نظر فیلسوفانی مانند: ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵)، ملاصدرا (الشیرازی، اسفار اربعه، ج ۸، ص ۱۶) و فخر رازی (الرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۲۳) است. با دقت در فروعات این تعریف می‌توان به تعمیم دلالت کلمه نفس توسط برخی از مفسران که دارای گرایش فلسفی هستند پی برد، چرا که اولاً: قید «کمال» بودن نفس، معنایش این است که نفس مرتبه متعالی جسم و البته متعلق به جسم است، ثانیاً: قید «کمال اول» چیزی است که نوعیت نوع به آن است، برخلاف «کمالات ثانی» که پس از تحقق یافتن

نوع، برای آن حاصل می‌شود، ثالثاً: قید «جسم طبیعی» برای خارج نمودن جسم صناعی است، رابعاً: قید «آلی»، صور نوعیه «عناصر» و «معادن» را که فعل‌های آنها با استخدام آلات نیست، از تعریف خارج می‌کند (السبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۹).

در نتیجه، نفس عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی، اما نه هر جسم طبیعی، بلکه کمال اول برای جسمی طبیعی‌ای که به واسطه آلات و قوا به کمالات ثانی (افعال حیات) نایل می‌شود، بر این مبنا، صورت نوعیه نبات را می‌توان صاحب نفس دانست، چون فعل خود را از طریق قوا انجام می‌دهد و همین طور صورت نوعیه حیوان نیز دارای نفس است و در نهایت نفس ناطقه که هر دو مرتبه نفس نباتی و حیوانی را دارا است، نیز نفس است. بعلاوه، فلاسفه برای افلاک نیز قائل به وجود نفس‌اند؛ «مذهب تحقیقی است که از برای هر فلک، نفسی است» (همان).

اما در نگاه عرفانی، تعریف گسترده برای نفس، بازتاب پذیرش «قاعده الواحد» است، چنانکه ابن عربی در فتوحات به آن اشاره می‌کند: «الواحد من جميع الجهات لا یصدر منه الا الواحد» (ابن عربی، ج ۱، ص ۴۲) در این نگاه، باور بر این است که: از ذات باری تعالی تنها یک حقیقت بدون واسطه صادر می‌شود و آن عقل است که در اصطلاح فلاسفه صادر اول نامیده شده است. بر این اساس، مبدأ عقل، خداوند و مبدأ نفوس، عقل اول است و همان طور که شیخ اشراق اشاره می‌کند، نفس اول مبداء عالم جسمانی است: «...گوییم باری تعالی مبدأ همه موجودات است و عقل اول مبدأ نفوس است و نفس اول مبداء اجسام است، و عقل اول شریف‌ترین عقول است، و نفس اول شریف‌ترین نفوس است...» (سهروردی، ج ۳، ص ۴۱۸). از این رو پذیرش «قاعده الواحد» مستلزم پذیرش مراتبی از عقول و نفوس است. با این توضیح می‌توان گفت: از نظر فلاسفه و عرفا، «نفس» به دو اعتبار دارای کثرت است، یکی به اعتبار قوس نزول که مبتنی بر «قاعده الواحد» است و با ظهور نفس کلی آغاز می‌شود و به نفس نباتی ختم می‌شود چون بعد از نبات، جماد است که هیچ فعلی از آن صادر نمی‌شود و مجموعه نبات و جماد که عالم طبیعت است نیز منتهای خلقت در قوس نزول است و همان طور که استاد مطهری می‌گوید: وجود عالمی پایین‌تر از عالم طبیعت هم قابل تصور نیست (الطباطبایی، ج ۵، ص ۱۴۶) و دوم به اعتبار قوس صعود، که با ظهور نفس نباتی آغاز و در صورت تعالی به نفس کلی متصل می‌شود و ملاصدرا در ابتدای جلد هشتم اسفار اربعه پیرامون آن بحث نموده است (الشیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۵-۳).

منظور از حافظ در آیه شریفه

حفظ در لغت به معنای ضد فراموشی است؛ و الحفظ: ضد النسیان (الطریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۸۶) و حافظ و حفیظ به معنای موکل بودن بر چیزی برای حفظ آن است (لسان العرب، ج ۷، ص ۴۴۰) اما در اصطلاح گاهی به حالتی از جان و نفس گفته می‌شود که در آن حالت، فهم و درک با آرامش به نفس و جان می‌رسد و ثابت می‌ماند و گاهی نیز در معنی قدرت خودداری و ضبط نفس است، که نقطه مقابلش نسیان و فراموشی است، و گاهی حفظ در معنی به کار بردن آن نیرو است، چنانکه می‌گویند: حفظة کذا حفظا؛ آن را از بر نمودم و در خاطر نگهداشتم سپس، واژه حفظ درباره غم‌خواری و عهده‌دار شدن و نگهداری و رعایت چیزی و کسی به کار رفته است (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۴).

در این‌باره که منظور از حافظ در آیه مورد بحث کیست، مفسران نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند که در یک دسته بندی، به شرح زیر هستند:

۱. خداوند

معدودی از تفاسیر معتقدند که منظور از حافظ، خداوند است و در آنها، رقیب و تدبیر کننده شئون نفس انسانی بدون واسطه، ذات باری تعالی معرفی شده است از جمله آنها، تفسیر مراغی است که چنین می‌گوید: «إن للنفس رقیبا یحفظها و یدبر شئونها فی جمیع أطوار وجودها حتی ینتهی أجلها، و ذلک الحافظ و الرقیب هو ربها المدبر لشئونها، المصرف لأمرها فی معاشها و معادها» (المراغی، ج ۳۰، ص ۱۱۰) و از جمله زبدة التفاسیر است که با استشهاد به آیات «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا» (الأحزاب، ۵۲) و «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيبًا» (نساء ۸۵) حافظ نفوس انسانی را با عبارت: «أَنَّ الشَّانَ كُلَّ نَفْسٍ لَعَلَّهَا مَهْمِنٌ رَّقِيبٌ، وَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَىٰ»، خداوند معرفی می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۳۹۶). هم چنین تفسیر الکشاف بر این اعتقاد است (الزمخشری، ج ۴، ص ۷۳۴).

در این تفاسیر، به وجود مأموران و حافظان الهی اشاره نمی‌شود و دلیل آن این است که خداوند تنها فاعل مستقل است و در واقع هر نوع تأثیرگذاری در عالم وجود مستقلاً از آن خداوند است که این باور در بیان فلاسفه با عبارت «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» تبیین می‌شود پس اگر عدم اشاره به وسائط الهی در حفظ نفوس انسانی در آیه چهارم سوره طارق، انکار نظام

علی و معلولی نباشد، بیانگر نگاهی کلامی است که از آن به توحید افعالی یاد می‌شود چنان‌که ملاصدرا می‌گوید:

أقول: القائلون بأن لا مؤثر إلا الله، إما الأشاعرة النافين للعلّة و المعلول فلا معنى لهم و معهم الخوض في المعقولات أصلا، و إما جماعة من المحققين، القائلين بترتيب الوجود فهذا الجواب لا يضر، إذ المتقدّم في باب الاستفاضة للوجود خیر من المتأخّر فيه (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۹).

و در جایی دیگر می‌گوید:

فأما في حق الله فلا يتم إلا بأن يعرف أن النعم كلّها منه، و هو المنعم بالحقيقة، و الوسائط مسخّرون من جهته، فهذه المعرفة هي معرفة أن « لا مؤثر في الوجود إلا الله » و هو توحيد الأفعال (همان، ص ۳۸۵).

هرچند به نظر می‌رسد ذکر خداوند در تفسیر مراغی و هم‌فکرانش به عنوان حافظ نفس، به دلیل گرایشات اشعری است (و نه بخاطر اعتقاد به توحید افعالی، زیرا آنان خداوند را فاعل مباشر دانسته و فاعلیت و سائط در نظام خلقت را منکرند).

۲. ملائک الهی

از نظر اکثر تفاسیر، از جمله تفسیر مجمع‌البیان با عبارت: «ما كل نفس إلا عليها حافظ من الملائكة يحفظ عملها و قولها و فعلها» (الطبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۱۵) تفسیر منیر با عبارت: «و هم الحفظة من الملائكة الذين يحفظون عليها عملها و قولها و فعلها» (الزحیلی، ۱۴۱۸، ج ۳۰، ص ۱۷۶) و نیز تفاسیری مانند: التبیان فی تفسیر القرآن (الطوسی، ج ۱۰، ص ۳۲۴)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۸۹)، حافظ نفوس انسانی، ملائک الهی هستند.

۳. ملائک الهی، پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السلام)

صاحب تفسیر اطیب‌البیان می‌گوید: مقصود از حافظ، ملائکه الهی، پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۷۶). دیدگاه این تفسیر مبتنی بر اعتقاد به سعه وجودی اولیاء الهی است که در رأس آنها پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که ملاصدرا در تفسیر آیه دوم سوره

جمعه به آن اشاره می‌کند و حقیقت نبی (صلی الله علیه و آله) را جامع عوالم سه گانه (دنیا، برزخ و قیامت) می‌داند:

و أمّا جوهر النبوة فله جامعية النشآت، الثلاث لكونه كامل القوى الثلاثة الحسية و المثالية و العقلية، فله السيادة العظمى و الرئاسة الكبرى و الخلافة الإلهية في العوالم كلها، فهو شارع و رسول و نبی، يحكم بالأول كالمملك، و يخبر بالثاني كالفلك، و يعلم بالثالث كالمملك. فافهم و اغتنم (الشيرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۵۴).

پر واضح است چنین حقیقتی بر تمام موجودات مادون خود احاطه علمی و سیطره وجودی دارد و دیگر ائمه (علیهم السلام) نیز در این ویژگی با نبی (صلی الله علیه و آله) مشترک‌اند.

۴. نفوس انسانی

از آنجا که نفوس بشری بر حسب قرب و بعد نسبت به مبدأ هستی، در سیر صعود، دارای مراتب وجودی متعدّدند و از این جهت هر نفسی با نفس دیگر متفاوت است، برای هر نفسی نیز مراتب وجودی متعدّدی قابل تصوّر است و چون هر مرتبه وجودی نسبت به مرتبه مادون نقش علیّ و فاعلی دارد، به وجه اعلی می‌تواند در جایگاه حافظ و نگهدارنده آن مرتبه نیز قرار گیرد. این توضیح مقدمه‌ای برای اشاره به دیدگاه صاحب انوار درخشان در این خصوص بود که می‌گوید:

نفوس بشر بر حسب اقتضاء ذاتی خود حافظ و شاهد بر ذات و ذاتیات و خاطرات و اندیشه و تفکر و حرکات اختیاری خود می‌باشد و محال است شئون ذاتی نفوس بشری از آنها سلب شود، یعنی حافظ و شاهد ذات و ذاتیات و حرکات خود نباشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۸۲).

چرا که افعال هر نفسی و به ویژه افعال ذهنی نفس و تعلّقات آن، مظاهر وجود آن نفس است و چنان اتّحادی را با نفس شکل می‌دهند که صورت نفس، همان صورت علوم و ذهنیات آن می‌شود.

ای برادر تو همین اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
پس تو آن هوشی و باقی هوش پوش
خویشتن را گم مکن یاره مکوش (مولوی)

۵. جنس حافظ

علامه طباطبایی ابتدا با استشهاد به آیه «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْلَمُونَ» (الانفطار، ۱۲) حافظ نفوس انسانی را ملائک می‌داند «...فالحافظ هو المَلَك و...» (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۵۹) اما در ادامه، فضای جدیدی را در برداشت از این کلمه باز می‌نماید و بر جنس حافظ در آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» تأکید می‌نماید و تلاش می‌کند دامنه حفاظت از نفس و روح انسانی را نه فقط در دنیا بلکه تا قیامت بگستراند. به نظر ایشان، این حفاظت به نحوی اعمال می‌شود که عینیت نفس در نشئه دنیا و آخرت محفوظ می‌ماند:

و لا یبعد أن یکون المراد من حفظ النفس حفظ ذاتها و أعمالها، و المراد بالحافظ جنسه فتفید أن النفوس محفوظة لا تبطل بالموت و لا تفسد حتی إذا أحيأ الله الأبدان أرجع النفوس إليها فكان الإنسان هو الإنسان الدنیوی بعینه ... (همان).

ایشان در تأیید این نظر به آیات «قُلْ يَتَوَفَّكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده، ۱۱) و «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ» (زمر، ۴۲) استشهاد می‌نماید. اما چنین تحلیلی در خصوص کلمه حافظ ممکن است از دو جهت سؤال برانگیز باشد: یکی این که آنچه گفته شد (که ممکن است منظور از حافظ جنس آن باشد)، با تفسیر ارائه شده از آیه شریفه «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ» (انفطار، ۱۰) تنافی دارد، چرا که میزان در تفسیر این آیه چنین می‌گوید: «... حفظها بكتابه كتاب الاعمال من الملائكة الموكلين بالانسان...» (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۲۶) ولی مرحوم علامه این اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد که ظاهر آیه سوره انفطار این است که وظیفه ملائکه حافظ، حفظ نامه‌های اعمال است، و این مطلب با این نظریه منافات ندارد، زیرا حفظ جان‌ها هم مصداقی از نوشتن نامه است، هم‌چنان که از آیه «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (جاثیه، ۲۹) نیز این معنا استفاده می‌شود. دومین سؤالی که ممکن است از این تحلیل ناشی شود، این است که: هرچند قدرت خداوند مطلق است اما قدرت به ممتنع الوجود تعلق نمی‌گیرد و اعاده معدوم بعینه محال است و محال تحقق نمی‌پذیرد چون انسانی که می‌خواهد در آخرت خلق شود مثل انسان دنیوی است نه عین او که در دنیا بود و معلوم است که مثل انسان غیر از خود انسان است، پس چگونه گفته می‌شود در دایره حفاظت الهی، انسان بعینه

در آخرت حضور می یابد؟ علامه در ذیل همین آیه چنین می گوید: شخصیت یک انسان به نفس و یا به عبارت دیگر به روح او است، نه به بدن او، در آخرت هم وقتی خدای تعالی بدن فلان شخص را خلق کرد، و نفس و یا به عبارتی روح او را در آن بدن دمید، قطعاً همان شخصی خواهد شد که در دنیا به فلان اسم و رسم و شخصیت شناخته می شد، هر چند که بدنش با صرف نظر از نفس، عین آن بدن نباشد بلکه مثل آن باشد (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۵۹). علامه در پاسخ به این سؤال می گوید: بین جسم انسانی به عنوان مرتبه‌ای از وجود او و مراتب غیر جسمانی او یعنی نفس و روح یک تفاوت است و آن اینکه بدن انسان با مرگ او در چرخه تبدیل و تبدلات مادی معدوم شده و بار دیگر به امر الهی مثل آن خلق می شود. ولی نفس و روح انسان در هنگام مرگ کامل و بدون نقص به نشئه آخرت منتقل می شود ایشان هم چنین در ذیل آیه «أَنَّهُ عَلَي رَجْعِهِ لِقَادِرٌ» (طارق، ۸)، بر این مطلب تأکید می کند (الطباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۶۰).

برخلاف بیان علامه، ملاصدرا در تفسیر آیه «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس، ۸۱) بدن در معاد را همین بدن معین شخصی می داند: ان الاعتقاد منّا فی أمر الاعادة هو أن المعاد فی المعاد هو الإنسان بمجموع النفس و البدن أن هذا البدن المعین الشخصی يعاد فی الآخرة مع النفس دون بدن آخر كما ذهب إليه قوم و هذا هو الاعتقاد الحق فی المعاد المطابق للشرع الصریح (الشیبازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۱).

هرچند در تفسیر آیه «وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ» (طارق، ۳۳) در جواب به این شبهه که لازمه اعتقاد به عینیت همین بدن معین شخصی با بدن در معاد، پذیرش محال نبودن اعاده معدوم است، ابتدا همان جواب علامه را ارائه می کند «و الجواب: ان المعاد فی المعاد هو الروح بعینه و هو باق غیر فان مع بدن محشور مثل هذا البدن لا نفسه، حتی یلزم اعادة المعدوم» (همان، ص ۷۹) و برای تأیید نظر خود به دیدگاه غزالی و شارح مقاصد استناد می کند، اما مجدداً در جایی دیگر به صراحت به رأی نخست خود برگشته و بر عینیت همین بدن دنیوی با مُعاد در معاد تأکید می نماید «و انی لا أرتضیه كما بیّنته فی مواضع من کتبتا و تفسیرنا، بل المعاد عندنا هو هذا الشخص بعینه، و هذا الوجه بعینه، و هذه الید بعینها، و هذه الأعضاء بشخصیاتها...» (همان).

در جمع بین دو دیدگاه باید گفت اولاً: هر دو مفسر اصالت را به روح و نفس انسان می‌دهند و محفوظ ماندن بُعد غیر جسمانی وجود انسان در نشئات مختلف محل اتفاق نظر آنان است، ثانیاً: آنچه محل اختلاف نظر ایشان است برگشت جسم انسان به روح در قیامت است که مرحوم علامه معتقد به بازگشت مثل این بدن و ملاصدرا معتقد به بازگشت عین همین بدن در آخرت است و این دو دیدگاه با دقت در مفهوم «مثل» و «عین» قابل جمع‌اند، چرا که در فرهنگ فلسفی، عینیت به معنای هویت و تشخیص به کار رفته است و هویت شیء و عینیت آن و تشخیص آن و خصوصیت آن و وجود منفرد آن، همه یک چیز دانسته شده است. طبق تعریفی که متفکرین جدید از هویت ارائه داده‌اند، لفظ «هویت» به شخص و به موجود شبیه شخص نیز اطلاق می‌شود، و این زمانی است که شخص، با وجود تغییراتی که در اوقات مختلف عارض وجود او می‌شود، وحدت ذات داشته باشد (صلیبا و صناعی، ۱۳۶۶، ص ۶۷۸) همچنان که ملاصدرا می‌گوید:

ان المعتبر فی تشخیص الإنسان هو وجود نفسه التی هی صورة ذاته، و هی الباقیة عند تبدل أعضائه من الطفولیة الی الشیاب و الشیب فما دامت النفس الشخصیة باقیة یكون الإنسان الشخصی باقیاً و ان تبدلت أعضائه کلاً أو بعضاً. و کما أن تشخیص ذاته بنفسه، فکذا تشخیص بدنه... و کذا تشخیصات أعضائه ایضاً بالنفس... و ان تبدلت خصوصیات مقادیر کل منها و آحاد کیفیاتها و أوضاعها بعد ما انحفظت نسبتها الطبیعیة الی النفس الواحدة المعینة المستمرة من أول العمر الی آخره (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۳).

۶. ملک به عنوان مبدأ فاعلی نفس

ملاصدرا در تفسیر آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَیْهَا حَافِظٌ» به وجود دو حافظ برای نفوس اشاره می‌کند، یکی ذات واجب تعالی است که حافظ مستقل و بالذات ماسوی الله (جمع نفوس) است و دیگری حافظ خاص برای هر نفس بشری است «و لكل نفس رقیب خاصّ و هو ملک... و للنفس الإنسانیة رقیب واحد عقلی یسمی ب "روح القدس" عند أهل الشرع، و ب "العقل الفعّال" عند الحكماء، و ب "روان بخش" عند الحكماء الفارسیین...» (همان، ج ۷، ص ۳۲۵) ایشان پس از برشمردن مراتب نفس (از عقل هیولانی تا عقل مستفاد) به اقامه برهان بر وجود فرشته‌ای روحانی که خارج کننده نفس از قوه به فعل و کمال دهنده آن و نیز نگهدارنده آن است تأکید می‌ورزد.

ملاصدرا بدین منظور، از دو طریق، یکی استشهاد به روایت نبوی و دوم مدد از براهین عقلی، به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد: «...روی عن النبی صلی الله علیه و آله: وکلّ بالمؤمن مائة و ستون^۱ ملكا یذبون عنه كما یذب عن قصعة العسل الذباب، و لو وکلّ العبد إلى نفسه طرفة عین لاخطفته الشیاطین» (المجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۳۱۴).

اما استدلال عقلی ملاصدرا با یک مقدمه شروع می‌شود؛ او ابتدا تجرّد نفس انسانی از ماده را، حدّ وسط برهان قرار می‌دهد و قبل از بیان مقدمات استدلال، مفاد حدّ وسط یعنی: «جوهر بودن نفس» و «مجرد بودن نفس» را با استدلالات ضمنی تبیین می‌کند. دلیل جوهر بودن نفس را محل بودن آن برای صفات متعاقب معرفی می‌کند و برای اثبات مجرد بودن آن نیز دلایل متعددی از جمله: درک معقولات توسط نفس، علم نفس به ذات خود، ادراک هم‌زمان اضداد و ... ذکر می‌نماید. اما آنچه قبل از تبیین استدلال عقلی در اثبات مبداء فاعلی و حافظ نفس انسان از منظر ملاصدرا اهمیت دارد، توجه به مقدمه دیگر و بستر استدلال است که این مفسّر به طور ضمنی آن را بیان می‌کند. آن مقدمه این است: نفس انسان دارای مراتبی از قوه و فعل است و در سیر صعود عقلی از قوه محض حرکت می‌کند و به فعلیت محض منتهی می‌شود، در این سیر، فعلیت حاضر نفس، قوه است برای فعلیت آتی و همین طور ... تا منتهی شود به فعلیتی (که حکماء آن را عقل فعال می‌نامند) که هیچ جهت قوه در آن نیست، لذا در این حرکت، متحرک (نفس) و غایت حرکت (عقل فعال) مشخص است، اما محرک و فاعل حرکت نامشخص و مورد سؤال است که برای رسیدن به این مقصود مبتنی بر نگاه ملاصدرا می‌توان چنین استدلال کرد:

از آنجا که نفس انسانی، جوهری مجرد از ماده و دارای دو جهت قوه و فعل است و خارج کننده نفس از قوه به فعل، نمی‌تواند خود نفس باشد (چون جهت فعل غیر جهت انفعال است و شیء نمی‌تواند اکمل و اشرف از ذات خود باشد) و از طرفی جسم نیز نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا نماید (چون مرتبه وجودی جسم مادون نفس است و معطی کمال نمی‌تواند پایین‌تر از کمال یافته باشد) پس خارج کننده نفس از قوه به فعل موجودی مجرد از ماده و اشرف از نفس است. ولی این مخرج مباشر، مبدأ اول (باری تعالی) نیست، چون نفوس متعدّدند و مبدأ آنها نیز

۱. در الدر المنثور، ج ۴، ص ۴۸، سیصد و شصت ملک ذکر شده است.

باید در فاعلیت، دارای جهات متعدد باشد، در حالی که جهت کثرت در ذات (باری تعالی) راه ندارد و بین ما و آن ذات مقدّس وسائط و مراتبی از حجاب است؛ همانطور که در حدیث است: «انّ لله سبعین ألف حجاب من نور و ظلّمة لو كشفها لأحرقن سبحات وجهه كلّ ما انتهى إليه نظره...» (المجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۳، ص ۳۰).

پس خارج کننده نفس از نقص به کمال و از قوّه به فعل ملکی روحانی است «فمخرجها إلى الكمال ملک کریم روحانیّ عنده صور الأشياء بالفعل، و هو فعال المعقولات و مفیضها علی قلب من یشاء بإذن الله تعالی» و نیز «فكلّ نفس لها حافظ من جواهر الملائكة المقربین یحفظ لها و علیها کمالاتها» (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۳۰).

علاوه بر این استدلال عقلی که در این نوشتار به نظم منطقی درآمد، استدلال دیگری نیز از متن تفسیر ملاصدرا قابل استخراج است که حدّ وسط آن، ادراکات انسان است و به طور خلاصه به شرح زیر تقریر می‌شود:

هرگاه یک صورت عقلی از انسان پنهان و غایب شود و نفس بخواهد بدون کسب جدید به سوی آن بازگردد، ناگزیر باید یک خزینه عقلی داشته باشد که آن معقولات را هنگام فراموشی و غفلت برایش نگهداری کند. این خزینه نه در جسم انسان است و نه در نفس او، زیرا معقولات در جسمی که منقسم به اندازه‌های وضعی شود، حلول نمی‌کند و نفس نیز قابل تقسیم و بخش‌پذیر نیست تا در آن صورت، با یک بخش ادراک و تصرف و با بخش دیگر ادراکات را حفظ نماید [پس حافظ و نگهدارنده نفس و معلومات آن چیزی غیر جسم و نفس انسانی است] (همان، ص ۳۲۹) و در استدلال قبلی اشاره شد که این حقیقت، موجودی روحانی غیر از حضرت حقّ (جلّ جلاله) است.

از این رو ملاصدرا با عنایت به استشهاد نقلی و دو استدلال عقلی، در آستانه ورود به بحث ضرورت معرفت نفس، اعتقاد خود را به طور روشن چنین بیان می‌کند:

أنّ علی كلّ نفس حافظا و مُبقیا لوجوده، و هو علته الفاعلیّة أراد أن یهدیه سبیل معرفة الله تعالی و صفاته و أفعاله، إذ بها تتمّ حیاته الكاملة فی النشأة الدائمة، و بدونها موت الجهالة و هلاک السرمد و عذاب الأبد (همان، ص ۳۳۳).

قابل ذکر است مفاد دو استدلال ذکر شده، ظهور مطالبی است که در جلد نهم حکمت متعالیه و در فصل پنجم (فی کیفیت حصول العقل الفعّال فی أنفسنا ...) آمده است (الشیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۴۲-۱۴۰)

محفوظ در آیه

در اینکه چه چیز مورد حفاظت واقع می‌شود و در آیه متعلق حفظ چه چیز دانسته شده است، تفاسیر، احتمالاتی داده‌اند که به شرح ذیل ارائه می‌شود:

۱. تمام عالم امکان و ماسوی الله

در برخی تفاسیر که معنی «نفس» تعمیم داده شده، تمام عالم امکان و ماسوی الله محفوظ و متعلق حفظ معرفی شده است، مانند: تفسیر ملاصدرا که می‌گوید: «... و إنّما ادخل سور الموجبة الكلية في الشقّ الأوّل على النفس ليعمّ جميع النفوس من المفارقات و الفلكيات و العنصريات و الحافظ الرقيب لها على وجه العموم هو الله سبحانه...» (همان، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۲۵) و نیز تفاسیری چون مفاتیح الغیب (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۱۹)، تفسیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۲۳)، و روح البیان (حقی بروسوی، ج ۱۰، ص ۳۹۸) و دلیل آن همان چیزی است که در دو بخش قبل (و ذیل عناوین دلیل گستره معنایی نفس و حافظ بودن خداوند) تبیین شد.

۲. اعمال و گفتار نفس

در تعدادی از تفاسیر، متعلق حفظ و حفاظت در آیه، اعمال و گفتار انسان توسط ملائک الهی ذکر شده است؛ از جمله: تفسیر مجمع البیان که می‌گوید: «... يحفظ عملها و قولها و فعلها و يحصى ما يكتسبه من خير و شرّ...» (الطبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۱۵)، و نیز تفسیر الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل (المکارم الشیرازی، ج ۲۰، ص ۱۰۶) نیز بر این باور است.

۳. نفس به همراه اعمال آن

در تعداد دیگر از تفاسیر، متعلق حفظ و حفاظت در آیه، خود انسان به همراه اعمالش بیان شده است، از جمله: تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن که هر چند ابتدا متعلق حفظ را در آیه، اعمال انسان می‌داند «و المراد من قيام الحافظ على حفظها، كتابة أعمالها الحسنة و السيئة» (الطباطبایی، ج ۲۰، ص ۲۵۹) ولی

در ادامه، نفس به همراه اعمال را محفوظ و متعلق حفظ معرفی می‌کند «و لا یبعد أن یکون المراد من حفظ النفس حفظ ذاتها و أعمالها» (همان). مضاف بر اینکه حیطة این حفاظت را توسعه می‌دهد به نحوی که این حفاظت از تولد انسان تا قیامت کبری را شامل می‌شود. همچنین تفاسیری چون: التبیان فی تفسیر القرآن (طوسی، ج ۱۰، ص ۳۲۴) مخزن العرفان فی تفسیر القرآن (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۹۰). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۷۶) دارای چنین دیدگاهی هستند.

۴. نفس و تمام شئون و کمالات آن

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در نگاه ملاصدرا حافظ نفس در مقام علت فاعلی نفس است «أن علی کل نفس حافظا و مبقیا لوجوده، و هو علتها الفاعلیة» (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۳۳)، لذا متعلق حفظ و حفاظت در آیه، همه شئون وجودی انسان و از جمله علوم و معقولات نفس است «... فلا بد من خزائن عقلیة تحفظ لها المعقولات عند ذهولها...» (همان، ص ۳۲۹). همچنین، حافظ نفوس انسانی واسطه فیض الهی است و نسبت آن به انسان مانند نسبت خورشید به آینه است که اگر نفس به آن اقبال نماید، راه هدایت را یافته و تکامل می‌یابد و اگر از آن اعراض نماید از مسیر کمال باز می‌ماند. از این رو، در نگاه ملاصدرا کمالات انسان و راه کسب درجات و مقامات معنوی نیز متعلق حفظ و حفاظت در آیه است:

فکل نفس لها حافظ من جواهر الملائكة المقربین یحفظ لها و علیها کمالاتها، إذا اتصلنا بها
 ایدنا بالانوار و کتب فی قلوبنا الايمان لأنه قلم الحق الأول و إذا عرضنا عنه بالتوجه إلى
 المحسوسات انمحت الكتابة و نفوسنا کمرأة إذا أقبلت إليه عند نقائها عن الكدورات و
 المعاصی قبلت، و إذا عرضت أو احتجبت تخلت. و نسبته إلى نفوسنا کنسبة الشمس إلى
 الأبصار (همان، ص ۳۳۰).

نتیجه

پس از تحقیق پیرامون سؤالات سه گانه، به این نتایج دست یافتیم:

۱- اطلاق «نفس» بر غیر نفوس انسانی در آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» مورد توجه برخی از مفسرین و از جمله ملاصدرا بوده است، با این وجود، مدلول اول در دلالت کلمه «نفس» در این آیه نفوس انسانی است، زیرا اولاً؛ بیشتر مفسرین تنها نفس انسانی را مدلول دانسته‌اند و تعمیم دلالت این کلمه بر غیر نفوس انسانی تنها توسط معدودی از مفسرین که دارای گرایشات فلسفی و یا عرفانی هستند صورت گرفته است. ثانیاً؛ کسانی که دلالت کلمه «نفس» را تعمیم داده‌اند بلافاصله نفوس انسانی را نیز مصداق کلمه «نفس» معرفی می‌کنند. ثالثاً؛ علامه طباطبایی که خود دارای گرایش فلسفی است و در ذیل بسیاری از آیات قرآن مباحث فلسفی مربوط به آیات را مطرح می‌نماید، در تفسیر این آیه به هیچ مطلب فلسفی اشاره نمی‌کند و ملاصدرا نیز با وجود تفسیر نخستش از کلمه «نفس» و تعمیم دلالت آن بر ماسوی الله، بیشترین تأکید را بر نفس انسانی و کمالات آن دارد.

۲- در تحقیق پیرامون اینکه منظور از حافظ در آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» کیست؟ در معدودی از تفاسیر منظور از حافظ، خداوند معرفی شده است که مبنای این نظر یا ریشه در نگاه کلامی و اعتقاد آنان به توحید افعالی دارد که مبتنی بر آن، فاعل و مؤثر حقیقی در عالم وجود، تنها خداوند است و یا برخاسته از نوعی نگاه خاص به نظام علی و معلولی است که طبق آن، تمام معالیل و تأثیرات در عالم، مستقیم به خدا نسبت داده می‌شود و معتقدین به این دیدگاه، فاعلیت غیر خداوند را منکرند. اما در بیشتر تفاسیر حتی با گرایش فلسفی مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی، حافظ نفوس انسانی ملائک الهی معرفی شده‌اند، با این تفاوت که ملاصدرا برای این حافظ علاوه بر نقش حفاظت از نفوس، نقش علیت فاعلی نیز قائل است و علامه طباطبایی نیز در تفسیری دوم، منظور از حافظ را جنس حافظ می‌داند، به این معنی که انسان تحت حفاظت الهی است و هرچند بدن او دچار تجزیه و تحلیل مادی می‌شود، در آخرت با همین صورت دنیوی حاضر می‌شود.

۳- غیر از مواردی که به دلیل تعمیم «نفس»، همه ما سوی الله متعلق حفظ قرار گرفته است، در دیگر تفاسیر قرآنی، اعمال انسان یا انسان به همراه اعمال و ارزاق و آجال او، متعلق حفظ دانسته شده است. در این میان ملاصدرا علاوه بر نفس انسانی و اعمال او، کمالات او را نیز متعلق حفظ می‌داند.

فهرست منابع:

- قرآن کریم

- البصری، الحافظ علاء، شرح المصطلحات الکلامیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء(الطبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ابن عربی، محی الدین محمد، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر، بی تا.
- _____، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- _____، فصوص الحکم، ج ۲، بی جا: انتشارات الزهراء (س)، ۱۳۷۰.
- ابن منظور الأفریقی المصری، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، بی تا.
- امین، سیده نصرت امین(بانوی اصفهانی)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- الحائری الطهرانی، میرسدیعلی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران: لطفی، ۱۴۰۴ق.
- حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعیات، ج ۲، قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
- _____، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
- الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، قم: نشر البلاغه، ۱۴۱۵ق.
- السبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- السیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مصطفوی، ۱۳۷۹.

- _____، تفسیر القرآن الکریم، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- صلیبا، جمیل و صناعی دره بیدی، منوچهر، فرهنگ فلسفی، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- الطباطبایی، السید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- الطبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- الطوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار حیاء التراث العربی، بی تا.
- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چ ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
- فضل الله، السید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، چ ۲، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، طهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲.
- کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۳۶.
- المجلسی، مولی محمد باقر بن مولی محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسۀ الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- المرآعی، احمد بن مصطفی، تفسیر المرآعی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، دایرة المعارف چند رسانه‌ای قرآن کریم، جامع تفاسیر نور، حکمت و... . قم: شماره ثبت کتابخانه ملی ۹۴۶۸.

- المکارم الشیرازی، ناصر، تفسیر الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۱ ق.