

مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم

محمد شریفی*

اکرم حسین زاده**

چکیده: مفسران قرآن کریم، فراخور اندیشه و سواد علمی خود به تفسیر آیات پرداخته‌اند. پیش‌فرض‌هایی که هر مفسر برمی‌گزیند، با دیگری متفاوت است. گرایش عرفانی در تفسیر قرآن به اقسامی چون اشاری، باطنی و انفسی تقسیم می‌شود. تفسیر انفسی که نمونه‌ی اعلای تفسیر عرفانی است از طریق تفکر در آیات و سعی در عمومی ساختن فهم آن می‌کوشد تا با تطبیق آیات قرآن بر انسان به غایت مطلوب خویش که تعالی روح بشر و به فعلیت رساندن قوای کمالی او و رسیدن به وحدت وجود است؛ برسد. این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی به بررسی مبانی مشترک و اختصاصی تفسیر انفسی پرداخته است. تأویل‌گرایی، درون‌نگری به آیات، بیان تمثیلی، مبانی مشترک تفسیر عرفانی و تفسیر انفسی به‌شمار می‌رود و مهم‌ترین مبانی اختصاصی تفسیر انفسی، فهم‌پذیری بطون آیات از طریق برهان و تدبیر، وحدت شخصی وجود و همتایی میان قرآن و انسان کامل است.

کلیدواژه‌ها: مبانی تفسیر انفسی، فهم‌پذیری و تدبیر‌گرایی، همتایی انسان و قرآن، وحدت وجود

e-mail: m.sharifi@umz.ac.ir

e-mail: akramhoseinzade8@gmail.com

* استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۷/۲۶؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۹/۲۸

مقدمه:

قرآن کریم، به‌رغم معارف و مطالب بلند؛ قالب الفاظ بشری بر بنده برگزیده‌اش نازل شده و از این رو، کاستی‌های لفظ و بلندی معنا، آیات قرآن را نیازمند تفسیر و تبیین ساخته است. مسلمانان فراخور درک، سواد، دغدغه و تخصص علمی خویش به تفسیر آیات الهی پرداخته‌اند. شیوه‌های گوناگون تفسیری که ناظر به منابع مورد استفاده مفسر است؛ حاصل تلاش مسلمانانی است که خود را از دریافت معارف و فهم این کتاب آسمانی بی‌نیاز ندیده‌اند. روش‌های متفاوت تفسیری، مبانی و پیش‌فرض‌های خاص خویش را می‌طلبند. درحقیقت این مبانی، اساس و پایه شکل‌گیری روش‌های متفاوت تفسیری را تشکیل می‌دهد.

مراد از مبانی، اصول و قواعد و قوانینی است که هر مفسر، پیش از تفسیر آیات الهی به آن باور دارد و در اندیشه خود آن را می‌پروراند. به‌عبارت‌دیگر، مبانی تفسیر، عهده‌دار نظریات کلانی است که اصول و قواعد تفسیر از آن برمی‌خیزد و در چارچوب آن شکل می‌گیرد (بابایی، ۱۳۸۱: ۱ و ۴) و مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۹۰).

به‌عنوان مثال فردی که اعتقادی به خدا و یا وحیانی بودن متون مقدس ندارد، دیدگاهش در مواجهه با آیات الهی در مقایسه با شخصی که دیدگاهی برعکس او دارد و کلام متون مقدس، خصوصاً قرآن را نازل شده از جانب خداوند متعال بر بنده برحقش می‌داند؛ متفاوت خواهد بود.

در بین مفسران مسلمان نیز، مبانی هر مفسری با دیگری متفاوت است. یکی از گرایش‌های تفسیری، تفسیر عرفانی است. تفسیر عرفانی خود به تفسیر اشاری و باطنی و رمزی، انفسی و... تقسیم می‌شود (شاه‌رودی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). تفسیر انفسی قرآن کریم، نیز شیوه‌ای از تفسیر عرفانی است که پیش‌فرض‌ها و مبانی آن با مبانی روش‌های دیگر تفسیر عرفانی در برخی موارد مشترک و در برخی دیگر متفاوت خواهد بود. این شیوه تفسیری که حد اعلای تفسیر عرفانی است (کرگگور، ۱۳۷۴: ۷۱؛ صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱: ۴۰ و ۵۵)، اصطلاحی نوظهور است که در آثار مفسران انفسی آیات الهی دیده می‌شود؛ اما در هیچ آثاری تعریف دقیقی از این شیوه تفسیری به‌دست نیامده است و از آنجایی که تفسیر انفسی، تفاوت‌های اساسی با برخی از روش‌های تفسیر عرفانی دارد، این پرسش در ذهن ایجاد می‌شود که ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم چیست؟ چه مبانی و

پیش فرض‌هایی دارد؟ مهم‌ترین مبنای آن کدام است؟ چه تفاوت‌هایی با دیگر روش‌های تفسیر عرفانی دارد؟ پس شناخت مبانی و پیش‌فرض‌های آن جهت ارائه‌ی تعریف دقیق، لازم و ضروری به نظر می‌رسد. از این‌رو، در این مقاله سعی شده، تا با مطالعه در آثار علامه حسن‌زاده آملی و علامه جوادی آملی و امام خمینی و دیگر مفسران عرفانی قرآن با شیوه‌ای تحلیلی، مبانی مورد استفاده در تفسیر انفسی را یافته و به تعریف جامع و مانعی از تفسیر انفسی برسیم.

درباره‌ی پیشینه تحقیق باید گفت کتاب *التفسیر و المفسرون* (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۶۰-۳۴۱)^۱ و کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری* (علوی‌مهر، ۱۳۸۱: ۲۲۲) به معرفی تفسیر عرفانی پرداخته و در برخی موارد به مبانی تفسیر عرفانی اشاره کرده‌اند؛ اما در هر دو منبع، این مبانی برای همه روش‌های تفسیر عرفانی بیان شده و تفکیک و جداسازی میان آنان انجام نشده است؛ حال اینکه نوشتار حاضر علاوه بر تفکیک این مبانی به نوع دیگری از تفسیر عرفانی که تفسیر انفسی است؛ اشاره کرده و به صورت مبسوط مبانی آن را برمی‌شمارد تا از این رهگذر بتواند به معرفی این شیوه تفسیری بپردازد.

انواع تفسیر عرفانی

تفسیرهای عرفانی در یک تقسیم‌بندی به تفسیر باطنی و اشاری تقسیم می‌شوند (مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۵۹؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۶۲-۵۸؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۹؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۸۰). نام‌های دیگری نیز برای این تقسیم‌بندی ذکر شده است چون فیضی، رمزی، صوفی و... (شاه‌رودی، ۱۳۸۳: ۱۲۶) که با چشم‌پوشی و اغماض از برخی تفاوت‌ها، در محدوده دو تقسیم‌بندی تفسیر باطنی و تفسیر اشاری قرار می‌گیرند.

تفسیر صوفی (باطنی): که گاهی با نام صوفی و بیشتر با نام باطنیه پیوند خورده است؛ درحقیقت، ناظر به جنبه باطنی قرآن است و هیچ‌گونه ارتباطی با ظاهر الفاظ ندارد. باطنیه، ظاهر نصوص را برای نفی کامل شریعت رد می‌کنند و تا جایی از ظاهر را که با مذهب آنان هماهنگ بوده می‌پذیرند و بقیه را رها می‌سازند (بابایی، ۱۳۸۱: ۳ و ۲۵؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۸۰؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۶۰). مبنایی که باطنیه در تفسیر خویش بهره‌جسته‌اند؛ گذر از الفاظ و رسیدن به بطون آیات است که البته تفسیر آنان از آیات باید مذهب آنان را تأیید کند و در غیر این صورت پذیرفته شده نیست.

در تفسیر اشاری، قرآن به غیر ظاهر آن تأویل می‌شود که به دلیل وجود اشاره پنهان در آیات، برای اهل سلوک و تصوّف آشکار می‌شود و جمع میان این تأویل با تفسیر ظاهر نیز ممکن است (زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۷). تفسیر اشاری با پنج شرط قابل پذیرش 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، مد نظر است. ۵. تأویلی دور از ذهن و سخیف نباشد. مانند برخی که در تفسیر آیه: «إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹)، «لمع» را فعل ماضی و «المحسنین» را مفعول آن دانسته‌اند (ایازی، ۱۳۷۳: ۵۸؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۴۱).

به نظر نگارندگان، تفسیر اشاری، تفاوت اساسی با شیوه باطنی دارد و آن اینکه نه تنها ظاهر الفاظ را رها نمی‌سازد؛ بلکه معانی باطنی را نیز تا جایی می‌پذیرد که از نظر عقل و شرع تأیید شده باشد.

تفسیر انفسی که در محدوده تفسیر اشاری قرار می‌گیرد (آتش، ۱۳۸۱: ۱۶۱) مبانی مختص به خود را داراست؛ اما برخی به این موضوع ایراد وارد کرده و تفسیر اشاری را از تفسیر انفسی جدا ساخته‌اند؛ چرا که تفسیر اشاری، ناظر به جنبه سیر و سلوکی و عملی مفسر است؛ در حالی که تفسیر انفسی، ناظر به جنبه نظری و فلسفی است (قاسم پور، ۱۳۸۱: ۳۰-۲۸).

آیت‌الله معرفت، عرفان را شعبه‌ای از فلسفه می‌داند که حکمت نظری و عملی را به هم آمیخته و راه شناخت و سلوک را از یافته‌ای باطنی به دست آورده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۳۴-۳۳۳). با تحقیق به عمل آمده در تفسیر مفسران انفسی، تفسیر انفسی، هم ناظر به جنبه سیر و سلوکی و هم ناظر به جنبه نظری عرفان و در نتیجه شامل هر دو بخش عملی و نظری عرفان است؛ از این رو مبانی مشترکی با دیگر تفسیرهای عرفانی می‌یابد.

اصطلاح تفسیر انفسی اصطلاحی نوظهور است که در آثار علامه جوادی آملی و علامه حسن‌زاده آملی و شاگردانشان به چشم می‌خورد. تفسیر انفسی، در حقیقت تفسیری از قرآن است که به جنبه درونی وجود آدمی ناظر است و هر چیزی که خارج وجود او باشد و محسوس و عینی شود؛ در مقوله تفسیر انفسی جای نمی‌گیرد. در تفسیر انفسی قرآن، مفسر به ندای «تعالوا» در آیات و روایات لیبک گفته و در هیچ مرتبه‌ای توقف نمی‌کند و خود را از ادراک حقایق سنگین‌تر و

قوی تر محروم نمی‌کند. در این مقام (تفسیر انفسی)، مفسر چشم خود را به‌طور کامل بر خارج خویش می‌بندد و تمامی آیات قرآن و کلمات و حروف آن را در جان خویش پیاده می‌کند و آن را به عیان مشاهده می‌کند (صمدی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۳) مفاهیم و تصورات ذهنی انسان حتی در مورد خودش نیز از مقوله تفسیر انفسی خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۳۶۹-۳۶۸).

بهترین مدعای تفسیر انفسی، خود قرآن است. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که نسبت به سنت دنیایی، در گذشته وجود دارد و حال اینکه مواجهه قرآن با آن به‌صورت مخاطب است. مانند آیه: «يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ»؛ «ای یحیی، کتاب را به نیرومندی بگیر» (مریم: ۱۲) و آیات مربوط به وقوع قیامت نیز از این سنخ هستند که برای تحلیل این موارد باید از زمان دیگری که زمان انفسی است؛ استفاده کرد. توجه به این مسئله، تفسیری از قرآن کریم را می‌طلبد که پیش از آنکه به مشکلات بیرونی انسان پردازد؛ بتواند مشکلات درونی آن‌ها را مرتفع کند (رک: ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۹-۴۸).

در نتیجه تفسیر انفسی، تفسیری از آیات الهی است که دغدغه مفسر، معرفت نفس و انسان‌پروری است و از رهگذر تطبیق آیات بر نفس آدمی به‌دست آمده و قلب انسان متجلی آیات الهی قرار می‌گیرد و بسته به احوال مفسر، مراتب‌پذیر است که بالاترین حد آن، تفسیری از قرآن کریم است که غایت اصلی آن، وحدت وجود است. به اعتقاد یکی از معاصران:

عارف با سیر انفسی بر پایه داده‌های قرآنی و با دستیابی به حالات درونی خاص مراتب انبیا، از آفاق به انفس می‌رسد. یعنی با این برگشت و دگرگونی حال که خود نوعی تأویل است؛ خویشتن خود را دگرگون می‌کند (شایگان، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

این تفسیر از ظاهر الفاظ قرآن بیگانه نیست؛ زیرا از نظر طرفداران این شیوه تفسیری، معنای تفسیر انفسی، تهی کردن الفاظ متون دینی از مفاهیم عرفی آن‌ها نیست؛ بلکه با حفظ همه ظواهر، عنایت به معارف استنباطی فرالفظی است که با سایر اصول و مبانی و مبادی، هماهنگ است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۷۷).

حال برای اینکه بتوان به تعریف جامع و مانعی از تفسیر انفسی دست یافت؛ ضروری است تا مبانی این گونه تفسیری شناخته شود. از آنجایی که تفسیر انفسی درزمره تفسیر عرفانی قرار می‌گیرد؛ لذا با آن مبانی مشترکی خواهد داشت.

مبانی مشترک تفسیر انفسی با تفسیر عرفانی

تفسیر انفسی به‌عنوان روشی با گرایش عرفانی، با تفسیرهای دیگری که با گرایش عرفانی نگاهشده‌اند؛ مبانی مشترکی دارد. تأویل‌گرایی، لایه‌لایه بودن آیات الهی، بیان تمثیلی از مهم‌ترین مبانی مشترک میان تفسیر انفسی و سایر تفسیرهای عرفانی است. البته این به‌معنای تطبیق کامل مبانی ذکر شده در همه تفسیرهای عرفانی نیست و به‌طور حتم، تفاوت‌های اندکی با هم دارند.

۱. تأویل‌گرایی

بحث تأویل ازجمله مباحث مهم در تفسیر قرآن کریم است که خداوند متعال در آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷) نیز به آن اشاره کرده است. در تفسیرها نیز بحث تأویل از اهمیت خاصی برخوردار است. اما در تفسیرهای عرفانی به دلیل ماهیت خاص آن، مسئله تأویل آیات الهی بحث‌برانگیز است.

تأویل از ماده اول به معنی رجوع و بازگشت به اصل و موثّل، موضعی که شیء به‌سوی آن برمی‌گردد و آن بازگشت از نظر علمی یا فعلی به‌سمت غایت مراد از آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹). ارجاع کلام به‌معنای پنهان و صرف از معنای ظاهری (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲) و واقع و خارج یک عمل یا یک خبر که به آن عمل و خبر باز می‌گردد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۴۱) از دیگر معانی برشمرده در کتاب‌های لغت است. مصطفوی تأویل را مرجع لفظ و مراد و مقصود آن می‌داند که آن مراد بر مردم پنهان است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۱۷۶).

تأویل در بین مفسران نیز به معانی متفاوت آمده است. علامه طباطبایی پس از نقل ده مورد از معانی مورد استفاده مفسران از واژه تأویل و نقد و بررسی آنها، تأویل هر چیزی را حقیقتی می‌داند

که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد وی قرآن نیز همین است؛ زیرا از حقایق و معنویاتی سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حس و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ماست بسی وسیع‌تر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۶۵-۶۴). به عبارت دیگر، تأویل قرآن از دیدگاه علامه، حقیقت یا حقایقی است که در ام‌الکتاب پیش خداست و از مختصات غیب می‌باشد.

هدف از بیان مبحث تأویل در حقیقت ناظر به ایراداتی است که به تأویلات بی‌مورد برخی تفاسیر عرفانی وارد شده است. به عنوان مثال: آیت‌الله معرفت، طریقه فهم معانی قرآن و حقایق دینی اهل عرفان را شیوه خودمحموری و درون‌بینی می‌داند که حاصل ذوق شخصی است و در زمره تفسیر به رأی قرار می‌گیرد؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ندارند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۳۷-۳۳۶). سخن معرفت و سخنانی مشابه آن، ناظر به تأویلات غلط و خارج قاعده‌ای است که به طور خاص، باطنیه از آن متأثر بوده‌اند (قاسم‌پور، بی‌تا: ۱۲۵) و یا ناظر به تداعی معنایی است که در هنگام تلاوت بر سالکان وارد می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۱۱). در صورتی که با توجه به شرایط تفسیر اشاری، مفسر از تأویلات نابجا و سخیف به دور است. از این رو، تفسیر انفسی که حد اعلای تفسیر عرفانی است (کرگکور، ۱۳۷۴: ۷۱؛ صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱: ۴۰ و ۵۵) از این گونه ایرادات مبرا است و آنچه به عنوان تأویل در تفسیر انفسی آیات الهی آمده که ناظر به تطبیق بین عالم تدوین (قرآن) و عالم تکوین (انسان) است (حیدرآملی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۰۶)؛ به همان تعریفی از تأویل ناظر است که مد نظر علامه طباطبایی است. یعنی مفسر انفسی، با تدبّر در آیات الهی، به معنای باطنی و مرجع و مراد اصلی خداوند که در لوح محفوظ است؛ دست می‌یابد که در حقیقت تفسیر آیات الهی به‌شمار می‌آید. از این رو، آیت‌الله معرفت، برخی دریافت‌های کلی از قرآن را تأویل آیات نمی‌داند؛ بلکه مفهوم عامی می‌داند که با اندکی تدبّر از ظاهر لفظ به دست می‌آید (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۷۱).

در نتیجه تفسیر انفسی در زمره تفسیر اشاری است که از تأویلات خارج قاعده به دور است و از ظاهر الفاظ قرآن رویگردان نیست و بحث تدبّر و تفکر نیز در آن مطرح است و اساساً در مقوله تفسیر به معنای رایج آن جای می‌گیرد نه در مقوله تأویل خارج قاعده آن و آنچه علامه طباطبایی

در خصوص تأویل آیات، بیان کرده درحقیقت ناظر به نوعی از تفسیر قرآن است که همان تفسیر انفسی آیات الهی می‌باشد.

۲. ذوبطون بودن قرآن

معارف بلند و عمیق قرآن کریم در قالب الفاظ بشری باعث ایجاد ابهام در مراد خداوند شده است. و چون قرآن به زبان عربی مبین است: «هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳)؛ از قوانین و قواعد زبان عربی نظیر استعاره، کنایه، تشبیه، تمثیل ... استفاده کرده و این امر معنایی غیر از معنای لفظی را برای آیات الهی، فراهم ساخته است. در روایات به مسئله ذوبطون بودن قرآن اشاره شده است: «کتاب الله عز و جل علی اربعه اشیاء: علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق؛ فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للانبیاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ۱۰۳) کتاب خداوند متعال بر چهار چیز بنا شده است: بر عبارت و اشارت و لطایف و حقایق. پس عبارت برای عوام و اشاره برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق مخصوص انبیا است.

در آیات الهی نیز اشاراتی مبنی بر مسئله ذوبطون بودن کلام الهی یافت می‌شود: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱) و «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). در تفسیرهای عرفانی چه از نوع باطنی و چه اشاری و چه انفسی، باطن قرآن اهمیت بسزایی می‌یابد. زیرا عارفان معتقدند که قرآن دارای لایه‌های پنهانی است که جز از طریق تهذیب نفس قابل شناخت نیست (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۰۷). مسلم است که آیات و روایاتی که به بطون‌پذیری آیات الهی اشاره دارد؛ فراوان است و از حوصله نوشتار خارج است.

نکته قابل تأمل این است که فهم همه انسان‌ها در بیان معنای باطنی قرآن یکسان نخواهد بود و هر اندازه تزکیه نفس بیشتر باشد؛ فهم حقایق محمدیه از آیات الهی بیشتر خواهد بود و تجلی قرآن بر انسان بیشتر خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۶۰؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۹: ۱۰۴-۸۹). در قرآن کریم نیز به مراتب و درجات انسان اشاره شده است: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران: ۱۶۳) و (انعام: ۱۳۲؛ انفال: ۴؛ احقاف: ۱۹). ابن عربی که صاحب تفسیر انفسی است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷: الف: ۴۲۰ و ۵۱۰)، هر آیه از کتاب منزل را دارای دو وجه وجودی می‌یابد: یک وجه، وجود باطنی آن

است که اهل حق آن را داراست و آیینۀ جام جهان‌بین اوست و وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق وجود دارد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۲۷۹؛ نیز ج ۲: ۳۰۴). پس تفسیر ارائه شده از وجه وجودی باطنی از نوع تفسیر انفسی قرار می‌گیرد.

در تفسیر انفسی برای رسیدن به بطون قرآن و معنای کلام الهی، رجوع به بطن فطرت انسانی، ضروری است تا تأویل و مراد آیات مشخص گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۷۵-۷۲). در نتیجه تفسیر انفسی نیز همانند سایر روش‌های تفسیری از ظاهر الفاظ قرآن به معنای باطنی آن نظر دارد و برای فهم قرآن مراتب مختلفی را متصور است که از هفت مرتبه در اجمال تا هفتاد مرتبه در تفصیل، تفسیر‌پذیر است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۵۰).

بیان فهم بطون آیات الهی، که با اختلاف در رتبه انسان‌ها مختلف می‌شود، مبناي دیگری را در تفسیر عرفانی به‌طور عام و در تفسیر انفسی به‌طور خاص می‌طلبد که همان زبان عرفان است.

۳. بیان تمثیلی و رمز آلود

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که از طریق ظاهر الفاظ، قابل شناخت نیست. به‌عنوان مثال، قرآن مجاهدان در راه خدا را بنیان مرصوص می‌خواند: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ» (صف: ۴). و یا دربارهٔ افرادی که راه هدایت را رها کرده‌اند و گمراه شده‌اند می‌فرماید: «وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ فَتَمَلُّهُ كَمَلَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ...» (اعراف: ۱۷۵ و ۱۷۶). که با توجه به ظاهر الفاظ، معنا نمی‌شوند بلکه تشبیهی است که در آیات، به‌کار رفته است. علت آن، عمق و بلندی کلام وحی است که باید در قالب الفاظ نارسای بشری، تنزل یابد لذا باید از معنای ظاهری، دور شده و به معنای باطنی آن توجه شود.

زبان رازگونه و تمثیلی قرآن، در تفسیرهای عرفانی نیز حضور دارد که مهم‌ترین عامل آن تجربه‌های موقت و زودگذر عارفان است که از آن به احوال یاد می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۴۹) و بازگشت به عالم صورت و کثرت موجب شده تا عارفان، احوال درونی و مشاهدات معنوی خود را که حاوی مطالب بلند و عمیق روحانی و معنوی است در قالب امور حسی برای تفهیم مخاطب تنزل دهند و برای این چاره‌ای جز استفاده از تمثیل نیست. بیان رمزآمیز، زبان را از صورت یک وسیله

ارتباط عمومی خارج می‌کند و به کلمات، استعداد و ظرفیت، بار معنوی تازه‌ای می‌بخشد که از محدوده معنوی آن‌ها در فرهنگ‌ها، بسیار فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، وقتی زبان عهده‌دار بیان این ادراک شهودی و تجربه عرفانی می‌شود، به دلیل آنکه این تجارب از حوزه تجارب حسی خارج است، رمزگونه عمل می‌نماید (شاه‌رودی، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۶؛ قاسم‌پور، بی‌تا: ۲۱۱).

البته برخی از این تمثیلات حالت رمزگونه دارد که برای حفظ اسرار است که از واجبات طریقت عارفان است (معرفت، ۱۳۷۹: ۲: ۳۵۵) و ظاهرگرایان و ناینیان معنوی و کورباطنان را به کوی آن راه نیست (استیس، ۱۳۶۱: ۲۹۵).

در نتیجه زبان تمثیلی و رازگونه از مبانی مهم تفسیرهای عرفانی می‌گردد. و تفسیر انفسی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

در عرفان، انسان و نیز جهان تمثیلی از قرآن به‌شمار می‌روند و همانند قرآن تودرتو هستند. عرفا این پیچیدگی و شگفتی را در تمثیل‌های گوناگون نشان داده‌اند و تفاسیری که از قرآن نگاشته‌اند با توجه به همین ویژگی عرضه کرده‌اند که از این آثار به تفسیر انفسی یاد می‌نمایند. چنان‌که از دیگر تفاسیر به تفاسیر آفاقی یاد می‌کنند (شاه‌رودی، ۱۳۸۳: ۱۸۹).

توجه به بعد توحیدی، تهذیب و تزکیه نفس، امکان ارتباط با عالم غیب، رسیدن به کشف و شهود، سیر و سلوک، عشق به جمال مطلق، فنای در حقیقت... (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۵۸-۳۴۱) را می‌توان به‌عنوان مبانی مشترک تفسیرهای عرفانی و تفسیر انفسی برشمرد که پرداختن به آن‌ها موجب اطناب نوشتار خواهد شد.

مبانی اختصاصی تفسیر انفسی

طبق آیه: «سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) خداوند آیات خود را به دو دسته آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند. براین اساس، عرفان نیز به دو دسته عرفان آفاقی و عرفان انفسی تقسیم‌پذیر است (استیس، ۱۳۶۱: ۵۵ و ۸۵). مهم‌ترین مسئله در عرفان انفسی، مسئله وحدت وجود است؛ یعنی هیچ چیز در ذهن یا ضمیر نیست، در آنجا فرق و تفرقه‌ای نیست و چون کثرتی نیست، آنچه هست عین وحدت است (استیس،

۱۳۶۱: ۸۰). در نتیجه مهم‌ترین وجه تمایز تفسیر انفسی از تفسیرهای عرفانی دیگر به این مبنا می‌باشد یعنی وحدت وجود، برمی‌گردد.

۱. وحدت وجود

وحدت وجود، از مهم‌ترین مبانی تفسیر انفسی به‌شمار می‌رود. اصطلاحی که نخستین بار توسط ابن عربی مطرح شده (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۷۸). اما در آثار اندیشمندانی چون ابن سینا نیز رگه‌هایی از مسئله وحدت وجود موج می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳: ۱۲۵).

از آغاز شکل‌گیری این نظریه، مخالفت‌ها نیز با آن شروع شد که از جمله ابن تیمیه و علاءالدوله سمنانی به مخالفت به آن پرداختند (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۰۲)؛ ولی پیروان این مکتب به تدریج به شرح و توضیح آن پرداخته و در قرن هشتم و نهم نیز برخی شارحان مهم این مکتب چون قیصری در شرح و مقدمه *فصوص الحکم* ابن عربی و سیدحیدر آملی در رساله *تقد النمود* (جوادی ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۶-۶۵) و ابن‌فناری در *مصباح الانس و اصفهانی در قواعد التوحید* و شارح‌صائین‌الدین علی‌بن‌ترکه در *تمهید القواعد* تلاش کردند تا دلایل برای اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند (سوزنجی، ۱۳۸۳: ۱۳۵). با توجه به اینکه اسامی نام برده شده از طرفداران مسئله وحدت وجود هستند و در آثار علامه حسن‌زاده از تفسیرها و کتاب‌های آنان به تفسیر انفسی قرآن کریم یاد شده (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۷). لذا با پژوهش نگارندگان، مهم‌ترین تفاوت این آثار عرفانی با دیگر اثرهای عرفانی، در مسئله وحدت وجود است که به‌عنوان مهم‌ترین مبنا و پیش‌فرض تفسیر انفسی نقش ایفا می‌کند.

درخصوص وحدت وجود سخن بسیار است و به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود (صمدی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۳۷-۱۸۰). اما مهم‌ترین نوع تقسیم‌بندی، وحدت آفاقی و وحدت انفسی است که در وحدت آفاقی، از مشاهده کثرات و عالم ماده به وحدت وجود پی برده می‌شود؛ یعنی اینکه به هر سو رو کنیم غیر خدا را نمی‌بینیم و همه جا اوست و همه چیز خداوند است و جامع اضداد است. اما در وحدت انفسی، فرد عارف به جایی می‌رسد که فاصله و حتی دوگانگی بین خود و خدای خود را حس نمی‌کند. یعنی عارف در مقام فنا، احساس می‌کند که در سراپای وجودش چیزی جز خدا یافت نمی‌شود. آنچه در بحث تفسیر انفسی اهمیت دارد؛ مسئله وحدت شخصی وجود است که هیچ‌گونه کثرتی در حریم امن آن راه ندارد و در عالم یک حقیقت موجود است و آن خداست و

موجودات دیگر قابل اینکه به آن‌ها چیز گفته شود؛ نیستند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳-۴۰؛ کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۰۰-۹۹؛ استیس، ۱۳۶۱: ۵۴).

زبان در عرفان انفسی، زبانی پارادوکسیکال یا متناقض ناست. مسئله تناقض در زبان عرفان که به مهم‌ترین مبنای تفسیر انفسی یعنی وحدت وجود برمی‌گردد؛ ناظر به این است که عارف وقتی به مرحله وحدت می‌رسد و جز ذات حق تعالی وجودی نمی‌بیند و دیگر وجودها در این مرحله فانی می‌شود؛ در مرحله بازگشت با کثرتی مواجه می‌شود که موجب تناقض برای شخص عارف می‌شود. از این رو، تعبیری هم که اهل عرفان از احوال خویش به دست می‌دهند؛ متفاوت می‌شود؛ زیرا به اعتقاد استیس، همه عارفان، تعبیر یکسانی از مشاهدات خود به دست نمی‌دهند و حتی ممکن است در تعبیر از احوال خویش دچار اشتباه و خطا شوند (استیس، ۱۳۶۱: ۶ و ۲۲). بنابراین بیشتر به زبان تمثیلی و رمزی روی می‌آورند که بیان تمثیلی در تفسیر انفسی آیات الهی، در مسئله وحدت وجود مشهود است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۹۷).

عارفان برای اینکه مسئله وحدت وجود را به خوبی به مخاطب خود تفهیم کنند از مثال آئینه استفاده می‌کنند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۱۶). و به نظر مثال آئینه و نفس انسان بهترین تمثیلی است که در تفسیر انفسی قرآن کریم کاربرد دارد (رک: کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۸۸).

نکته قابل تأمل، سخن جوادی آملی در خصوص تفاوت اصلی عرفان و فلسفه است که عرفان مبتنی بر وحدت شخصی وجود و فلسفه مبتنی بر کثرت حقیقی وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۵: ۵۶۵). استیس نیز مسئله وحدت وجود را یک فکر منطقی که ساخته ذهن فلاسفه باشد؛ نمی‌داند. او معتقد است وحدت وجود نظریه‌ای است که اساساً اندیشه‌ای عرفانی دارد، هرچند در سیر طولانی تکامل تاریخ فلسفه خردگرایی چنین تصور شد که وحدت وجود مبتنی بر عقل و برهان است و ریشه‌های عرفانی آن را در نظر نیاورده‌اند (استیس، ۱۳۶۱: ۲۲۶-۲۲۵). اگرچه ملاصدرا کوشیده است تا از طریق برهان و استدلال عقلی و فلسفی به اثبات مسئله وحدت وجود بپردازد (سوزنجی، ۱۳۸۳: ۱۳۶). بنابراین دومین مبنای اختصاصی تفسیر انفسی شکل می‌گیرد که همان بحث عقلانی و برهانی کردن مسائل عرفانی و تقریب آن به اذهان عموم است.

۲. تعمیم فهم قرآن و تکیه بر تدبیرگرایی

تدبیر در آیات الهی از جمله اوامری است که قرآن کریم به آن عنایت ویژه‌ای داشته است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴). که مراد از این قفل، قفل جهالت است (حسن‌زاده‌آملی ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۹۱).

در آیه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَبْعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶). نیز به مسئله تدبیر اشاره شده است که غرض حق تعالی از ذکر مثل مذکوره آن است که تا بر عالمیان ظاهر شود که کدام از ایشان تفکر نکرده در گمراهی می‌ماند و چه کس در آن تدبیر نموده راه راست می‌یابد (کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۱).

تفسیر انفسی قرآن کریم نیز از مقوله تدبیر و عقل‌گرایی جدا نیست. صاحبان تفسیر انفسی قرآن کریم، که درحقیقت صاحبان عقل و برهان بوده‌اند؛ کوشیده‌اند که تفسیر انفسی آیات الهی را با روش برهان و استدلال ثابت کنند. و اعتراف می‌کنند که روش عارفان در تفسیر قرآن کریم بسی بالاتر از روش آن‌ها در استدلال‌های فلسفی یا منطقی است. آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است که بزرگان اهل معرفت مانند ابن عربی، می‌توانند اسرار عالم را از راه کشف و شهود دریابند؛ اما کشف و شهود آنان نمی‌تواند برای دیگران حجت باشد؛ زیرا که برای اثبات آن راهی نیست و از آنجایی که انسان‌ها، آبنای دلیل هستند؛ اگر شهود عرفا، معقول و برهانی شود که مبتنی بر علوم متعارف یا اصول منتهی به آن باشد؛ آنگاه پذیرفته خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۰۴). در صورتی که علامه حسن‌زاده‌آملی که صاحب تفسیر انفسی عصر حاضر است (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۳۱ و ۲۳)؛ عقل و برهان و عرفان را از هم جدا نمی‌داند و می‌گوید:

این‌ها همه که به آستان قرآن می‌رسند اظهار عجز می‌کنند و زانو می‌زنند. همه منطبق خوانده‌ها و همه صاحبان براهین و فنون علمی از ابن‌سیناها، فارابی‌ها، ملاصدراها، ابن‌عربی‌ها و ... در مقابل این شخصیت عظمای وجودی خاتم خاضعند. پس معلوم است که برهان تسلیم کشف و شهود است که با برهان بودن با پای چوبین راه رفتن

است ولی با کشف و شهود و حضور عنداللهی به یکبارگی همه اسرار قرآنی را تلقی کردن است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، الف: ۶۳).

در نتیجه تفسیر انفسی قرآن کریم، هیچ‌گاه از مقوله عقل‌گرایی و تدبّر و تفکر جدا نبوده و به آن نگاه ویژه‌ای دارد. همان‌طور که امام خمینی، بهره‌های عارفان و یافتن نکات اخلاقی را نتیجه تفکر و تدبّر در قرآن می‌داند که فراتر از تفسیر بوده و از تفسیر به رأی جدا می‌شود. وی معتقد است که اگر به علت احتمال تفسیر به رأی از برداشت‌های عارفان، از فهم قرآن جلوگیری به عمل آید؛ حجاب قرآن بیشتر شده و موجب مهجوریت قرآن می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹۵).

با توجه به آیات قرآن و سخنان مفسران انفسی، فهم قرآن به گروه خاصی اختصاص ندارد و هر انسانی نیازمند به فهم معارف قرآنی است؛ اما فهم معانی بلند آیات الهی به دلیل ذوب‌توبون بودن و همچنین ظرفیت وجودی افراد، نیازمند مبنای دیگری است که نقش بسیار مهمی را در تفسیر انفسی قرآن کریم ایفا می‌کند. مبنای سومی که در حقیقت اولین مبنای مهم در تفسیر عرفانی انفسی است که غایت و هدف تفسیر انفسی جز از طریق شناخت این مبنا امکان‌پذیر نیست.

۳. همتایی قرآن و انسان کامل

خداوند متعال انسان را حامل بار امانت الهی معرفی کرده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

و این امر به خاطر قوه و نیرویی است که در وجود آدمی است و باید به فعلیت برسد. و این انسان است که قابلیت‌های گوناگون وجودی را داراست؛ «کمالاتی چون ولایت، رسالت و نبوت در وجود او نمودار می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف: ۱۴).

استعداد و امکانات سرشتی و دیعه نهاده در وجود انسان، نیاز به شکوفایی و رشد دارد. خداوند متعال، قرآن را به عنوان کتاب هدایت انسان، و جهت تعالی او فرستاده است. از این رو شناخت انسان از انسان، نقش مهمی را جهت رسیدن به مقصود آیات قرآن ایفا می‌کند. با جستار نگارندگان، روایت: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲) در تمامی تفسیرهای عرفانی نقل شده و شناخت نفس را به عنوان منبع معرفت پروردگار مطرح کرده است.

تفسیر انسان به انسان که در حقیقت تفسیر انفسی قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲). جز از طریق شناخت انسان، امکان ندارد و معرفت انسان به خودش با انجام ریاضت‌ها و دستورات شریعت امکان‌پذیر است. هر اندازه نفس انسان در مشقت و سختی باشد و آدمی قدرت تسلط بر آن را پیدا کند؛ به همان اندازه می‌تواند نیروی تفکر و اندیشه خویش را قوی کند. از این رو، تفسیر انفسی قرآن که به شناخت انسان از خویش می‌انجامد هدفی جز تزکیه عقل و تهذیب روح و تضحیه نفس انسان ندارد؛ که همانا مهم‌ترین و بهترین هدف تنزل قرآن است؛ زیرا انسان به جایگاهی می‌رسد که خود مسجود ملانک می‌شود و اسمای الهی را به فرشتگان می‌آموزد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۷).

نتیجه شناخت آدمی از خود، تفسیری از قرآن است که تفسیر انفسی نام گرفته است. در حقیقت این ارتباط دوجانبه میان انسان و قرآن، عمیق‌ترین معارف قرآنی را در وجود انسان پرورش می‌دهد به این معنا که با خواندن قرآن و سعی در انجام فرامین آن و سیر و سلوک در دستورات تهذیبی قرآن، درهای غیب الهی بر بشر گشوده می‌شود و انسان به مراحل بالاتر وجودی خویش نایل می‌شود. پس از این مرحله با اقراء دوباره آیات حق، مرحله بعدی تعالی روح نیز برای او شکل می‌گیرد. از این رو ارتباط بین انسان و قرآن در هیچ مرحله‌ای توقف‌پذیر نیست که نتیجه آن شناخت هر چه بیشتر خداوند است که بشر را به سوی کمالات وجودی‌اش رهنمون می‌سازد و از این جاست که اساسی‌ترین موضوع قرآن و محور اصلی آن حول «خدا» و «انسان» شکل می‌گیرد و نقش قرآن کریم مانند:

سفره رحیمیه الهی است که تنها برای انسان گسترده شده است و طعام این سفره غذایی انسان است که او را متخلق به اخلاق ربوبی می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۴۲).

و هر اندازه بهره‌گیری انسان، از این سفره الهی بیشتر باشد؛ قوای درونی او به فعلیت رسیده و تا مرتبه انسان کامل پیش می‌رود و آنجاست که «انسان کامل خود جمیع تمام قوا و مراتب کلمات عالم می‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۹۵).

در این صورت، تطبیقی بین کتاب تدوین (قرآن) و کتاب تکوین (عالم هستی) و (انسان) شکل می‌گیرد که به اصل تطابق جهان ثلاثه مشهور می‌شود (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۴۷۱؛ قاسم‌پور، بی‌تا: ۱۶۱) و

تأویل آیات قرآن، تطبیق آن با عالم آفاق و عالم نفس است که مبنای دیگری از تفسیر است که آن را تفسیر انفسی نامیده‌اند (قاسم‌پور، بی‌تا: ۱۴۳). این گونه است که ارتباط میان تفسیر و تأویل در تفسیر انفسی مشخص می‌شود که همان تطبیق است؛ یعنی انسان با خواندن آیات الهی به این توانایی برسد که میان عالم تکوینی (جهان هستی و انسان) و عالم تدوینی (قرآن) از طریق رسیدن به لایه‌های درونی قرآن (تأویل)، تطبیق ایجاد کند تا بتواند به مرحله‌ای که شایسته وجودی اوست؛ برسد و این شایستگی او را تا مقام خلیفه‌اللهی می‌کشاند که انسان کامل است و انسان کامل، خود عالمی می‌شود قرآنی و قرآن نیز جهانی، انسانی می‌شود «این جهان طوری ترسیم می‌شود که شایسته انسانیت وی باشد» (حسن‌زاده، ۱۳۶۹: ۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸) و چون قرآن کریم که در لوح محفوظ که حقیقت ام‌الکتاب است؛ از مجرای انفسی انسان کامل یعنی رسول گرامی اسلام، از مرحله حقیقت وجودی به مرحله لفظ درآمده و منتزل شده است؛ در نتیجه برای شناخت و فهم آن نیز می‌توان به همان سیر انفسی بازگشت و از مرحله لفظ از طریق سیر انفسی به مرحله حقیقت اصلی آنکه نوعی رجوع و برگشت است که همان معنای تأویل در دیدگاه علامه هست به حقیقت واقعی و فهم صحیح آن دست یافت. پس بنا به قول ابن عربی:

همان‌طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر از پیش خدا بوده، تنزیل فهم آن نیز بر قلوب مؤمنان، از ناحیه حضرت حق صورت می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۹).

با توجه به مراتب وجودی انسان، و رتبه‌ای که او در مسیر تهذیب نفس خویش خواهد پیموده است، بیشترین بهره از قرآن کریم، مخصوص انسان کامل معصوم می‌شود که حقیقت قرآن را با همه حقیقت وجودی‌اش متحد ساخته و آن انسان کامل «صورت عینی قرآن و قرآن صورت کتبی او می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۲۵). در جایی که خداوند قرآن را احسن الحدیث می‌نامد و از خویشتن با عنوان احسن الخالقین یاد کرده و انسان را به عنوان اشرف مخلوقات، احسن المخلوقین می‌نامد که شایستگی خلافت الهی را داراست. همین انسان نیز می‌تواند در مرتبه‌ای قرار بگیرد که با عنوان «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) از آنان یاد شود.

ارتباط سه‌گانه‌ای که میان خداوند، قرآن و انسان شکل می‌گیرد؛ موجب تعالی بشر به سوی کمالات وجودی او خواهد شد. در این میان قرآن کریم، نقش راهنما و راهبر انسان را به سوی

خداوند متعال ایفا می‌کند. قرآنی که پیامبر گران‌قدر اسلام آن را همسنگ و عدل شایسته‌ترین افراد خاندانش از ائمه معصوم علیه السلام و سلاله پاک نبوت حضرت زهرا^(س) قرار داده است. از اینجا ارتباط عمیق و پیوند استوار میان انسان و قرآن کریم شکل می‌گیرد تا جایی که قرآن صورت کتبی انسان کامل می‌شود. و تمامی آیات آن از «باء» بسم الله تا «سین» والناس تفسیری از وجود انسان قرار می‌گیرد که به تفسیر انفسی آیات الهی معروف می‌شود. تفسیری که به جنبه انسان‌پروری و معرفت نفس بیش از پیش توجه نموده؛ می‌کوشد تا او را تا مرحله فناء فی الله پیش برده و وجود او را مساوی با وجود حق تعالی کند که از آن به وحدت وجود تعبیر می‌شود.

مسلم است که انسان با شناخت گوهرها و قوه‌های وجودی خویش، و نقش تهذیب و تزکیه نفس در رشد و تعالی خویش، خود را از گناهان و خطر نابودی رهانیده و به سوی اصل خویش بازمی‌گردد. لذا تفسیری از انسان که نتیجه تفسیر انفسی از آیات الهی است؛ ضروری به نظر می‌رسد. تا جایی که دیگر تفاسیر نگاشته شده تاکنون، تفسیر آفاقی قرآن کریم نام می‌گیرد که زمینه‌ساز و مقدمه ورود به تفسیر انفسی آیات الهی می‌شود.

نتیجه:

تفسیر عرفانی به روش‌های مختلف (باطنی، اشاری و انفسی) تقسیم می‌شود هر روش مبنا و پیش‌فرض‌های خاص خود را داراست هرچند با برخی از مبانی دیگر روش‌ها، اشتراکاتی دارد. تفسیر باطنی که ناظر به بطون آیات است به کلی از ظاهر الفاظ گریزان است و از تأویلات ممنوع و خارج قاعده، بهره گرفته و به تفسیر به رأی شبیه‌تر است تا تفسیر آیات الهی. تفسیر اشاری از تفسیر باطنی با رعایت پنج اصل، جدا شده و از این رو بر آن شرافت می‌یابد. تأویلات عاقلانه این روش تفسیری موجب ارزشمندی این شیوه تفسیری گشته است. تفسیر انفسی قرآن کریم، شیوه‌ای از تفسیر است که با تکیه بر تعلیم و تزکیه عقل و تزکیه نفس و ارتقای روح بشر، می‌کوشد تا انسان را از مرحله مادیات به نهایت و غایت کمال انسان که شناخت حق و رسیدن به او و محو در حق است؛ برساند.

مبانی مشترک تفسیر انفسی با تفسیر اشاری عبارت است از: ۱. تأویل‌گرایی ۲. درون‌نگری به آیات الهی ۳. زبان تمثیلی و مبانی اختصاصی تفسیر انفسی عبارت‌اند از: ۱. تفکر و تعمق در آیات الهی و سعی در برهانی کردن آنکه ناظر به جنبه نظری عرفان است. ۲. همتایی میان قرآن و انسان کامل که در نتیجه سیر انفسی حاصل شده و موجب تطبیق بین عالم سه‌گانه (قرآن، انسان و جهان هستی) شده که ناظر به جنبه عملی و سلوکی عرفان است. ۳. رسیدن به فنای فی‌الله و محو در جمال حق که غایت آن مسئله وحدت وجود یعنی شناخت نفس جهت شناخت خداوند است.

پی‌نوشت:

۱. اصل عربی کتاب التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، حاوی مطالب فوق نیست در حالی که در ترجمه فارسی آن، وجود دارد.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، مصحح: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
- آتش، سلیمان. (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر اشاری، مترجم: هاشم‌پور سبحانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- آملی، حیدر. (۱۴۱۶)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، محقق: موسوی تبریزی، محسن، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسه الطباعة و النشر.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت ارشاد.
- بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۱)، مکاتب تفسیری، تهران: سمت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف)، تفسیر انسان به انسان، چاپ پنجم، قم: اسرا. چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۹ ب)، ادب فنای مفریان ج ۱ و ۵، محقق: صفایی، چاپ سوم، قم: اسرا.
- _____ (۱۳۹۱)، تسنیم، محقق: قدسی، قم: اسرا.
- _____ (۱۳۸۷)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، محقق: پارسانیا، قم: اسرا.
- _____ (۱۳۸۶)، ریحیق مخنوم، محقق: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
- _____ (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسرا.

- _____ . (۱۳۸۴)، بنیان مرصوص امام خمینی، قم: اسرا.
- _____ . حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۹)، انسان در قرآن، تهران: الزهرا.
- _____ . (۱۳۸۷)، دروس شرح فصوص الحکم فیصری، قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۷)، شرح فارسی الاسفار الاربعه، قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۷۵)، در آسمان معرفت تذکره اوحدی از عالمان ربانی، قم: تشیح.
- _____ [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۸)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۶)، شرح دعای سحر، مترجم: فهری، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- _____ . راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
- _____ . زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۳۸۵)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، مترجم: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- _____ . سوزنجی، حسن. (۱۳۸۳)، «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی»، مجله فلسفه دینی، شماره ۴، ۱۶۶-۱۳۳.
- _____ . سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۰)، الاتقان فی علوم القرآن، مترجم: حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
- _____ . شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲)، مبانی و روش های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- _____ . شاهرودی، عبدالوهاب. (۱۳۸۳)، ارغنون آسمانی جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت: کتاب مبین.
- _____ . شایگان، داریوش. (۱۳۸۴)، هانری گُربِن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، مترجم: باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- _____ . صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۹)، شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: روح و ریحان.
- _____ . (۱۳۹۳)، شرح دروس معرفت نفس، قم: روح و ریحان.
- _____ . طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- قاسم‌پور، محسن. (بی تا)، پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، بی جا: بی نا.
- _____ . (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر اشاری، «ماه دین»، شماره ۶۳-۶۴، ص ۳۱-۲۶.
- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۲)، تفسیر انفسی آیات از دیدگاه امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- قرآن کریم.
- قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کاشانی، ملافتح‌الله. (۱۳۷۳ق)، خلاصه المنهج، تهران: انتشارات اسلامیه.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳)، «علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، مجله اندیشه دینی، شماره ۱۰، ۱۲۲-۹۷.
- _____ . (۱۳۸۰)، «وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل»، مجله اندیشه دینی، شماره ۸ و ۹، ۱۱۲-۷۹.
- کرگگور، سورن. (۱۳۷۴)، انفسی بودن حقیقت است، مترجم مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ۸۱-۶۲.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- ملاصدرا، صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۶)، رساله سه اصل، مصحح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵)، «شالوده‌شکنی انفسی درباره نواندیشی دینی و سنت»، خردنامه همشهری، شماره ۵، ص ۴۹-۴۶.
- مؤذنب، رضا. (۱۳۸۰)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: اشراق.