مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم

محمد شریفی*
اکرم حسین‌زاده**

چکیده: مفسّران قرآن کریم، فراخور اندیشه و سواد علمی خود به تفسیرآیات 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 نمونهٔ اعلای تفسیر عرفانی است از طریق تفکّر 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 فعلیّت رساندن قوای کمالی او و رسیدن به وحدت وجود است؛ برسد. این نوشتار با روش توصیفی‌تحلیلی 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 تدبّر، وحدت شخصی وجود وهمتایی میان قرآن و انسان کامل است.

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

---

* استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) e-mail: m.sharifi@umz.ac.ir
**دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران e-mail: akramhoseinzade8@gmail.com
دریافت مقاله:۱۳۹۵/۷/۲۶؛ پذیرش مقاله:۱۳۹۵/۹/۲۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

قرآن کریم، به‌رغم معارف و مطالب بلند؛ قالب الفاظ بشری بر بندهٔ برگزیده‌اش نازل شده و ازاین‌رو، 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 استفادهٔ مفسّر 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 می‌طلبد. درحقیقت این مبانی، اساس و پایهٔ 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 اندیشهٔ 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 مفسّر 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 مواجه 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 بندهٔ بر حقش 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 شیوهٔ 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 مفسّران انفسی آیات الهی دیده می‌شود؛ اما در هیچ آثاری تعریف دقیقی از این شیوهٔ تفسیری به‌دست نیامده است و ازآنجایی‌که تفسیر انفسی، تفاوت‌های اساسی با برخی از روش‌های تفسیر عرفانی دارد، این پرسش در ذهن ایجاد می‌شود که ماهیّت تفسیر انفسی قرآن کریم چیست؟ چه مبانی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پیش‌فرض‌هایی دارد؟ مهم‌ترین مبنای آن کدام است؟ چه تفاوت مبنایی با دیگر روش‌های تفسیر عرفانی دارد؟ پس شناخت مبانی و پیش‌فرض‌های آن جهت ارائهٔ تعریف دقیق، لازم و ضروری به نظر می‌رسد. ازاین‌رو، 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.

دربارهٔ پیشنه تحقیق باید گفت کتاب *التفسیر و المفسرون* (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۶۰- ۳۴۱)[1] 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 همهٔ روش‌های تفسیر عرفانی بیان شده و تفکیک و جداسازی میان آنان انجام نشده است؛ حال اینکه نوشتار حاضر علاوه‌بر 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 شیوهٔ تفسیری بپردازد.

انواع تفسیر عرفانی

تفسیرهای عرفانی در یک تقسیم‌بندی به تفسیر باطنی و اشاری تقسیم می‌شوند (مؤدّب، ۱۳۸۰: ۲۵۹؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۶۲- ۵۸؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۹؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج۲: 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 محدودهٔ دو تقسیم‌بندی تفسیر باطنی و تقسیر اشاری قرار می‌گیرند.

تفسیرصوفی (باطنی): که گاهی با نام صوفی و بیشتر با نام باطنیه پیوند خورده است؛ درحقیقت، ناظر به جنبهٔ 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 بهره جسته‌اند؛ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

در تفسیر اشاری، قرآن به غیر ظاهر آن تأویل می‌شود که به دلیل وجود اشارهٔ 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 شیوهٔ باطنی دارد و آن اینکه نه‌تنها 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 محدودهٔ تفسیر اشاری قرار می‌گیرد (آتش، ۱۳۸۱: ۱۶۱) مبانی مختص به‌خود 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 جنبهٔ سیر و سلوکی و عملی مفسر است؛ درحالی‌که تفسیر انفسی، ناظر به جنبهٔ نظری و فلسفی است (قاسم پور، ۱۳۸۱: ۳۰-۲۸).

آیت‌الله معرفت، عرفان را شعبه‌ای از فلسفه می‌داند که حکمت نظری و عملی را به‌هم آمیخته و راه شناخت و سلوک را از یافته‌ای باطنی به‌دست آورده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج۲: ۳۳۴- ۳۳۳). با تحقیق به عمل آمده در تفسیر مفسرّان انفسی، تفسیر انفسی، هم ناظر به جنبهٔ سیر و سلوکی و هم ناظر به جنبهٔ نظری عرفان و درنتیجه شامل هر دو بخش عملی و نظری عرفان است؛ ازاین‌رو 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، درحقیقت تفسیری از قرآن است که به جنبهٔ درونی وجود آدمی ناظر است و هر چیزی که خارج وجود او باشد و محسوس و عینی شود؛ در مقولهٔ تفسیر انفسی جای نمی‌گیرد. 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

قوی‌تر 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 تصورّات ذهنی انسان حتی در مورد خودش نیز از مقولهٔ تفسیر انفسی خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، 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 مواجههٔ قرآن با آن به‌صورت مخاطب است. مانند آیه: «یا یَحْیی خُذِ الْکِتابَ 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 بپردازد؛ بتواند مشکلات درونی آن‌ها را مرتفع کند (رک: ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۹-۴۸).

درنتیجه تفسیر انفسی، تفسیری از آیات الهی است که دغدغهٔ مفسّر، معرفت نفس و انسان‌پروری است و از رهگذر تطبیق آیات بر نفس آدمی به‌دست آمده و قلب انسان متجلّی 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 پایهٔ 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 شیوهٔ تفسیری، معنای تفسیر انفسی، تهی کردن الفاظ متون دینی از مفاهیم عرفی آن‌ها نیست؛ بلکه با حفظ همهٔ ظواهر، عنایت به معارف استنباطی فرالفظی است که با سایر اصول و مبانی و مبادی، هماهنگ است (جوادی آملی ، ۱۳۸۹ب، ج۲: ۴۷۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

حال برای اینکه بتوان به تعریف جامع و مانعی از تفسیر انفسی دست یافت؛ ضروری است تا مبانی این گونهٔ تفسیری شناخته شود. ازآنجایی‌که تفسیر انفسی درزمرهٔ 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 نگاشته شده‌اند؛ 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 همهٔ 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 آیهٔ «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَمایَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَمایَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ» (آل عمران: ۷) نیز به آن اشاره کرده است. در تفسیرها نیز بحث تأویل از اهمیت خاصی برخوردار است. اما درتفسیرهای عرفانی به دلیل ماهیّت خاص آن، مسئلهٔ تأویل آیات الهی بحث‌برانگیز است.

تأویل از مادهٔ أول به معنی رجوع و بازگشت به اصل و موئل، موضعی که شیء به‌سوی آن برمی‌گردد و آن بازگشت از نظر علمی یا فعلی به‌سمت غایت مراد از آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: 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، ج۱: 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، ج۱: ۱۷۶).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد وی قرآن نیز همین است؛ زیرا از حقایق و معنویّاتی سرچشمه می‌گیرد که از قید مادّه و جسمانیّت آزاد و از مرحلهٔ حس و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادّی ماست بسی وسیع‌تر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۶۵-۶۴). به‌عبارت‌دیگر، 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. به‌عنوان مثال: آیت‌الله معرفت، طریقهٔ فهم معانی قرآن و حقایق دینی اهل عرفان را شیوهٔ خودمحوری و درون‌بینشی می‌داند که حاصل ذوق شخصی است و درزمرهٔ تفسیر به رأی قرار می‌گیرد؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ندارند (معرفت، ۱۳۷۹، ج۲: ۳۳۷- ۳۳۶). سخن معرفت و سخنانی مشابه آن، ناظر به تأویلات غلط و خارج قاعده‌ای است که به طور خاص، باطنیه از آن متأثّر بوده‌اند (قاسم‌پور، بی‌تا: ۱۲۵) و یا ناظر به تداعی معنایی است که در هنگام تلاوت بر سالکان وارد می‌شود (زرکشی،۱۴۱۰، ج۲: ۳۱۱). درصورتی که با توجه به شرایط تفسیر اشاری، مفسر از تأویلات نابجا و سخیف به دور است. ازاین‌رو، تفسیر انفسی که حد اعلای تفسیر عرفانی است (کرگگور، ۱۳۷۴: ۷۱؛ صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸: استیس، ۱۳۶۱: ۴۰ و ۵۵) از این‌گونه ایرادات مبرّاست و آنچه به‌عنوان تأویل در تفسیر انفسی آیات الهی آمده که ناظر به تطبیق بین عالم تدوین (قرآن) و عالم تکوین (انسان) است (حیدرآملی، ۱۴۱۶ق، ج۱: ۲۰۶)؛ به همان تعریفی از تأویل ناظر است که مد نظر علّامه طباطبایی است. یعنی مفسر انفسی، با تدبّر در آیات الهی، به‌معنای باطنی و مرجع و مراد اصلی خداوند که در لوح محفوظ است؛ دست می‌یابد که درحقیقت تفسیر آیات الهی به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو، آیت‌الله معرفت، برخی دریافت‌های کلّی از قرآن را تأویل آیات نمی‌داند؛ بلکه مفهوم عامی می‌داند که با اندکی تدبّر از ظاهر لفظ به‌دست می‌آید (معرفت، ۱۳۷۹، ج۲: ۳۷۱).

درنتیجه تفسیر انفسی درزمرهٔ 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 مقولهٔ تفسیر به‌معنای رایج آن جای می‌گیرد نه در مقولهٔ تأویل خارج قاعدهٔ آن و آنچه علامه طباطبایی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

درخصوص 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: «هذا لِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبِین» (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 مسئلهٔ ذوبطون بودن قرآن اشاره شده است: «کتاب الله عزّ و جل علی اربعه اشیاء: علی العباره و الاشاره و اللطائف و الحقایق؛ فالعباره للعوام و الاشاره للخواص واللطائف للأولیاء والحقائق 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 مبنی‌بر مسئلهٔ ذوبطون بودن کلام الهی یافت می‌شود: «یرْفَعِ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجات» (مجادله: ۱۱) و «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَمانُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُوم» (حجر: ۲۱). در تفسیرهای عرفانی چه از نوع باطنی و چه اشاری و چه انفسی، باطن قرآن اهمیّت بسزایی می‌یابد. زیرا عارفان معتقدند که قرآن دارای لایه‌های پنهانی است که جز از طریق تهذیب نفس قابل شناخت نیست (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۰۷). مسلّم است که آیات و روایاتی که به بطون‌پذیری آیات الهی اشاره دارد؛ فراوان است و از حوصلهٔ نوشتار خارج است.

نکته قابل تأمل این است که فهم همهٔ انسان‌ها در بیان معنای باطنی قرآن یکسان نخواهد بود و هر اندازه تزکیهٔ نفس بیشتر باشد؛ فهم حقایق محمدیّه از آیات الهی بیشتر خواهد بود و تجلّی 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 دَرَجاتٌ عِنْدَاللَّهِ وَاللَّهُ بَصِیرٌ بِما یَعْمَلُون» (آل عمران: ۱۶۳) و (انعام: ۱۳۲؛ انفال: ۴؛ احقاف: ۱۹). ابن‌عربی 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است که اهل حق آن را داراست و آیینهٔ جام جهان‌بین اوست و وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق وجود دارد (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۱: ۲۷۹؛ نیز ج۲: 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). درنتیجه تفسیر انفسی نیز همانند سایر روش‌های تفسیری از ظاهر الفاظ قرآن به معنای باطنی آن نظر دارد و برای فهم قرآن مراتب مختلفی را متصوّر 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 رتبهٔ انسان‌ها مختلف می‌شود، مبنای 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 يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ» (صف: ۴). و یا دربارهٔ افرادی که راه هدایت را رها کرده‌اند و گمراه شده‌اند می‌فرماید: «وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ... » (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، تنزّل 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: 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 وسیلهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ارتباط عمومی خارج می‌کند و به کلمات، استعداد و ظرفیت، بار معنوی تازه‌ای می‌بخشد که از محدودهٔ معنوی آن‌ها در فرهنگ‌ها، بسیار فراتر می‌رود. به‌عبارت‌دیگر، وقتی زبان عهده‌دار بیان این ادراک شهودی و تجربهٔ عرفانی می‌شود، به دلیل آنکه این تجارب از حوزهٔ 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: ج۲: ۳۵۵) و ظاهرگرایان و نابینایان معنوی و کورباطنان را به کوی آن راه نیست (استیس، ۱۳۶۱: ۲۹۵) .

درنتیجه 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 تزکیهٔ نفس، امکان ارتباط با عالم غیب، رسیدن به کشف و شهود، سیر و سلوک، عشق به جمال مطلق، فنای در حقیقت ...(معرفت، ۱۳۷۹، ج۲: 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: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّشَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) خداوند آیات خود را به دو دستهٔ آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند. براین‌اساس، عرفان نیز به دو دسته عرفان آفاقی و عرفان انفسی تقسیم‌پذیر است (استیس، ۱۳۶۱: ۵۵ و ۸۵). مهم‌ترین مسئله در عرفان انفسی، مسئلهٔ وحدت وجود است؛ یعنی هیچ‌چیز در ذهن یا ضمیر نیست، در آنجا فرق و تفرقه‌ای نیست و چون کثرتی نیست، آنچه هست عین وحدت است (استیس،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱۳۶۱: ۸۰). درنتیجه مهم‌ترین وجه تمایز تفسیر انفسی از تفسیرهای عرفانی دیگر به این مبنای مهم یعنی وحدت وجود، برمی‌گردد.

۱. وحدت وجود

وحدت وجود، از مهم‌ترین مبانی تفسیر انفسی به‌شمار می‌رود. اصطلاحی که نخستین‌بار توسط ابن‌عربی مطرح شده (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۳: ۳۷۸). اما در آثار اندیشمندانی چون ابن‌سینا نیز رگه‌هایی از مسئلهٔ وحدت وجود موج می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱-۳: ۱۲۵).

از آغاز شکل‌گیری این نظریه، مخالفت‌ها نیز با آن شروع شد که ازجمله ابن‌تیمیه و علاءالدوله سمنانی به مخالفت به آن پرداختند (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۰۲)؛ ولی پیروان این مکتب به‌تدریج 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* ابن‌عربی و سیدحیدر آملی در رساله *نقد النقود* (جوادی۱۳۸۷، ج۱: ۶۶-۶۵) و ابن‌فناری در *مصباح الانس* و اصفهانی در *قواعد التوحید* و شارحش صائن‌الدین علی‌بن‌ترکه در *تمهید القواعد* تلاش کردند تا دلایل برای اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند (سوزنچی، ۱۳۸۳: ۱۳۵). با توجه به اینکه اسامی نام برده شده از طرفداران مسئلهٔ وحدت وجود هستند و در آثار علامه حسن‌زاده از تفسیرها و کتاب‌های آنان به تفسیر انفسی قرآن کریم یاد شده (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۵: ۵۷). لذا با پژوهش نگارندگان، مهم‌ترین تفاوت این آثار عرفانی با دیگر اثرهای عرفانی، در مسئلهٔ وحدت وجود است که به‌عنوان مهم‌ترین مبنا و پیش‌فرض تفسیر انفسی نقش ایفا می‌کند.

درخصوص وحدت وجود سخن بسیار است و به انواع گونا گونی تقسیم می‌شود (صمدی‌آملی، ۱۳۹۳، ج۱: ۱۳۷ -۱۸۰). اما مهم‌ترین نوع تقسیم‌بندی، وحدت آفاقی و وحدت انفسی است که در وحدت آفاقی، از مشاهدهٔ کثرات و عالم مادّه به وحدت وجود پی برده می‌شود؛ یعنی اینکه به هر سو رو کنیم غیر خدا را نمی‌بینیم و همه‌جا 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؛ مسئلهٔ وحدت شخصی وجود است که هیچ‌گونه کثرتی در حریم امن آن راه ندارد و در عالم یک حقیقت موجود است و آن خداست و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 نماست. مسئلهٔ تناقض در زبان عرفان که به مهم‌ترین مبنای تفسیر انفسی یعنی وحدت وجود برمی‌گردد؛ ناظر به این است که عارف وقتی به مرحلهٔ وحدت می‌رسد و جز ذات حق تعالی وجودی نمی‌بیند و دیگر وجودها در این مرحله فانی می‌شود؛ در مرحلهٔ بازگشت با کثرتی مواجه می‌شود که موجب تناقض برای شخص عارف می‌شود. ازاین‌رو، تعابیری هم که اهل عرفان از احوال خویش به‌دست می‌دهند؛ متفاوت می‌شود؛ زیرا به اعتقاد استیس، همهٔ عارفان، تعبیر یکسانی از مشاهدات خود به‌دست نمی‌دهند و حتی ممکن است در تعابیر 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 مسئلهٔ وحدت وجود مشهود است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۹۷).

عارفان برای اینکه مسئلهٔ وحدت وجود را به‌خوبی به مخاطب خود تفهیم کنند از مثال آیینه استفاده می‌کنند (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج۴: ۳۱۶). و به نظر مثال آیینه و نفس انسان بهترین تمثیلی است که در تفسیر انفسی قرآن کریم کاربرد دارد (رک: کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۱۰- ۸۸).

نکتهٔ قابل تأمل، سخن جوادی آملی درخصوص تفاوت اصلی عرفان و فلسفه است که عرفان مبتنی‌بر وحدت شخصی وجود و فلسفه مبتنی‌بر کثرت حقیقی وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱-۵: ۵۶۵). استیس نیز مسئلهٔ وحدت وجود را یک فکر منطقی که ساختهٔ ذهن فلاسفه باشد؛ نمی‌داند. او معتقد است وحدت وجود نظریه‌ای است که اساساً اندیشه‌ای عرفانی دارد، هرچند در سیر طولانی تکامل تاریخ فلسفهٔ خردگرایی چنین تصوّر شد که وحدت وجود مبتنی‌بر 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 مسئلهٔ وحدت وجود بپردازد (سوزنچی، 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. تعمیم فهم قرآن و تکیّه بر تدبّرگرایی

تدبّر در آیات الهی از جمله اوامری است که قرآن کریم به آن عنایت ویژه‌ای داشته است: «أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها» (محمد: ۲۴). که مراد از این قفل، قفل جهالت است (حسن‌زاده‌آملی۱۳۸۷ب، ج۳: ۴۹۱).

در آیه: «إِنَّ اللَّهَ لايَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مابَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ماذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ مايُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقِين» (بقره: ۲۶). نیز به مسئلهٔ تدبر اشاره شده است که غرض حق‌تعالی از ذکر مَثَل مذکورهٔ آن است که تا بر عالمیان ظاهر شود که کدام از ایشان تفکّر نکرده در گمراهی می‌ماند و چه کس در آن تدبّر نموده راه راست می‌یابد (کاشانی، ۱۳۷۳ق، ج ۱: ۳۱).

تفسیر انفسی قرآن کریم نیز از مقولهٔ تدبّر 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 ابن‌عربی، 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، اَبنای دلیل هستند؛ اگر شهود عرفا، معقول و برهانی شود که مبتنی‌بر علوم متعارف یا اصول منتهی به آن باشد؛ آنگاه پذیرفته خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ج۲: ۱۰۴). درصورتی 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 منطق 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*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

درنتیجه تفسیر انفسی قرآن کریم، هیچ‌گاه از مقولهٔ عقل‌گرایی و تدبّر و تفکّر جدا نبوده و به آن نگاه ویژه‌ای دارد. همان‌طور که امام خمینی، بهره‌های عارفان و یافتن نکات اخلاقی را نتیجهٔ 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 مهجوریّت قرآن می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹۵).

با توجه به آیات قرآن و سخنان مفسّران انفسی، فهم قرآن به گروه خاصّی اختصاص ندارد و هر انسانی نیازمند به فهم معارف قرآنی است؛ اما فهم معانی بلند آیات الهی به دلیل ذوبطون بودن و همچنین ظرفیّت وجودی افراد، نیازمند مبنای دیگری است که نقش بسیار مهمی را در تفسیر انفسی قرآن کریم ایفا می‌کند. مبنای سومی که درحقیقت 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 الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولا» (احزاب: ۷۲). و این امر به‌خاطر قوّه و نیرویی است که در وجود آدمی است و باید به فعلیّت برسد. و این انسان است که قابلیّت‌های گوناگون وجودی را داراست؛ «کمالاتی چون ولایت، رسالت و نبوت در وجود او نمودار می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف: ۱۴).

استعداد و امکانات سرشتی ودیعه 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. ازاین‌رو 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تفسیر انسان به انسان که درحقیقت تفسیر انفسی قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف : 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 تسلّط بر آن را پیدا کند؛ به همان اندازه می‌تواند نیروی تفکّر و اندیشهٔ خویش را قوی کند. ازاین‌رو، تفسیر انفسی قرآن که به شناخت انسان از خویش می‌انجامد هدفی جز تزکیهٔ عقل و تهذیب روح و تضحیهٔ نفس انسان ندارد؛ که همانا مهم‌ترین و بهترین هدف تنزل قرآن است؛ زیرا انسان به جایگاهی می‌رسد که خود مسجود ملائک می‌شود و اسمای الهی را به فرشتگان می‌آموزد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۷).

نتیجهٔ شناخت آدمی از خود، تفسیری از قرآن است که تفسیر انفسی نام گرفته است. درحقیقت 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 وسلوک 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 اقرای دوباره آیات حق، مرحلهٔ بعدی تعالی روح نیز برای او شکل می‌گیرد. ازاین‌رو ارتباط بین انسان و قرآن در هیچ مرحله‌ای توقف‌پذیر نیست که نتیجهٔ آن شناخت هرچه بیشتر خداوند است که بشر را به‌سوی 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:

سفرهٔ رحیمیهٔ الهی است که تنها برای انسان گسترده شده است و طعام این سفره غذای انسان است که او را متخلق به اخلاق ربوبی می‌کند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۹: ۴۲).

و هر اندازه بهره‌گیری انسان، از این سفرهٔ الهی بیشتر باشد؛ قوای درونی او به فعلیّت رسیده و تا مرتبهٔ انسان کامل پیش می‌رود و آنجاست که «انسان کامل خود جمیع تمام قوا و مراتب کلمات عالم می‌گردد» (ابن‌عربی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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). این‌گونه 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 شایستهٔ وجودی اوست؛ برسد و این شایستگی او را تا مقام خلیفةاللهی می‌کشاند که انسان کامل است و انسان کامل، خود عالمی می‌شود قرآنی و قرآن نیز جهانی، انسانی می‌شود «این جهان طوری ترسیم می‌شود که شایستهٔ انسانیّت 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 مرحلهٔ حقیقت وجودی به مرحلهٔ لفظ درآمده و متنزّل شده است؛ درنتیجه برای شناخت و فهم آن نیز می‌توان به همان سیر انفسی بازگشت و از مرحلهٔ لفظ از طریق سیر انفسی به مرحلهٔ 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 ابن‌عربی:

همان‌طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر از پیش خدا بوده، تنزیل فهم آن نیز بر قلوب مؤمنان، از ناحیهٔ حضرت حقّ صورت می‌گیرد (ابن‌عربی، 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 همهٔ حقیقت وجودی‌اش متحد ساخته و آن انسان کامل «صورت عینی قرآن و قرآن صورت کتبی او می‌شود» (حسن‌زاده‌آملی، 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 «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَل» (اعراف: ۱۷۹) از آنان یاد شود.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

خداوند متعال ایفا می‌کند. قرآنی که پیامبر گران‌قدر اسلام آن را همسنگ و عِدل شایسته‌ترین افراد خاندانش از ائمهٔ معصوم علیه السلام و سلالهٔ پاک نبوت حضرت زهرا(س) قرار داده است. از اینجا ارتباط عمیق و پیوند استوار میان انسان و قرآن کریم شکل می‌گیرد تاجایی‌که 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 جنبهٔ انسان‌پروری و معرفت نفس بیش از پیش توجه نموده؛ می‌کوشد تا او را تا مرحلهٔ فنای فی‌الله پیش برده و وجود او را مساوی با وجود حق تعالی کند که از آن به وحدت وجود تعبیر می‌شود.

مسلّم است که انسان با شناخت گوهرها و قوّه‌های وجودی خویشتن، و نقش تهذیب و تزکیهٔ نفس در رشد و تعالی خویش، خود را از گناهان و خطر نابودی رهانیده و به‌سوی اصل خویش بازمی‌گردد. لذا تفسیری از انسان که نتیجهٔ تفسیر انفسی از آیات الهی است؛ ضروری به نظر می‌رسد. تا جایی‌که دیگر تفاسیر نگاشته شده تاکنون، تفسیر آفاقی قرآن کریم نام می‌گیرد که زمینه‌ساز و مقدمهٔ 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 به‌کلی 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 ازاین‌رو بر آن شرافت می‌یابد. تأویلات عاقلانهٔ این روش تفسیری موجب ارزشمندی این شیوهٔ تفسیری گشته است.

تفسیر انفسی قرآن کریم، شیوه‌ای از تفسیر است که با تکیه بر تعلیم و تزکیهٔ عقل و تزکیهٔ نفس و ارتقای روح بشر، می‌کوشد تا انسان را از مرحلهٔ مادیّات به نهایت و غایت کمال انسان که شناخت حق و رسیدن به او و محو در حق است؛ برساند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 جنبهٔ نظری عرفان است. ۲. همتایی میان قرآن و انسان کامل که در نتیجهٔ سیر انفسی حاصل شده و موجب تطبیق بین عالم سه‌گانه (قرآن، انسان وجهان هستی) شده که ناظر به جنبهٔ عملی و سلوکی عرفان است. ۳. رسیدن به فنای فی‌الله و محو در جمال حق که غایت آن مسئلهٔ وحدت وجود یعنی شناخت نفس جهت شناخت خداوند است.

پی‌نوشت:

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

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی تا)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دارصادر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، مصحح: ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهرا.
- آتش، سلیمان. (۱۳۸۱)، *مکتب تفسیر اشاری*، مترجم: هاشم‌پور سبحانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- استیس، والترترنس. (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، مترجم: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- آملی، حیدر. (۱۴۱۶)، *تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، محقق: موسوی تبریزی، محسن، تهران: وزارة الثقافة و الارشادالاسلامی، مؤسسه الطباعة و النشر.
- ایازی، محمدعلی(۱۳۷۳)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد.
- بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۱)، *مکاتب تفسیری*، تهران: سمت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹الف)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ پنجم، قم: اِسرا. چاپ پنجم.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۸۹ب)، *ادب فنای مقربان ج۱ و۵*، محقق: صفایی، چاپ سوم، قم : اِسرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۱)، *تسنیم*، محقق: قدسی، قم: اسرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)*، محقق: پارسانیا، قم: اسرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، محقق: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: اسرا.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *بنیان مرصوص امام خمینی*، قم: اسرا.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۹)، *انسان در قرآن*، تهران: الزهرا.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۷الف)، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری*، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۷ب)، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *هزار ویک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *در آسمان معرفت تذکره اوحدی از عالمان ربانی*، قم: تشیّع.
- [امام] خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *شرح دعای سحر*، مترجم: فهری، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۴۱۰ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم. (۱۳۸۵)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، مترجم: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرکشی، محمدبن‌عبدالله. (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- سوزنچی، حسن. (۱۳۸۳)، «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی»، *مجله فلسفه دینی*، شماره۴، ۱۶۶- ۱۳۳
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰)، *الاتقان فی علوم القرآن*، مترجم: حائری‌قزوینی، تهران: امیرکبیر.
- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۲)، *مبانی و روش‌های 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 کُربَن،آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، مترجم: باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزان روز.
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۹)، *شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: روح و ریحان.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۹۳)، *شرح دروس معرفت نفس*، قم: روح و ریحان.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۳)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
- قاسم‌پور، محسن. (بی‌تا)، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیرعرفانی*، بی‌جا: بی‌نا.
- ــــــــــــــ . (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 ونشر آثار امام خمینی.
- قرآن کریم.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کاشانی، ملافتح‌الله. (۱۳۷۳ق)، *خلاصه المنهج*، تهران: انتشارات اسلامیه.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳)، «علاءالدوله سمنانی و نظریهٔ وحدت وجود»، *مجله اندیشه دینی*، شماره ۱۰، ۱۲۲- ۹۷.
- ــــــــــــــ . (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 القران الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- ملاصدرا، صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۷۶)، *رسالهٔ سه اصل*، مصحح محمد خواجوی، تهران : مولی.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵)، «شالوده‌شکنی انفسی دربارهٔ نواندیشی دینی و سنت»، *خردنامه همشهری*»، شماره۵، ص ۴۹- ۴۶.
- مؤدّب، رضا. (۱۳۸۰)، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم: اشراق.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]