

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۶  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۹  
از صفحه ۹۳ تا صفحه ۱۱۱

## نقش تفسیر انفسی قرآن کریم در تعمیق ایمان دینی با نگاهی بر آراء حسن‌زاده آملی و جوادی آملی

### چکیده

تفسیر انفسی قرآن کریم، شیوه‌ای از تفسیر به منظور تعالی بشر، از نشأه‌ی کثرات، به عوالم روحانی و رسیدن به وحدت شخصی وجود است. مفسر در این روش می‌کوشد، قدم در سیر انفسی گذاشته و در شگفتی‌های نفسانی غرق شود؛ بنابراین با یاری گرفتن از آیات الهی و روایت معصومین، درهای غیب را به روی خود می‌گشاید. خدا، محور تفسیر انفسی است و فهم کلام الهی، موضوع آن و شناخت و تعالی انسان، هدف آن است. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، ضمن بیان نمونه‌هایی از تفسیر آیات از حسن‌زاده آملی و جوادی آملی، تفسیر انفسی را شامل عرفان عملی، عرفان نظری و مبانی فلسفی نفس انسان می‌داند، که در قالب برهان به مخاطب عرضه می‌شود. از ویژگی‌های تفسیر انفسی می‌توان به فرازمانی و فرامکانی در تفسیر آیات، قابلیت‌های نفس جهت مشاهده حقایق، رابطه‌ی عارفانه بین بنده و محبوب حقیقی و اثرات رابطه‌ی فوق در کاهش گناه و رهایی از تنهایی است، که موجب افزایش ایمان و عمق بخشی به باور دینی خواهد شد.

### اکرم حسین زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه  
مازندران  
akramhoseinzade8@gmail.com

### محمد شریفی

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

### کلید واژه:

تفسیر انفسی، تعمیق ایمان،  
وحدت شخصی وجود، جوادی آملی،  
حسن‌زاده آملی

از ایمان و مشتقات آن در قرآن کریم، بسیار سخن گفته شده است. واژه‌شناسان، درباره‌ی اینکه اصل ماده از «امن» است، اختلافی ندارند و به همین سبب، «ایمان» را به سکون و اطمینان، آرامش، رفع ترس، وحشت و اضطراب معنا می‌کنند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۰؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۰۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۱). در تعریف مؤمن، نظرات اندکی متفاوت است. طریحی، ایمان را تصدیق قلبی می‌داند و می‌گوید: «مؤمن کسی است که از لحاظ شرعی، وجود خدا، صفات او و رسلش را تصدیق کند» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۰۵-۲۰۴). راغب، بر اساس آیات قرآن، ایمان را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. ایمان، اسم شریعتی است که پیامبر آورده، که از آیه‌ی ۶۹ سوره‌ی مائده برداشت می‌شود. ۲. ایمان، اذعان و تصدیق نفس است، که با سه چیز همراه است (محقق شدن در قلب، اقرار به زبان، عمل با جوارح)، که از آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی حدید برداشت می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۱). نویسنده‌ی قاموس قرآن ایمان را، بر خلاف اهل تفسیر، به معنای اعتقاد و باور قلبی نمی‌داند و اعتقاد دارد، که بهترین معنای ایمان، تسلیم است؛ زیرا در قرآن، از کسانی نام برده شده است، که به خداوند اعتقاد دارند؛ ولی تسلیم عقیده‌ی خویش نیستند و از این رو، خداوند آنان را مؤمن نمی‌داند؛ بلکه کافر، مشرک، منافق معرفی کرده است (نظیر آیات اسراء: ۱۰۲ و نمل: ۱۴) از دید وی، ایمان پس از اعتقاد است و مؤمن کسی است، که پس از عقیده‌اش تسلیم شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴). مصطفوی نیز، پس از بیان دیدگاه‌ها، صورت متعدی فعل امن را، به معنای ایمنی دادن می‌داند و مؤمن را، ایمنی دهنده معنا کرده است و آن را از اسماء حسنا‌ی الهی بر می‌شمرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۰).

از دیدگاه فیلسوفانی، که برای استدلال و عقل ارزش قائل هستند، ایمان به معنای شناخت آمده است؛ در حالی که، در دیدگاه عرفانی، که قلب در آن جایگاه ویژه‌ای دارد، به شناخت همراه با عشق معنا شده است. بنابراین در تعریف ایمان علاوه بر عنصر شناخت، عنصر گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت هم وجود دارد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۶۶-۱۵۶). برخی پژوهشگران نیز در تعریف ایمان، تصدیق و اذعان قلبی را به همراه نوعی حالت نفسانی نسبت به یک امر آورده‌اند، که با صرف شناخت و معرفت متفاوت است (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۴۸) و همانطور که در احادیث آمده «ایمان، قول به زبان، معرفت با قلب و عمل با ارکان است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۶۸).

در قرآن کریم مؤمن کسی است، که به متعلقات ایمان، یقین داشته باشد. از دید قرآن، کسی که به خدا و عالم غیب؛ شامل آخرت، ملائکه و رسالت انبیاء و کتب آنان و امامت باور داشته باشد، مؤمن است (بقره: ۲، ۳، ۱۳۶، ۱۷۷ و ۲۸۵؛ تغابن: ۸؛ مائده: ۳ و ۶۹؛ آل عمران: ۸۶؛ یونس: ۶۲، ۶۳)؛ اما درجات ایمان یکسان نیست و «خداوند است، که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد، تا ایمانی را بر ایمان خود بیفزایند» (فتح: ۴). باتوجه به مطالب فوق، چند نکته قابل برداشت است: ۱. ایمان علاوه بر اعتقاد، به تسلیم نیز نیازمند است. ۲. علاوه بر شناخت خداوند، محبت و علاقه به پروردگار در تعمیق ایمان نقش دارد. ۳. متعلقات ایمان، گاهی مربوط به امور غیبی است، که برای درک آن علاوه بر نیروی بیرونی چون بینایی، شنوایی... و قوه‌ی عاقله‌ی بشری، به نیروی ادراکی دیگری نیاز است، که در قرآن و روایات، از آن به قلب تعبیر شده است. اگر موارد یادشده، در جهت درست و مسیر صحیح خود قرار گیرند، علاوه بر ایجاد آرامش و اطمینان در

نفس، موجب افزایش درجات ایمانند، که از آن به تعمیق ایمان دینی یاد می‌شود. یکی از روش‌های افزایش ایمان، قرائت قرآن و تدبر در آیات الهی است، که در آیات بسیاری به آن اشاره شده است؛ مانند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲)؛ در این آیه، تلاوت آیات قرآن، موجب تعالی انسان و زیادت ایمان می‌شود، که به تعبیر حسن زاده آملی، آیات الهی از باب «اقرا و ارق» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۳۳۰) است؛ به این معنا که بخوان و بالا برو. پیروان حقیقی قرآن (امامان معصوم<sup>(ع)</sup>) به هر شیوه‌ی ممکن، برای ارشاد و تعالی مخاطبان خود تلاش کرده‌اند: گاه با بیان تفاسیر آیات قرآن و گاه به زبان دعا و نیایش و گاه با خطابه‌هایی که سرشار از مطالب عمیق و بلند برای تعالی روح و رشد فکر بوده است. پیروان اهل‌بیت<sup>(ع)</sup>، به تبعیت از امامان دلسوز خود، کوشیده‌اند، تا علاوه بر ارتقای معرفت خویش، به رشد دیگر افراد جامعه نیز همت گمارند. مفسران قرآن، پس از امامان معصوم از جمله‌ی این افرادند. بنابراین، تفاسیر ارائه شده از آیات الهی می‌تواند، به رشد و ترقی افراد بشر کمک کند و چون زبان قرآن، زبانی فرامنطقه‌ای و جهانی است؛ پس تفسیری از قرآن که بتواند همانند زبان قرآن جهانی باشد، تفسیری است، که با فطرت انسانی در ارتباط باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳). پس قرآن در ظاهر، به زبان بشر سخن گفته است؛ اما در باطن، از فطرت انسانی و عوالم وجودی او و چگونگی شکوفایی استعدادهای نهفته در بشر سخن می‌گوید، که مربوط به عصر، دوره، قوم و ملیتی خاص نیست.

تفسیر قرآن کریم نیز متناسب با زبان قرآن، گاهی در بند الفاظ و اصطلاحات ادبیات عرب و گاهی به مسائل مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... ناظر است که در جایگاه خویش با ارزش است؛ اما تفسیری از قرآن کریم، که به بعد فطری و عوالم وجودی انسان بپردازد و هر آنچه خارج از جان بشری است، در جان آدمی یافت شود و قرآن کریم نیز متناسب با آن تفسیر شود، بی‌شک به زبان تمام جهانیان سخن خواهد گفت و مورد قبول همگان واقع خواهد شد، که در صورت اول، از تفاسیر به تفسیر آفاقی و در صورت دوم، به تفسیر انفسی قرآن کریم تعبیر می‌شود (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۸-۱۳).

تفسیر انفسی قرآن کریم، به دلیل ویژگی‌های خاص خویش، نقش بزرگی در تعمیق ایمان نسل بشر دارد. تفاسیر دیگر، که در زمره‌ی تفاسیر آفاقی قرار می‌گیرند، در جای خود ارجمند و مقدمه و پلی برای رسیدن به تفسیر انفسی هستند (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲). در نتیجه، تفسیر انفسی از نظر ارزش، بالاتر و در تعمیق آموزه‌ها و معارف عمیق آیات الهی، نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. والتر استیس (۱۳۶۱)، در کتاب عرفان و فلسفه، به تبیین عرفان آفاقی و عرفان انفسی اندیشمندان یهودی، مسیحی، بودایی، هندی... و نقد و بررسی اندیشه‌های آنان پرداخته است. اصطلاح تفسیر انفسی در آثار مفسرانی چون: حسن‌زاده آملی، جوادی‌آملی، امام خمینی و شاگردانشان به چشم می‌خورد؛ اما تعریف جامع و توضیح کاملی از این تفسیر ارائه نشده است. محسن قربانیان (۱۳۸۸)، در پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد با عنوان «پژوهشی در مورد تفسیر انفسی قرآن کریم»، به مسئله‌ی تفسیر انفسی قرآن کریم پرداخته است؛ اما به نظر نگارنده، تعریف کاملی از تفسیر انفسی ارائه نشده و حتی یک آیه هم مورد بررسی قرار نگرفته است. مقاله‌ی «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخ» (نکونام، ۱۳۸۷: ۴۶-۲۹)، با استناد به آیه‌ی (فصلت: ۵۳)، آیه‌ی مورد نظر را در بستر نزول آن بررسی کرده است، که تفاوت بنیادی و اساسی با پژوهش حاضر دارد. محور بحث مقاله‌ی نکونام، تفسیر دو واژه‌ی «آیات آفاق

و آیات انفس» بر اساس آیهی (فصلت: ۵۳) است که سخن مفسران را نقل کرده است و قول راجح را تفسیری می‌داند که آیه را بر اساس ترتیب نزول تفسیر کرده‌است؛ حال آنکه، پژوهش حاضر، نه تنها چنین دیدگاهی به این آیه ندارد؛ بلکه تمام آیه‌های الهی را، با توجه به حالات درونی انسان تفسیر می‌کند و به مسائل بیرون از حالات درونی انسان، به عنوان تفسیر آفاقی می‌نگرد، که از نظر ارزش و شرافت، به تفسیر انفسی آیات نخواهد رسید (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۹ و ۵۵). گفتنی است، چنین دیدگاهی از نظر نکونام، تفسیر به رأی است (نکونام، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۳۵). قائمی‌نیا (۱۳۸۲) به تفسیر انفسی آیات از دیدگاه امام خمینی پرداخته است؛ اما تعریفی از آن ارائه نمی‌کند. پژوهش پیش‌رو، ضمن معرفی تفسیر انفسی، به بررسی آیاتی که در تعمیق ایمان دینی و تربیت نفس انسانی نقش دارند، از منظر مفسران انفسی چون امام خمینی، حسن‌زاده‌آملی و جوادی‌آملی پرداخته است و از این منظر، جنبه‌ی نوآوری دارد. سؤالات پژوهش عبارتند از: تفسیر انفسی قرآن کریم چیست؟ چه ویژگی‌هایی دارد؟ تفسیر آیات به روش انفسی چگونه است و چه تأثیری بر تعمیق ایمان دینی دارد؟ شناخت تفسیر انفسی قرآن کریم و خصوصیات آن و همچنین تأثیر و کارکرد تفسیر انفسی قرآن کریم در جهت تعمیق ایمان از اهداف پژوهش پیش‌روست.

### تفسیر انفسی قرآن کریم

بر اساس آیهی «سَرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ اللَّهُ أُمَّةً آتَتْهُ الْوَحْيُ لِيَكْفُرَ بِرَبِّكَ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) خداوند، آیاتش را به دو دسته‌ی «آیات آفاقی و آیات انفسی» تقسیم می‌کند. از این‌رو، تفاسیر نیز بسته به نوع آیات، به دو دسته‌ی تفسیر آفاقی و تفسیر انفسی تقسیم می‌شوند. تفسیر آفاقی، تفسیری است، که به هر آنچه در خارج جان بشر وجود دارد، پرداخته است و آیات را بر اساس عوالم بیرونی وجود انسان تفسیر می‌کند (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸). تصورات ذهنی و حتی سخن از انسان و عوالم وجودی او، اگر در محدوده‌ی مفاهیم قرار گیرد؛ در زمره تفاسیر آفاقی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۱۹-۱۱۸؛ ۱۳۸۹، ب، ج ۵، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ ۱۳۹۱، ج ۲۴، ص ۱۲۶). در مقابل، تفسیر انفسی تفسیری است که بر اساس معرفت نفس و شناخت از عوالم وجودی انسان شکل می‌گیرد (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴-۱۳)؛ به عنوان مثال در تفسیر آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶)؛ چگونگی تربیت امت توسط حضرت ابراهیم (ع)، تفسیر آفاقی است، در صورتی‌که در تفسیر انفسی، کیفیت سیر و سلوک معنوی و ترک خودپرستی و انانیت و چگونگی وصول به مقام قدس الهی مطرح می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵؛ ۱۳۸۸، ص ۱۸۹-۱۸۸). آیه‌ی مذکور در دیدگاه امام خمینی، سیر در مسیر کمال را نشان می‌دهد (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸). در قرآن، علاوه بر آیه‌ی (فصلت: ۵۳)، آیات دیگری نیز وجود دارد، که بر شناخت و مراقبت از نفس و چگونگی تربیت آن، تأکید فراوان دارد؛ از جمله: آیات «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (زمر: ۶)؛ «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» (طارق: ۴)؛ «وَوَيْلٌ لِلنَّاسِ وَ مَا سَوَّاهَا» (شمس: ۷)؛ «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...» (کهف: ۲۸) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵) و... در تفسیر انفسی، مفسر ضمن شناخت نفس انسانی و تربیت آن، هم بر عرفان عملی و نظری و هم بر مبانی فلسفی نفس انسان، تسلط دارد. منبع مورد استفاده مفسر در تفسیر آیات علاوه بر کشف و شهود، عرفان نظری و مبانی فلسفی وجود انسان است، از این‌رو، در مواردی با تفاسیر عرفانی تفاوت

خواهد داشت و «می‌توان بین تفاسیر عرفانی و تفسیر انفسی رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار باشد؛ به این معنا که هر تفسیر انفسی، عرفانی است؛ اما هر تفسیر عرفانی، انفسی نیست» (قربانیان، ۱۳۸۸، ص ۱).<sup>۱</sup> برای تفاسیر عرفانی انواعی؛ از جمله کشفی، ذوقی، الهامی، باطنی، انفسی... برشمرده‌اند (شاهرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). یکی از محققان نیز، در سخنرانی خود در خصوص انواع تفسیر و تأویل عرفانی، تفاسیر عرفانی را از تفسیر انفسی جدا کرده و تفسیر عرفانی، تفسیر استنباطی، تفسیر انفسی، تفسیر بطنی، تفسیر تعلیمی، تفسیر تفهیمی و تفسیر آفاقی را از انواع تأویل دانسته است (صدوقی، ۱۳۹۶، ص ۱).

درباره‌ی اینکه تفسیر انفسی، تفسیر قرآن است؛ یا تأویل و یا شرح و تفصیل، سخن گونه‌گون است. به سبب آنکه تعریف اندیشمندان از تفسیر و تأویل آیات الهی متفاوت است؛ لذا از دید برخی، تفسیر انفسی قرآن کریم، می‌تواند از انواع تأویل به شمار آید (صدوقی، ۱۳۹۶، ص ۱). درحالی‌که برخی دیگر، از آن به عنوان تفسیر یاد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۲؛ ۱۳۸۹، ب، ص ۲۲۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ب، ج ۱، ص ۳۳۱). یکی از معاصران، هر آنچه را که در توضیح آیات الهی در قالب الفاظ در آید، در زمره‌ی تفسیر قرار می‌دهد و می‌گوید: «فهم ما از آیات قرآن، که کشف از مقاصد آن می‌کند، به صورت نوشتار یا گفتار در آید، عنوان تفسیر بر آن اطلاق می‌شود» (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴)؛ اما با توجه به اینکه تقسیم‌بندی یادشده، در تفاسیر عرفانی شرح و توضیح داده نشده است و تقریباً هیچ تعریفی از خصوصیات و ویژگی انواع تفسیر عرفانی ارائه نشده است و هر آنچه بیان شد، در حیطه‌ی تفسیر اشاری (سلیمان آتش، ۱۳۸۱، ص ۲۰-۱) و یا به‌طور کلی، با نام تفسیر عرفانی مطرح است؛ بنابراین نگارندگان، پژوهش خود را به تفسیر انفسی محدود کرده و به بررسی و شناخت تفسیر انفسی پرداخته است. در ادامه، خلاصه‌وار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. تفسیر انفسی قرآن کریم، بنا به دیدگاه جوادی آملی و حسن زاده آملی، تفسیر قرآن به شمار می‌رود و شامل عرفان عملی، عرفان نظری و مبانی فلسفی نفس انسان و ارائه‌ی برهان از موارد گفته شده در تفسیر آیات که شامل صحف عقلی و عرفان اساسی و اصیل است<sup>۲</sup>، که «بدون دراست، تعلیم و تعلم آنها، اسرار نهفته در آیات و روایات برای نفوس غیر مکتفیه حاصل نمی‌شود» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵). برهانی ساختن

---

۱- تفاسیر عرفانی در نگاه اندیشمندان علوم قرآنی به انواع مختلفی تقسیم می‌شود: تفسیر عرفانی بر اساس عرفان عملی و عرفان نظری (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۹؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۳) که در این رابطه، ذهبی بحث مبسوطی ارائه کرده است و تفسیر صوفی نظری را مربوط به عرفان نظری و تفسیر صوفی اشاری - فیضی را مربوط به عرفان عملی می‌داند و به رد تفسیر بر اساس عرفان نظری پرداخته است و تنها، تفسیر بر اساس عرفان عملی را می‌پذیرد (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۶-۳۳۹)، درحالی‌که برخی دیگر، عرفان را شعبه‌ای از فلسفه برمی‌شمارند که، شامل عرفان عملی و عرفان نظری است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۴). تفسیر عرفانی در نگاه دیگران، به تفسیر اشاری و باطنی (رک: زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۶۳۹؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۸۰؛ ایازی، ۱۳۷۳، ص ۶۲-۵۸؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳) تقسیم شده است، که با اختصار، به بررسی درستی یا نادرستی و شروط تفاسیر اشاری و باطنی پرداخته‌اند. برخی دیگر از پژوهشگران، حتی عرفان را به عرفان انفسی و عرفان آفاقی تقسیم کرده‌اند و هر یک را توضیح داده‌اند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۵۵ و ۸۵). تقسیم تفاسیر عرفانی به تفسیر عرفانی متقدم و تفسیر عرفانی معاصر (مصلائی پور، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵-۱۲۴) به گوناگونی تفسیر عرفانی اشاره دارد.

۲- رابطه‌ی تفسیر انفسی با تفسیر عرفانی؛ علاوه بر رابطه عموم و خصوص مطلق که بیان شد و تفاوت تفاسیرهای عرفانی با هم که در بالا گذشت، مسئله‌ی سؤال برانگیز، رابطه و مرز بین تفسیر انفسی و تفسیر بر اساس عرفان نظری است. بر اساس پژوهش نگارندگان، تفسیر انفسی قرآن کریم در حقیقت، شامل عرفان نظری در مورد نفس انسان و مبانی فلسفی آن است. مهم، تفاوتی است که آیت‌الله معرفت، میان تفسیر اهل عرفان و...

مسائل عرفانی و عرفان نظری نیز، از ویژگی‌های تفسیر انفسی است، که بارها در آثار حسن-زاده آملی، با عنوان قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، از آن یاد شده است. از دید علامه، مفسران انفسی، فیلسوفان و عارفان برجسته‌ای چون ملاصدرا هستند، که توانستند عرفان را برهانی سازند (حسن‌زاده-آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۷؛ ۱۳۷۵، ص ۵۷). جوادی آملی نیز با پذیرش مطالب فوق، ملاصدرا را به سبب برهانی کردن مسائل عرفانی و ارائه‌ی تفسیر انفسی از آیات ستوده است و طباطبایی را نیز در زمینه تفسیر انفسی، دارای نوآوری می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱ ص ۴۵؛ ج ۳، ص ۳۷۸-۳۷۷). بنابراین، نظر هر دو مفسر این است، که می‌توان مسائل عرفانی را، که در قالب کشف و شهود است، با بیانات فلسفی در تفسیر قرآن کریم به‌کار گرفت و به مخاطب عرضه کرد، که هدف از این امر، رشد افراد جامعه و عمومی ساختن فهم بطون آیات است؛ تا از این رهگذر بر میزان تعالی روحی فرد و اجتماع افزوده شود.

۲. درباره‌ی آیه‌ی (فصلت: ۵۳) و تقسیم آیات به انفسی و آفاقی، دو نوع نگرش را در میان دو مفسر انفسی قرن حاضر ایجاد کرده است. جوادی آملی تفسیر انسان به انسان را، دارای صبغهی انفسی می‌داند و می‌گوید: «تحلیل معنای انسان و تعمیق مفهوم روح مجرد انسانی، تحقیق معنای عقل نظری و عملی و ارزیابی همه‌ی عناصر محوری، که در ساختار انسان سهمی تعیین‌کننده دارند، وقتی در مدار تحلیل مفهومی از منظر حکمت و کلام و تبیین ذهنی از نگاه حدیث و اخلاق قرار می‌گیرد... حتی برهانی، که با تحلیل فلسفی و کلامی نفس انسان و مجرد آن شکل می‌گیرد...، درواقع، سخن از ارزیابی آیات آفاقی است نه انفسی و درنتیجه، صبغهی تفسیر آفاقی دارد نه تفسیر انفسی» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۳). بنابراین، تفسیر

---

... اهل اشراق قائل شده است، که عرفان را حاصل ذوق و دریافت‌های باطنی دانسته که نماینده آن ابن‌عربی است و اهل اشراق را شامل کسانی دانسته که به ارزش‌های عقلی ارج نهاده و دریافت‌های باطنی را به کناری نهاده‌اند، که صدر المتألهین از پیروان این مکتب است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۴). درحالی‌که در تفسیر انفسی، هم از عرفان نظری ابن‌عربی و هم از مبانی فلسفی صدر المتألهین در ارتباط با نفس انسانی بهره گرفته می‌شود. با توجه به اینکه اصطلاح تفسیر انفسی، در آثار حسن‌زاده آملی و جوادی آملی و شاگردانشان بیان شده و کسانی چون: ابن‌عربی در فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه، ابن‌فناری در مصباح الانس، ابن‌ترکه اصفهانی در تمهیدالقواعد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۷)، ملاصدرا در اسفار (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ب، ج ۱، ص ۳۶)، طباطبایی در المیزان (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۹)، امام خمینی در تفسیر سوره حمد (قافیه‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۹۵)، جوادی آملی در تفسیر انسان به انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۲) و دیگر آثارش، حسن‌زاده آملی در کتاب «انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه» (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳ و ۳۱) به عنوان مفسران انفسی قرآن کریم شناخته شده‌اند؛ بنابراین رابطه و مرز بین تفسیر انفسی و تفاسیر عرفان نظری، با شناخت ویژگی‌های کتاب‌های یادشده امکان پذیر است؛ لذا سعی بر آن است تا با ارائه‌ی آیاتی، که بر مبنای انفسی تفسیر شده‌اند؛ رابطه و مرز بین تفسیر انفسی و تفسیر عرفانی مشخص شود. درحقیقت، تفسیر انفسی، که محور اصلی آن وحدت وجود و بحث انسان کامل است، در عرفان نظری ابن‌عربی آغاز شده که به وحدت شخصی وجود (صمدی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۸۰) تا عصر حاضر رسیده است و مباحثی را درباره‌ی تهذیب نفس و تزکیه آن مطرح می‌کند، که اثبات اصل نفس و تجرد آن بر عهده‌ی فلسفه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱) و درحقیقت عرفان نظری ابن‌عربی در حکمت متعالیه صدر المتألهین برهانی می‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۵ و ج ۳، ص ۳۷۷-۳۷۸)؛ به عنوان مثال، جوادی آملی در تفسیر آیه‌ی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) سخن غزالی را در تفسیر آیه (غزالی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۷-۷۸)، مبتنی بر عرفان نظری دانسته است، که فاقد استدلال و برهان بوده و صدر المتألهین توانسته است، با استدلال، آیه‌ی فوق را تفسیر کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۷). حسن‌زاده آملی نیز، از کتاب‌های انفسی نام برده است و به برهانی بودن آنها اشاره دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۷) و تفسیر انفسی، شامل عرفان نظری در مورد نفس است، که با استدلالات فلسفی برهانی می‌شود.

انفسی از دیدگاه وی، از حوزه‌ی کلام و حکمت و منطقه تفسیر مفهومی و استدلال حصولی و ارزیابی ذهنی برتر است؛ به عنوان مثال: تفسیر انفسی آیه‌ی «فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةً أَلْفًا نِسْفَةً» (بقره: ۲۵۹)؛ این است که شخص مفسر، تفسیر زنده شدن مرده را با مرده و زنده شدن خود مشاهده کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۳). اگر چنین بینشی، از تلاوت آیات و تفسیر آن حاصل شود، بر معرفت شخص تالی می‌افزاید که نتیجه‌ی آن، عمق‌بخشی به باورهای دینی است، همان‌گونه که در احادیث نیز، به آن اشاره شده است. درحقیقت، تفسیر انفسی مرگ ارادی را به بار می‌آورد، که همان «موتوا قبل أن تموتوا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۰) است. آیاتی که به مسئله‌ی مرگ ارادی اشاره دارند؛ عبارتند از: آیه‌ی «فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۵۴)، که امام صادق (ع) مرگ در آیه‌ی فوق را، همان توبه دانسته است؛ به این معنی، که هرکس توبه کرده است، پس نفس خویش را به قتل رسانده و زندگی دیگری را، که پاک و قدسی است، برای خویش رقم زده است، که مرگی ندارد (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ب، ص ۹۱۴)؛ زیرا «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...» (نحل: ۹۷). از نظر حسن‌زاده آملی، آیه‌ی «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ...» (انعام: ۱۲۲) نیز، بیانگر مرگ ارادی است. جوادی آملی نیز، نظری همانند نظر علامه دارد و می‌گوید: «اگر انسان با موت ارادی بمیرد و اهل مطالعه‌ی قلب سلیم خود باشد؛ هرگز کاری انجام نمی‌دهد؛ مگر آنکه اثر مثبت و منفی آن را، در روح انسانی خود می‌بیند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۸). بنابراین کسانی که با چنین بینشی تربیت شوند و نفس خویش را به چنان قدرتی برسانند، که بتواند در تفسیر آیاتی چون آیه‌ی یادشده، مرگ و زندگی خویش را ببیند، از جمله‌ی کسانی خواهد بود، که اگرچه نبی نیست؛ ولی می‌شوند، آنچه پیامبر شنید و می‌بیند آنچه پیامبر دید (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۰۱).

جوادی آملی، تفسیر انفسی را شامل آیات مربوط به نفخ روح، تجرد آن و سیر ملکوتی روح، بقای آن و مظهریت روح برای اسمای حسنای الهی دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۳؛ بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳) بنا به آیه‌ی «فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) و «تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)...، درحالی‌که حسن‌زاده آملی، تمامی آیات الهی، از «باء در بسم‌الله» تا «سین در والناس» را، قابل تفسیر به روش انفسی می‌داند (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۴). از دید علامه حسن‌زاده، تمام آیات، در مدار معرفت‌بخشی و تعالی نفس انسانی است و قابلیت تطبیق بر نفس انسانی را دارد. اگرچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، جوادی آملی، تنها آیاتی را که در حیطه روح و تجرد نفسانی انسان باشد، در تفسیر انفسی دخیل می‌داند؛ اما با دقت در آثار ایشان، مشخص می‌شود، که تمامی آیات الهی قابلیت تفسیر‌پذیری به روش انفسی را دارند. مظهریت روح برای اسماء و صفات خداوند، بدین معناست، که هر آنچه در قرآن تجلی یافته، در مدار تعلیل نفس انسانی قرار گرفته است؛ زیرا «فَتَجَلَّىٰ لَهُمْ سُبحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ عَبْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۴). نتیجه‌ی مظهر بودن انسان برای اسماء الهی و تجلی خداوند در قرآن، این است، که تمامی آیات الهی، قابلیت تفسیر به روش انفسی را دارند. امام خمینی نیز، به این موضوع در تفسیر خویش اشاره کرده است؛ به عنوان مثال، وی در تفسیر آیه‌ی «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فاتحه: ۱) همه‌ی عالم را مظهر اسم الله می‌داند. تمامی اعمال انسان، از گفتار و رفتار و حرکات و حتی بسم‌الله گفتن وی، تفسیر اسم الله است. امام در تفسیر آیه‌ی «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)، نظر برخی از مفسران را در تسبیح تکوینی موجودات نپذیرفته است و همه‌ی عالم را

دارای شعور و ادراک می‌داند، که به تسبیح حق مشغولند؛ اما برخی از ادراک آن ناتوانند؛ زیرا ادراک به اندازه‌ی وسعت وجودی هر انسان است و چون حقایق این موجودات مورد ادراک قرار نمی‌گیرد، به انکار می‌انجامد؛ در نتیجه، همه‌ی عالم، زنده و مظهر اسم الله است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۲). از جمله آیاتی که نظر فوق را در مظهریت انسان برای اسمای الهی، تأیید می‌کند، آیات مربوط به نفخه الهی داشتن روح انسان «تَفَخُّتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و همچنین تعلیم اسماء الهی به حضرت آدم<sup>(ع)</sup> «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) را می‌توان نام برد، که دو مفسر قرن حاضر نیز، دو آیه را در خصوص مظهریت انسان برای اسماء الهی تأیید می‌کنند.

۳. از ویژگی‌های بارز تفسیر انفسی<sup>۱</sup> این است، که در مقایسه با دیگر شیوه‌های تفسیری، فرامکانی و فرازمانی است؛ یعنی زمان و مکان در تفسیر انفسی نقش ندارد (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، الف، ص ۱۸). رسالت تفسیر انفسی، این است که «در همین نشأه، ما را با واقعیات آشنا کرده و پرده را از چشمان ما کنار زند. بر خلاف تفسیر آفاقی، که آگاهی و اخبار از مغیبات را، به آینده و به امتداد زمانی دیگر موقوف می‌کند» (صمدی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۲۰). از جمله آیاتی که می‌توان به آن استناد کرد، آیه‌ی «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...» (اعراف: ۱۷۹) است. در این آیه، عدم کفایت نفس و تعالی آن موجب شده است، تا واقعیت از چشمان صاحبانشان دور باشد، همان‌گونه که امام علی<sup>(ع)</sup>، در خطبه‌ی ۲۱ نهج‌البلاغه، به آن اشاره کرده‌اند: «فَإِنَّ النَّاسَ أَمَامَكُمْ وَإِنَّ السَّاعَةَ تَحْدُوكُمْ مِنْ خَلْفِكُمْ تَحَفُّفُوا تَلَحَّفُوا فَإِنَّمَا يَنْتَظِرُ بِأُولِيكُمْ آخِرَتُكُمْ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۶۳) و از مردم می‌خواهد؛ تا بارشان را سبک گردانند؛ تا به گذشتگان ملحق شوند، که این امر، به معنای رهایی نفس از قید و بند زمان و مکان است. به سبب ویژگی تجرد نفس انسان، مکان و زمان در آن راه ندارد؛ بنابراین آیات الهی نیز، متناسب با آن تفسیر می‌شوند؛ به عنوان مثال در تفسیر آیه‌ی «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» (زخرف: ۴۵)، مسئله‌ی پرسش پیامبر از پیامبران پیشین را مطرح می‌کند. در تفسیر آیه‌ی مذکور دو احتمال ارائه شده است: ۱. پیامبر در شب معراج از پیامبران پیشین بپرسد ۲. پیامبر از مؤمنان اهل کتاب بپرسد، که در احتمال دوم، واژه «امم» در تقدیر گرفته می‌شود؛ یعنی: (وَسَأَلَ أُمَّمَ مَنْ أَرْسَلْنَا) (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۶)، در-حالی که در تفسیر انفسی، به تقدیر مضاف نیازی نیست و یا لازم نیست گفته شود، پیامبر در شب معراج، با دیگر پیامبران ملاقات داشته و از پیامبران پیشین پرسیده است؛ زیرا «صاحب نفس مکتفی، با اینکه در عالم شهادت است، وارد در عالم غیب می‌شود و از پیامبران پیشین می‌پرسد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۱۵). طبق دیدگاه علامه، نفس انسان متعالی، هر لحظه قادر است، که وارد عالم غیب شود و از پیامبران پرسش کند، همان‌گونه که پیامبران پیشین نیز، با توجه به مراتب وجودیشان «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۵۶)، می‌توانند به عالم کنونی وارد شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۲۴). چنین دیدگاهی در تفسیر آیات، نقش ارزنده‌ای در تعمیق ایمان دینی خواهد داشت. اگرچه برای رسیدن به مرحله‌ی درک حقایق،

۱- امتیازاتی که برای تفسیر انفسی در نظر گرفته شده؛ عبارتند از: ۱- حضوری بودن علم در تفسیر انفسی ۲- زوال ناپذیری علم ۳- سودمندترین معرفت ۴- ناگسستگی علم از عمل (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۷۶-۱۷۲) ۵- دارا بودن علم و معرفت در مقابل دانا بودن ۶- فرا زمانی و فرا مکانی بودن (صمدی آملی، ۱۳۸۹، صص ۳۰-۲۰).



فراتر از زمان و مکان، راه سختی در پیش است؛ اما برای جان‌هایی که در مقدمه‌ی راه هستند؛ تفسیر انفسی ارائه شده از آیات، در تعمیق ایمان دینی مؤثر است. بنا بر تفسیر آیه‌ی فوق (زخرف: ۴۵)، موضوع توسل و شفاعت انبیاء و اولیاء الهی بهتر تبیین می‌شود. هنگامی که دعا و نیایش انسان‌ها و توسلات آنان، در دایره انفسی بررسی شود، نتیجه‌ی آن است، که نفوس انسان‌های کامل (انبیاء و ائمه معصوم و اولیاء الهی) قادرند که در همین آفرینش مادی حضور یابد و راهگشای دردمندان باشند. در قرآن کریم، خطاب‌هایی که به انبیاء شده است، گاهی به صورت مخاطب است؛ به این معنا که خداوند در قرآن، انبیاء پیشین را مورد خطاب قرار می‌دهد، که نشان‌دهنده‌ی حضور انبیاء در زمان نزول وحی (قرآن) است؛ زیرا در تفسیر انفسی، زمان و مکان معنا ندارد؛ مانند آیه‌ی «يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ» (مریم: ۱۲)؛ ای یحیی! تو کتاب آسمانی ما را، به قوت (نبوت) فراگیر. 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 موضوع، تفسیری از قرآن کریم را می‌طلبد، که پیش از آنکه به مشکلات بیرونی انسان پردازد، بتواند مشکلات درونی آنان را مرتفع کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۴۸). شاید بهترین تبیین از سخنان فوق، مربوط به آیاتی است، که درباره‌ی قیامت سخن می‌گویند؛ اما با فعل ماضی بیان شده‌اند، همان‌گونه که ملکیان به آن اشاره کرده است؛ مانند آیه‌ی «إِذَا السَّمَاءُ كُوِّرَتْ» (تکویر: ۱) و آیه‌ی «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ»، که ملاصدرا در تفسیر خویش به آن اشاره کرده است و هم اکنون، قیامت را برپاشده می‌داند و کسانی را که گمان می‌کنند، اولین روز قیامت با آخرین روز این دنیا برابر است، ناظران در کتاب الهی می‌داند، که با چشم پوشیده، به آن می‌نگرند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۳).

حسن‌زاده‌آملی، کسانی که قیامت را در مکان و زمان دور می‌بینند، اهل گمان دانسته و اهل یقین را، آنانی می‌داند، که زمان قیامت را هم‌اکنون مشاهده می‌کنند؛ که «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا» (معارج: ۷-۶). این امر به این سبب است، که نفس انسان، از موطن خیال تا به موطن عقل و فوق آن، مجرد از زمان و مکان و دیگر احکام ماده هست؛ لذا قرآن، لحظه‌به‌لحظه، در حال نزول انفسی است (حسن‌زاده‌آملی، بی‌تا، الف، ص ۱۸). در تربیت انفسی، انسان، قیامت را هر لحظه به خویش نزدیک می‌بیند؛ که «اَقْرَبَتِ السَّاعَةُ» (قمر: ۱). در اندیشه‌ی حسن‌زاده‌آملی و جوادی آملی، نفس انسان دارای قابلیت است، که می‌تواند فراتر از زمان و مکان حرکت کند و یا اینکه در عوالم و نشاتی غیر از نشات دنیا نیز حضور یابد، بنابراین بهترین شاهد قرآنی، آیه‌ی «وَاسْتَلْ مِنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» (زخرف: ۴۵) است؛ زیرا اصل در قواعد ادبیات عرب، عدم تقدیر گرفتن است؛ در نتیجه، در بسیاری از آیات نیازی به تقدیر کردن مضاف نیست؛ مانند آیه‌ی «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ هُمْ أَقَلِيلٌ أَوْلِيكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...» (بقره: ۱۷۴)، که در اندیشه امام <sup>(۳)</sup>، نیازی به تقدیر مضاف نیست و نار در بطون مربوط به همین نشأه دنیا است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

۵. روایات معصوم <sup>(۴)</sup> نیز، تفسیر انفسی قرآن کریم است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۸۲ و ۴۰۸ و ج ۵، ص ۲۸۴). آنچه از معصوم رسیده است، به دو صورت می‌تواند، در تفسیر قرآن کریم، نقش داشته باشد: ۱. خود معصوم بگوید، که فلان مطلب در تفسیر فلان آیه است؛ مثلاً امام صادق <sup>(۵)</sup> تفسیر آیه‌ی (مؤمن: ۱۱) را مربوط به بازگشت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۵۶)؛ یا اینکه در تفسیر آیه‌ی «وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان: ۲۱)، امام صادق <sup>(۶)</sup> فرمودند: «مراد، شرابی است، که ایشان را از هر شیئی جز الله پاک

می‌کند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۲۴). علامه حسن‌زاده، تفسیر امام صادق از آیه یاد-شده را، آسمانی‌ترین و بهترین تفسیر انفسی می‌داند، که هیچ عارفی نتوانسته است، چنینی مطالب عمیقی را عرضه کند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۳، ص ۵۰). ۲. روایات و سخنان معصوم بتوانند، در تفسیر آیات مؤثر باشد. همان‌گونه که جوادی‌آملی در سخنانی، صحیفه‌سجادیه امام<sup>(ع)</sup> را، به منزله‌ی تفسیر کامل یک دوره قرآن دانسته است، که آنچه خداوند به عنوان آیات آفاقی ذکر می‌کند؛ امام سجاد<sup>(ع)</sup> به‌عنوان تفسیر انفسی تشریح می‌کند و دعا و سنت و سیره امام سجاد، درحقیقت، به منزله‌ی تفسیر آیات بر منهج تفسیر انفسی است (بیانات حضرت آیت الله جوادی آملی در جمع پرسنل لشکر ۲۵ کربلای مازندران، مصلا‌ی ساری، اسفند، ۱۳۸۱). بنابراین احادیث معصومین، ادعیه و سیره‌ی آنان، نقش مهمی در تربیت دینی ایفا می‌کند، که همان هدایت به سمت سیر انفسی است و با ذکر اوصاف و صفات حق تعالی، به منظور شبیه شدن به اسماء الهی و ترسیم منطقه‌ی ممنوع و مجاز در رفتار و گفتار و افکار انسانی می‌کوشند؛ تا قوای نهفته در وجود آدمی را به فعلیت برسانند و به سمت کمالات انسانی به پیش ببرند؛ چنانچه در تفسیر آیه‌ی «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵)، باتوجه‌به روایت امام علی<sup>(ع)</sup>، درباره‌ی برخی از انسانها که می‌فرماید: «صورت، صورت انسان و قلب، قلب حیوان است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۷)، حسن‌زاده آملی آیه را، به این‌صورت تفسیر می‌کند: «چون از ترازو، قدم فراتر نهمیم و به کتب حکمت و به‌خصوص به حکمت متعالیه و به‌ویژه به صحف عرفانی اصیل برسیم، وجود را مساوی حق و فصل حقیقی همه انواع و اشخاص موجودات، از مجرد و مادی و صورۃ‌الصور، آنها می‌یابیم و تعریف منطقی انسان را نیز امضاء می‌کنیم و لکن با این فرق، که او را دارای قوه و منه و لیاقتی می‌یابیم، که هرگاه آن دارایی را به فعلیت برساند، انسان حقیقی و واقعی خواهد بود.... در این مطلب، بیانی از امام جعفرصادق<sup>(ع)</sup> بدین مفاد است، که حیوانات، صور و تمثلات اخلاق انسان‌هایند. این کلام عرش، درحقیقت، تفسیر انفسی آیه کریمه‌ی «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» است، که حشر حیوانات ناطق، در ما بعد الطبیعة، مطابق ملکات مکتسب آنان است. به‌عبارت‌دیگر، صورت هر حیوان ناطق در آخرت، نتیجه‌ی عمل و غایت فعل او در دنیا است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۰). در جای دیگری می‌فرماید: «آنکه، در آثار صفات و اخلاق انسان‌ها و در احوال و افعال حیوان‌ها دقیق شود، حیوانات را، تمثلات ملکات انسان‌ها می‌یابد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۶). ناگفته پیداست، که چنین تفسیری از آیات، برای صاحبان قلب سلیم، چقدر اثربخش است و چگونه بر ایمان آنان خواهد افزود، درصورتی‌که در دیگر تفاسیر، که جنبه‌ی آفاقی دارند، مراد از وحوش، رستاخیز حیوانات درنده است. اگر انسان، در مسیر تربیت انفسی قرار گیرد، می‌تواند، ملکات دنیایی خویش را مشاهده کند و خود را از بدی‌ها دور سازد؛ همان‌گونه که در مسئله‌ی تجسم اعمال، به آن پرداخته خواهد شد.

۴. تفسیر انفسی قرآن کریم، در شرح و تبیین آیات مشکل بر اساس مبانی خاص خود، نقش ارزنده‌ای دارد. با توجه به اینکه دیدگاه مفسران در خصوص آیات مشکل، متفاوت است و برخی همانند سید مرتضی کوشیدند، تا از طریق عقل به تبیین آیات مشکل بپردازند؛ اما به نظر می‌رسد، مفسران انفسی توانسته‌اند، با استفاده از شناخت نفس و عوالم وجودی انسان، تبیینی معرفت‌شناختی از آیات مشکل ارائه دهند؛ به عنوان مثال، درآیه‌ی «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)، سخن بر سر این است، که خداوند، بر هر چیزی گواه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰)، درحالی‌که بنا بر روایت معصوم، مبنی بر اینکه خداوند،

معلوم هر جاهلی قرار می‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۱)، آیه به این صورت تفسیر می‌شود، که خداوند، مشهود هر چیزی است بر اساس اینکه آیه «**أَنَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**» را بیان نکرده است و «علی» را آورده، آیه به این معناست، که به هرچه که بنگرید، مشهود نخست شما خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، خ، ص ۶۹؛ ۱۳۸۹، د، ج ۱۳، ص ۴۰۹). با توجه به تفسیر آیهی (فصلت: ۵۳) و سخن مفسر انفسی درباره‌ی آن، آیهی «**وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا**» (اعراف: ۱۷۲)، که از جمله آیات مشکل به حساب می‌آید<sup>۱</sup> و از دید سیدمرتضی، تفسیر آن با مشکل مواجه شده است، با تبیینی که مفسر انفسی از آیه به دست می‌دهد، شرح داده می‌شود و تفسیر انفسی آن، می‌تواند پاسخی به اشکالات مطرح شده از جانب سیدمرتضی باشد. حسن زاده آملی، درباره‌ی آیه مورد نظر، می‌فرماید: «صرف هست شدن مخلوقات؛ به معنای بلی گفتن به ربوبیت خداوند است» (حسن زاده آملی، بی‌تا، ب، ص ۹)؛ به این معنا که وقتی اراده‌ی آفرینش بشر آغاز شد، بشر توانست، خداوند را در وجود خود مشاهده کند و خداوند، مشهود او قرار گیرد؛ زیرا خداوند، معلوم هر جاهلی است و خداوند، دقیقاً همین کار را با انسان انجام داده است؛ یعنی خداوند، انسان را بر خودشان گواه گرفت؛ به این معنا که انسان همانند آینه شده که سرش را خم کرده و درون خودش را می‌نگرد و درون آینه کسی جز وجود حق تعالی نبوده و این-گونه ندای «قالوا بلی» سر داده است. از این رو، «حجت بر انسان تمام شده و او نمی‌تواند، به بهانه‌ی غفلت یا ابتلا به آداب و سنن و رسوم نیاکان، به شرک روی بیاورد... و اگر اهل نزاهت روح باشد؛ مانند آینه شفاف است، که به خود نگاه می‌کند؛ اما خودی نمی‌بیند؛ بلکه خدا و حقیقت را به اندازه‌ی خود می‌بیند» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۴، ص ۱۳۱ - ۱۳۰). حسن زاده آملی و جوادی آملی، با پذیرش این مطلب که انسان به محض هست شدن، وجود پروردگار خویش را ادراک می‌کند، نگاه ویژه‌ای را در تفسیر آیهی ۱۷۲ اعراف، ارائه می‌دهند، که براساس این نگاه، به اشکالات وارد شده بر آیه، با نگاه عرفانی انفسی پاسخ داده می‌شود. بنابراین، آیاتی در قرآن کریم وجود دارد، که به عنوان خط اصیل تعلیمی و تربیتی و تهذیبی عمل می‌کنند و آیات دیگری وجود ندارد، تا آن را تبیین و شرح و توضیح دهند (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ اما تفسیر انفسی قرآن کریم، با توجه به معرفت نفس می‌تواند نقش ارزنده‌ای، در تفسیر آیات و در نهایت تربیت مخاطبان خویش داشته باشد.

موارد گفته شده در تفسیر آیات از سوی مفسران، با دلایل عقلی و فلسفی نیز همراه است، که به دلیل جلوگیری از اطاله‌ی کلام ذکر نشده است. تفسیر انفسی، نخست بر پایه تهذیب نفس است، که در تفاسیر عرفانی به‌طور عام، جایگاه ویژه‌ای دارد. نخستین و مؤثرترین عامل در تهذیب روح و نفس و همچنین در تعمیق باور دینی، عشق و علاقه به محبوب حقیقی است، همان‌گونه که شهید مطهری نیز به آن اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶).

### عشق به محبوب حقیقی

عشق و علاقه به محبوب حقیقی، از مؤلفه‌های اصلی در تفسیرهای عرفانی به‌طور عام (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۴) و متعاقباً در تفسیر انفسی به‌طور خاص است. خداوند در قرآن کریم نیز، به رابطه‌ی عاشقانه

۱- رک: امالی سیدمرتضی در تفسیر آیهی (اعراف: ۱۷۲)

و دوستانه میان خود و بنده‌اش پرداخته است و می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران: ۳۱). دوست داشتن خداوند در قرآن، در مجموع چهار بار در سوره‌های (بقره: ۱۶۵؛ آل عمران: ۳۱؛ مائده: ۵۱؛ توبه: ۲۴) ذکر شده است. حب الهی، در آثار مفسران انفسی؛ به معنای یکی شدن با محبوب آمده است: «حب در حقیقت، تنها وسیله‌ای است، برای اینکه میان هر طالبی با مطلوبش رابطه برقرار کند و هر مریدی را به مرادش برساند، و حب اگر مرید را به مراد و طالب را به مطلوب و محب را به محبوب می‌رساند، برای این است، که نقص محب را به وسیله‌ی محبوب برطرف سازد؛ تا آنچه را ندارد، دارا شود و کمبودش تمام و کامل شود. پس برای محب، هیچ بشارتی بزرگتر از این نیست، که به او بفهماند محبوبش دوستش دارد. اینجاست که دو حب با هم تلاقی می‌کنند و از دو سو، غنچ و دلال رد و بدل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵۷). نتیجه‌ی تبعیت از خداوند این است، که محبوب پروردگار جهانیان گردیم و خود را به منبع کمال نزدیکتر سازیم و از چشمه‌ی فیاض الهی، نور معرفت و شناخت به-دست آوریم و مظهر اسمای حسنا‌ی الهی گردیم. «اگر آدمی، چشم و گوش خود را به خدا بسپارد، مظهر سمیع و بصیر می‌شود و اگر علم خود را در راه رضای او به کار گیرد، مظهر علیم می‌شود و اگر ارادتی به محضر باری تعالی ببرد، مظهر مرید می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ج ۱، ص ۵۷). بنابراین، کسی که بتواند، در مسیر پاک‌ی درون، مظهر اسم «مؤمن» خداوند شود، علاوه بر ایمان قلبی و تسلیم حق، به دیگران نیز ایمنی خواهد بخشید. از این روست که خداوند می‌فرماید: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶) و در آیات دیگری می‌فرماید: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). خدای تعالی، میان نفس آدمی و خود نفس و میان نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است؛ لذا خدا، از هر جهتی که فرض شود، حتی از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است و چون این معنا، معنای دقیقی است، که تصورش برای فهم بیشتر مردم دشوار است، بدین جهت خداوند متعال، به این حد اکتفا کرده است، که «ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم»؛ تا برای همگان قابل فهم باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۴۶-۳۴۷). چنان‌که در جای دیگر، نزدیک به همین معنا را فرموده است: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴)؛ بنابراین، تبعیت و اطاعت از سوی بنده و ولایت و سرپرستی از طرف بنده‌پرور، دو رابطه‌ای است که از آن با عنوان «ولایت عرضی» و «ولایت طولی» یاد شده است (نیاززاده، ۱۳۸۴، ص ۴۸). بر اساس ولایت خداوند بر بنده و همچنین قبول این ولایت از جانب شخص، پیوندی تشکیل خواهد شد، که قلب آدمی، ظرف آن است؛ یعنی جایی، که مرکز ثقل سیر انفسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۳). تمام محبتی، که بین انسان و خدایش شکل می‌گیرد، به دلیل کمال است. یکی طالب کمال و دیگری خواهان رساندن به کمال است (نیاززاده، ۱۳۸۴، ص ۵۰)، که آیه‌ی (آل عمران: ۳۱)، گویاترین آیه درباره‌ی محبت خدا نسبت به بنده و بنده نسبت به خدا می‌باشد و «انسان خدا‌باور، چون خود را تحت ربوبیت ذات اقدس اله می‌داند، تلاش می‌کند، با عمل به آیین الهی و استقامت و پایداری، مقصود واقعی را در یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، چ، ص ۲۶). امام خمینی<sup>(ع)</sup>، در تفسیر آیه‌ی «وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (واقعه: ۱۰) معتقد است، که عواملی چون عدالت اجتماعی و امور دیگر، وسیله‌اند؛ تا روح قدسی انسان بتواند، به بالاترین حد خویش؛ یعنی لقاء خداوند و مقام معنویت الهی برسد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ۲۱۹). چنین رابطه‌ی دوطرفه‌ای، آثاری نیز به دنبال خواهد داشت، که نقش بسیار بزرگی در هدایت انسان و به‌ویژه نسل جوان خواهد داشت، که شامل ترک گناهان و رها شدن از تنهایی است.

## ترک گناهان

محب واقعی کسی است، که نه تنها بر ضد محبوب عصیان نمی‌کند؛ بلکه حتی جور و جفای دلدار را شیرین و دوست داشتنی می‌پندارد. نتیجه‌ی محبوب الهی شدن، این است که انسان با اطاعت از اوامر الهی، در مقام فعل الهی قرار می‌گیرد و مجاری ادراکی و تحریکی انسان، الهی می‌شود. «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص... وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۳).

در اینکه چگونه دوری از گناهان، سبب نزدیکی به بارگاه الهی می‌شود و چگونه در تعمیق ایمان دینی، نقش دارد، می‌توان گفت که تفسیر انفسی ارائه شده از اثرات گناه در وجود آدمی، می‌تواند راهگشا و پاسخ‌گو باشد؛ به این معنا که نتیجه‌ی گناهان در آدمی، در زمان حال، قابل بررسی و دستیابی است، چنانکه در موضوع تجسم اعمال به آن پرداخته شده است.

## تجسم اعمال

منظور از تجسم اعمال، که گاهی با عنوان تجسد یا تمثل اعمال از آن یاد می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۵۲) این است، که آنچه را که انسان در این دنیا انجام داده، در جهانی دیگر، متناسب با صورت دنیایی‌اش، برای انسان آشکار می‌شود؛ یعنی هر آنچه از خوب و بد، غم و شادی، درد و رنج به عنوان عمل انسانی انجام شود، در آخرت، به صورت جسمانی مجسم می‌شود، که این موضوع از آیاتی چون (آل عمران: ۳۰؛ نساء: ۱۰) قابل برداشت است و روایات معصومین نیز، آن را تأیید می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۶۲۸-۵۵۹). نظریه‌ی تجسم اعمال، موافقان (شیخ بهایی، ۱۴۱۵، ۴۰۲؛ خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳۹-۴۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۷۶...) و مخالفانی (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۹۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳۲) دارد، که در این میان، ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی و حکمت متعالیه، به تبیین موضوع تجسم اعمال پرداخته است. از دید وی، اعمال آدمیان به اخلاق و ملکات نفسانی تبدیل می‌شود، که از حالت جسمانی، خارج و در آخرت، همین اخلاق و ملکات نفسانی، دوباره به اجسام آن جهانی تبدیل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۷۸). جوادی آملی نیز، در تمامی آثار خویش، مسئله‌ی تجسم اعمال را پذیرفته و به توضیح و رد اشکال مخالفان پرداخته و میان نظرات موافقان و مخالفان را جمع نموده است (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۱).

اما آنچه در تعمیق ایمان و تربیت دینی از نظر تفسیر انفسی، اهمیت به‌سزایی دارد، این است که در این دنیا، اعمال انسان از او جدا نیست و انسان عین عملی می‌شود، که انجام می‌دهد و مقصود از تجسم اعمال، «تحقق و تقرّر نتیجه‌ی اعمال در صقع جوهر نفس است و چون نتایج اعمال، عین گوهر اطوار وجودی ذات نفس است، از این، تعبیر به تجسم اعمال گردید؛ یعنی چیزی که قائم به ذات است؛ نه اینکه اعمال، که اعراض هستند، با حفظ مرتبه‌ی دنیوی، به اجسام منتقل گردند و جسم شوند؛ زیرا تجافی مطلقاً محال است» (حسن-زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۲۳-۴۲۲). چنین دیدگاهی از جانب امام صادق (ع)، در پاسخ به پرسش کسی که از وزن شدن عمل در قیامت پرسید، درباره‌ی تجسم اعمال بیان شده است. امام فرمود: «قَالَ ع لَا إِنْ الْأَعْمَالَ لَيَسْتُ

بِأَجْسَامٍ وَإِنَّمَا هِيَ صِفَةٌ مَّا عَمِلُوا وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى وَزْنِ الشَّيْءِ مَنْ جَهَلَ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ وَلَا يَعْرِفُ ثِقَلَهَا أَوْ خِفَتَهَا وَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۱). بنابراین، خزانه‌ی اعمال انسان، خود انسان است و تجسم اعمال در خود نفس و در درون ذات انسان محقق می‌شود و خود انسان، صورت عملش می‌گردد (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ب، ص ۹۵۳). آیاتی که ناظر به اینکه صفحه‌ی وجودی انسان، خود عمل است؛ عبارتند از: «وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْفَمَانُهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا- اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (اسراء: ۱۳-۱۴) و آیه‌ی «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أُمَّتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ...» (زلزال: ۸-۶). اگر انسان به‌ویژه نسل جوان بداند، که اعمال نیک و بد او، چه تأثیری در ملکات نفسانی او خواهد داشت و بداند، که در حین عمل، عین خود عمل خواهد بود و جزای عملش را در لحظه ببیند، به سوی نیکی‌ها مشتاق می‌شود و از بدی‌ها دوری می‌گزیند. چون انبیاء و امامان معصوم و اولیاء الهی، دارای تجرد نفس بوده‌اند، به چنین درکی از اثرات اعمال رسیده‌اند و همین امر موجب عصمت‌شان از گناه است؛ زیرا «در جهان تجرد محض و عقلی، ابزار گناه وجود ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، چ، ص ۷۶). به همین دلیل یکی از معاصران، التزام به تفسیر انفسی قرآن کریم را از راهکارهای تعمیق ایمان دینی در نسل جوان می‌داند و معتقد است، که با این روش، هم از گناه کاسته و هم بر ایمان دینی افزوده می‌شود (صمدی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵). امام خمینی<sup>(ع)</sup>، در تفسیر آیه‌ی «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۹)؛ جهنم را هم-اکنون، محیط بر کافران می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹). بنابراین هرکس بتواند، چشم حقیقت‌بین خویش را بگشاید، اعمالش را، در لحظه، حاضر می‌بیند و حتی اگر به چنان قدرت نفسانی نرسیده باشد؛ اما چنین تربیت و بینش نتایج اعمال، موجب کاستن از گناه و نیل به سوی حسنات خواهد شد. جوادی‌آملی، با استناد به آیه‌ی «إِنَّ الْدِّينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا..» (نساء: ۱۰)، دیدگاهی مشابه با دیدگاه حسن‌زاده‌آملی، درباره‌ی عین‌عمل شدن در لحظه ارتکاب عمل، ارائه داده است و همچنین دیدگاه امام خمینی را، در مورد تجسم اعمال، دیدگاهی ویژه می‌داند، که تفسیر حقیقی آیات است و غیر از آن، هر تفسیری ارائه شود، در مقوله‌ی تأویل آیه‌ی یادشده جای می‌گیرد. وی حدیثی از امام رضا<sup>(ع)</sup>، در تفسیر آیات «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بِنَيْهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ أَنْ» (الرحمن: ۴۴-۴۳)، نقل می‌کند، که بدکاران هم اکنون بین جهنم و حمیم آن (آب داغ)، در حال گردشند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۴۲-۱۴۱). او در آثار دیگرش، موضوع تجسم اعمال در روز قیامت را بررسی کرده است. بنابراین، بر اساس دیدگاه دو مفسر، عشق به محبوب حقیقی و توجه به اثرات گناه در نفس آدمی و آگاهی از آن در هر لحظه، موجب تعالی و رشد و تجرد نفس انسان خواهد شد. همان‌گونه که در بسیاری از آیات قرآن کریم، غفلت به عنوان عاملی برای عدم تعالی و توجه به قیامت معرفی شده است «اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء: ۱).

## آمزش گناهان

دوستی خداوند و آمزش گناهان بنده، از اولین و بارزترین نشانه‌های محبت خداوند به بندگانش است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران: ۳۱). و برای آدمی، چه افتخاری بالاتر از اینکه خداوند متعال، دوست وی باشد. گفتنی است، این دوستی در گرو عامل مهم «فَاتَّبِعُونِي» و در نتیجه دوری از گناهان است و این چنین خداوند، در توبه را به روی بندگان خود گشوده؛ تا گناه به او آسیبی

نرساند؛ زیرا توبه‌کننده از گناه؛ مانند کسی است، که گناه نکرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۵). علت اصلی باز گذاشتن در توبه، محبتی است، که خداوند متعال به بندگان، حتی کسانی که بارها از اوامر او سرپیچی کردند، دارد. خداوند متعال، که منبع فیض و پروردگار تمام جهان است، برای ابلاغ دعوت به مسلمانان و اهل کتاب و عموم مردم جهان، هفت بار واژه‌ی «تعالوا» را آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ج ۷، ص ۱۹۰)؛ تا بدین وسیله، محبت خویش را به تمام بندگانش ابراز کند (آل عمران: ۶۱ و ۶۴ و ۱۶۷؛ نساء: ۶۱؛ مائده: ۱۰۴؛ انعام: ۱۵۱؛ منافقون: ۵). اگر آیات ذکر شده، واکاوی شوند، خطاب «تعالی» را مربوط به تمام بشر (از مسلمان، اهل کتاب، منافق و مشرک) می‌یابیم. از دیدگاه مفسران انفسی، خداوند به پیامبرش، که در مقام رفیع انسانیت ایستاده است، می‌فرماید: دست بندگانم را بگیر و آنان را، از مرتبه نازل به مرتبه بالای کمالات، راهنمایی کن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ذ، ج ۵، ص ۳۷۵). از آنجا که نفس انسان، قابلیت رسیدن به مراتب حقیقی انسانی و حقایق قرآنی را داراست، خداوند، ندای تعالوا داد؛ زیرا واژه‌ی «تعالوا»، برای این است، که کسی که مثلاً در قله کوه ایستاده و بخواهد به دیگری، که در دامنه آن ایستاده، امر کند که به قله بیاید، پس به او «تعال» می‌گوید. خداوند خواسته است؛ تا همه چیز جهان، برای بشر آشکار باشد و همه چیز را مسخر او بگرداند؛ بنابراین، «ندای تعالی خداوند، برای آن است، که در هیچ حدی توقف نکنید؛ که در بالاها خبرهایی است و تعالی بیاید، تا بدان حقایق دست یابید» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، الف، ص ۷۵-۷۴؛ ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹-۴۸ و ج ۵ ص ۳۰۳ و ۴۱۶). از دیگر شیوه‌های تربیتی قرآن کریم، که با واژه تعالی از آن یاد شده، توجه به نفس انسانی است؛ به این معنا که همه‌ی انسان‌ها، از اهل کتاب و کافر و مشرک و منافق، باید در مسیر هدایت و توجه و تعالی قرار بگیرند، همان‌گونه که آیات به آن اشاره دارد و مسلم است که فرد مسلمان، نسبت به این امر، در اولویت قرار می‌گیرد و تلاش افراد جامعه باید، در مسیر انسان‌سازی فردی و اجتماعی باشد. نکته‌ی حائز اهمیت این است، که نظر هر دو مفسر در مورد واژه تعالی و آیاتی که این واژه در آن به کار رفته، به طور کامل بر هم منطبق هستند.

## رها شدن از تنهایی

از اثرات واقعی محبوب خداوند بودن، این است که انسان، احساس تنهایی و سردرگمی و در نهایت احساس پوچی نمی‌کند. احساس تنهایی؛ یا به صورت فیزیکی است؛ یا اینکه کسی درکش نمی‌کند و یا اینکه دیگران نمی‌توانند، نقص و ضعف انسان را برطرف کنند و اگر هم بتوانند همه موارد را انجام دهند، از سر حب ذات یا جلب منفعت است؛ بنابراین تنها عاملی، که انسان را از رنج تنهایی و بی‌کسی نجات می‌دهد، دین و ایمان دینی است؛ زیرا فرد، خدا را از رگ گردن به خود نزدیک‌تر می‌بیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، چ، ص ۴۷-۴۶). آیاتی که به عدم تنهایی انسان و همراه بودن خداوند با او اشاره دارند؛ عبارتند از: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) و «فَأَيُّهَا تُولُوا فِتْنًا وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳)، که در تفسیر انفسی، در عالی‌ترین مرتبه‌ی وجودی، ارتباط بین حق و خلق است، که آن، مقام فنا و یکی شدن با معبود حقیقی است و از آن به وحدت وجود تعبیر می‌شود و عالی‌ترین نوع آن، وحدت شخصی وجود است (صمدی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۳۷). چنانچه در تفسیر آیه‌ی «وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ: ۲۰)، جوادی آملی سخنان ارزشمندی دارد، که تفسیر انفسی آن

می‌تواند، ناظر به وحدت وجود باشد؛ به این معنا که کوه‌ها، درحقیقت سراب بوده‌اند و هر آنچه وجود داشت، ذات و وجود حق تعالی بوده است. علامه، تفسیر واقعی این آیه را، از جانب کسانی می‌داند که ترجمان شاهد و زبان آن بوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۳۵۷-۳۵۴). در تفسیر انفسی از نگاه دو مفسر، رهایی از تنهایی در عالی‌ترین نوع خود، به وحدت شخصی وجود تبدیل شده است و آیات براساس آن تفسیر می‌شوند<sup>۱</sup>. مطهری، در تفسیر حدیث امام علی (ع) که فرموده‌اند: «يَتَنَسَّمُونَ بِدَعَائِهِ رُوحَ الْجَاوِزِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۴۳)؛ اهل الله را از کسانی می‌داند، که همان‌گونه که غرق در استغفار خداوند هستند، نسیم آمرزش و تجاوز حق را در روح خویش احساس می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۶۶).

### نتیجه‌گیری

تفسیر انفسی قرآن کریم، روشی در تفسیر قرآن بر اساس مبانی فلسفی وجود انسان است، که در مواردی با عرفان نظری، یکی می‌شود و در مواردی با آن متفاوت است. عرفان در تفسیر انفسی با براهین فلسفی، قابل فهم می‌شود. از ویژگی‌های بارز تفسیر انفسی، فرازمانی و فرامکانی بودن و به‌طور کلی، مجرد نفس انسانی است، که در تفسیر بسیاری از آیات، به‌ویژه آیات دشوار قرآن کریم، نقش ارزنده‌ای ایفا می‌کند؛ به این معنا که در موارد بسیاری، نیاز به در تقدیر گرفتن واژه‌ای در قرآن نیست و آیات را، با توجه به شکل ظاهری آن، با روش انفسی می‌توان تفسیر کرد.

تعالی روحی و معنوی و همچنین تذکیه‌ی عقل مخاطبان، از رسالت‌های تفسیر انفسی است، که به اشکال گوناگون در ژرف ساختن اندیشه و باور دینی انسان، نقش دارد؛ از جمله‌ی این اشکال می‌توان به محبت و عشق خداوند به بنده خویش جهت تعالی و به کمال رسانی او و در مقابل، پیروی و ولایت‌پذیری بنده در برابر لطف الهی، کاهش انجام گناه به دلیل حب الهی و تفسیر انفسی از اثرات گناه در صحیفه وجود آدمی اشاره کرد. آمرزش گناهان و رهایی از تنهایی، در اثر یکی شدن با معبود حقیقی، از دیگر راهکارهای تفسیر انفسی در جهت تعمیق ایمان دینی است.

۱- جهت شناخت انواع وحدت وجود (رک: میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۰-۳۴).



## منابع و مأخذ:

- قرآن کریم؛ ترجمه‌ی مهدی الهی قمش‌های؛ چاپ دوم، قم: الزهراء، ۱۳۸۰.
- نهج البلاغه؛ شریف رضی، محمدبن حسین؛ محقق: صالح صبحی؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴.
- آتش، سلیمان؛ مکتب تفسیر اشاری؛ ترجمه‌ی توفیق هاشم‌پورسبحانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
- آشتیانی، جلال‌الدین؛ شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا؛ تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
- استیس، والتر ترنس؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۶۱.
- ایازی، سید محمدعلی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ محقق: محمدحسین الهی‌زاده؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹ الف.
- \_\_\_\_\_؛ ادب فنای مقربان جلد ۱ و ۵؛ محقق: محمد صفایی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹، ب.
- \_\_\_\_\_؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ محقق: احمد واعظی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹، ج.
- \_\_\_\_\_؛ امام مهدی موجود موعود؛ محقق: سید محمدحسن مخبر؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹، خ.
- \_\_\_\_\_؛ انتظار بشر از دین؛ محقق: محمدرضا مصطفی‌پور؛ چاپ ششم، قم: اسراء، ۱۳۸۹، چ.
- \_\_\_\_\_؛ بنیان مرصوص امام خمینی<sup>(ع)</sup>؛ محقق: محمد امین شاهجویی، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۴، الف.
- \_\_\_\_\_؛ تسنیم جلد ۱۳؛ محقق: عبدالکریم عابدینی؛ چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۹، د.
- \_\_\_\_\_؛ تسنیم جلد ۱؛ محقق: علی اسلامی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_؛ تسنیم جلد ۵؛ محقق: احمد اقدسی؛ چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۹، ذ.
- \_\_\_\_\_؛ تسنیم جلد ۲۴؛ محقق: احمد، قدسی، روح‌الله رزقی و محمد فراهانی؛ قم: اسراء، ۱۳۹۱.
- \_\_\_\_\_؛ توحید در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_؛ سروش هدایت؛ قم: اسراء، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_؛ ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_؛ عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، محقق: حمید پارسانیا؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_؛ معرفت شناسی در قرآن؛ محقق: حمید پارسانیا؛ چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۴، ب.
- حسن‌زاده آملی، حسن؛ انسان در عرف عرفان؛ تهران: سروش، ۱۳۹۲.
- \_\_\_\_\_؛ اتحاد عاقل و معقول؛ چاپ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_؛ در آسمان معرفت تذکره اوحدی از عالمان ربانی؛ قم: تشیع، ۱۳۷۵.

- \_\_\_\_\_؛ درس شرح فصوص الحکم قیصری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
- \_\_\_\_\_؛ رساله آغاز و انجام؛ چاپ پنجم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، الف.
- \_\_\_\_\_؛ «زندگی و مبانی تفسیری عارف سالک سیدحیدرآملی»، بیّنات، ش ۳، ص ۱، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا، ب.
- \_\_\_\_\_؛ شرح فارسی الاسفار الاربعه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ب.
- \_\_\_\_\_؛ صد کلمه در معرفت نفس؛ قم: قیام، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_؛ هزار و یک کلمه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_؛ سید روح‌الله؛ آداب الصلوا؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_؛ چهل حدیث؛ تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_؛ شرح دعای سحر؛ تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_؛ محمدحسین؛ التفسیر و المفسرون؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ محقق: صفوان عدنان، داوودی؛ دمشق/ بیروت: دارالعلم/ دارالشامیه، ۱۴۱۲.
- \_\_\_\_\_؛ رستمی، علی اکبر؛ آسیب شناسی و روش تفسیر معصومان؛ بی‌جا: کتاب مبین، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_؛ رضائی اصفهانی، محمد علی؛ در آمدی بر تفسیر علمی قرآن؛ بی‌جا: اسوه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_؛ زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن؛ ترجمه‌ی محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_؛ سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_؛ سیوطی، جلال‌الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ترجمه‌ی سید مهدی حائری قزوینی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_؛ شاکر، محمد کاظم؛ روش‌های تأویل قرآن؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_؛ شاهرودی، عبدالوهاب؛ ارغنون آسمانی جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی؛ رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_؛ شیخ بهایی، محمد بن حسن؛ الاربعون؛ قم: نوید اسلام، ۱۴۱۵.
- \_\_\_\_\_؛ شیخ مفید؛ محمد بن نعمان؛ اوائل المقالات؛ چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴.
- \_\_\_\_\_؛ صدرالمألهین، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم (صدر)؛ محقق: محمد خواجه‌ای؛ چاپ دوم، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_؛ صدوقی، سها؛ نشست تفسیر و تأویل عرفانی قرآن کریم، <http://dana.Ir> / ۱۰۹۵۴۴۹، ۱۳۹۶.
- \_\_\_\_\_؛ صمدی آملی، داوود؛ شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه؛ قم: روح و ریحان، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_؛ شرح درس معرفت نفس؛ قم: روح و ریحان، ۱۳۹۳.
- \_\_\_\_\_؛ طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه

- مدرسین، ۱۴۱۷.
- طبرسی، احمد بن علی؛ الاحتجاج؛ مصحح: محمدباقر خراسان؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ محقق: محمدجواد بلاغی؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ محقق: سید احمد حسینی؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
- غزالی، محمد؛ احیاء علوم دین؛ محقق: عبدالرحیم حافظ عراقی؛ بی جا: بی نا، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- قائمی‌نیا، علیرضا؛ تفسیر انفسی آیات از دیدگاه امام خمینی؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
- قربانیان، محسن؛ پژوهشی در مورد تفسیر انفسی قرآن کریم؛ پایان نامه کارشناسی ارشد محمدعلی راغبی؛ دانشگاه معارف قرآنی قم: دانشکده‌ی تفسیر و معارف قرآن کریم، ۱۳۸۸.
- قرشی، سیدعلی اکبر؛ قاموس قرآن؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
- مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- \_\_\_\_\_؛ مرآه العقول فی شرح اخبار آل رسول؛ تهران: هاشم رسولی، ۱۳۶۳.
- مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مصلائی‌پور، یحیی و همکاران؛ «مبانی افتراق تفاسیر عرفانی در مقایسه با تفاسیر عرفانی متقدم»، مطالعات عرفانی، ش ۱۷، ۱۳۹۲.
- مطهری، مرتضی؛ انسان کامل؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
- معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹.
- ملکیان، مصطفی؛ «شالوده شکنی انفسی درباره‌ی نو اندیشی دینی و سنت»؛ خردنامه همشهری، ش ۵، ۱۳۸۵.
- میبیدی، رشیدالدین؛ کشف الأسرار و عدّه الأبرار؛ محقق: علی اصغر حکمت؛ چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- میرزایی، گلستان؛ «وحدت شخصی وجود و وحدت سنخی وجود، از دیدگاه سید حیدر آملی و صدرا المتألهین»، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد، زهرا کاشانیها، تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ۱۳۸۹.
- نکونام، جعفر؛ «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخ»؛ پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۵، ۱۳۸۷.
- نیاززاده، علیرضا؛ «معناشناسی واژه‌های قرآن و تفسیر موضوعی»، مجله معرفت، ش ۱۰۹۶،

.۱۳۸۶