

## اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم\*

- سیدرضا مؤدب<sup>۱</sup>
- اصغر مهری<sup>۲</sup>

### چکیده

در باور عارفان الهی، تفسیر انفسی قرآن برترین روش تفسیر آیات و فهم مقاصد قرآنی است. اما وجود برخی نمونه‌های تفسیری نادرست در تفاسیر عرفانی، به همراه برخی نمونه‌های ساده و بدیهی تطبیق‌های قرآنی بر نفس انسانی، پندار عدم برخورداری تفسیرهای عارفان از مبانی تفسیری متقن را به همراه داشته است. به نظر می‌رسد چنین امری، نتیجه عدم شناخت صحیح تفسیر انفسی و فرایند تحقق آن است. بر این اساس، در این جستار تلاش شده تا ضمن بررسی اعتبار تفسیر انفسی، برتری آن بر تفاسیر ظاهری نیز مورد توجه قرار گیرد. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که مقصود از تفسیر انفسی، دریافت‌هایی شهودی از حقایق هستی بوده که عارفان به عنوان مراتبی از بطون و معانی آیات قرآن پذیرفته‌اند. مبانی یادشده عارفان برای تفسیر انفسی، ریشه در روایات

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. استاد دانشگاه قم (moadab\_r113@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (asgharmehri1393@gmail.com).

اهل بیت علیهم السلام دارد. ضمن آنکه نمونه‌های تفسیری ایشان را می‌توان بر روایات تطبیق نمود. از دید فرد عارف، اهتمام جدی به طهارت نفس و همچنین قرائت قرآن به شیوه خاص، زمینه را برای نزول معانی قرآن بر قلب فراهم می‌نماید. کارکردها و امتیازهای تفسیر انفسی نیز مؤید ضرورت توجه بیشتر مفسران به این نوع تفسیر است.

**واژگان کلیدی:** تفسیر انفسی، روش‌های تفسیری، روایات عرفانی اهل بیت علیهم السلام، الهام و شهود، عرفان اسلامی.

#### مقدمه

ضرورت فهم قرآن کریم باعث شده هر یک از مفسران قرآن متناسب با مبانی نظری و تخصص علمی خود، شیوه و رویکرد خاصی را در فهم قرآن دنبال نمایند. در این راستا، عارفان الهی که خود را اهل الله، اولیای الهی، راسخان در علم و تنها شایستگان تفسیر حقیقی قرآن دانسته و معتقدند که معانی و معارف قرآن به واسطه شهود و تکلم آنان با خداوند، بر ایشان افاضه شده است، تفسیر انفسی را کامل‌ترین و برترین شیوه تفسیر قرآن دانسته‌اند؛ چنان که تطبیق آیات بر نفس در عمده تفسیرهای ایشان، مؤید این موضوع است. با این حال، نمونه‌هایی از تفسیرهای انفسی باطل و فاقد رعایت شرایط تفسیری، همچنین وجود برخی تطبیق‌های ساده و بدیهی، پندار عدم ابتدای تفسیر انفسی بر شالوده معرفتی و تفسیری استوار را در میان برخی محققان به دنبال داشته و باعث شده که این تفاسیر در هندسه معرفت تفسیری، کمتر مورد توجه قرار گیرند. به نظر می‌رسد این امر با شخصیت ایمانی عارفان توحیدی و حساسیت آنان در جداسازی شهودهای صحیح از باطل و همچنین اهتمام ایشان در رعایت شرایط ظاهری تفسیر قرآن، ناسازگار بوده و معلول شناخت ناقص ایشان از چارچوب معرفتی تفسیر انفسی می‌باشد. بر این اساس در این مقاله تلاش شده تا با رویکردی عرفانی - روایی، اعتبار و رجحان تفسیر انفسی مورد بررسی قرار گیرد. در ابتدا تفسیر انفسی تعریف شده و در ادامه، به مبانی و شواهد تفسیر انفسی قرآن، فرایند تحقق آن و همچنین کارکردها و امتیازات این نوع تفسیر بر تفسیرهای متعارف اشاره شده است.

## مفهوم تفسیر انفسی

بر اساس تتبع نگارندگان، در هیچ یک از آثار تفسیری و عرفانی اهل معرفت، سابقه‌ای از یادکرد تفسیرهای آنان با عنوان تفسیر انفسی به چشم نمی‌خورد. این اصطلاح نخستین بار توسط برخی بزرگان عارف معاصر نظیر حسن زاده آملی و جوادی آملی مطرح شده است. ایشان در تلقی متفاوتی که از تفسیر انفسی داشته‌اند، گاه با یکسان‌نگاری این نوع تفسیر با تفسیر عرفانی و فیضی و شهودی، همه شناخت شهودی به دست‌آمده از طهارت نفس را مدنظر داشته و بر این اساس، همه آثار عرفانی را نیز داخل در این عنوان دانسته‌اند. گاهی نیز این عنوان را در مقابل تفسیر آفاقی قرآن دانسته‌اند، بدین معنا که فرد عارف به جای تطبیق آیات بر جهان هستی، سعی در تطبیق آن‌ها بر حالات نفس خود دارد. نیز چنان که تفسیر آفاقی، تفسیری مبتنی بر علوم و دانش‌های حصولی بشری بوده، تفسیر انفسی نیز تفسیری مبتنی بر علوم و دانش‌های شهودی نفس است (بدیعی، ۱۳۸۰: ۲۱۲ و ۲۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۴ و ۲۸۰).

آیه‌الله جوادی آملی، در کتاب *تفسیر انسان به انسان* که از مهم‌ترین آثار مربوط به تعریف و شناخت تفسیر نیز هست، تجربه شهودی عارف الهی و کشف معنای باطنی آیات را دارای پیوندی ناگسستنی دانسته و تفسیر انسان به انسان را به منزله تفسیر انفسی قرآن حکیم معرفی نموده است. مقصود ایشان از تفسیر انسان به انسان آن است که انسان متشابه و متکامل در پرتو اتصال روحی با انسان محکم و کامل معصوم و به واسطه مشاهده و تجربه درونی، حقیقت و هویت وجودی خویش را شناخته و این فهم شهودی او همان تفسیر انفسی قرآن حکیم است؛ مانند اینکه فردی تفسیر زنده شدن مرده را با مردن و زنده شدن خود مشاهده نماید (ر.ک: بقره/ ۲۵۹)؛ نیز مانند حضرت یوسف ع‌ی‌س که خواهان تعبیر رؤیا و تعلیم احادیث بود و آن را به صورت تجربه درونی دریافت نمود (ر.ک: بقره/ ۴ و ۱۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

تلقی عارفان از شهودهای نفس به عنوان تفسیر انفسی قرآن، ریشه در نظام معرفت‌شناسی عرفانی ایشان دارد. به عقیده ابن عربی، انسان خلیفه خداوند، حامل اسرار آفرینش و همچنین آینه‌ای است که خداوند صفات و کمالات خود را در او

ایجاد نموده تا هر گاه که اراده نماید، با تجلی در انسان، ذات و صفات و افعال خود را در او مشاهده نماید (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۱۰۳). اما بر اساس تضاد در معرفت‌شناسی، انسان نیز موجودی است که نیروهای متضاد در وی در هم آمیخته‌اند و نفس اماره مدام در جستجوی تباهی اوست. تا فرد سالک از نفس و قیود حیوانی که به مقتضای طبیعت در انسان موجود است، فارغ نگردد و از طریق سیر کشفی و سفر به جانب حق، طی مدارج نکند، هرگز به مقام وحدت و بقای بعد از فنا نائل نخواهد شد. بدین جهت عرفا شناخت و مبارزه با نفس را اساس سلوک توحیدی و تحصیل کمال دانسته و به طرق گوناگون به لزوم سفر اشاره کرده‌اند (همان: ۱۳۵). انسان باید هستی موهوم خود را در هستی ابدی و ازلی او فانی نماید و خلیل‌وار در طلب و شوق لقای حق، شب را روز و روز را شب کند و بالاخره یک لحظه از حق غافل نباشد تا خداوند هر آنچه را که فرد می‌خواهد، به او عطا نماید و اشیا را آن‌چنان که هستند، مشاهده نماید.

بر همین اساس عارفان بر ضرورت تأویل خویشتن پیش از تأویل قرآن و سیر درونی انسان برای وصال به حقیقت تأکید نموده‌اند. مولانا خطاب به فلاسفه‌ای که با تکیه بر عقل فلسفی صرف، به ناروا آیات را تأویل نموده‌اند، معتقد است که برای نیل به معانی باطنی، باید خویشتن را تغییر داد:

کرده‌ای تأویل حرف بکر (قرآن) را      خویش را تأویل کن نی ذکر را

(رحیمیان، ۱۳۸۹: ۱۰۳)

در نظر عارفان، تا انسان به عقل منور و درجه‌ای از شهود دست نیافته، نیازمند «تأویل خویش» است. انسان پس از آنکه به سیر در معرفت نفس بپردازد و مشکلات متن را نیز بر نقایص خویش حمل نماید، به عقل نورانی که شعاع‌بخش عقل بشری بوده، دست یافته و بدین ترتیب امکان تفسیر انفسی و «تأویل متن» قرآن و فراتر رفتن به افق‌های والاتر معانی آیات میسر می‌شود (همان: ۱۰۲).

بنابراین با توجه به اهتمام عارفان بر معرفت شهودی نفس و تفسیر حقایق هستی و آیات قرآنی در پرتو آن، اصطلاح تفسیر انفسی برای تفسیرهای عارفان الهی مناسب‌تر به نظر می‌رسد. همچنین تأکیدهای مکرر عارفان بر اینکه فهم‌های برتر و عمیق‌تر آیات قرآنی و متون شریعت، متوقف بر مراتب و مقامات شهودی سالکان است، نشانگر آن

است که در نگره عارفان، عنوان تفسیر انفسی برای همه یافته‌های شهودی نفس به کار می‌رود. در نتیجه شهود نفس و الهامات غیبی و نور الهی که بر دل فرد سالک افکنده شده، ایشان از کلام الهی رمزگشایی نموده و به حقایق نهفته در ورای آیات می‌رسند. بر این اساس، این دیدگاه که تفسیر انفسی و تطبیق آیات بر نفس، روشی ابتدایی و بی‌ضابطه در تفسیر بوده که فرد سالک به ارائه آن‌ها مبادرت نمی‌نماید، پذیرفتنی نبوده و بلکه این موارد، نتیجه معرفت شهودی نفس و تجلی حقایق هستی در نفس می‌باشد. همچنین فرد سالک در ادامه با دستیابی به شهودهای عمیق‌تر، تفسیرهای انفسی دقیق‌تری از قرآن کریم ارائه می‌نماید (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۴: ۳۲۹).  
با توجه به تعریف مختار نگارندگان از تفسیر انفسی، می‌توان آن‌ها را در دو دسته زیر تقسیم‌بندی نمود:

الف) تفسیرهایی که عارف با هدف شناخت حقیقت نفس ارائه می‌دهد و سعی در معرفت شهودی علت پدیدآورنده نفس و رابطه نفس با آن می‌نماید. تفسیر آیات مربوط به وحدت وجود حق سبحانه و اسماء و صفات او و دیگر معارف غیبی از این دسته‌اند؛ زیرا از دیدگاه عارف، در قرآن تنها از دو کلمه توحید و موحد بحث شده و هر آنچه هست، مربوط به خدا و مربوط به انسان و شئون وجودی او به عنوان مظهر و تجلی خداوند است. بر این اساس، سالک فهم شهودی این حقایق غیبی را برای خویش ضروری می‌داند (املی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۵).

ب) تفسیرهایی که عارفان با هدف شناخت رابطه ابعاد نفس، حالات، مراتب و درجات آن، در تفسیر و شرح مفاهیم ظاهری آیات، از روش تطبیق آیات قرآن بر نفس بهره می‌برند. این تطبیق‌ها در دو سطح طولی و عرضی صورت می‌گیرد. در این قسم که از آن به تأویل‌های تطبیق‌گونه نیز یاد می‌شود، شناخت‌های شهودی نفس که از جانب خداوند به او افاضه شده، از طریق تطبیق بر آیات قرآنی، به عنوان تأویل آیات قرآنی در نظر گرفته شده و بدین ترتیب در تعاملی فزاینده میان نفس و آیات قرآنی، شناخت‌های شهودی عمیق‌تر و فهم مراتب برتر تأویل‌های آیات به ایشان عنایت می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۱۳).

## مبانی تفسیر انفسی قرآن

الهام و شهودهای غیبی و باطنی، محور عمده تفسیرهای عرفا از آیات قرآنی را تشکیل داده و بلکه در بسیاری موارد نیز به قرینه همین شهودها، دیدگاه‌های تفسیری خاصی اتخاذ شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳/۷). ایشان همچنین تلاش نموده‌اند تا رابطه میان معرفت شهودی خود را با فهم معانی آیات، مبتنی بر اصول و قواعد عقلی اثبات نمایند. در ادامه به بررسی دو مبنای یادشده خواهیم پرداخت:

### ۱. کاشفیت الهام و شهودهای انفسی از معارف قرآنی

عارفان بر این اعتقادند که هیچ کس جز از راه کشف و واردات غیبی، قادر به استنباط معانی قرآنی نیست و تنها از طریق مکاشفه‌های عرفانی است که می‌توان حقایق عالم معنا و حتی ماورای آن را تا حقیقت الهی که قرآن از آن نازل گردیده است، مشاهده نمود (میناگر، ۱۳۹۲: ۳۱۲). بر همین اساس در مقدمه مجموعه‌های تفسیری خود و همچنین در تفسیر آیات قرآنی اظهار می‌دارند که معانی گوناگون قرآنی، از طریق الهام از عرش الهی بر آن‌ها کشف شده است (همان: ۳۱۳). سیدحیدر آملی به صراحت تفاسیر خود را از عنایات و افاضات حق تعالی دانسته که از جانب خداوند بر قلوب ارباب توحیدی الهام می‌شود (۱۳۸۵: ۱۹۵/۱). صدرالمآلهین نیز که بسیاری از معارف دینی و فلسفی خود را نتیجه عنایت ربانی و از طریق شهود عقلانی دانسته، در تفسیر خود در ذیل عنوان «مکاشفه»، به نمونه‌هایی از تفسیر انفسی که از طریق کشف بر وی آشکار شده، اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۶۷/۵).

الهام، شهود و کشف از اقسام مکاشفه معنوی بوده که در این نوع کشف، معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صورت، برای انسان آشکار می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۹: ۵۰). ویژگی مشترک الهام و شهودهای عرفانی با وحی در این است که هر دو از نوع مکاشفات هستند، با این تفاوت که الهام کشف معنوی صرف است، ولی وحی از اقسام مکاشفات شهودی متضمن کشف معنوی است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۹۰).

مهم‌ترین دلیل عرفا در توصیف الهام و شهودهای خود به صحت، باور آنان به بسته بودن باب ولایت خداوند با وجود انقطاع نبوت است. به عقیده ابن عربی هرچند

وحی تشریحی با رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قطع شد، ولی باب ولایت (نبوت عامه)، الهام، سروش‌های الهی و دانش‌های غیبی باقی مانده است (بی تا: ۲۳۸/۳). صدرالمتألهین نیز مسئله استمرار تعلیم معارف الهی و بشارت‌های روحانی به مؤمنان را که هرگز پایان نمی‌پذیرد، مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۸۷/۳). همچنین ایشان در این زمینه، برترین مصداق «أهل الذکر» (ر.ک: نحل / ۴۳) در آیات قرآنی را عرفا دانسته و با استناد به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «خداوند بندگان را داشته که پیغمبر نبوده‌اند، ولی پیغمبران آرزوی مقام آنان را داشته‌اند»، همان دیدگاه ابن عربی را مطرح نموده است (همان: ۱۵۵/۷؛ نیز ر.ک: حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۵۵/۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۲/۳۲۲).

عارفان همچنین خود را مصداق راسخان در علم معرفی نموده که از اسرار و بطن‌های مختلف آیات قرآنی آگاهی می‌یابند. صدرالمتألهین ذیل آیه ۷ سوره آل عمران ضمن تأیید این موضوع، سخنانی را از عرفا در تأیید آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۷۵/۳). ایشان همچنین در تفسیر برخی آیات مشابه قرآنی، راسخان در علم را کسانی می‌داند که خدا را در سراسر هستی مشاهده نموده، «با دیدگانی روشن به نور الهی در آیات او نظر می‌کنند» (همو، ۱۳۸۶: ۷۴). آن‌ها در علم و اندیشه و صفای درونی، به نقطه مطلوبی از تجرد برای دریافت مطالب عالی نائل شده‌اند؛ از این رو ارمغان کشف رموز و اسرار قرآنی نصیبشان گردیده است (همان: ۷۲).

افزون بر روایات متعددی که اعتبار الهام و شهود را در فهم حقایق هستی تأیید می‌نمایند، برخی روایات دیگر نیز وجود دارند که در آن‌ها، تصریح امام علیه السلام بر شناخت شهودی عارفان الهی از برخی موضوعات غیبی مورد اشاره آیات قرآنی، گواه روشنی بر نقش الهام غیبی و شهود باطنی در فهم آیات قرآنی حوزه غیب است. امیر مؤمنان علیه السلام در مواضع متعددی از نهج البلاغه در مقام بیان اوصاف پارسایان و عارفان حقیقی، سلوک عرفانی ایشان و شهود حقایق و احاطه آنان بر مبانی معرفت دینی را مطرح نموده است. حضرت، وصول روح انسان‌های عارف به مرحله اعلای یقین را موجب آن دانسته که حقایق عالم هستی برای آنان، خورشیدهایی را از درونشان نشان دهد؛ حقایقی که برای بیگانگان از حقیقت تاریک بوده و شک و تردید در آن‌ها، افراد را از حرکت بازداشته است (جعفری تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴/۱۰۳). این مرتبه عالی یقین، همان

شهود کاملی است که انسان، جهان غیب را همچون نور آفتاب می بیند. عارفان سالک در مناجات شعبانیه در مقام درخواست یقین شهودی از خداوند تقاضا می کنند که دیده های قلوب، پرده های نور را بشکافد و به معدن عظمت ذات پاک خداوندی برسد و ارواح آنان به مقام عزت و قدس الهی وابسته گردد. در نتیجه همین یقین شهودی، حقیقت بهشت و جهنم برای عارفان محبوب خداوند، عینی و ملموس شده است (هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۱۴۷/۶). مطابق روایات، چنین رؤیت و شهودی در همین دنیا برای افرادی از اصحاب پیامبر ﷺ تحقق یافت (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۶/۲۲).

خداوند متعال با افاضه علوم حقیقی بر عارفان الهی، ایشان را به سوی بشر بازگردانده است تا آنان را برای اصلاح دل هایشان راهنمایی نمایند و میان امور درهم آمیخته جدایی انداخته، مقاصد شرع را با نشانه هایی از جانب خداوند تبیین نمایند (ر.ک: نهج البلاغه: خطبه ۸۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۱۴۸/۶؛ ابن عربی، بی تا: ۱۹۶/۱). ایشان با تمسک به ریسمان محکم قرآن به این مرتبه از کمال و شهود نفس رسیده اند که با کلام ازلی حق، بی واسطه سخن گفته و پرده از تاریکی های غیب و بطن های قرآنی برداشته و بدین ترتیب سرچشمه فهم مردم از قرآن شده اند. به همین مناسبت، حضرت وجود ایشان را سبب فهم قرآن دانسته است (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۲۶۳/۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

افزون بر روایات فوق، چگونگی آگاهی عارفان از حقایق نیز مبین نقش الهام و شهودهای ربانی در فهم قرآن است. مطابق روایات، روح انسانی پس از آنکه در اثر تهذیب و ریاضت صاف و زلال شد، حقایق و معارف ملکوتی را به مثابه آینه منعکس می سازد. علوم و معارف حقیقی، نگاشته هایی از جنس نورند که خداوند در قلوب بندگان محبوب خود قرار می دهد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۶۷). سنت انعکاس و نقش بستن علوم در قلب، برای همه بندگان مورد اراده خیر خداوند وجود دارد. اهل بیت علیهم السلام نیز وحی مخصوص به خود را نیز به همین شیوه دریافت می کرده اند؛ چنان که امام صادق علیه السلام در جواب این سؤال که امام در حال عدم آمادگی، چگونه پاسخ پرسش کنندگان را می دهد؟ می فرماید: «ینکت فی القلب نکتاً»؛ بر قلب به روشنی نگاشته می شود. بدین ترتیب می توان از مفهوم انعکاس و یا انتقاش به عنوان وجه تشابه میان فهم



اهل بیت علیهم السلام از معانی آیات قرآن و معارف دینی و فهم دیگر اولیای الهی، نقش نگاشته‌های نوری و حقایق الهی در قلب عارفان را در فهم آیات قرآن پذیرفت.

شهودهای عارفان از بطن‌های آیات قرآن، به واسطه اطاعت تام ایشان از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و فنای در مقام آن حضرت به دست می‌آید. با پیروی تام از شریعت رسول الله صلی الله علیه و آله و تقویت شدن قربت روحی به ایشان، خداوند فهم کتاب الهی را به گونه تجلی، در باطن فرد عارف فرو فرستاده و او از محدثان و پیشوایان امت قرار می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۹۶/۱؛ یثربی، ۱۳۷۲: ۳۷۰). در قرب نوافل، عارف به اندازه‌ای به خدای سبحان نزدیک می‌گردد که به عنوان مظهر تام ذات حق، در یچه و مجرای کمالات خداوند شده و با زبان خداوند تکلم نموده و بدین ترتیب علوم مکاشفه و معانی آیات را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تلقی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴/۳۱).

## ۲. اثبات‌پذیری عقلی حکایت شهودهای انفسی از معانی آیات

عرفان اسلامی در سیر تکاملی خود تلاش نموده تا اتکای مشهودات عرفانی خود را بر پایه قواعد و اصول عقلی برهانی نماید. مقدمات هفت‌گانه سیدحیدر آملی در تفسیر خویش که از عنایات الهی به ایشان نیز بوده، با هدف اثبات اتکای تفسیرهای انفسی عارفان بر پشتوانه عقلی و برهانی تدوین یافته است. اولین و مهم‌ترین مقدمه ایشان که می‌توان از آن به عنوان محور اساسی عرفان اسلامی نیز یاد نمود، مسئله اصالت وجود و تشکیک در حقیقت آن است. بر اساس این اصل، به تناسب تنزل‌های وجود و در نتیجه تنزل‌های معانی و حقایق، تفاوت‌های ادراک و فهم که از آثار وجود بوده نیز وجود خواهد داشت و بنابراین درک بطون و حقایق آیات قرآنی در هر مرتبه و درجه‌ای، نیازمند برخورداری از کمالات لازم مربوط به آن مرتبه خواهد بود (ر.ک: یثربی، ۱۳۷۲: ۵۸۶). عرفا همچنین در موارد متعددی از تناظر وجودی عالم هستی، انسان و قرآن که از نتایج حقیقت وحدت وجود به عنوان اساسی‌ترین مبنای تفسیر انفسی بوده، نیز یاد می‌کنند. ایشان این سه وجود را یک حقیقت واحد دارای انطباق شمرده‌اند؛ بدین ترتیب که هر یک از وجودهای سه‌گانه قرآن، عالم و انسان، به ترتیب صورت کتبی، تکوینی و نفسی دو وجود دیگر بوده و این تناظر در تمام مراتب هستی وجود دارد (آملی، ۱۳۸۵:

۱/۱۳۵). فردی می‌تواند از تأویل آیات قرآن آگاهی یابد که بهره‌ای از مراتب عالم داشته باشد. هر اندازه که حظی از مراتب عالم داشته باشد، همان مقدار می‌تواند از تأویل قرآن آگاه و بهره‌مند شود تا جایی که به غایت کمال انسانی برسد. در کمال انسانی، کمال مراتب تأویل به دست می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۵۰). ایشان به هنگام بیان مواردی از تفسیرهای انفسی خود از آیات قرآنی، بر این رابطه هستی، انسان و قرآن تأکید نموده است که در ادامه به بررسی و تحلیل آن پرداخته می‌شود:

## ۱-۲. تناظر وجودی جهان و انسان

در نگرش عرفانی، همه آفریده‌های خداوند در سه جهان کلی صورت و معنا و غیب‌الغیوب، دارای مشابه و مثالی در عالم انسانی می‌باشند. انسان به عنوان نسخه مختصر و جامع هستی، حقایق و صفات همه اشیا - نه صورت فردی و عینی - را در همه این عوالم در خود جمع کرده است. انسان آفریده شده تا خلیفه خدا باشد. حکم سلطنت ذات ازل و صفات والای واجب اقتضا می‌کرد که مملکت الوهیت را بسط دهد و با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقایق و مسخر ساختن اشیا، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر، بدون واسطه محال است؛ چون ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید بین عزت قدم و ذلت حدوث هست. لذا خداوند جانشینی برای خودش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت قرار داد. حق تعالی او را خلیفه خویش قرار داد. حق این خلیفه را «انسان» نامید؛ زیرا با رابطه جنسیت و واسطه، انس میان او و خلق واقع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۳۰۲/۲). انسان با تعلیم اسمای الهی یعنی عین حقایق موجودات، که به گونه احدیت جمع در او به ودیعت نهاده شده بود، شایستگی خلافت الهی را دریافت نمود (همو، ۱۳۸۶: ۴۷۰).

عارفان برای تأیید جامعیت انسان نسبت به همه حقایق عالم وجود، نمونه‌های قرآنی روایی متعددی را شاهد گرفته‌اند. از نظر این عربی دلیل اینکه در آیه ۵۳ سوره فصلت، دلالت انفسی ذات انسان بر ذات الهی بعد از دلالت آیات آفاقی و همراه با آن یاد شده، آن است که آیات و حقایق الهی موجود در عالم، در انسان جمع شده است (بی‌تا: ۱۵۰/۲). صدرالمآلهین نیز در این زمینه با استشهاد به آیاتی که به تفصیل مراحل

آفرینش انسان را ذکر کرده و همچنین آیاتی که آفرینش انسان را بعد از سایر آفریده‌ها یاد کرده است (سجده/۷)، در مورد آیات نخست، پس از اشاره به درجات قرآنی هفت گانه خلقت انسان بیان می‌دارد که وجود انسانی تنها پس از آن آفریده شد که همه نیروهای زمینی و نباتی و حیوانی در او قرار داده شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۵). در مورد آیات نوع دوم نیز بیان می‌دارد که خداوند تعالی همه قوای عالم را در انسان جمع نمود و او را بعد از وجود دیگر آفریده‌ها پدید آورد. پس خداوند ویژگی همه موجودات بسیط، مرکب، روحانی و ابداعی را در انسان قرار داده و او مجموع قوای عالم است (همان: ۱۱۹). همچنین روایات معتبری از قبیل روایت بیانگر وسعت قلب بنده مؤمن برای تجلی تام خداوند و روایات بیانگر آفرینش انسان بر صورت خداوند، از موارد استناد عرفا در این باره است (آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۸).

در منابع روایی و ادعیه اهل بیت علیهم‌السلام، روایاتی مؤید دیدگاه عارفان در این زمینه یافت می‌شود. مطابق روایت منقول از امام صادق علیه‌السلام، اجزای عالم هستی بر عناصر وجودی انسان تطبیق شده است. در این روایت، خاک بر صورت آدمی، درخت بر استخوان‌های بدن آدمی، آب بر خون جسد او و دیگر موارد تطبیق داده شده است (ابن شعبه حرّانی، ۱۹۶۰: ۲۵۸). همچنین در نیایش امام حسین علیه‌السلام در دعای عرفه، هدف از آفرینش انسان این امر دانسته شده که او با احاطه وجودی خویش به اسرار و حقایق همه پدیده‌های هستی، آینه تمام‌نمای کمالات ذات حق قرار گیرد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۵/۹۵). بر اساس آنچه گفته شد، نفس انسان رویی به سوی خدا داشته و او را شهود نموده و رویی به سوی پدیده‌ها داشته و آن‌ها را درون خود شهود می‌نماید. سالک در توجه نفس به سوی حق تعالی، هویت آنکه عین احتیاج و ربط و تعلق به حق تعالی است را به علم حضوری و شهودی دریافته و سپس با اشراقات و تجلیاتی که بر نفس می‌تابد همه پدیده‌های دیگر را نیز در درون نفس مشاهده می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۹/۲).

خاتم پیامبران حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت معصوم ایشان، برترین خلفای الهی می‌باشند. در بینش عرفانی، منظور از انسان که اختصاص به علم اسمای الهی پیدا کرده، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام هستند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۱۴). این نگرش ایشان منطبق بر روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. برخی فرازهای مربوط به دعای ماه رجب، تنها

فرق میان خداوند و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام را تنها در این دانسته که ایشان بندگان اویند و از طریق ایشان است که آسمانها و زمین و همه هستی، مظهر و تجلی توحید ربوبی شده‌اند. این وجودهای مبارک، پرورش‌یافتگان و خلفای خداوندند. همچنین روایات دیگری که مطابق آنها اولین آفریده خداوند نور پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته شده که از نور ذات خداوند اختراع و آفریده شده و سپس از او هر چیز دیگری آفریده شده است، مؤید این حقیقت است. قرآن کریم در تعبیرهای خود از این انوار طاهره به «خزائن» و نیز «غیب» آسمانها و زمین یاد می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۷/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶/۱۲).

دیگر انسانها نیز رقیقه‌ای از نفس مبارک حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند که به تناسب سعه وجودی خود می‌توانند مقام خلافت الهی را تحقق بخشند (ر.ک: شجاری، ۱۳۸۸: ۳۴۸). خدای تعالی بنده را به استعداد ازلی وی به محضر خویش دعوت کرده است (یثربی، ۱۳۷۲: ۳۹۲). افزون بر اطلاق مفهوم خلافت برای همه آدمیان، در آیات مربوط به خلافت انسان در سوره بقره، روایاتی که حقیقت انسان را نفس ناطقه دانسته و جایگاه حقیقی او را در عالمی به نام عالم علوی می‌داند - که آدمیان از طریق تزکیه نفس از راه علم و عمل می‌توانند به جوهر صورت‌های نوری علمی عالی و عاری از مواد برسند، نیز مؤید ویژگی نوری و بسیط بودن این عالم و برخورداری آدمیان از حقایق نفس رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به قدر ظرفیت وجودی خود است (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۴۲۳).

## ۲-۲. تناظر وجودی انسان و قرآن

از دیدگاه عارفان، قرآن نسخه‌ای است که همه مراتب انسانی را در نظر دارد و مقامات این خلیفه ربانی را شرح می‌دهد (شجاری، ۱۳۸۸: ۴۹). میان قرآن و انسان، رابطه وجودی و پیوند جوهری وجود دارد؛ قرآن و انسان (کامل)، صورت تدوینی و تکوینی هم هستند؛ قرآن تفسیر انسان و انسان تحقق قرآن است. قرآن کشف تام محمدی، وجود عینی انسان (کامل) و نیز سفرنامه معراجیه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. حقیقت قرآن جوهر ذات نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۲/۵). باطن ذات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تمام حقیقت کلام الهی و مطابق قرآن است. قرآن کریم صورت مکتوب اوصاف و کمالات

حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. قرآن مظهر استعداد ذاتی رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نیز تصویر کمال انسانی است. بطون هفت گانه قرآن مطابق مراتب هفت گانه وجود انسانی است (همو، بی تا: ۲۷/۷). جان آدمی ظرف حقایق قرآن است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۵۶۵/۱). قرآن صورت باطنی انسانهاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۳۳). شناخت انسان، شناخت قرآن است؛ پس کسی که می خواهد حقایق قرآن را در ورای الفاظ کشف کند، یکی از راه های آن، مراجعه به خود است.

مبتنی بر وجودشناسی عرفانی، ورای عالم روح و فرشتگان، عالمی دارای ویژگی بساطت وجودی و احدیت جمعی به نام عالم اعیان ثابت و وجود دارد که از آن به حقیقت محمدیه و نور محمدی تعبیر می شود. این عالم، مبین حقیقت انسانی و مقامی است که خداوند به تمام حقیقتش در آن تجلی کرده است. این عالم، اول تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی به آن تعین یافته است... خدای سبحان این عالم و مقام را واسطه فیض و افاضه خویش قرار داده و از طریق آن مقام است که فیوضات و برکات خود را بر همه موجودات و بر انسانها نازل می فرماید. او برزخ بین وجوب و امکان بوده و آینه ای جامع بین صفات قدیم و احکام آن از یک سو، و صفات حادث از سوی دیگر است. در این مقام که از آن به ولایت مطلق نیز تعبیر شده، تفاوت حقیقت انسانی با مرتبه الهی به ربوبیت و مربوطیت است و از همین روست که انسان سزاوار خلافت حق و مظهر جامع خداوند است. مستفاد از آیات قرآنی و روایات این است که این عالم و مقام عالی امکانی، همان مقام «ظَلَّ اللهُ» و «عندالله» است (صدوق، ۱۴۱۶: ۲۱۹).

هدف از آفرینش انسانها، شکوفایی همان استعدادهای برخاسته آنان در اعیان ثابت است. حقیقت محمدی و مقام ولایت مطلق، تحقق زمینی و صورت کامل خود را در حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که خاتم پیامبران الهی است، آشکار ساخته است. ذات نبی ختمی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با سیر و سلوک خود، همه امکانات و حالات وجودی را - که در درون انسان نهفته است - تحقق داده و به صورت کامل درآمده است. او با صفای باطن و تجرد هر چه بیشتر از شواغل دنیوی و در نتیجه مکاشفه تامه الهیه ای که در محفل انس «قاب قوسین» بلکه در خلوتگاه سرّ مقام «أو أدنی» برای ایشان شد، به مقامی دست یافت که دیگر نیازی به وساطت چیزی میان او و مبدأ اول وجود نداشت. این مقام تحقق همان حقیقت

محمدیه و فعلیت استعدادهای ایشان در اعیان ثابت‌ه بوده است؛ چنان‌که بیان عارفانی نظیر قونوی که دارای دقت‌های ویژه در نگارش‌های عرفانی می‌باشند، مبین این حقیقت است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

در این مقام، مکالمه حقیقی و بی‌واسطه میان روح نبوی و ذات حق صورت گرفت و گفتار خداوند در قالب وحی و به صورت اعلام حقایق شنیده شد؛ چنان‌که روایات تفسیری مربوط به آیات ابتدایی سوره نجم به این موضوع اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۱۵/۷). خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله به مقام شهود تام خداوندی و تجلی ذاتی حق تعالی رسیده، تمام قیود خویش را از دست داده و به دلیل برطرف شدن واسطه میان سر وجودی ایشان و خداوند، آنچه پیامبران صلی الله علیه و آله از کلام الهی شهود می‌کرده، بدون هیچ گونه خلل و فاصله فکری، همان چیزی بوده که خداوند القا می‌کرده است. بدین ترتیب حق در وی کمالات خویش را مشاهده می‌نماید (همو، ۱۳۸۶: ۳۱). قرآن حادث ازلی، مظهر تام خداوند حی، کلام خدا و ظهور فعل او بوده و در مرتبه‌ای پایین‌تر از او قرار دارد. اشاره شد که در عالی‌ترین مرتبه وحی و تکلم خداوند با برترین بنده مقرب خود، که در قالب اتحاد روحی پیامبران صلی الله علیه و آله با کلام الهی بوده، خزائن و حقایق جامع هستی که در استعداد پیامبران صلی الله علیه و آله بوده، به ایشان افاضه شهودی شده است. عارفان از این حقایق شهودی به «قرآن» تعبیر می‌کنند.

معناشناسی عارفان از واژه قرآن، بیانگر اطلاق این واژه برای حقایق جامع مشهود رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. ابن عربی دلیل این امر را که چرا قرآن، قرآن یعنی «جامع» نامیده شد، این می‌داند که پیامبران صلی الله علیه و آله پروردگارش را با قرآن یعنی همه حقایق هستی - که گواهی‌دهنده بر امتنان و اعطای خداوند و جامع همه حمدهاست - حمد خواهد کرد. قرآن پیش از او بر کسی نازل نشده بود و سزاوار نیست جز بر کسی که دارای مقام لوای حمد است نازل شود (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۱۳). ایشان در جای دیگر محبان خداوند را از این حیث، جامع جمیع صفات و دارای اتحاد وجود با قرآن می‌داند (همان: ۲۱۵). ملاصدرا نیز قرآن را به معنای جمع و از نوع اقیانوسی دانسته که متضمن همه علوم و معرفت‌هاست و پهنه آن تمامی حقایق را فرا می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۳۴). همچنین در موضعی دیگر، قرآن را نوری عقلی می‌داند که با آن، حقایق اشیا مشاهده و

ادراک می‌شود و نیز در توضیح صفات و نام‌های قرآن، قرآن را به معنای جمع می‌داند و نتیجه می‌گیرد که کلمه قرآن در آیه «ما خود قرآن را محفوظ داشته و مجموع داشته و بر تو می‌خوانیم» (قیامت/۱۷)، به علم اجمالی (معروف به عقل بسیط) اشاره دارد که همان علم به کلیه موجودات به صورت بسیط اجمالی است (همو، ۱۳۷۲: ۱۰۶/۷).

برخی آیات قرآنی نیز کاربرد واژه قرآن را برای تلقی واسطه حقایق وحی توسط پیامبر ﷺ در مقام تقرب و انس با خداوند تأیید می‌نماید (نمل/۶). همچنین روایاتی متعددی که مطابق آن‌ها، اهل بیت علیهم‌السلام خبر از جامعیت قرآن برای همه حقایق هستی داده و حقایق علمی را از آیات ظاهری قرآن استفاده می‌کرده‌اند، بیانگر اتحاد روحی و حقیقی اهل بیت علیهم‌السلام با قرآن و صحت کاربرد عنوان قرآن برای رؤیت ملکوتی آنان است. همچنین عدم اشاره به قرآن در میان درخواست‌های اهل بیت علیهم‌السلام در عارفانه‌ترین حالات معنوی که در ادعیه و مناجات ایشان نمودار شده، نیز مؤید مناسبی در این زمینه است.

بدین ترتیب پیامبر ﷺ به واسطه مجاهدت‌های بسیار و رابطه‌ای که با غیب داشته، قرآن را که در غیب‌الغیوب و علم‌الغیبی بوده، دریافت نموده است. برخی از ابعاد قرآن برای احدی ظاهر نبوده و تنها پس از بعثت رسول اکرم ﷺ و به واسطه اتصال ایشان با مبدأ فیض، به اندازه‌ای که قابل اتصال بوده، در قلب مبارکش جلوه نموده و با نزول به مراتب هفت‌گانه به زبان مبارکش جاری شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۱۷). تنزیل کتاب از سوی خدا به حسب مراتب هفت‌گانه‌ای است که برای جهان وجود دارد؛ بنابراین برای قرآن نیز عوالم و بطون وجود دارد (همو، ۱۳۸۶: ۵۰). رسول اکرم ﷺ قرآن را که تجلی تام خداوند و گفتار ثقیل بوده، تحمل و تنزل و ترقیق نموده تا سبب رهایی بندگان از جهل و نادانی و غذایی برای شناخت استعدادهای آنان باشد.

## ۲-۱-۲. تحقق وجود انسانی بر پایه تعلیم قرآن، دلیل تقدم قرآن بر انسان

عارفان الهی در تأیید اینکه جان آدمی ظرف حقایق قرآن است، آیات نخستین سوره الرحمن را که در آن مسئله تقدم تعلیم قرآن بر آفرینش انسان مطرح شده، شاهد برگرفته‌اند. به عقیده عارفان، ترتیب غیر طبیعی آیات یادشده، به دلیل نکته‌ای ظریف

است که بی‌توجهی علما و مفسران ظاهری در این باره، آنان را در فهم معنای صحیح آیه متحیر نموده است. از دیدگاه ابن عربی خدای رحمان انسان را آفرید تا ترجمه کند بیانی را که همان قرآن است و جز انسان کسی آن را نپذیرفته است. قرآن بر دل محمد صلی الله علیه و آله فرود آمد و پس از او همواره تا رستاخیز بر دل امت او فرود خواهد آمد. پس فرود آمدن قرآن بر دل‌ها، همواره و تازه به تازه است (بی‌تا: ۱۰۸/۳). بر طبق تفسیر سیدحیدر آملی نیز علت اینکه باری تعالی در آغاز خویشتن را خوانده، به این نکته بازمی‌گردد که هنوز حقیقت موجود اول (یعنی آدم) انسان نشده و تنها پس از تعلیم قرآن به اوست که انسان شد تا آنگاه «بیان» بر او تعلیم شود. آدم صوری، نبی و خلیفه و انسان حقیقی نشد، مگر به تعلیم قرآن حقیقی (مساوی با علم به تفاسیل موجودات) توسط آدم حقیقی که مظهر رحمان است (۱۳۶۸: ۵۴۲)؛ بنابراین در نگرش عرفانی، انسان پس از تعلیم و شناخت قرآن و استعداد‌های جمعی حقیقی مربوط به عالم نزد خدا یا عالم میثاق است که با درک ربوبیت خداوند و عبودیت خویش، انسان شد.

یکی از مهم‌ترین روایات مؤید موضوع فوق، روایتی است که مطابق آن امیر مؤمنان علی علیه السلام در توصیف قرآن، آن را حجتی از جانب خدا بر آدمیان دانسته که از آن میثاق گرفته شده و کمالات نفس انسانی در گرو آن دانسته شده است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۸۱/۱). برخی شارحان *نهج البلاغه* نیز مراد از میثاق را همان دلایل پذیرش نبوت و قرآن که خداوند در عقل‌های آدمیان قرار داده و البته دیدگاهی که مراد از اخذ پیمان را داستان ذریه آدم علیه السلام و آفرینش آدم علیه السلام دانسته، یاد کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۱۰). اما به نظر می‌رسد که این میثاق در زمانی پیش از ورود آدمیان به عالم مادی صورت گرفته است؛ زیرا اولاً یک طرف میثاق خداوند بوده و بنابراین می‌بایست میثاق در عالمی متناسب با وجود بسیط و ازلی خداوند صورت گرفته باشد. ثانیاً در روایت یادشده، حقیقت نفس انسانی در گرو پذیرش قرآن و عمل به آن دانسته شده است؛ در حالی که آیات قرآنی تنها از یک میثاق خبر داده‌اند که در آن، خداوند حقایق و استعداد‌های نفس آدمیان را به آن‌ها تعلیم داده است. بر خلاف آموزش‌های اعتباری بشر، تعلیم الهی از نوع تعلیم آموزشی و تدریس گونه نبوده، بلکه تعلیمی تکوینی بوده که با تحقق خارجی امر تعلیم‌شده، همراه می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۷/۳).



### ۳. شواهد تفسیر انفسی در روایات معصومان علیهم‌السلام

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نمونه‌های تفسیری متعددی در تأیید تفسیر انفسی وجود دارد که می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره نمود:

**خلع نعلین:** حضرت موسی علیه‌السلام هنگامی که به وادی مقدس «طوی» قدم گذاشت، خداوند به او امر فرمود که کفش‌هایش را درآورد. در روایات، به دو تفسیر باطنی دیگر نیز در این باره اشاره شده که در یکی مقصود از کندن کفش‌ها، زدودن عشق به همسر در مقابل عشق به خدا و صرف توجه از غیر خدا به خداست و در تفسیر باطنی دیگر، زدودن ترس از فرعون و رهایی از دل‌مشغولی ایشان و توجه تمام به خداوند است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۷۵۸/۳). عارفان در نتیجه صفای باطن و تابش انوار الهی بر قلبشان، فهم این چنین معانی باطنی را از طریق شهود و الهام‌های غیبی پیاپی بر خود دشوار نمی‌دانند.

**شراب طهور:** یکی از بهترین نمونه‌های تفسیر انفسی، تفسیر امام صادق علیه‌السلام از آیه شریفه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان / ۲۱) است. حضرت مراد از نوشیدنی پاک‌کننده را چیزی از جنس محبت الهی دانسته که عارفان را از هر چیزی غیر خدا پاک می‌گرداند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۴/۸). سالک توحیدی که در مناجات خود، بهره‌مندی از شهود و سیراب شدن از حوض‌های محبت الهی با جام مهربانی را از خداوند طلب می‌کرده است، با توفیق در راه سلوک، قلب خود را محل دریافت اشراقات پیاپی نموده، از شربت گوارای معرفت نوشیده و به راه روشن خود ادامه می‌دهد (همان: ۵۶/۲).

**تأویل داستان‌های انبیای الهی به مراتب وجودی نفس انسانی:** یکی از خطبه‌های مشهور امیر مؤمنان علی علیه‌السلام که عارف و مفسر بزرگ شیعی، سیدحیدر آملی، در تفسیر خود فراوان به آن استشهاد نموده است، خطبه‌البیان است که اعتبار و بلکه اتقان مضمون آن از دو طریق عقل و نقل قابل اثبات است. در این خطبه، حضرت با تطبیق (کمالات) انبیای الهی نظیر حضرت آدم، ابراهیم، موسی و دیگر انبیاء علیهم‌السلام بر خود، جامعیت خویش را در کمالات و مراتب معنوی ایشان مطرح می‌نماید (۱۳۸۵: ۲۱۶/۱).

نبوت همه انبیای الهی، شاخه‌های شجره طوبای نبوت حضرت ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشند. کرامت خداوندی بر حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، برترین معدن‌های علم و معرفت را به ایشان افاضه نموده، به گونه‌ای که از این شجره طوبی، شاخه‌ها و پرتوهای کمالی

انبیای الهی روئیده و این سفرای الهی، جلوه‌های انوار این حقیقت‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۷۹/۱۶). اهل بیت عصمت علیهم‌السلام نیز در تمام مراتب هستی و کمالات وجودی، جلوه‌ای از وجود و کمالات پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله و حقیقت درخت نبوت می‌باشند. بر این اساس است که در نگرش عرفا، داستان‌های انبیای الهی در حقیقت شرح حال مقامات انسان کامل حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده و هر یک از آن‌ها، تجلی یک صفت از صفات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. هرچند انبیای الهی به حسب تشریح، صاحبان منصب الهی بوده‌اند، اما احوال ایشان اختصاصی به آن‌ها از جنبه ولایت ندارد. بنابراین اسما انبیا و انسان‌های کامل در قرآن، هر یک میزانی برای حال هر انسانی است که خود را به این کتاب که میزان قسط و عدل الهی است، عرضه بدارد تا ببیند در چه مقامی از مقامات ولایت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۴۳۲). بیان سیر عبودی و مراتب انسانی انبیای الهی به عنوان هدف از یادکرد قصه‌های انبیا در قرآن را می‌توان از طریق سیاق این داستان‌ها نیز تأیید نمود؛ چنان که سرگذشت حضرت ابراهیم علیه‌السلام که وقایعی به ظاهر متفرق است، اما در واقع زنجیروار به هم پیوسته و داستانی تاریخی ساخته که از سیر عبودی ایشان حکایت می‌کند؛ سیری که از نفس بنده و چشم‌پوشی از زینت‌ها و لذت‌های دنیا آغاز گشته و در نهایت به قرب خدا منتهی می‌شود؛ سیری که سراسر ادب بوده و آدمی هر قدر بیشتر در آن تدبر و تعمق کند، این آداب را روشن‌تر و درخشان‌تر می‌بیند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۹۸).

### بیان‌ناپذیری معارف شهودی و مسئله تفسیر عارفان از آیات قرآنی

یکی از حقایق مربوط به شهودهای عارفان، بیان‌ناپذیری آن‌هاست. افاضه‌های ربانی بر قلب عارف را نمی‌توان از راه الفاظ و عبارات بیان نمود و تنها قوه خیال عارف است که می‌تواند از آن‌ها حکایت کند. از آنجا که در تجربه عرفانی، مواجهه با نامتناهی مطرح است، در معارف دینی هم بر نارسایی زبان در این حوزه تأکید شده است (قمی، بی‌تا: ۱۳۷). محققان حکمت و عرفان بر این باورند که برای درک حقیقت عرفان باید تلاش نمود تا از اهل مشاهده و راه‌یافتگان کوی وصال شد؛ زیرا عرفان با مشافهه و گفت‌وگو بیان‌شدنی نیست (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۳/۳۹۰). به هر حال، عرفان عملی یکی از مقدماتی است که فرد باید داشته باشد تا به حدی برسد که دارای این شهود شود و

بتواند حقایقی را - کم یا زیاد- به طریق شهودی درک نماید.

اما با توجه به مسائل مهمی نظیر تأکید عارفان بر مکاشفه و شهود به عنوان تنها روش امکان فهم آیات غیبی قرآن، معرفی خود به عنوان استواران در علم الهی و شاهدان معانی این گونه آیات و همچنین تکلیف خود برای ارائه این معانی به ناینیان معرفت دینی و قرآنی و با هدف هدایت آنان، ایشان چگونه شهودهای خود را به عنوان تفسیر یا تأویل آیات قرآنی و برای پذیرش عالمان دینی ارائه می‌داده‌اند؟

در نگرش عارفان، ناتوانی عقل از درک اصل و عین حقایق شهودی و عرفانی که در رتبه‌ای برتر و والاتر از عقل قرار دارند، به معنای انتقال‌ناپذیری این معارف به حوزه تعقل نبوده و بلکه عقل از راه خواص و لوازم می‌تواند به آنها پی ببرد. عقل می‌تواند با تنظیم و ترتیب آنها بر اساس قوانین عقل و منطق، آنها را در شکل برهان و استدلال‌های فلسفی، با دیگران در میان بگذارد، هرچند که درک عمیق و نهایی این حقایق جز با رفع حجاب‌ها و شهود مستقیم ممکن نیست. شرح ابن ترکه با هدف اثبات توانایی عقل در درک تجارب عرفانی فوق عقل نگارش یافته است. ایشان در این شرح برای رفع گمان اهل ظاهر در بی‌پایه بودن معرفت شهودی، مسائل و مبادی دانش عرفانی را برهانی مطرح نموده است (بثربی، ۱۳۷۲: ۲۳۴). همچنین مفسران بزرگ عارفی همچون صدرالمتهلین و دیگران تلاش نموده‌اند تا مبانی و اصول مربوط به دریافت‌های شهودی خود از آیات قرآنی را تبیین نمایند.

عارفان اساس معارف و اصول حقایق را عبارت از معرفت عالم، معرفت خدا و معرفت انسان دانسته و بر این اساس به تبیین شهودهای خود در سه موضوع هستی‌شناسی، وجودشناسی و انسان‌شناسی پرداخته‌اند که از آنها به اصول و مسائل عرفان نظری یاد می‌شود. رویکرد ایشان در تبیین آیات غیبی و فراطبیعی قرآن نیز وضع اصول و قواعدی بر مبنای معرفت‌های سه‌گانه فوق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۳۵/۶). در این باره می‌توان به اصولی نظیر اصل وضع الفاظ برای روح معنا به عنوان اصل و کلید همه اصول، اصل حمل آیات بر معانی ظاهری و پیراستن معانی الفاظ از امور زائد، اصل مطابقت آیات آفاقی قرآن بر نفس، و ابعاد و مراتب و حالات آن اشاره نمود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹). در مواردی نیز عارفان به توضیح شهودهای خود از آیات قرآن پرداخته‌اند.

صدرالمتألهین بر اساس اصل تجلی به عنوان یکی از اصول اساسی عرفان، آیات شهادت خداوند بر هر چیز (فصلت / ۵۳) و شهادت خداوند بر وحدانیت خود (آل عمران / ۱۸)، با ذکر واژه تفسیر، برای تفسیر این آیات، هویت خداوند را تنها هویت وجودی دانسته که هویت ممکنات درخششی از نور او و از دریای کرم و بخشش اویند و بنابراین در دار وجود جز خداوند وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۷۳). در مواردی نیز عارفان در تبیین شهود خود، فرایند رسیدن به مرحله درک حقیقت معنای آیه را به عنوان تفسیر آیه ذکر کرده اند (همان: ۷۷).

### فرایند تفسیر انفسی

اهل معرفت، طهارت نفس و قرائت تطبیقی قرآن را به صورت پیوسته و هماهنگ با یکدیگر، دو شرط ملازم هم برای تفسیر انفسی قرآن و دستیابی به سطح عالی تری از معرفت می دانند.

#### ۱. طهارت نفس

عرفای الهی در راه پرفراز و نشیب سلوک، «معرفت نفس» را کلید رمزگشای همه عوالم هستی و دستیابی به خزانه های ملکوتی و اسرار قرآنی دانسته، بر این باورند فردی که اراده دانش قرآن را دارد، لازم است که نخست، علم معرفت انسان را فراگیرد (خرمیان، ۱۳۸۴: ۷۷ و ۶۴۵). دلیل این مطلب آن است که در انسان شناسی عرفانی، هرچند پدیده های هستی صورت های تجلی ذات حق می باشند، برای تجربه و درک این گونه تجلی، نمی توان به صورت مستقیم به درون این پدیده ها نفوذ کرد. تنها از طریق مطالعه حضوری و شهودی نفس است که می توان به چنین تجربه ای دست یافت. فرد با عرفان نفس، در موقعیتی قرار می گیرد که می تواند فراتر رفته و به درک اسرار پدیده های هستی راه یابد؛ این امر بدان علت است که حقیقت نفس انسانی آینه ای است که خدای متعال از مجرای آن، تمام هستی را به نظاره می نشیند.

انسان برای وصول به حقیقتی که همیشه همراه اوست، لازم است که مقام های کلی سه گانه «نفس، قلب و روح» در اصطلاح عرفانی را که شامل حجاب های ظلمانی و

روحانی زیادی است، از میان بردارد. انسان به هنگام تولد، در مقام نفس و به صورت حیوانی همانند دیگر حیوانات بوده و در ادامه، دیگر صفات نفسانی که اثر و نتیجه دوری او از سرچشمه صفات کمالیه است، در او پدید آمده و در این مرحله، او حیوان راستقامتی است که بر حسب اراده‌های گوناگون، به افعال مختلفی دست می‌زند. پس از طی این مراحل، با بیداری فرد و درک لذت‌های ورای لذت‌های حیوانی و مراتب و کمالاتی برتر، از اشتغال به منهیات شرعیه بازگشته و رو به سوی حق تعالی می‌آورد و به دنبال کسب کمالات اخروی رفته و با عزم کامل به تخلیه و طهارت نفس و سلوک به سوی خداوند همت می‌گمارد (بثربی، ۱۳۷۲: ۴۵۱).

عارفان برای طهارت نفس و قرار گرفتن فرد سالک در جاذبه محبت ربوبی، افزون بر ریاضت‌های نفسانی از قبیل خشوع و صبر و نماز و بازداشتن خاطر از امور ذهنی و همچنین قطع علایق دنیایی و خارج کردن محبت دنیا از قلب، بر تقویت و رشد معرفت به خدای تعالی و استدامه نظر در الهیات تأکید دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۶۶/۱). عارف تکمیل قوه نظری و قدرت فکری را شرط برای بصیرت در عمل و کمال خود تلقی می‌کند (بثربی، ۱۳۷۲: ۲۱۳). بدین ترتیب با تمرکز پیوسته و مستمر سالک برای جلب محبت الهی، او از عبودیت هوای نفس خارج شده و در این هنگام خداوند از طریق الهام و افاضه‌های پی‌درپی معارف بر قلب او، به تدریج او را از خو گرفتن به عالم بشریت و ماده، متوجه عالم ربوبی قرار می‌دهد و انوار و حکمت‌های پنهانی خداوند در ملکوت آسمان‌ها و زمین برای او کشف می‌شود. سالک با رسیدن به مرتبه تمکین و تثبیت علوم لدنی، وارد برترین مرحله عالم گشته و عقول را مشاهده نموده و به انوار آن عقل، متحقق و پابرجا شده و از باطن آن عقول، نورپذیر و منور می‌گردد و در این حال، سلطنت احدیت بر وی هویدا، و درخشش انوار عظمت و کبریای الهی بر وی نورافزا می‌گردد و کوه انانیت و خودیت او شکافته و چون غباری پراکنده می‌شود و وی به مقام جمع و توحید و رؤیت همه هستی و وجود خداوند در آن‌ها می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

شناخت و عمل عارفان درباره نفس، مبتنی بر روش اهل بیت علیهم‌السلام در طهارت و تعلیم نفوس است. امیر مؤمنان علی‌علیه‌السلام عارف حقیقی را کسی دانسته که نفس را

بشناسد و با پرورش عقل نظری و طهارت قلبی، آن را از تنگناهای قیود جزئی و عالم ظلمانی رهایی بخشد تا بتواند در راه روشن سلوک، از سرچشمه حقایق الهی و قرب خداوندی سیراب شود (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۵۳). بررسی جزئیات شرایط و روش‌های طهارت نفس از نظر اهل بیت علیهم‌السلام در فرصت این مقال نمی‌گنجد. به همین دلیل به بیان کلیت این شیوه بسنده شده است.

## ۲. قرائت پیوسته و متدبرانه آیات قرآن

عارفان الهی بالاترین شرافت قرآن را در آن دانسته‌اند که بین انسان و عالم جمع نموده است. وحی قرآنی نوری است که سبب بینایی و تنویر دل‌های سالکان به نور معرفت راستین الهی می‌شود. قرآن داروی شفابخش بیماری‌های نفس و رذایل اخلاقی است و هنگامی که حجاب را از خود بردارد و انوار خود را هویدا سازد، تشنگی سرگشتگان حقیقت را فرو می‌نشاند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۸/۶). بدین ترتیب عارفان با تلقی از قرآن به‌عنوان کتاب وجودی انسان برای رسیدن به عالم انوار و اسرار و آگاهی از معانی و حقایق قرآن، افزون بر پاکی درون و تجرد از مادیات و طی طریق، قرائت مداوم و متدبرانه قرآن را شرط اساسی قلمداد نموده‌اند (همان: ۱۹۲/۷)؛ چنان که عارفان حقیقی، دلیل گشایش معارف الهی بر قلب‌های جلا یافته و پاک‌شان و انگیزش ایشان به نگارش تفسیر قرآن را قرائت پیوسته و تفکر در معانی و اشارات آیات قرآنی دانسته‌اند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

عارفان به هنگام قرائت قرآن، افزون بر رعایت قواعد فهم ظاهری آیات و همچنین تلاش برای رفع موانع و حجاب‌های فهم قرآن، به دلیل نگاه خاص خود به قرآن به‌عنوان کلام الهی و سفرنامه معراج انسانی، بر دو مسئله درک حضور خداوند در آیات و مخاطب بودن انسان برای خداوند به هنگام قرائت آیات، به‌عنوان مهم‌ترین آداب قرائت قرآن تأکید دارند.

فرد سالک به هنگام تدبر در آیات، به هر چیزی از آن جهت که وجود و هویتش به واسطه خداوند و قدرت اوست، توجه می‌نماید. این امر، شخص را به اسماء و صفات خداوند و شهود فاعل در فعل رهنمون می‌سازد؛ چنان که امیر مؤمنان علی علیه‌السلام به‌عنوان یک راهکار عرفانی، به شهود فاعل همزمان با شهود افعال دعوت نموده است.

عارفان همچنین توجه به این نکته را یکی از کلیدهای علم مکاشفات معنوی می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۳). سالکِ طریق باید این حالت از درک و توجه را با تکرار و تداوم در ذکر به مرتبه‌ای برساند که صاحب کلام (خداوند) در صحنهٔ دل او هویدا گردد. این توجه، همان روش عملی اهل بیت علیهم‌السلام به هنگام تلاوت قرآن نیز بوده است؛ چنان که مطابق برخی روایات، امام صادق علیه‌السلام در قرائت مداوم قرآن به حالتی رسید که آیات را از فرستندهٔ آن‌ها به گونهٔ مکاشفه و معاینهٔ شفاهی شنید و از این رو، نیروی بشری ایشان در مقابل جلال خداوندی تاب نیاورد (هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۱۹/۲۳۴).

همچنین سالک توحیدی باید به هنگام قرائت قرآن، خود را مخاطب خداوند و در حضور او ببیند، به گونه‌ای که در هر آیه‌ای که تفکر می‌نماید، آن را بر احوالات ظاهری و باطنی قلبش عرضه و تطبیق نماید تا بتواند به درمان بیماری‌های نفس پردازد؛ برای نمونه، فرد با تفکر در قصهٔ حضرت آدم علیه‌السلام دلیل رانده شدن شیطان را از بارگاه قدس با آن همه عبادت‌های طولانی درک نموده و خود را از آن تطهیر می‌نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۳۳؛ نیز ر.ک: هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۱۲/۱۲۵). نیز به عنوان نمونه‌ای دیگر، فرد مقصود از شجره در آیهٔ ۳۰ سورهٔ قصص را شجرهٔ نفس حضرت موسی علیه‌السلام و شجرهٔ انسانیت دانسته، نه درخت سدر و زیتون و غیر آن؛ زیرا این وجود نفس است که بین فرد و خداوند حائل شده و این مقدار از حجاب را برای پروردگارش باعث گردیده است. همچنین عظمت و جلال خداوند متعال بیش از آن است که شجره‌ای نباتی که تنها تجلی یک صفت اوست، نمایشگر او باشد؛ بر خلاف شجرهٔ انسانیت که به تمام اسماء و صفات او متصف می‌شود (املی، ۱۳۸۵: ۲/۵۵۴).

در بحث تطبیق، یادکرد این نکته سزایند است که یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تطبیقی عارفان به هنگام قرائت قرآن، تطبیق عناصر پدیده‌های آفاقی بر نفس انسانی است. عارفان ضمن بیان تأویل‌های تطبیقی به عنوان تفسیر آیات، ادعای دستیابی به منتهای درجهٔ معرفت باطنی قرآن را نداشته و به دنبال احصای تمام معانی باطنی قرآن نیستند؛ بلکه هدف آنان ارائهٔ کلیدهایی برای اهل ذوق و وجد بوده تا با تبعیت از آن‌ها به هنگام قرائت قرآن، سرچشمه‌های علم خداوندی به تناسب استعدادی که دارند، بر ایشان کشف و جلوه‌گر شود (لوری، ۱۳۸۳: ۷۱). ایشان این تطبیق‌ها را که الهام‌گرفته از

آیات و احادیث، و برخوردار از نظامی منسجم و به هم پیوسته است، در قالب دایره‌هایی ذکر نموده‌اند (آملی، ۱۳۸۵: ۹۸/۱).

بدین ترتیب با تأثیر پذیری از قرآن و نقش‌بندی صورت آن در قلب خود، فرد به تدریج به مقام متیقن رسیده و با توفیق الهی از آن مقام نیز گذشته و هر یک از اعضا و جوارح و قوای او آیه‌ای از آیات الهیه گردیده تا اینکه در نهایت جذوات و جذبات خطابات الهی او را مدهوش می‌نماید؛ به گونه‌ای که در همین عالم، کلام را بی‌واسطه از صاحب کلام دریافت می‌کند.

### کارکردها و امتیازات تفسیر انفسی

نظام تفسیر انفسی دارای کارکردها و امتیازهای تفسیری و معرفتی خاصی است که بهتر می‌تواند تأمین‌کننده اهداف قرآن از آفرینش انسان باشد؛ اموری که در تفاسیر ظاهری، یا کمتر به آن‌ها اعتنا شده و یا به دلیل محدودیت‌های ابزار حصولی بشری، امکان درک عمیق و عینی آن‌ها وجود ندارد.

#### ۱. فهم معانی آیات قرآنی حوزه غیب

تأکید عارفان الهی بر معرفی خود به عنوان تنها گروه شایسته فهم و تفسیر آیات، دلالت بر توانایی آنان در تفسیر آیات موضوع معارف و علوم دیگر نداشته، بلکه مقصود ایشان، آیات غیبی قرآن بوده که معانی آن‌ها برایشان مکشوف می‌شده است. دلیل این امر، تباین ابزارهای سه‌گانه ادراکی بشری بوده که باعث شده تا حوزه معرفت‌های عارفان، به غیب و حقایق عالم بالاتر از عالم مادی که درک حقایق آن از دید حواس و عقل بشری پنهان بوده، اختصاص یابد. تطبیق فرضیه‌های علمی علوم تجربی قدیم بر نفس، که بعدها نیز باطل شده‌اند، مؤید خوبی در این زمینه است (آملی، ۱۳۷۵: ۹۶۷).

بر اساس همین شناخت شهودی عارفان از آیات غیبی قرآن، ایشان دیدگاه برخی مفسران ظاهری را در مجازانگاری برخی آیات قرآنی مردود دانسته و آیاتی نظیر وجود فعلی بهشت و جهنم و نیز تسبیح زبانی موجودات را دارای معنای حقیقی دانسته‌اند که تنها از طریق مکاشفه و شهود می‌توان آن‌ها را درک کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳۰/۷ و ۱۴۶).



## ۲. تأمین مبانی سایر معارف بشری

عارفان با حضور در عالم قدس ربوبی و ارتباط بی‌واسطه با خدای متعال، به میزان اوج در معرفت حق و به اندازه تقرب به سرچشمه علوم الهی، به حقایق و اسرار بیشتری از نظام دقیق آفرینش آگاهی یافته‌اند؛ زیرا چنین شخصی به سرچشمه هستی رسیده و بنابراین می‌تواند بر اوضاع و احوال آنچه از این سرچشمه نشئت گرفته، آگاهی یابد. بر این اساس، اهل معرفت در تفسیرهای انفسی و همچنین در دیگر آثار عرفانی‌شان، با تبیین عقلی مشهودات عرفانی، مسائل جدیدی را برای تحلیل‌های صاحبان معارف و علوم بشری فراهم نموده و به تثبیت مبانی آن علوم کمک شایانی نموده‌اند. صدرالمآلهین اسرار و حقایق از عالم هستی را که نتوانسته از طریق برهان به فهم آن‌ها نائل شود، به واسطه مجاهده‌های نفسانی و بهره‌گیری از قرآن کریم به عنوان سرچشمه معارف مورد نیاز عالمان، به دست آورده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۳/۱). همچنین بسیاری از مسائل فلسفی را از طریق کشف و شهود ربانی به صورت عمیق‌تر و دقیق‌تر دریافت نموده است. به دلیل همین کارکردهای علوم مکاشفه‌ای است که از معرفت شهودی به عنوان برترین نوع معرفت یاد می‌شود (فناهی اشکوری، ۱۳۹۴: ۱۲). در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز دستیابی عارفان الهی به علوم و دانش‌های مورد نیاز بشری از روشی غیر از روش‌های مرسوم تحصیل علم، مؤید نقش شهودهای عرفانی در تأمین مبانی علوم دیگر است. روایاتی که دستیابی انسان به غایت علوم و معارف را نتیجه معرفت شهودی نفس دانسته‌اند نیز مؤید مناسبی در این زمینه هستند (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۲۹۳).

## ۳. ایجاد تحول معنوی در نفس و درمان بیماری‌های آن

در مباحث پیشین گفته شد که یکی از اقسام تفسیرهای انفسی عارفان، شناخت شهودی ایشان از ابعاد و مراتب نفس، امراض نفسانی و راهکارهای درمان آن است (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۰). بر این اساس، یکی از مؤلفه‌های تفسیر انفسی، شورانگیزی و حرکت‌آفرینی برای تحول معنوی و رسیدن به معبود و مطلوب است. انگیزه ملا عبدالرزاق کاشانی و دیگر مفسران عرفانی در تفسیرنویسی و تطبیق آیات بر نفس، تصویرسازی راه سلوک، تهییج افراد به سیر و سلوک و به نشاط آوردن آنان برای ترقی و عروج بوده است (لوری، ۱۳۸۳: ۸۳). بر خلاف علوم ظاهری و حصولی، معرفت‌های عارفان، به حالات

آنان و خلوص در طاعت الهی و انجام بهتر عبادات شرعی منتهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۷۰/۳). در تفسیر انفسی، عارفان از منازل و مقاماتی سخن می‌گویند که خود به آن‌ها بار یافته، با آن مرتبه اتحاد وجودی یافته و آن را مقام خود ساخته‌اند. بدین ترتیب با این تحول درونی و شناخت بیماری‌های نفس و درمان آن‌ها، طریق هدایت آدمی به سوی سعادت و بهره‌مندی از لذت‌های قرب ربوبی میسر می‌شود.

### نتیجه‌گیری

با مطالعه و تأمل در مباحث مختلف که در حوزه نظام معرفت‌شناختی عرفانی، پیرامون تفسیر انفسی و اعتبار معرفتی - تفسیری آن صورت گرفت، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. مقصود از تفسیر انفسی، فهم معانی آیات قرآنی در پرتو معرفت‌شهودی نفس است. عارفان بر این باورند که با اتحاد روحی با انسان کامل معصوم عَلَيْهِ السَّلَام، حقایق عالم وجود بر قلب آنان تجلی و انعکاس می‌یابد و بدین ترتیب از بطون معنایی قرآن آگاه می‌شوند.
۲. عارفان الهی، رویکرد خود را در تطبیق آیات قرآنی بر شناخت و اصلاح نفس و همچنین مراتب و مقامات آن، الهام و افاضات غیبی بر قلب‌های خویش دانسته‌اند؛ افزون بر آنکه ایشان تلاش نموده‌اند تا بر پایه مطابقت عناصر سه‌گانه قرآن، انسان و جهان هستی، به اثبات عقلی آن پردازند. مبانی عارفان در تفسیر انفسی قرآن نه تنها ریشه در روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام دارند، بلکه مطابقت بسیاری از نمونه‌های تفسیری انفسی با تفسیرهای انفسی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام مؤید اعتبار تفسیر انفسی می‌باشد.
۳. از دیدگاه عارفان، قرآن ظرف حقایق وجودی انسان و همچنین نور و رحمتی از جانب پروردگار است که انسان به واسطه تعلیم آن به مرتبه انسانیت نائل می‌شود. بنابراین ایشان طهارت نفس را به همراه قرائت متدبرانه قرآن، زمینه مناسبی برای بهره‌مندی از قرآن و فهم معارف آن می‌دانند.
۴. آگاهی از نظام معرفت‌شناختی عرفانی، برخوردار از تفسیرهای انفسی عارفان حقیقی را از ساختار درونی منسجم اثبات می‌نماید. همچنین فهم آیات فراطبیعی قرآن، تأمین مبانی سایر معارف بشری، و تأکید بر تحول معنوی انسان، به عنوان کارکردهای تفسیر انفسی، از دیگر نتایج مطالعات عرفانی می‌باشد.

## کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، به کوشش موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۵ ش.
۳. همو، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۴. همو، نص النصوص فی شرح الفصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۵. ابن ابی‌الحدید معتزلی، عزالدین ابوحامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق.
۷. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۶۰ م.
۸. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائنی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹. همو، فصوص الحکم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. بدیعی، محمد، گفت‌وگو با علامه حسن حسن‌زاده آملی، قم، تشیع، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تحریر رساله الولایه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. همو، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، فطرت در قرآن، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. چیتیک، ویلیام سی.، معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۱۸. حاکم حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل البيت ﷺ، تحقیق محمداقرا محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. همو، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. خرمیان، جواد، سه نگره صدرایی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. شجاری، مرتضی، انسان شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، بی تا.

۲۶. همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، بيروت، دار احياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۷. همو، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالیه*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. فنایی اشکوری، محمد، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۴ ش.
۳۳. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامی، بی‌تا.
۳۴. لوری، پیر، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. ملک‌شاهی، حسن، *حرکت و استیفای آن*، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تعلیقه علی شرح فصوص الحکم*، قم، پاسدار اسلام، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. همو، *قرآن باب معرفت الله*، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۰ ش.
۳۹. همو، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۴۰. میناگر، غلامرضا، *روش‌شناسی صدرالمتألهین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۴۱. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۴۲. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ ق.
۴۳. یشربی، یحیی، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.