



Examining the Characteristics of Inner (*Anfusi*) Interpretation and Its Relation to Ta'wil in the Works of Allamah Hasanzadeh Amoli

Zahra Mokfi, Ph.D. Student in Teaching Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Sayyed Hossain SayyedMosavi  (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
Email: shmosavi@um.ac.ir

Dr. Vahideh Fakhar Noghani , Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

The term inner interpretation (*tafsir anfusi*), used by some contemporary thinkers such as Allamah Hasanzadeh Amoli, is conceptually ambiguous. While it is presented as a form of interpretation (*tafsir*), its applications often resemble mystical esoteric interpretation (*ta'wil*) of the Qur'an. This raises the question of the true nature of inner interpretation and its relationship to *ta'wil*. Using a descriptive-analytical method, this study clarifies the concept of inner interpretation through its usage in Allamah Hasanzadeh Amoli's works and examines its relation to esoteric interpretation. The findings indicate that inner interpretation is essentially *ta'wil* with a particular emphasis on anthropological foundations. Differences nevertheless exist: inner interpretation, as a form of existential interpretation, articulates stages of human spiritual ascent, whereas *ta'wil* is not necessarily existential. Inner interpretation facilitates the elevation of the human soul and enables access to Qur'anic truths at their loftiest levels.

Keywords: Inner interpretation, cosmic interpretation, *ta'wil*, foundations of inner interpretation, anthropology.





بررسی شاخصه های تفسیر انفسی و رابطه آن با تأویل در آثار علامه حسن زاده آملی

زهرا مکفی

دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر سیدحسین سیدموسوی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: shmosavi@um.ac.ir

دکتر وحیده فخار نوغانی

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

اصطلاح تفسیر انفسی که در آثار بعضی اندیشمندان معاصر مانند علامه حسن زاده آملی استفاده شده، با ابهاماتی روبروست. چرا که از یک سو سخن از تفسیر است و از سوی دیگر مصادیق تفسیر انفسی در آثار ایشان، تداعی کننده روش تاویل قرآن در رویکرد عرفانی است. لذا این پرسش ایجاد می شود که حقیقت تفسیر انفسی چیست و چه رابطه ای با تاویل قرآن دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، پس از تبیین تفسیر انفسی از میان کاربردهای آن در آثار علامه حسن زاده آملی، به رابطه آن با تاویل در نظر ایشان، می پردازد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که تفسیر انفسی همان تاویل است که بیشتر به مبانی انسان شناسی تاکید دارد. البته تفاوت هایی نیز میان این دو وجود دارد؛ مانند این که تفسیر انفسی، که نوعی تفسیر وجودی است، به معنای بیان مقامات عروجی انسان است، در حالی که تاویل لزوماً وجودی نیست. تفسیر انفسی موجب ارتقاء نفس انسان و دریافت حقایق قرآن، در مقامات شامخ آن ها می شود.

کلیدواژه ها: تفسیر انفسی، تفسیر آفاقی، تاویل، مبانی تفسیر انفسی، انسان شناسی.

مقدمه

اصطلاح تفسیر انفسی که در آثار بعضی اندیشمندان معاصر به کار رفته، در ظاهر امر تا حدی ابهام دارد. چرا که از یک سو سخن از تفسیر است و از سوی دیگر، بین دو واژه «تفسیر» و «انفسی» پیوند برقرار شده است. این در حالی است که نمونه های تفسیر انفسی که از آیات قرآن صورت گرفته، تداعی کننده تأویل است. تأویل یکی از رویکردهای مطرح در فهم معنای کلام از ابتدای نزول قرآن است و در تبیین حقیقت آن، تعاریف مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی بیان شده است. اما تفسیر انفسی اصطلاحی نوظهور است که در سال های اخیر توسط اندیشمندانی چون علامه حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی مطرح شده است. در بررسی آثار علامه حسن زاده آملی این نکته حائز اهمیت است که ایشان در حالی که از واژه تأویل استفاده می کند، اصطلاح «تفسیر انفسی» را هم به کار می برد. تأویل در نظر ایشان، به معنای ارجاع آیات قرآن به حقایق منطوقی در جان انسان است. اما در مورد تفسیر انفسی، تعریف صریح و واحدی در آثار ایشان نمی توان یافت. وی گاهی از عرفان اصیل اسلامی و حکمت متعالیه با عنوان تفسیر انفسی آیات و روایات یاد می کند.^۱ گاهی تفسیر انفسی را به معنای ظهور آیات الهی در جان انسان می داند و در این راستا بر شناخت نفس و کارکرد این شناخت در تفسیر قرآن بسیار تأکید می نماید.^۲ از این رو، این پرسش مطرح می شود که تفسیر انفسی چیست و بر چه اصولی استوار است؟ چه رابطه ای با تأویل دارد؟ چرا علامه به جای اصطلاح «تفسیر انفسی»، از عبارت «تأویل انفسی» استفاده نکرده است؟

شایان ذکر است که پیرامون موضوع تفسیر انفسی، پژوهش هایی تدوین شده است که هر کدام از جنبه ای به این موضوع پرداخته اند. مقاله «روش شناسی تفسیر انفسی عرفانی»^۳ که در آن به تبیین جایگاه این رویکرد تفسیری در نظر قرآن و حدیث پرداخته است. مقاله «تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان باتکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی»^۴ که در آن سعی شده تطبیقی بین انسان و تأویل صورت گیرد. مقاله «نقش تفسیر انفسی قرآن در تعمیق ایمان دینی با نگاه بر آراء حسن زاده آملی و جوادی آملی»^۵ که در آن نقش و کارکرد تفسیر انفسی در اعتلای ایمان انسان، بیان شده است. مقاله «ماهیت تفسیر انفسی قرآن»^۶ که درصدد بررسی تفسیر انفسی در نظر بعضی اندیشمندان و جایگاه آن در میان تفاسیر

۱. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۴۷۳.

۲. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۱۰.

۳. رضائی، رضا. «روش شناسی تفسیر انفسی عرفانی». عرفان اسلامی. ش ۵۹ (بهار ۱۳۹۸): ۲۰۷-۲۲۲.

۴. حسینی، سیدقاسم و فاطمه لونجی. «تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان باتکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی». پژوهش نامه تأویلات قرآنی. ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۱-۲۷.

۵. حسین زاده، اکرم، محمد شریفی. «نقش تفسیر انفسی قرآن در تعمیق ایمان دینی با نگاه بر آراء حسن زاده آملی و جوادی آملی». آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۹۳-۱۱۲.

۶. حسین زاده، اکرم، محمد شریفی. «ماهیت تفسیر انفسی قرآن». آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۸۳-۱۱۱.

عرفانی است. مقاله «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم»^۷ به بررسی مبانی مشترک تفسیر انفسی و دیگر تفاسیر عرفانی و همچنین مبانی خاص تفسیر انفسی پرداخته است. مقاله «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم»^۸ به دنبال بررسی اعتبار تفسیر انفسی و برتری آن نسبت به سایر تفاسیر قرآن است.

اما آنچه در این پژوهش‌ها تا حدی مغفول مانده و رسالت این پژوهش است، استخراج و استنباط مفهوم تفسیر انفسی و مبانی آن در آثار علامه حسن‌زاده آملی و مهم‌تر از آن، تفاوت تفسیر انفسی با تأویل است. اگرچه گاهی در پژوهش‌های مذکور به آثار علامه حسن‌زاده استنادهایی شده است، اما به طور خاص نظر علامه حسن‌زاده آملی در این زمینه مورد بررسی قرار نگرفته است. این در حالی است که ایشان بر کاربست رویکرد تفسیر انفسی در آثار خویش، اهتمام ویژه داشته و آن را بسیار حائز اهمیت می‌داند. مسئله دیگری که بررسی آن ضروری به نظر می‌رسد و تاکنون پژوهشی در این باره صورت نگرفته، تبیین رابطه تفسیر انفسی و تأویل است. از این رو، در این پژوهش سعی شده از لایه‌های کاربردهای اصطلاح «تفسیر انفسی» در آثار علامه^۹ و همچنین از طریق مقایسه بین دو اصطلاح تفسیر انفسی و تفسیر آفاقی، به تعریف و تبیین تفسیر انفسی پرداخته، تا هدف ایشان از طرح اصطلاح تفسیر انفسی روشن شود. سپس به این سؤال پاسخ گفته شود که آیا مقصود علامه از بیان اصطلاح «تفسیر انفسی»، همان تأویل است، یا تفسیر انفسی ترکیبی از تفسیر و تأویل است و یا اینکه تفسیر انفسی غیر از تأویل است؟

۱. تفسیر در نظر علامه حسن‌زاده آملی

علامه حسن‌زاده، با توجه به آیه ۵۳ سوره فصلت «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»، به اهمیت عالم آفاق و عالم انفس و لزوم مطالعه در آیاتی که در این دو عالم توسط خداوند متعال، ارائه شده، توجه می‌دهد. مشاهده آیات الهی به واسطه سیر در آفاق، یعنی عالم خارج از انسان و سیر در انفس، یعنی سفر در حقیقت جان انسان، حاصل می‌شود. در آثار اندیشمندان دیگر نیز از عالم آفاق و انفس سخن گفته شده؛ از جمله سید حیدر آملی که برای عالم هستی، دو مرتبه ظهور تفصیلی یعنی عالم آفاق و ظهور اجمالی یعنی عالم انفس، قائل است.^{۱۰} آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است هر چیزی که از محدوده ذات شخص بیرون است، خواه در بدن خودش باشد یا هرآنچه که در عالم امکان هست، آیات آفاقی به شمار می‌آید.^{۱۱} بدین ترتیب، آفاق به هر چیزی که غیر از ذات و صفات انسان است، اطلاق می‌گردد. براین اساس، علامه می‌گوید: سفر آفاقی، به معنای سیر در عوالم ظاهری و مراتب بیرون از نفس است و

۷. شریفی، محمد، اکرم حسین‌زاده. «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم». پژوهش‌نامه عرفان. ش ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۴۴-۶۲.

۸. مودب، سیدرضا، اصغر مهری. «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۵۵-۸۱.

۹. حدود ۶۰ مرتبه تکرار اصطلاح «تفسیر انفسی» در آثار ایشان.

۱۰. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ۴۰۸.

۱۱. جوادی آملی، توحید در قرآن، ۲۱.

از آنجاکه موجودات عالم آفاق، همان اسماء و صفات حق هستند که به نحو تفصیلی ظهور یافته اند، تفکر در آن ها سیر آفاقی است.^{۱۲} لذا با توجه به معنای تفسیر که «توضیح شیء و آشکار کردن امر پوشیده» است،^{۱۳} می توان گفت: آنچه که در آثار علامه با عنوان تفسیر آفاقی یاد شده،^{۱۴} تفسیر آیات قرآن به واسطه سیر در آفاق است. به بیان دیگر در تفسیر آفاقی، آیات قرآن، به آنچه خارج از حقیقت انسان است، ارجاع داده می شود. آیت الله صمدی آملی^{۱۵} در شرح هایی که بر آثار علامه نوشته است، بر این نظر است که تفسیر آفاقی، در محدوده عالم ماده و طبیعت است. به تعبیر دیگر، مفسر آفاقی، به جهان بیرون از جان خود نظر دارد و از شئون ذاتی خود غافل است.^{۱۶} به گونه ای که در عالم خارج از خود به دنبال شأن نزول آیات می گردد و با استفاده از علوم حصولی، آیات را بر جهان هستی تطبیق می دهد. نهایت معرفتی که از سیر آفاقی حاصل می شود، معرفت فکری است^{۱۷} و به تبع، نهایت درجه تفسیر آفاقی نیز تحصیل علم فکری و دستیابی به صورت ذهنی از حقایق عالم است. در این نوع تفسیر، وعد و وعیدهای قرآنی، به آینده و عالم آخرت، موکول می شود. کلمات، عبارات و آیات قرآن، مطابق کثرات عالم تفسیر می گردد. موجودات مورد اشاره در قرآن از جمله انسان، ملائکه، آسمان و زمین، همه بر مصادیق خارجی شان تطبیق می گردد. برای انجام چنین تفسیری به کتب لغت، تاریخ، علوم تجربی و ... مراجعه می شود. در مقابل آفاق، انفس مطرح است و مقصود از آن، هر چیزی است که در محدوده ذات و صفات شخص است و عالم انفس، مراتب وجودی انسان است که در آن، اسماء و صفات حق، به نحو اجمالی و جمعی تحقق یافته است. بدین ترتیب، سفر در مراتب نفس، سیر انفسی است و علامه تفسیر آیات قرآن را به واسطه سفر در اطوار وجودی انسان، تفسیر انفسی نامیده است. وی برای تفسیر انفسی جایگاهی والا تر از تفسیر آفاقی قائل است^{۱۸} و در آثار خود بسیار سخن از تفسیر انفسی می گوید. به عنوان مثال شأن نزول آیات مربوط به حضرت ابراهیم (علیه السلام) در تفسیر آفاقی وقایعی است که در برهه ای از تاریخ، رخ داده است. اما شأن نزول این آیات در تفسیر انفسی، مقامات انسانی و مراتب صعودی انسان است. بر مبنای ظاهر آیه، حضرت ابراهیم (علیه السلام) ابتدا اجرام آسمانی بیرون از جان خویش را رب خویش خوانده ولی به دلیل مشاهده افول آن ها، رو به ربی نموده که هیچگاه افول نمی کند. اما در تفسیر انفسی انسان سالکی است که در مراتب جان خویش به سوی ربی که فاطر آسمان ها و زمین است، سیر می کند و در هیچ مرتبه ای هم توقف نمی کند

۱۲. حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۴۰.

۱۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة؛ ابن منظور، لسان العرب؛ زبیدی، تاج العروس (ذیل ماده فسر).

۱۴. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

۱۵. شاکرد و شارح علامه حسن زاده آملی که بر آثار متعدد علامه شرح گفته یا به رشته تحریر درآورده است.

۱۶. صمدی آملی، شرح رساله انسان کامل در نهج البلاغه، ۱۳.

۱۷. حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، ۷۱.

۱۸. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

و هر لحظه ابواب جدیدی از ملکوت آسمان‌ها به روی او گشوده می‌شود. شایان ذکر است در آثار علامه تعریف صریحی از تفسیر انفسی ارائه نشده است. در این پژوهش سعی می‌شود با بررسی کاربردهای متعدد این اصطلاح در آثار ایشان، مفهوم تفسیر انفسی در نظر ایشان استخراج گردد.

۲. کاربردهای تفسیر انفسی در آثار علامه

همچنان که گذشت علامه حسن‌زاده در آثار خویش، به دفعات از اصطلاح تفسیر انفسی استفاده نموده است. ولی در کمتر جایی به صراحت درباره چیستی تفسیر انفسی، سخن گفته است. برخی از کاربردهای تفسیر انفسی در آثار ایشان، به شرح ذیل است:

۲/۱. قرآن کریم، مصداق تفسیر انفسی است

علامه در بیان تفسیر انفسی گاهی به قرآن کریم نظر دارد و تفسیر انفسی را در خود قرآن جستجو می‌کند. در این کاربرد تفسیر انفسی، گاه سطوح معنایی و اسرار و بطون آیات قرآن،^{۱۹} به عنوان تفسیر انفسی معرفی شده و گاهی حکایات قرآن از اطوار گوناگون نفس انسان،^{۲۰} تفسیر انفسی نامیده شده است. به نظر علامه، ظاهر آیات قرآن از حوادث خارجی حکایت می‌کند اما در مرتبه‌ای فراتر از ظاهر، تفسیر انفسی انسان هستند. به عنوان مثال تفسیر انفسی آیه: «فَكُلْ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» بدین صورت است که انسان جامع همه اسماء جلالی و جمالی است و همه چیز در او احصا شده است. یعنی آدم و شیطان و ابراهیم و هم نمرود در وجود اوست.

۲/۲. روایات موجود در جوامع روایی، تفسیر انفسی است

در نظر علامه روایات موجود در جوامع روایی نیز، تفسیر انفسی قرآن هستند.^{۲۱} علاوه بر این، اسرار و بطون روایات نیز تفسیر انفسی است.^{۲۲} ایشان با نقل روایتی از امام صادق (علیه السلام) بدین مضمون که «حیوانات صور و تمثلات اخلاق انسان‌ها هستند»، آن را تفسیر انفسی آیه «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»^{۲۳} بیان می‌کند و بر همین مبنا توضیح می‌دهد که حشر انسان‌ها در آخرت به مطابق ملکات مکتسب آن‌هاست. آنکه اخلاق رذیله کسب نموده، در آخرت به صورت حیوانات وحشی محشور می‌شود.^{۲۴}

۲/۳. تفاسیر قرآنی عارفان و کتب حکمت متعالیه، تفسیر انفسی است

۱۹. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۵۲.

۲۰. حسن زاده آملی، مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۴۵.

۲۱. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۴۶۶/۳.

۲۲. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۵۲.

۲۳. «و آن هنگام که حیوانات وحشی محشور شوند». (تکویر: ۵).

۲۴. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۴۸/۵.

در نظر علامه، حقایقی که عرفا و انسان های صاحب نفس پاک، در سیر وسلوک خود شهود نموده اند، مخصوصاً آنچه در کتب فصوص الحکم و فتوحات مکیه محیی الدین ابن عربی و همچنین کتاب های حکمت متعالیه صدرالمآلهین و به خصوص کتاب اسفار اربعه وی، بیان شده، تفسیر انفسی قرآن است.^{۲۵} وی شهودات عرفا و مراحل اسفار اربعه را بیان تأویلات و مقامات آیات دانسته و معتقد است هر کدام از عرفا به میزان اعتلای وجودی خود، به تفسیر انفسی دست یافته اند.^{۲۶} علامه در این خصوص به داستان مادر حضرت موسی (علیه السلام) اشاره نموده که فرزند خود را از در صندوقی گذاشته و در نیل قرار داد. علامه پس از بیان تفسیر عرفانی این آیات از کتاب فصوص الحکم ابن عربی،^{۲۷} این انتقالات عرفانی را تفسیر انفسی نامیده و در عین حال تأویل آیه هم به شمار می آورد.^{۲۸} او معتقد است قرآن و عرفان و برهان، از هم جدایی ندارند، عرفان، تفسیر انفسی قرآن و برهان، زبان عرفان و جوامع روایی مرتبه نازل قرآن است.^{۲۹}

۴/۲. بیان مقامات عروجی انسان، تفسیر انفسی است

علاوه بر کاربردهای مذکور، علامه مقامات عروجی انسان را نیز تفسیر انفسی می نامد.^{۳۰} یعنی تفسیر انفسی، بیان مقاماتی است که در سیر صعودی برای انسان حاصل می شود و قرآن بیانگر مقامات انسان در مسیر تکاملی اوست. از این رو، تفسیر انفسی، تفسیری وجودی است. یعنی انسان به همان اندازه که حقایق قرآن را دارا شده، به همان اندازه تفسیر انفسی در او تحقق یافته است. به عنوان مثال در ماجرای حضرت ابراهیم (علیه السلام) غایت سیر انسان کامل، فراتر از همه مراتب محدود و ماهوی، شهود خداوند است که فوق تمامی مراتب کمال انسانی است. مرتبه الوهیت برخلاف همه مراتب مادون، محدود به هیچ حدی نیست. مفسر سالکی که به این مرتبه می رسد، به غیر از حق چیزی در عالم نمی بیند و می گوید: «اَنْی وَجْهْتُ وَجْهً لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».^{۳۱} با توجه به اینکه علامه تفسیر انفسی را بیان مقامات عروجی انسان معرفی می کند، می توان بر مبنای مراتب نفس، مراتبی را برای تفسیر انفسی به شرح ذیل، در نظر گرفت.

۳. مراتب تفسیر انفسی

علامه انسان را حقیقتی ذومراتب می داند که مراتب آن از فرش عالم ماده تا عرش عالم اله، امتداد

۲۵. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۵۶.

۲۶. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۵۹.

۲۷. این رویداد اشاره به این است که نفس انسانی در تابوت بدن قرار گرفت و در دریای علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود.

۲۸. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۳۷.

۲۹. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۲.

۳۰. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۵۶.

۳۱. «من رو به سوی خدایی می کنم که آفریننده آسمان ها و زمین است». انعام: ۷۹.

دارد.^{۳۲} این حقیقت ممتد ذومراتب، در سیر عروجی خود، دارای مراتب نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی است^{۳۳} و چنانچه گفته شد، تفسیر انفسی نیز، بیان مقامات عروجی انسان است.^{۳۴} ازاین‌رو، باتوجه‌به مراتب متعدد نفس انسانی می‌توان گفت تفسیر انفسی هم دارای مراتب می‌شود. لذا مراتب تفسیر انفسی شامل بیان مقامات و مراتب نفس است. انسان با سیر در مراتب وجودی خود، به درجه فنا در عقل بسیط،^{۳۵} و اتحاد وجودی با اسم «المحیط» حق، رسیده و مظهر آن می‌شود. مظهریت اسم «المحیط» حق در این مرحله بدین معناست که همه موجودات عالم، به منزله اعضاء و جوارح او هستند و همان‌طور که می‌تواند در اعضا و جوارح خود تصرف کند، در موجودات عالم نیز تصرف می‌نماید.^{۳۶} باتوجه‌به این مرتبه نفس، علامه در ماجرای حضرت موسی (علیه‌السلام) و ساحران، اژدها را مرتبه نازل نفس موسی می‌داند که تا زمانی که نفس حضرت بدان اشراق و اشراق داشت، به اراده خود آن را به‌صورت اژدها نگه داشته بود.^{۳۷} رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) در این مرتبه اعلی، مظهر همه حقایق، ازجمله حقیقت قرآن است. ایشان در همه مراتب هستی حضور دارد. لذا حقیقت قرآن از مرتبه اعلای وجودی حضرت، بر مرتبه قلب ایشان نازل شده است. بدین ترتیب حضرت تفسیر انفسی لیلہ القدر در دو آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»^{۳۸} و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ»^{۳۹} هستند که در حقیقت مُنَزَّلُ فیه و مُنَزَّلُ الیه، یکی است.^{۴۰} در مرتبه اعلای انسانی، انسان تنها حق را شهود می‌کند و در این مرتبه اعلی، انسان تفسیر انفسی آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^{۴۱} است. بنابر نظر علامه، اینجا مرتبه‌ای است که انسان به علم‌الیقین و عین‌الیقین و بالاتر به حق‌الیقین، بلکه فراتر به برد‌الیقین^{۴۲} این حقیقت را درمی‌یابد.^{۴۳} یعنی همه اقسام یقین به حق در او جمع است.

باتوجه‌به آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان گفت تفسیر انفسی، تفسیری وجودی است که دارای مراتب

۳۲. حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

۳۳. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۳۰۷.

۳۴. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۵۶.

۳۵. مقصود از عقل بسیط در قوس نزول، عالم مشیت است که اولین نشاء ظهور قرآن بعد از مرتبه هویث الهیه است. عقل بسیط کل معقولات است که در اتحاد نفس با او، نفس نیز مظهر همه معقولات می‌شود. عرفا از عقل بسیط، تعبیر به روح یا مقام علم اجمالی می‌نمایند. (صمدی آملی، شرح دفتر دل).

۳۶. حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۴۱.

۳۷. حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

۳۸. قدر: ۱.

۳۹. دخان: ۳.

۴۰. حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۲۵۱-۲۵۲.

۴۱. «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». حدید: ۳؛ حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، ۷۱.

۴۲. بالاترین مقام وجودی و تقرب محض به سوی خداست و انسان با راهیابی در این مقام، به آرامش وجودی دست می‌یابد. در حدیثی از حضرت علی (علیه السلام) آمده است: «ما أعظم سعادتهن بوشح قلبه ببرد یقین»؛ چه سعادت بزرگی یافته کسی که دلش خنکای یقین را چشیده است. (نوری، مستدرک الوسائل، ۲۰۱/۱۱؛ تمیمی آمدی، غرالحکم، ۶۱).

۴۳. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۴۸/۵.

متعدد در سیر عروجی انسان است. از طرفی علامه بطون قرآن و روایات و همچنین دستاوردهای حقیقی عرفان و حکمت متعالیه را نیز تفسیر انفسی می نامد، که در این صورت به اصطلاح «تأویل»، نزدیک می شود. مسئله این است که تمیز و تفاوت تفسیر انفسی از تأویل چیست؟ آیا می توان گفت هر دو از یک حقیقت واحد خبر می دهند؟ برای فهم این مطلب، نیاز است مبانی تفسیر انفسی در نظر علامه بیان شود.

۴. مبانی تفسیر انفسی

مبانی، «باورها و اصول پذیرفته شده و مسلم مفسران»^{۴۴} است که سبب رویکرد خاص تفسیری آنان، می شود. از آنجاکه علامه حسن زاده در رویکرد تفسیری خویش، علاوه بر رفع ابهام لغوی و ادبی قرآن، به نوعی با رویکرد عرفانی و تأویلی به تفسیر آیات الهی توجه دارد، ضروری است مبانی تفسیری ایشان مورد بررسی قرار گرفته و نقش هر کدام در چگونگی فهم قرآن در تفسیر انفسی ایشان، روشن گردد. مهم ترین مبانی مؤثر در تفسیر انفسی ایشان، مبانی هستی شناسی و انسان شناسی است.

۴/۱. مبانی هستی شناسی تفسیر انفسی

مبانی هستی شناسی، آن دسته از اصول و مبانی است که در خصوص جایگاه جهان و ارتباط موجودات با یکدیگر سخن می گوید. در رویکردهای رایج تفسیری، اساساً به مبانی هستی شناسی توجهی نمی شود، اما رویکرد تفسیری علامه متأثر از دیدگاه خاص ایشان در نحوه وجود عالم هستی و رابطه وجودی آن با قرآن و انسان است. برخی از مبانی مرتبط با تفسیر انفسی ایشان به شرح ذیل است:

۴/۱/۱. ذومظاهر بودن عالم هستی

از نظر علامه عالم دارای مظاهر و مراتب متعدد بوده و بین مراتب آن نیز، رابطه حقیقت و رقیقت برقرار است. یعنی یک حقیقت واحد در عالم است که تجلیات و مظاهر متعدد در مراتب طولی عالم دارد. بدین ترتیب هر مرتبه نازل نظام هستی، مثال و آینه مرتبه عالی آن است و هر موجودی از خزانه خود در عالم بالا، بدون تجافی و به وفق اقتضای هر عالم تنزل نموده تا به عالم طبیعت رسیده است.^{۴۵} به بیان دیگر، هرچه در عالم طبیعت است، در عوالم دیگری که به حسب وجود، سابق بر این عالم اند، نیز دارای وجود است ولی در هر عالم، صور و احکام مخصوص به آن عالم را داراست. این اختلاف صور و احکام، به حسب ظل و ذی ظل و حقیقت و رقیقت است. لذا موجودات عالم طبیعت، نمود و مثالی از موجودات عالم خیال هستند و آنچه در عالم خیال هست، نمود و تمثلی از حقایق عالم عقلی است. به تعبیر علامه جهان هستی یک محیط نوری غیرمتناهی است که هر مرتبه وجودی آن، حکمی دارد^{۴۶} و هر مرتبه در قوس نزول، اخس

۴۴. شاکر، مبانی و روش های تفسیری، ۴۰.

۴۵. حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۱۸۶.

۴۶. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۸۴.

از مرتبه مافوق خود است و در قوس صعود، هر مرتبه فراتر، اشرف از مادونش است. نکته مهم اینکه هر شیء با وجود مظاهر و مراتب بسیار، دارای هویت واحده است. علامه برای این نظر خود به آیات^{۴۷} و روایات^{۴۸} نیز استناد می‌نماید.

کارکرد مبنای ذومظاهر بودن عالم هستی در تفسیر انفسی قرآن کریم

الف - گسترش دلالتی الفاظ قرآن از مصادیق حسی به مصادیق خیالی و عقلی

تفسیر قرآن بر مبنای ذومراتب بودن عالم هستی به الفاظ قرآن این قابلیت را می‌دهد که علاوه بر مصادیق موضوعه، قابل حمل بر مصادیق متعدد در مراتب طولی عالم باشند. به دلیل این که مراتب طولی عالم در همه احکام وجودی خود، به طور حقیقت و رقیقت از یکدیگر حکایت می‌کنند. یعنی مرتبه عالی، حقیقت دانی و منزلت دانی، رقیقت عالی است.^{۴۹} به عنوان مثال، می‌توان برای الفاظی مانند نفع، یوم و لیل، مصادیق طولی در عوالم بالاتر از عالم حس، بیان نمود.^{۵۰} به واسطه گسترش الفاظ، حتی می‌توان در افق اعلی، لفظ را بر خداوند نیز اطلاق نمود. چنانچه علامه در این خصوص می‌گوید: هر اسم و صفتی که بر خداوند اطلاق شود، فوق و ورای آنی است که بر انسان حمل می‌گردد. اگرچه این اسماء و صفات، در طول یکدیگر هستند ولی این رقیقت است و آن حقیقت و تفاوت آن‌ها از ممکن تا واجب است.^{۵۱} بدین ترتیب، این مبنای یکی از پایه‌های مهم تفسیر انفسی است. زیرا ذومراتب بودن عالم اقتضای این را دارد که انسان هم به عنوان یکی از موجودات عالم، صاحب مراتب گردد. بر این اساس الفاظ قرآن در تفسیر انفسی قابلیت می‌یابند که در مراتب طولی انسان، بر مصادیق طولی حمل شوند.

ب - تعاضد تفسیر انفسی با تفاسیر آفاقی

گرچه علم حاصل از تفاسیر آفاقی، علم فکری است و علم حاصل از تفسیر انفسی علم شهودی است، اما این دو علم، از صور و احکام مراتب مختلف آیات قرآن در مراتب طولی عالم انسانی، خبر می‌دهند. از این رو علاوه بر اینکه با هم تناقض ندارند، تفسیر انفسی به تفسیر آفاقی معاضدت نیز می‌نماید.^{۵۲} زیرا

۴۷. «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ». واقع: ۶۳.

۴۸. امام سجاد (علیه السلام): «الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ لِمَنْ أَنْكَرَ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ وَهُوَ يَرَى النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ» طوسی، الامالی، ۱/ ۶۶۳. امام صادق (علیه السلام): «ان الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوتہ، و انس ملکوتہ علی مثال جبروتہ لیستدل بملکہ علی ملکوتہ و بملکوتہ علی جبروتہ» (نسفی، الانسان الکامل، ۳۷۵).

۴۹. حسن زاده آملی، نهج الولاہ، ۴۷.

۵۰. این نشأه اولی قائم به نشأه آخرت است و این رقیقت آن حقیقت است، چنانکه نفع در این نشأه نموداری از نَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي آن نشأه است، و یوم این نشأه سایه‌ای از کُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنِ آن نشأه است. و لیل اینجا اشارتی از مقام تحت الشعاع بودن و احتراق نجم ثاقب نفس در نور انور شمس حقیقه الحقائق است که ای چنین استوار را قدر و مرتبت و شأن است، زیرا در این خفا و فنا تاج عزت لقد کرمنّا را در مقام قرب دارا می‌شود و به حقایق هستی آشنا می‌گردد، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»، همچنین حروف این نشأه حکایتی از حروف تکوینی کتاب عالم کبیر است. (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۳۸-۳۹).

۵۱. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۴۲/۱.

۵۲. حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، ۷۱.

تمایز میان عوالم وجودی برطرف شده و نسبت به هم متباین نخواهند بود و درحقیقت بیان مرتبه بالاتر فهم هستند.

ج - عدم اکتفا به معانی ظاهری و توجه به روح معنا در الفاظ قرآنی

تفسیر انفسی نیز مانند هر تفسیر دیگری نیازمند ارائه قواعد و اصولی است که ملاک صحت و ارزش گذاری آن باشد. مثلاً توسعه و گسترش معنای الفاظ قرآن، بر مبنای قاعده وضع الفاظ برای روح معانی^{۵۳} توجیه می شود. بر اساس این قاعده موضوع له لفظ، روح معناست و روح معنا در تمامی مراتب وجود حاکم است. زیرا بر اساس مبنای ذومراتب بودن عالم هستی و حکایت گری این مراتب از یکدیگر به نحو حقیقت و رقیقت، هر شیء، یک حقیقت واحد است که در هر مرتبه ای نمودی متناسب با آن مرتبه دارد. مثلاً لفظ قرآن در یک مرتبه، بر همین قرآن کتبی دلالت دارد، ولی در مرتبه بالاتر و در طول این مرتبه، مقصود، کتاب مکنون در لوح محفوظ است.^{۵۴}

۲/۱/۴. تناظر انسان با قرآن و عالم هستی

علامه عالم هستی، انسان و قرآن را سه عالمی می داند که هر کدام دارای مراتب متعدد طولی هستند و این مراتب، کاملاً بریکدیگر منطبق هستند. یعنی سطوح عمیق معنایی و وجودی این سه عالم، با هم مرتبط هستند. وی گاهی از این سه عالم، با عنوان کتاب یاد کرده و می گوید: دو کتاب تدوین (قرآن) و تکوین (عالم هستی)، مطابق هم اند و انسان کامل نیز، با هریک از آن ها مطابق است. آن چنان که اگر عالم را و یا انسان کامل را در یک کفه ترازو و قرآن را در کفه دیگر ترازو قرار دهیم، می بینیم که یک سر موئی کم و زیاد ندارند.^{۵۵} از نظر وی انسان مانند متن بوده و مراتب عالم هستی، شرح و تفصیل اوست. بدین ترتیب که ظاهر انسان که عالم مُلک اوست، متناظر با عالم مُلک است و خیال انسان متناظر با عالم مثال و عقل انسان متناظر با عالم عقول است. انسان قابلیت حشر با همه عوالم را دارد و دارای قوه و استعداد همه آنهاست. همچنین انسان کامل قرآن است و قرآن بیانگر مقامات مسیر تکاملی انسان است.^{۵۶} بدین ترتیب که اولین مرتبه نزول قرآن با اولین مرتبه انسان کامل متحد است. نام این مرتبه، حقیقت محمدیه، یا به تعبیر قرآن، «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» و «لَيْلَةُ مُبَارَكَةٍ» است. این اتحاد به گونه ای است که قرآن در شب قدر از بالاترین مرتبه خود در جان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، به پایین ترین مرتبه وجود حضرت در عالم طبیعت، به صورت صوت و نوشته نازل شده است. علامه تمام مراتب قرآن را تنزلات عوالم و اطوار نور علم می داند که پس از تنزل در عالم طبیعت، در قوس صعود در وجود انسان، به واسطه سیر علمی و اشتداد وجودی

۵۳. رودگر، مبانی و قواعد تفسیر عرفانی، ۲۹۰.

۵۴. حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۱۲۰.

۵۵. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۲۸.

۵۶. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۵۹.

نفس و اتحاد عالم به معلوم، به اصل خود بازمی‌گردد.^{۵۷}

کارکرد مبنای تناظر عوالم هستی در تفسیر انفسی

بیان مصادیق حقایق قرآنی در عالم انسانی یا امکان تفسیر انفسی

بر اساس این مبنا، حقایق قرآنی در عالم انسانی، دارای مصداق است. باتوجه به اینکه انسان کامل، کون جامع و مظهر اتم الهی و خلیفه اوست، تفسیر جامع قرآن کریم نیز می‌شود.^{۵۸} و تفسیر انفسی قرآن به وجه اتم امکان‌پذیر می‌گردد. لذا می‌توان معانی قرآن را در مراتب وجودی انسان یافت و بدان تفسیر کرد. علامه حسن‌زاده معتقد است، سرّ قرآن، صورت عینیّه انسان کامل است که حقایق نوریّه‌ای فوق مقوله جوهر و عرض است.^{۵۹} یعنی خارج ازحد و ماهیت است. انسان نیز در مرتبه‌ی اعلای خود، حد و ماهیت ندارد و انسان و قرآن در تمام مراتب، متناظر هم هستند، بلکه با یکدیگر متحدند. اگر انسان در قوس صعود به سرّ قرآن دست یابد، دارای صورت عینیّه قرآن می‌شود و به همان اندازه که صورت عینیّه قرآن را داراست، خود را ساخته و به همان مقدار قرآن است.

۳/۱/۴. توحید صمدی در وجود

مقصود از توحید صمدی این است که حقیقت حق، قاهر بر کل عالم است و در همه جا حق است که متجلی است و عین همه اشیاء است.^{۶۰} این مرتبه اعلای توحید است که انسان تنها یک حقیقت در عالم ببیند. در این هنگام سالک دیگر کثرت نمی‌بیند، بلکه برای او حقیقت مطلقه جلوه‌گر شده است و به مقام شامخ توحید صمدی رسیده است. به عبارت دیگر، توحید صمدی به این معناست که یک نظام وجودی ازلی و ابدی است که باطن و ظاهر آن حق است. یک وجود است که همه‌جا را پر کرده است و هیچ چیز و هیچ جا از آن خالی نیست. همه موجودات فعل حق و قائم به حق هستند و حق هم بر آنها قائم است. چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ».^{۶۱}

کارکرد مبنای توحید صمدی در تفسیر انفسی

اعتلای درجه تفسیر انفسی

در تفسیر انفسی انسانی که در مراتب وجودی خویش سیر می‌کند به درجه توحید صمدی می‌رسد و در تمام عالم فقط یک حقیقت که همان حق متعال است را می‌بیند. حتی جان او نیز در حق فانی شده

۵۷. حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۱۶۵-۱۶۹.

۵۸. حسن زاده آملی، نامه‌ها و برنامه‌ها، ۲۴۳.

۵۹. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۴۲.

۶۰. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۷۳.

۶۱. «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». حدید: ۳.

است. لذا تفسیر انفسی او هم اعتلای وجودی می‌یابد. به عبارت دیگر، باتوجه به این مبنا، به هنگام تفسیر انفسی این حق متعال است که در همه آیات الهی از جمله در وجود انسان، جلوه‌گر می‌شود. مثلاً در تفسیر انفسی سوره توحید، مقصود از «هو» هستی مطلق است و بعد از آن تا آخر سوره، تفسیر هستی مطلق است.^{۶۲} در تفاسیر رایج آفاقی، که از مبنای توحید صمدی در عالم هستی غافل است، علاوه بر این که به شهود حق نمی‌رسد، حقیقت نامتناهی حق را هم قاهر بر عالم نمی‌بیند. بنابراین به لقاء حقیقی خداوند نائل نمی‌شود.

۲/۴. مبانی انسان‌شناسی

مبانی انسان‌شناسی در تفسیر انفسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و به ماهیت انسان و جایگاه او در عالم وجود اشاره دارد. انسان موجودی است که علاوه بر قابلیت تلقی وحی، توان ابلاغ آن و تکمیل نفوس انسان‌های دیگر را نیز دارد. لذا در اینجا سخن از واقعیت وجودی انسان کامل در نظام فکری علامه و کارکرد این مبانی در تفسیر انفسی خواهد بود. برخی از این مبانی عبارت‌اند از:

۱/۲/۴. انسان وجود کامل (کون جامع) است

وجود کامل بودن انسان بدین معناست که تمام اسماء و صفات الهی در حقیقت وجودی او جمع هستند. باتوجه به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۶۳}، انسان جامع حقایق همه مخلوقات، یعنی جامع حقایق اعیان ثابت و موجودات خارجی است. او یک هویت واحد ممتد است که در تمامی مراتب عالم حضور دارد.^{۶۴} بنابراین چنین موجودی بهترین طریق، بلکه تنها طریق پی‌بردن به جهان هستی است. زیرا از طرفی همه هستی در او جمع است و از طرفی او در همه مراتب هستی حضور دارد و قوای ادراکی همه مراتب مادی و غیرمادی را نیز دارد.

کارکرد مبنای وجود کامل بودن انسان در تفسیر انفسی

شهود تمام عالم هستی به واسطه تفسیر انفسی

انسان مظهر اتم خداوند است و قابلیت حشر با همه عوالم را دارد. صورت انسانی، مجموع صور عالمین است.^{۶۵} بنابراین تفسیر انفسی با رفع ابهام و اجمال از اسماء الهی که در ذات انسان نهفته است، سبب شهود کل عالم هستی می‌شود. یعنی انسان با انکشاف مراتب وجودی خویش به واسطه تفسیر انفسی، می‌تواند به انکشاف عوالم وجودی نائل گردد و به عالمی عقلی مشابه عالم عینی تبدیل شود.^{۶۶}

۶۲. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۰۱/۶.

۶۳. همه اسماء را به انسان تعلیم داد. (بقره: ۳۱).

۶۴. حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ۱۴۸.

۶۵. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۲۷/۱.

۶۶. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۴۵۹/۳.

۴/۲/۲. نفس ناطقه انسان دارای مقام فوق مجرد است

نفس انسان علاوه بر مجرد برزخی و مجرد عقلانی، دارای مقام فوق مجرد عقلانی نیز هست. یعنی علاوه بر اینکه از ماده و احکام آن مجرد است، از ماهیت نیز مجرد بوده و حد یقف ندارد. لذا نفس انسانی در سیر صعودی خویش می‌تواند به درجه‌ای برسد که از یاری عقل فعال بی‌نیاز شده و مستقیماً از نور الهی کسب فیض نماید و حقایق قرآن را در مراتب بالاتر آن ادراک کند.^{۶۷}

کارکرد مقام فوق مجرد داشتن نفس در تفسیر انفسی

شهود وجود نفسی اشیاء (ذات اشیاء) در متن خارج نه وجود متجلی شده‌شان

تفسیر نفس در مرتبه فوق مجرد، سبب مشاهده اشیاء آنطوری که در خارج هستند،^{۶۸} می‌شود. به بیان دیگر، یکی از دستاوردهای تفسیر انفسی، گذر از وجود متجلی شده اشیاء و شهود وجود نفسی آن‌ها، در متن خارج است. نفس انسان به مقدار فانی شدنش در حق، از تجلی حق متعال بهره‌مند می‌شود. به سبب اتصال تام به مبدأ و فناء از ذات خود و بقاء به آن حالت اتصال تام به مبدأ، اشیاء را آنطوری که در خارج هستند، مشاهده می‌کند. یعنی به ذوات اشیاء و به وجود نفسی آن‌ها در متن خارج می‌رسد.

۴/۲/۳. پاداش، نفس علم و عمل است

پاداش، نفس علم و عمل و در طول آن‌هاست.^{۶۹} علم و عمل دو جوهری‌اند که سازنده انسان‌ساز هستند و انسان به جهت انسانیتش، نیازمند علم نافع و عمل صالح است. علم سازنده روح و عمل سازنده بدن انسان است، به گونه‌ای که بدن در هر عالمی، همواره مرتبه نازله نفس خود است. علامه حسن‌زاده معتقد است، برای انسان، بدن‌هایی در طول هم به وفق نشأت اخروی است و تفاوت این بدن‌ها و نشئه‌ها، به نقص و کمال است و در آخرت آنچه برای انسان مجسم می‌شود، همان اعمال خودش است. به عبارت دیگر، صورت انسان در آخرت همان صور اعمال و آثار ملکات او در دنیاست که بر او ظاهر شده و همنشین‌های زشت یا زیبای او می‌گردند. در قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره شده؛ از جمله آیه «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»^{۷۰} اینکه قرآن کریم تعبیر «يَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»، یا «مما كنتم تعملون» را به کار نبرد، برای این است که بگوید: جزای شما چیزی جز عمل شما نیست. یعنی جزاء نفس عمل است.

۶۷. حسن زاده آملی، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی قدس سره، ۵۰۵-۵۰۷.

۶۸. «کیفیه فیضان الصور العقلیه علی النفوس النطقیه علی سبیل الفناء فی القدسی و البقاء به. آی النفس بسبب الاتصال التام بالمبدء و فنانها عن ذاتها و بقائها به تری الاشیاء کما هی علیها فی الخارج. اللهم ارنا الاشیاء کما هی.» (حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، النص، ۱۲).

۶۹. حسن زاده آملی، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی قدس سره، ۵۲۷.

۷۰. یس: ۵۵.

کارکرد مبناي نفس علم و عمل بودن جزا در تفسیر انفسی

تفسیر انفسی تفسیری وجودی است

بر اساس این مبنا نفس انسان به میزان بهره‌ای که از علم و عمل خود می‌برد، سعه و اشتداد وجودی می‌یابد و هرچه بهره او از آنها بیشتر باشد، به حسب وجود، انسان‌تر است. از این‌رو تفسیر انفسی تفسیری وجودی محسوب می‌شود. به بیان دیگر تفسیر انفسی دارا شدن است نه دانا شدن و انسان به واسطه تفسیر انفسی می‌تواند حقیقت وجودی خویش را هم اکنون مشاهده کند. زیرا به واسطه علم و عمل، خود را ساخته و درواقع آنچه شهود می‌شود، عمل خود اوست که همواره قرین و مصاحب او شده و جزء ذاتش گردیده است. در دیدگاه تفسیر انفسی، تجسم اعمال انسان در همین دنیاست و بهشت و جهنم همین حالا شهود می‌شود. همچنین آنچه در عالم برزخ نمود می‌یابد، مقتضای ذات انسان است. لذا علامه در این باره می‌گوید: دوزخی، دوزخ را از دنیا با خود می‌برد. گرچه گفته می‌شود انسان در بهشت و یا در دوزخ است ولی اگر محققانه به این مسئله نگریسته شود، این بهشت و دوزخ هستند که در انسان‌اند.^{۷۱} چرا که هویت انسان به واسطه علم و عمل او ساخته شده و جزای او، همان خود اوست.

آنچه تاکنون بیان شده، شاخصه‌های تفسیر انفسی اعم از تعریف، مراتب و مبانی تفسیر انفسی است. اما اکنون باید به این سؤال پاسخ گفت که از نظر علامه حسن‌زاده، تفسیر انفسی و تأویل چه رابطه‌ای دارند؟ آیا تفسیر انفسی همان تأویل است یا تمایزاتی با تأویل دارد؟ در این صورت آن تمایزها چیست؟ لذا پس از بیان مفهوم تأویل از نظر علامه رابطه تفسیر انفسی و تأویل بررسی خواهد شد.

۵. رابطه تفسیر انفسی و تأویل

تأویل در نظر علامه، به معنای بازگشت دادن هر چیز به اصل و معنای خودش است و تأویل قرآن به معنای ارتقاء فکر انسان به معارج عالی‌ه قرآن است. با توجه به این تعریف، تأویل در جان انسان اتفاق می‌افتد و دارای مراتب است. مرتبه اول تأویل، ارجاع رؤیاهای انسان به اصل و معنای آن است. یعنی آنچه در حالت خواب و مرتبه خیال انسان ادراک شده، به اصل و معنای آن برگردانده شود.^{۷۲} مرتبه دوم تأویل، ارجاع مطلق ادراکات خیالی اعم از خواب و بیداری، به اصل آن است. عموم مردم در مراتب انسانی خویش، از حد مرتبه خیال یا مثال خود فراتر نمی‌روند، بنابراین حقیقت هر چیز را تا همین مرتبه ادراک نموده و عین واقع برای آنان مشهود نیست. لذا برای دریافت حقیقت مدرکات خیالی خود نیاز به تأویل از سوی فرد دیگری دارند. اما مطلق ادراکات رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) بی‌نیاز از تأویل است زیرا تمام مراتب عالم در جان ایشان، تجلی‌یافته و برای ایشان حاضر است. به بیان علامه حسن‌زاده رسول

۷۱. حسن زاده آملی، آغاز و انجام، ۲۲۵.

۷۲. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۲۲۳.

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، عین واقع را در تمامی مراتب آن یافته و در هیچ مرتبه‌ای نیازمند به تأویل نیست.^{۷۳} حقیقت قرآن کریم در قوس نزول و از عالم اله، در جان ایشان تنزل یافته و در مرتبه خیال حضرت متمثل گردیده و سپس در مرتبه حس، بر زبان ایشان جاری شده است.^{۷۴} پس حقیقت قرآن در همه مراتب، برای ایشان حاضر بوده و از تأویل بی نیاز است. از این رو بیان تأویل آیات قرآن توسط ایشان، به جهت آشکار نمودن حقایق قرآن برای سایر انسان ها و ارتقاء آنها به معارج عالیه قرآن است. از این بیان تأویلی حضرت، تعبیر به روایت می شود. بدین ترتیب علامه حسن زاده روایات را هم، تأویل یا تفسیر قرآن می داند.^{۷۵} در نظر ایشان تفاسیر قرآنی عارفان هم - که به قدر ارتقاء وجودی و شرح صدر خویش از مشهودات خود سخن می گویند - تفسیر انفسی است.^{۷۶} به عنوان مثال ظاهر عبارت آیه «إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ إِقْذِرِي فِي التَّابُوتِ فَاقْذِرِي فِي الْيَمِّ»^{۷۷} این است که خداوند متعال به مادر حضرت موسی (علیه السلام) وحی کرد که کودک خویش را در تابوتی^{۷۸} قرار داده و او را در رود نیل رها کند. ابن عربی با بیان تأویل آیه، حکمت قرار دادن موسی در تابوت و رها کردن او در یم (دریا) را این گونه بیان می کند که تابوت اشاره به ناسوت اوست و دریا اشاره به علمی است که به واسطه جسم برای او حاصل شده است. خداوند در ناسوت (عالم دنیا)، «سکینه رب» را قرار داده و راه رسیدن به این سکینه را در تدبیر ناسوت به وسیله نفس قرارداد. ولی نفس در انجام این امر نیازمند به جسم است. (وَأَمَّا حِكْمَةُ إِلقائه في التابوت و رميه في اليم: فالتابوت ناسوته، و اليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية و القوى الحسية و الخيالية التي لا يكون شيء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري. فلما حصلت النفس في هذا الجسم و أمرت بالتصرف فيه و تدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصل بها إلى ما أراد الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب)^{۷۹} در در تبیین «سکینه رب»، قیصری معتقد است که ابن عربی بدین جهت تابوت را «سکینه رب» نامیده که امور کلی و معانی حقیقی به حرکت حبی ذاتی همیشه در حرکت اند و طالب این هستند که به حضرت شهادت مطلقه واصل شوند و در تحت اسم ظاهر درآیند. بدین وسیله انسان سالک هم در عالم دنیا صور معانی کلی حقیقی را یافته و به آرامش می رسد. لذا محسوسات روشن ترین بدیهیات هستند. با این توضیح مشخص می شود که راه نیل به یقین و تجلی شهودی، حضور در حضرت شهادت مطلقه (عالم دنیا) است و بدین سبب است که حضرت شهادت،

۷۳. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۲۱.

۷۴. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۲۳۲.

۷۵. بدیعی، گفت و گو با علامه حسن زاده آملی، ۱۹۵.

۷۶. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۵۹.

۷۷. «آن دم که به مادرت آنچه که باید کرد وحی کردیم که او را در صندوق کن و صندوق را به دریا رها کن». (طه: ۳۸).

۷۸. تابوت: صندوق (راغب اصفهانی، مفردات، ۱/۱۶۲).

۷۹. ابن العربی، فصوص الحکم، ۱/۱۹۸.

«سکینه رب» شده است. (و إنما كانت السکينة فيه، لأن الأمور الكلية و المعاني الحقيقية لا تزال تتحرك بالمحبة الذاتية إلى أن تصل إلى الحضرة الشهادية و تدخل تحت الاسم «الظاهر»، فيجد السالك فيها المعاني بصورها و يسكن إليها. لذلك كانت المحسوسات أجلى البديهيّات. فاليقين و العلم الذوقي و الإيمان الغيبي و التجلي الشهودي لا يحصل إلا في هذه الحضرة و بواسطتها).^{۸۰} علامه حسن زاده سخن ابن عربی و قیصری را در جان انسان بدین گونه تفسیر می کند که جسم عنصری انسان، تابوت نفس ناطقه است و تمام صور معانی حقیقی در آن جمع هستند. قرآن نیز می فرماید: «أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ». ^{۸۱} چون مزاج انسان ^{۸۲} برخلاف سایر مزاج ها، صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبی ساکن و به دور از میل های انحرافی در او ظاهر شود، لذا این وحدت اعتدالی، محل قرب و سکینه کمال رب و ظهور اوست. مراد از یم، علم محیط به کل است. بنابراین آیه اشاره دارد به اینکه نفس انسانی در تابوت بدن قرار گرفت و در دریای علم انداخته شد تا بر فنون علم غلبه کند. وی درحالی که ظاهر آیات قرآن را محفوظ می داند، امثال چنین بیانی را در سخن اهل عرفان، تفسیر انفسی قرآن و بیان تأویلات آیات می داند. بنابراین با توجه به آنچه بیان شد، می توان گفت تفسیر انفسی و تأویل نزد علامه یکسان است. وی معتقد است در هنگام خلوت و توجه تام، به شرط طهارت در همه مراتب انسانی، انصراف از نشئه طبیعت حاصل شده و انسان می تواند مراتب عالی و درجات متعالی قرآن را در مقامات عالی وجودی خود بیابد. از این رو تفسیر انفسی معادل با شهود حقایق در جان مفسر عارف است. ^{۸۳} از سوی دیگر، انسان برای حضور در مراتب عالی خود، نیازمند مخرجی است که او را از نقص به کمال ببرد و قرآن کریم مخرج اوست. از این رو، تمام قرآن اعم از، احکام ظاهری و باطنی آن و تاویلات و درجات آن، همه بیان مراتب و مقامات انسان هستند و انسان به وسیله آن ها، ارتقاء وجودی پیدا می کند و این ارتقاء وجودی، در هیچ مقامی متوقف نمی شود و بعد از هر مقام، مقاماتی است. ^{۸۴}

نتیجه گیری

۱- به لحاظ مفهومی، تفسیر انفسی به معنای بیان مقامات عروجی انسان است، درحالی که تأویل به

۸۰. قیصری، شرح فصوص الحکم (القیصری)، ۱۱۱۳.

۸۱. بقره: ۲۴۸.

۸۲. مزاج صورت نوعیه جدیدی است که در اثر ترکیب چند عنصر حاصل می شود. همه اجسام در ماده به هم شبیه هستند و به عقیده حکما ماده عناصر اربعه (آب و خاک و هوا و آتش) هم یکی است، امّا تفاوت آن ها در صورت نوعیه آن ها است. (حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۱۳۲). به هر اندازه مزاج معتدل تر باشد، قابلی قویتر و شریفتر برای به فعلیت رسیدن کمال انسانی خود است. (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۳۶۸). بنابراین شرافت و خست جوهر نفس به حسب مراتب اعتدال مزاج است. (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۵۹/۱). بنابراین صورت اعتدالی اتم انسانی مظهر وحدت حقیقیه است. (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۶۰/۱).

۸۳. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۴۵.

۸۴. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۵۲.

معنای ارتقاء دادن فکر انسان به معارج عالیه قرآن است.

۲- باتوجه به مبانی تفسیر انفسی، می‌توان برای این رویکرد تفسیری، دو حیثیت در نظر گرفت:

حیثیت اول، حیثیت تأویلی الفاظ و عبارات با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی.

حیثیت دوم، حیثیت وجودی تفسیر انفسی.

حیثیت دوم تفسیر انفسی، به سلوکی بودن آن اشاره دارد. یعنی صرف یافتن دلالت‌ها کافی نیست، بلکه

این دلالت‌ها باید در جان خود انسان نیز، محقق شود و خود انسان، تفسیر انفسی قرآن گردد.

۳- به دلیل اهمیتی که علامه برای معرفت نفس و خودسازی قائل است، بر تفسیر انفسی تأکید نموده تا

راه رسیدن انسان به مقامات شامخ قرآن و درجات اعلای انسانی که از مسیر نفس انسانی میسر است، نمودار گردد.

۴- در تفسیر انفسی هم مانند تأویل، ارجاع به حقیقت صورت می‌گیرد، ولی این حقیقت، تنها انسان

است و قرآن کریم و عالم هستی، نقش علت معده را برای انسان دارند. زیرا به نظر علامه، انسان بهترین طریق، بلکه تنها طریق پی‌بردن به جهان هستی است، چون مظهر اتم خداوند است و قابلیت حشر با همه عوالم را دارد.

۵- تفسیر انفسی و تأویل برای نیل انسان به حقیقت است، ولی آیات الهی برای کسی که حقیقت

هستی را شهود می‌کند، نیاز به تأویل و تفسیر ندارد.

۶- تفسیر انفسی در مراتب وجود هر فردی اتفاق می‌افتد و آنچه برای دیگران بیان می‌کند، گزارشی از

کشف مراتب وجودی خود اوست که از آن به روایات معصومین (علیهم‌السلام) یا انتقالات عرفانی اهل معرفت، تعبیر می‌شود.

۷- تفسیر انفسی یکی از مصادیق تأویل است. گرچه به لحاظ کاربردهای مختلف تفاوتی با تأویل

ندارد، ولی تأکید آن بر مبانی انسان‌شناسی، آن را از تأویل متمایز می‌کند.

۸- تأویل لزوماً وجودی نیست و موجب سعه وجودی نمی‌شود. اما تفسیر انفسی چون علم حضوری

است و از مسیر خود انسان اتفاق می‌افتد، راهی نزدیک‌تر و سهل‌الوصول‌تر و مهم‌تر اینکه راهی وجودی در مسیر تکامل است. به عبارت دیگر، اگر فرد آیات قرآن را به حقیقت آن در مراتب انسانی خود در قوس صعود

ارجاع دهد، علاوه بر تأویل، تفسیر انفسی هم نامیده می‌شود.

۹- شاید بتوان گفت تفسیر انفسی و تأویل، یک حقیقت هستند ولی این حقیقت، از آن جنبه که اجمال

موجود در جان انسان را به تفصیل بیان می‌کند، تفسیر انفسی و از آن جنبه که مقصود اصلی و نهایی کلام است، تأویل نامیده می‌شود.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین. فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربیة، چاپ اول، ۱۹۴۶.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- آملی، سید حیدر. المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
- بدیعی، محمد. گفت‌وگو با علامه حسن‌زاده آملی. قم: تشیع، ۱۳۸۰ش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. غررالحکم و دررالکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
- جوادی آملی، عبدالله. توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۹ش.
- حسن زاده آملی، حسن. گنجینه گوهر روان. تهران: نشر طوبی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. انسان و قرآن. قم: قیام، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. دروس معرفت نفس. قم: الف لام میم، چاپ سوم، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. دومین یادنامه علامه طباطبائی. تهران: موسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ده رساله فارسی. قم: الف لام میم، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. تهران: فجر، چاپ اول، بی تا.
- حسن‌زاده آملی، حسن. عیون مسائل النفس و سرخ العیون فی شرح العیون. تهران: امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. مجموعه مقالات. قم: دفتر تبلیغات، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. نامه‌ها و برنامه‌ها. قم: الف لام میم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: رجا، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. نهج الولایه. قم: الف لام میم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی قدس سره. قم: شفق، ۱۳۶۱.
- حسین‌زاده، اکرم، محمد شریفی. «ماهیت تفسیر انفسی قرآن». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۸۳-۱۱۱.
- حسین‌زاده، اکرم، محمد شریفی. «نقش تفسیر انفسی قرآن در تعمیق ایمان دینی با نگاه بر آراء حسن‌زاده آملی و جوادی آملی». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۹۳-۱۱۲.
- حسینی، سیدقاسم و فاطمه لونجی. «تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان باتکیه بر دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی». پژوهش‌نامه تأویلات قرآنی. ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۱-۲۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالقلم دارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲.

رمضانی، رضا. «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی». عرفان اسلامی. ش ۵۹ (بهار ۱۳۹۸): ۲۰۷-۲۲۲.
رودگر، محمدجواد. مبانی و قواعد تفسیر عرفانی. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۷ش.

الزبیدی، المرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. قم: دارالفکر، بی تا.
شاکر، محمدکاظم. مبانی و روش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی. ۱۳۸۲ش.
شریفی، محمد، اکرم حسین‌زاده. «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم». پژوهش‌نامه عرفان. ش ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۴۲-۴۴.

صمدی آملی، داوود. شرح دفتر دل. قم: روح و ریحان، چاپ دوم، ۱۳۹۵ش.
صمدی آملی، داوود. شرح رساله انسان کامل در نهج البلاغه. قم: روح و ریحان، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ش.
طوسی، محمد بن الحسن. الامالی. قم: دارالثقافه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
قیصری، داوود. شرح فصوص الحکم (القیصری). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
مودب، سیدرضا، اصغر مهری. «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۵۵-۸۱.
نسفی، عزیزالدین بن محمد. الانسان الكامل. تهران: ظهوری، ۱۳۸۶ش.
نوری، میرزا حسین. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

Transliterated Bibliography

- Al-Zabīdī, al-Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Qum: Dār al-Fikr, s.d.
- ‘Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *al-Muqadamāt min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*. Tehran: Intishārāt Tūs, Chāp-i Duwum, 1988/1367.
- Baḍī‘ī, Muḥammad. *Guft va Gū bā ‘Allāmah Ḥasanzādih ‘Āmulī*. Qum: Tashayū‘, 1961/1380.
- Ḥasanzādih ‘Āmulī, Ḥasan. *Dah Risālah Fārsī*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Awwal, 1966/1385.
- Ḥasanzādih ‘Āmulī, Ḥasan. *Durūs Ma‘rifat Nafs*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Sivum, 1966/1385.
- Ḥasanzādih ‘Āmulī, Ḥasan. *Dūvumīn Yādnāmah ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*. Tehran: Mū’assisah Muṭālī‘ātī va Taḥqīqāt Farhangī, Chāp-i Awwal, 1985/1363.
- Ḥasanzādih ‘Āmulī, Ḥasan. *Ganjinih Guhar Ravān*. Tehran: Nathr Tūbā, Chāp-i Duwwum, 1967/1386.
- Ḥasanzādih ‘Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Kalamih*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Sivum, 2003/1381.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Insān va Qurān*. Qum: Qīyām, Chāp-i Duwwum, 1962/1381.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Majmū‘ah Maqālāt*. Qum: Daftar-i Tabliḡhāt, Chāp Panjum, 1998/1376.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Mumidd al-Himam dar Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Vizārat Irshād, Chāp-i Awwal, 1999/1378.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Nahj al-Vilāyah*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Duwwum, 1966/1385.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Nāmah-hā va Barnāmah-hā*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Duwwum, 1967/1386.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Nuṣūṣ al-Ḥikam bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Rajā, Chāp-i Duwwum, 1997/1375.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Risālah Vaḥdat az Didgāh ‘Arif va Ḥakīm*. Tehran: Fajr, Chāp-i Awwal, s.d.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *‘Uyūn Masā’il al-Nafs va Sarḥ al-‘Uyūn fī Sharḥ al-‘Uyūn*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Duwwum, 1966/1385.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Yādnānah Mufāsīr Kabīr Ustād ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*. Qum: Shafaq, 1983/1361.

Ḥusaynī, Sayyid Qāsim va Faṭimah Lūnjī. "Tabīq Mukhtaṣāt Māhiyat Ta’vīl-i Qurān va Ḥaqīqat Insān bā Tikīyih bar Didgāh-i ‘Allāmah Ḥasanzādih Āmulī". *Pazhūhishnāmih-yi Ta’vīlāt-i Qurānī*, no. 2 (autumn va winter 2020/1398): 1-27.

Ḥusaynzādih, Akram va Muḥammad Sharifī. "Naqsh Tafsīr Anfusī Qurān dar Ta’vīq Imān Dīnī bā Nigāh bar Ārāy Ḥasanzādih Āmulī va Javādī Āmulī". *Āmūzih- hā-yi Tarbiyati Qurān va Ḥadīth*. no. 3 (spring and summer 2017/1395): 93-112.

Ḥusaynzādih, Akram va Muḥammad Sharifī. "Mabānī Tafsīr Anfusī Qurān Karīm". *Pazhūhishnāmah Trfān*, no. 19 (autumn va winter 2019/1397): 44-62.

Ḥusaynzādih, Akram va Muḥammad Sharifī. "Māhiyat Tafsīr Anfusī Qurān". *Āmūzih- hā-yi Tarbiyati Qurān va Ḥadīth*. no. 27 (spring and summer 2019/1397): 83-111.

Ibn al-‘Arabī, Muḥy al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiya, Chāp-i Awwal, 1946/1356.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Dār al-Fikr, 1979/1399.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Sivum, 1994/1414.

Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tawḥīd dar Qurān*. Qum: Markaz Nashr Asrā’, Chāp Panjum, 2011/1389.

Mu‘āḍab, Sayyid Rizā va Mihrī Aṣghar. "I’tibār va Rujḥān Tafsīr Anfusī Qurān Karīm". *Āmūzih- hā-yi Tarbiyati dar Qurān va Ḥadīth*. no. 27 (spring and summer 2019/1397): 55-81.

Nasafi, 'Aziz al-Din ibn Muhammad. *al-Insan al-Kamil*. Tehran: Zuhuri, 2008/1386.

Nuri, Mirza Husayn. *Mustadrak al-Was'il wa Mustanbat al-Mas'il*. Beirut: Mu'assisa Al al-Bayt(AS) li-Ihya' al-Turath, 1988/1408.

Qaysari, Dawud. *Sharh Fuṣūṣ al-Hikam (al-Qaysari)*. Tehran: Intisharat-i 'Ilmi va Farhangi, 1997/1375.

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad ibn Mufazal. *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam Dar al-Shamiya, Chap-i Awwal, 1992/1412.

Ramaḍani, Riḍa. "Ravishshinasi Tafsir Anfas 'Irfani". *Irfan Islami*. no. 59 (spring 2020/1398): 207-222.

Rudgar, Muhammad Javad. *Mabani va Qaw'id Tafsir Irfani*. Tehran: Mu'assisah Farhangi Danish va Andishih Mu'ashir. Chap-i Awwal, 2019/1397.

Samadi Amuli, Dawud. *Sharh Daftar Dil*. Qum: Ruh va Rihani, Chap-i Duwwum, 2017/1395.

Samadi Amuli, Dawud. *Sharh Insan Kamil dar Nahj al-Balaghah*. Qum: Ruh va Rihani, Chap-i Chaharum, 2022/1400.

Shakir, Muhammad Kazim. *Mabani va Ravish-ha-yi Tafsir*. Qum: Markaz Jahani, 2003/1382.

Tamimi Amidi, 'Abd al-Wahid ibn Muhammad. *Ghurar al-Hikam va Durar al-Kalim*. Qum: Dar al-Kitab al-Islami, 1990/1410.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan. *al-Amali*. Qum: Dar al-Thaqafa. Chap-i Awwal, 1994/1414.

