


The Application of Reason in Quranic Interpretation A Comparative Study of Javādi Āmolī and Nuṣrat Amin's Views

Sayyede Khadije Mortazavi 

Ph.D. Student in *Qur'ān* and Hadith Studies,
Department of Qur'ānic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Email: khadije.mortazavi@yahoo.com).

Mohammad Sharifi 

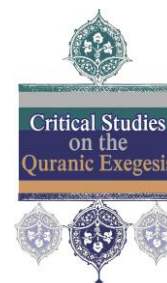
Associate Professor of *Qur'ān* and Hadith Studies,
Department of *Qur'ān* and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Theology,
Yazd University, Yazd, Iran (Corresponding author: m.sharifi@yazd.ac.ir).

Seyed Ali Akbar Rabinataj 

Professor of *Qur'ān* and Hadith Studies, Department of Qur'ānic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
(Email: rabi@umz.ac.ir).

Reza Aghapoor 

Assistant Professor of *Qur'ān* and Hadith Studies,
Department of *Qur'ān* and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Email: r.aghapour@umz.ac.ir).



Original Research

Received: 21/ 5/ 2025

Revised: 7/ 9/ 2025

Accepted: 7/ 9/ 2025

published: 7/ 9/ 2025

Pages: 221-246.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:
<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Mortazavi, K., Rabinataj, S. A. A., Sharifi, M., and Aghapoor, R., "The Application of Reason in Quranic Interpretation: A Comparative Study of Javādi Āmolī and Nuṣrat Amin's Views", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (1): 11, 2025, p. 221-246.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288> 

Extended Abstract

The role of reason in interpreting the *Qur'ān* constitutes a fundamental and perennial subject within Islamic hermeneutics. In light of contemporary interpretive challenges, a systematic re-examination of this role is necessary. This study identifies a central problem in modern Qur'ānic hermeneutics: the need for a methodological model that leverages the capacities of reason while simultaneously avoiding arbitrary interpretation (*al-tafsīr bi al-ra'y*) and subjective idealism, thereby integrating reason (*‘aql*) effectively with transmitted sources (*naql*) and spiritual intuition (*kashf*).

To address this theoretical gap, the present study undertakes a comparative analysis of the hermeneutic systems of two prominent contemporary Shī'ī exegetes: ‘Abd-Allāh Javādi

Āmolī, whose commentary *Tasnīm* exemplifies a philosophical-theological approach, and Nuṣrat Amīn, whose work *Makbzan al-ʿIrfān* represents a gnostic (*ʿirfānī*) tradition. The core hypothesis is that each scholar, operating within the framework of Shīʿī theological principles, highlights distinct facets of intellectual function—Javādī Āmolī champions a demonstrative reason (*al-ʿaql al-burbānī*) framed by authoritative transmission, while Amīn advocates for an ontological, intuitive intellect (*al-ʿaql al-nūrī*) as a guide to the *Qurʾān*'s esoteric dimensions.

Employing a qualitative content analysis within a comparative-analytical framework, this study constructs a three-tiered hermeneutic model—demonstrative (*burbānī*), transmitted (*naqlī*), and mystical (*ʿirfānī*). This model is conceptually inspired by the gradations of knowledge in Transcendent Philosophy (*al-Ḥikmat al-Mutaʿāliyah*). Its proposed structure ensures a disciplined interaction: the demonstrative tier establishes a rigorous logical and linguistic framework based on Arabic philology and philosophical principles; the transmitted tier validates these findings against authoritative narratives (*riwāyāt*) from the Prophet and the Shīʿa Imams, serving as an ultimate criterion for authenticity; and the mystical tier, governed by the controls of the former two, facilitates a regulated engagement with the esoteric depths (*buṭūn*) of the *Qurʾān*, thereby preventing a descent into mere personal taste.

The model's practical utility is tested through a detailed exegesis of pivotal verses from Sūrat Āl ʿImrān (Q 3:7 and Q 3:190-191). In analyzing verse 3:7, concerning the definitive (*muhkam*) and the ambiguous (*mutashābih*), Javādī Āmolī's method rigorously employs philosophical reasoning and linguistic analysis to posit the *Qurʾān*'s inherent coherence, strictly limiting the comprehension of ultimate esoteric meaning (*taʾwīl*) to the Infallibles. Within his system, transmitted sources function as a definitive control mechanism for reason. Conversely, Amīn, while maintaining fidelity to the transmitted framework, conceptualizes reason as a divine light which, when purified through spiritual practice (*sulūk*), becomes a vehicle for accessing the *Qurʾān*'s inner meanings, thereby granting a broader, though still disciplined, scope for intuitive understanding to the non-infallible seeker.

A parallel divergence is evident in their interpretations of verses 3:190-191. Javādī Āmolī utilizes sophisticated philosophical arguments, including the impossibility of infinite regress (*tasalsul*) and the theory of substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*), to rationally prove God's unity (*tawḥīd*) from the phenomena of creation. His exegesis

remains firmly anchored within a demonstrative and transmitted (*naqli* or *riwāyī*) structure. Amīn, while also adducing rational arguments from the unity of creation, places greater emphasis on the believer's spiritual journey. She delineates ascending stages of remembrance (*dhikr*)—linguistic, cardiac, and spiritual—and stages of existential unification (*fanā' fi al-tawhīd*), positing a synergistic relationship where reason, transmission, and intuition collectively guide the believer toward a direct, intuitive knowledge (*ma'rifah*) of the Divine.

The comparative analysis conclusively demonstrates that Javādī Āmolī's hermeneutic system is grounded in the demonstrative level, where transmitted sources act as the final arbiter and the mystical level is cautiously circumscribed. This approach constructs a robust defense against subjective interpretation but may consequently limit the operational role of intuition for the non-infallible. In contrast, Nuṣrat Amīn's system originates from the mystical-intuitive level, where demonstrative reason and transmitted sources primarily serve as foundational supports and validators. This offers a more expansive horizon for spiritual comprehension but inherently carries a greater risk of lapsing into subjective idealism if the stringent disciplinary controls of the proposed model are not meticulously applied. The study concludes that the proposed three-tiered model offers a viable, balanced framework for contemporary Qur'anic hermeneutics, capable of integrating the strengths of both approaches while mitigating their respective limitations.

Keywords: Bānū-ye Eṣfahanī, Interpretation Methodology, Rationality, Quranic Hermeneutics (Ta'wīl), Shī'a Exegesis, Religious Hermeneutics, Comparative Exegesis.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Amīn, Nuṣrat Bigum, *Makhzan al-'Irfān dar 'Ulūm al-Qur'ān*, Isfahan, Chāpkhāneh-ye Thaqafī [Persian].
3. 'Arab-Ṣāliḥī, Muḥammad, and Pīshvāyī, Farīdeh, "A Critical Analysis of the Types of Use of Reason in Contemporary Literary-Social Interpretations, focusing on the opinions of Egyptian Scholars of the *Qur'ān*", *Qabasat*, vol. 28, no. 107, 2023 [Persian].
4. Dhākīrī, Maḥdī, and 'Imādzādeh, Ḥusayn, "The Sources of Knowledge from Mullā Sadra's Viewpoint", *Ṣadrā's Wisdom Journal*, no. 87, 2017 [Persian].
5. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York, Continuum, 1975.
6. Ḥusaynī, Sayyidah Zahrā, "Barrisī-e Ravish-e Tafsīr-e Bāṭinī-ye Falsafī-e Qur'ān-e

- Karīm tavassot-e Ibn Sīnā”, Tafsīr-pazhūhī, vol. 8, no. 15, 2021 [Persian].
7. Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Beirut, Dār Ṣādir [Arabic].
 8. Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Qom, Sāzmān-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1404 AH [Arabic].
 9. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
 10. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Insān az Āghāz tā Anjām*, ed. Sayyid Muṣṭafā Mūsawī Tabbār, Qom, Isrā’, 2010 [Persian].
 11. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Manzelat-e ‘Aql dar Handeseh-ye Ma‘rifat-e Dinī*, Qom, Isrā’, 2010 [Persian].
 12. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Tafsīr-e Mawḏū‘ī-e Qur’ān*, Qom, Isrā’, 2009 [Persian].
 13. Javādī Āmulī, ‘Abdullāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā’, 2009 [Persian].
 14. Karīmī Niyā, Muḥammad Mahdī, Dhulfaqārī, Muḥammad Ḥusayn, Rastgār Nasab, Ma‘šūmeh, and Anṣārī Muqaddam, Mujtabā, “Barrisī-ye Ravesh-e Tafsīr-e ‘Erfānī dar Tafsīr-e Sharīf-e *Makbzan al-‘Irfān*”, *Pazhūbesh va Muṭālī‘āt-e ‘Ulūm-e Islāmī*, no. 24, 2021 [Persian].
 15. Khalīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, Qom, Hijrat, 1409 AH [Arabic].
 16. Khusrawpanāh, ‘Abd al-Ḥusayn, and Qummī, Muḥammad, “Naqd-e Dīdgāh-e Tafsīrī-e Muḥammad Mujtahid Shabistarī”, *Falsafeh-ye Dīn*, vol. 18, no. 1, 2021 [Persian].
 17. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyyah, 1407 AH [Arabic].
 18. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihḡā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
 19. Mujtahid Shabistarī, Muḥammad, *Īmān va Āzādī*, Tehran, Tarḡ-e Now, 2000 [Persian].
 20. Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Asfār al-Arba‘ah*, tr. Muḥammad Khwājawī, Tehran, Mawlā, 2005 [Persian].
 21. Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mafātīḡ al-Ghayb*, ed. Muḥammad Khwājawī, Tehran, Mu’asseseh-ye Muṭālī‘āt va Taḡqīqāt-e Farhangī, 1984 [Persian].
 22. Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Sharḡ-e Uṣūl-e Kāfī*, ed. Muḥammad Khwājawī, Tehran, Mu’asseseh-ye Muṭālī‘āt va Taḡqīqāt-e Farhangī, 1987 [Persian].

23. Nabīyyān, Parvīn, and Pahlavānī Nizhād, Maḥbūbeh, “Ta’ammulī dar Ravish-shināsī-e Fahm dar Falsafeh-ye Ṣadr al-Muta’allihīn”, *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī*, no. 16, 2015 [Persian].
24. Qurashī, ‘Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur’ān*, Tehran, Islāmīyah, 1992 [Persian].
25. Shahjouei, Muḥammad Amīn, “The Role of Intellect and Intellectual Thought in Quran-based Quranology (‘Abdullāh Jawādī Āmulī’s Quranology as a Case Study)”, *Isra Hikmat*, vol. 14, no. 2, 2023 [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1401.14.2.1.4>
26. Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Tabdhīb al-Aḥkām*, ed. Ḥasan Mūsawī Khirsān, Tehran, Islāmīyah, 1407 AH [Arabic].
27. Soroush, ‘Abd al-Karīm, *Qabḍ va Baṣṭ-e Te’orik-e Shari’at*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Şirāt, 1992 [Persian].
28. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Beirut, A’lamī, 1390 AH [Arabic].
29. Tanafard, Sāra, and Kalāntarī, ‘Alī Akbar, “Miracles of Prophets in Tafṣīr *al-Manār*: Review and Criticism”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 3, no. 2, 2023 [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.52942783.1401.3.2.10.5>
30. Zāhirī, Zahrā, Sākī, Nānsī, Ḥusaynī Niyā, Sayyid Muḥammad Riḍā, and Bābā Aḥmadī, Zuhrah, “Foundational Challenges of the Rational Interpretation Method of Contemporary Commentators Focusing on *al-Manar* Interpretation”, *Aql va Dīn*, vol. 16, no. 29, 2023 [Persian].
<https://doi.org/10.22081/iq.2023.71808>
31. Zargar, Nargis, and ‘Abdullāhī, Muḥammad ‘Alī, “The Role of Intellect in Understanding the Qur’anic Verses from Mulla Sadra’s Viewpoint”, *Andīsh-beh-ye Nowīn-e Dīnī*, vol. 9, no. 32, 2013 [Persian].



کاربست عقل در تفسیر قرآن مطالعه تطبیقی آراء جوادی آملی و نصرت امین

سیده خدیجه مرتضوی ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (ایمیل: khadije.mortazavi@yahoo.com).

محمد شریفی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول: m.sharifi@yazd.ac.ir).

سیدعلی اکبر ربیع نتاج ^{ID}

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (ایمیل: rabi@umz.ac.ir).

رضا آقاپور ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (ایمیل: r.aghapour@umz.ac.ir).

چکیده

از نگاه درون دینی، جایگاه عقل در تفسیر قرآن همواره از مباحث بنیادین تفسیر پژوهی بوده و در رویارویی با چالش‌های هرمنوتیک معاصر نیازمند بازخوانی است. مسئله محوری مطالعه حاضر این است که چه گونه می‌توان الگویی ارائه کرد که ضمن پرهیز از تفسیر به رأی و ذهنی‌گرایی - ظرفیت‌های عقل را در کنار نقل و شهود به کار گیرد. به این منظور، در مطالعه پیش‌رو آراء دو مفسر شیعی شاخص معاصر، نصرت امین در *مخزن العرفان* و جوادی آملی در *تفسیر تسنیم*، با رویکرد تحلیلی-تطبیقی و روش تحلیل محتوای کیفی بررسی شده است. فرضیه پژوهش آن است که هر یک از این دو دیدگاه بخشی از کارکردهای عقل در فهم قرآن را برجسته کرده‌اند: جوادی آملی عقل را در چارچوب برهان و هم‌آهنگی با نقل محدود می‌سازد؛ در حالی که نصرت امین با نگرش وجودشناختی عقل را نوری الهی و راه‌گشای بطن قرآن می‌داند. یافته‌ها نشان می‌دهد که با ترکیب این دو رویکرد می‌توان الگویی سه‌سطحی (برهانی، نقلی، عرفانی) سامان داد که هم با معیارهای نقلی معتبر سازگار است، هم امکان بهره‌گیری از ظرفیت‌های عقل شهودی را فراهم می‌آورد. آزمون این الگو در آیات ۷ و ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل عمران می‌تواند کارآمدی آن را در تحلیل نظام‌مند قرآن نشان دهد و افقی تازه برای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای در قلمرو هرمنوتیک دینی و کلام جدید بگشاید.

کلیدواژه‌ها: بانوی اصفهانی، روش‌شناسی تفسیر، عقلانیت، تأویل قرآن، تفاسیر شیعه، هرمنوتیک دینی، تفسیر تطبیقی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۳۱

بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۶

نشر: ۱۴۰۴/۶/۱۶

صفحه ۲۲۱-۲۴۶.

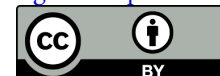
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مرتضوی، سیده خدیجه، ربیع نتاج، سیدعلی اکبر، شریفی، محمد و آقاپور، رضا، «کاربست عقل در تفسیر قرآن: مطالعه تطبیقی آراء جوادی آملی و نصرت امین»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۱، تابستان ۱۴۰۴ ش، ص ۲۲۱-۲۴۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288>

درآمد

عقل در لغت به معنای بازداشتن از خطا (خلیل بن احمد، *العین*، ۱/ ۱۵۹؛ ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ۶۹/ ۴) و نیز جوهر ادراک قلبی (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۱/ ۴۵۸) است. از نگاه مسلمانان عقل هم ایزاری معرفت‌شناختی و هم حقیقتی وجودشناختی است. *قرآن کریم*، با کاربرد افعالی داللتگر بر کنش مانند «يَعْقِلُونَ» و «تَعْقِلُونَ»، عقل را عملی پویا و کنشگرانه معرفی می‌کند که معرفت‌یابی نتیجه آن است (قرشی، *قاموس قرآن*، ۲۸/ ۵). آیاتی مانند «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج/ ۴۶) پیوند قلب و عقل را در ادراک حقایق نشان می‌دهند، و آیاتی مانند «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف/ ۱۷۹) بر ضرورت فعال‌سازی عقل تأکید دارند.

در روایات نیز، عقل هم‌چون نوری در قلب معرفی شده است که حق را از باطل متمایز می‌کند (بنگرید به: مجلسی، *بحار الأنوار*، ۱/ ۹۹). برپایه منابع دینی و با استناد به روایاتی مثل «العقل ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۱۱)، می‌توان گفت یک‌چنین تمیزی میان حق و باطل در سه ساحت برهانی، نقلی و عرفانی روی می‌دهد. مثال برای اشاره به تمیز در ساحت برهانی را می‌توان در آیاتی از *قرآن* یافت که در ادراک حقائق هستی برهان و دلیلی برای صاحبان عقل می‌نمایند (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۱۶۴). اشاره *قرآن* به هدایت عقلی با استناد به روایات معتبر را می‌توان در «يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر/ ۱۸) بازجست و اشاره به هدایت عرفانی با بهره‌جویی از عقل در اشراقات قلبی و کشف‌های باطنی و دست‌یابی به تأویل را در «لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذَكَّرَةً وَتَعِيَهَا أَذُنٌ وَّاعِيَةٌ» (حاقه/ ۱۲) می‌توان دید: گوش شنوا در آیه اخیر همان عقل حقیقی در حدیث است که انسان را به سعادت می‌رساند.

اشاره به کارکرد عقل در این سه ساحت را می‌توان در اقوالی از حکیمان مسلمان بازدید. برای نمونه، ملاصدرا کمال عقل را در دو بُعد نظری یعنی شناخت کلیات و عملی یعنی تزکیه نفس می‌بیند. از نگاه او کمال عقل در این دو بُعد است که در نهایت انسان را آینه حقیقت می‌سازد (ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، ۱/ ۳۱۶). از حکیمان مسلمان معاصر، طباطبایی نیز گفتارهایی در این زمینه دارد. مثلاً وی در جایی عقل را قوه‌ای جامع‌نگر در سه بُعد حقیقت‌یابی می‌داند: تمیز حق از باطل، ارزش‌گزاری در حیطة تشخیص خیر از شر، و شهود یا ادراک معانی روحی مانند خوف و محبت (طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۲۴۷-۲۵۰). برپایه مجموع آنچه گفته شد، عقل از نگاه حکیمان مسلمان جوهری الهی و فطری است که در قلب و روح متجلی می‌شود و در سه سطح عمل می‌کند: سطح برهانی دربرگیرنده علوم استدلالی، سطح نقلی به معنای هدایت در پرتو سنت معتبر و سطح عرفانی با محوریت تقوا در علوم حضوری. این‌گونه، حکیمان مسلمان یک بُعد از فعالیت عقلانی را به یافتن راه هدایت از

طریق تعامل با متون وحیانی مربوط می‌دانسته‌اند.

یک چنین تعامل عقلانی با متون دینی در تفاسیر اسلامی جلوه گسترده دارد. همواره بررسی رابطه عقل و متن وحیانی از کهن‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان، و میان آراء تفسیری گرایندگان به ظواهر متن وحیانی و گرایندگان به معانی باطنی آن‌ها برپایه دریافت‌های عقلی تنش بوده است. استمرار همین تنش تا دوران معاصر ضرورت طرح دوباره بحث درباره رابطه عقل و نقل را در فضای فکری معاصر آشکار می‌کند. بازخوانی نسبت دریافت‌های عقلی با پیام **قرآن** نه تنها برای فهم دقیق‌تر پیام وحی، بل که برای پاسخ به پرسش‌های جدید در قلمرو معرفت دینی و هرمنوتیک اهمیت ویژه دارد.

طرح مسئله

همین ضرورت سبب شده است که در مطالعات مختلفی به بحث از جایگاه عقل در تفسیر **قرآن** هم‌چون یک مسئله کلیدی در مطالعات درون‌دینی معاصر درباره روش‌های تفسیر **قرآن** کریم پرداخته شود. برای نمونه، نبیان و پهلوانی‌نژاد (۱۳۹۴ ش) کوشیده‌اند با بررسی مراتب عقل در **حکمت متعالیه** مبنایی برای روش‌شناسی نظام‌مند فهم **قرآن** ارائه کنند (بنگرید به: نبیان، «تأملی...»، سراسر مقاله). مطالعه دیگر را حسینی (۱۴۰۰ ش) پی گرفته، و کوشیده است با مطالعه روش ابن‌سینا بر ضرورت تعادل میان عقل و نقل و پرهیز از تفسیر به رأی تأکید کند (بنگرید به: حسینی، «بررسی روش...»، سراسر مقاله). کریمی‌نیا و همکارانش (۱۴۰۰ ش) نیز در تحلیل **مخزن‌العرفان** نصرت امین بر معیارهای ضابطه‌مند برای پرهیز از ذهنی‌گرایی در تفسیر اشاری تأکید کرده‌اند (بنگری به: کریمی‌نیا، «بررسی روش...»، سراسر مقاله). شاهجویی (۱۴۰۱ ش) نیز در مطالعه خویش تفسیر **تسنیم** را نمونه‌ای از عقلانیت نظام‌مند دانسته است (بنگرید به: شاهجویی، «نقش عقل...»، سراسر مقاله).

چنین کوشش‌هایی به سنجش کاربرد عقل در تفاسیر شیعی منحصر نمانده‌اند. تنافرد و کلانتری (۱۴۰۱ ش) و نیز زاهری و همکارانش (۱۴۰۲ ش) کوشیده‌اند با تحلیل تفسیر **المنار** آسیب‌های تفسیر عقلانی مانند تأویل افراطی، نگرش حس‌گرایانه به شهود و دوگانگی در برخورد با روایات را در آن بیابند (بنگرید به: تنافرد، «معجزات...»، سراسر مقاله؛ زاهری، «آسیب‌ها...»، سراسر مقاله). عرب‌صالحی و پیشوایی (۱۴۰۲ ش) نیز به بررسی نقش عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی پرداخته، و نشان داده‌اند که عقل خودبنیاد در رویکردهای ادبی-اجتماعی برخی **قرآن** پژوهان مصری معجزات و مفاهیم وحیانی را به سطحی فرهنگی-اجتماعی فروکاسته است (بنگرید به: عرب‌صالحی، «تحلیل انتقادی...»، سراسر مقاله).

با وجود این تلاش‌ها، هم‌چنان خلأ یک چارچوب جامع و کارآمد برای نسبت‌سنجی عقل، نقل و شهود

محسوس است. پرسش اصلی آن است که چه‌گونه می‌توان الگویی ارائه کرد که از یک‌سو از افراط در تفسیر عرفانی و ذهنی‌گرایانه جلوگیری کند و از سوی دیگر از محدودیت‌های تفسیر صرفاً نقلی یا عقلانی فراتر رود. پاسخ به این پرسش در افق هرمنوتیک معاصر به‌ویژه بحث پیش‌فهم‌ها نزد گادامر (نک: گادامر، **حقیقت و روش**، ۲۶۸) ابعاد پیچیده‌تری یافته است. مطالعه کنونی در پاسخ به این نیاز الگوی سه‌سطحی برهانی، نقلی و عرفانی را برای کاربری عقل در فهم متن دینی پیش‌نهاد می‌کند. این الگو با الهام از مراتب معرفت در **حکمت متعالیه** (برای تبیین بحث، بنگرید به: ذاکری، «منابع معرفت...»)، سراسر مقاله) و حدیث «العقل ما عید به الرَّحْمَن...» ساخت یافته، و هدف از ارائه آن پیش‌نهاد چارچوب و روشی آشکار برای تعامل عقل، نقل و شهود است؛ الگویی که هم از نظر روش‌شناختی قابل دفاع باشد و هم در آزمون تفسیری کارآمدی خود را نشان دهد و افق‌های تازه‌ای برای روش‌شناسی فهم **قرآن** گشوده گردد.

در چارچوب پیش‌نهادی 'سطح برهانی فهم متن **قرآن** بر قواعد زبان عربی و اصول منطق تکیه دارد، سطح نقلی داده‌های برهانی را در پرتو روایات معتبر اعتبارسنجی می‌کند، و سطح عرفانی هم با ضابطه‌مندکردن اشارات و مکاشفات امکان بهره‌گیری از بطون **قرآن** را بدون لغزش به تفسیر ذوقی فراهم می‌سازد. مفاهیمی چون عقل برهانی، عقل نقلی و عقل شهودی که هر یک کارکردی متمایز در مقام تعامل با متن **قرآن** دارند چارچوب اصلی این مطالعه را تشکیل می‌دهند.

ارائه این چارچوب نظری در مطالعه کنونی با تحلیل تطبیقی دو دیدگاه شیعی شاخص معاصر، نصرت امین در **مخزن‌العرفان** و جوادی آملی در **تسنیم** صورت می‌گیرد. با تمرکز بر دو نگرش شاخص تفسیری در روزگار معاصر، یکی با بنیاد عرفانی و دیگری با زمینه فلسفی-کلامی، به بازنمایی ظرفیت‌های گوناگون عقل در فرایند فهم **قرآن** خواهیم پرداخت. با این مطالعه درواقع می‌خواهیم الگوی سه‌سطحی یادشده از کاربرد عقل در یافتن راه هدایت را مبنا قرار دهیم و برپایه آن به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های نصرت امین و جوادی آملی بپردازیم؛ دو مفسر معاصر که اولی بر عقل عرفانی، و دومی بر عقل برهانی-نقلی تأکید می‌کنند. از این منظر، پرسش‌های اصلی مطالعه چنین‌اند:

- اولاً، الگوی سه‌سطحی پیش‌نهادی چه‌گونه می‌تواند تعامل عقل، نقل و شهود برای فهم **قرآن** را روشمند کند؟

- ثانیاً، چه گونه می‌توان با بهره‌گیری از این الگو از یک سو از خطر تفسیر به رأی و ذهنی‌گرایی در برداشت‌های عرفانی پرهیز نمود و از دیگر سو از محدودیت‌های روش‌های صرفاً نقلی یا برهانی محض فراتر رفت؟
- ثالثاً، تحلیل تطبیقی دو دیدگاه شاخص تفسیری (مانند دیدگاه نصرت امین و جوادی آملی) در چارچوب این الگو، کدام ظرفیت‌ها یا کاستی‌های چنین الگویی را باز می‌نمایاند؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها، مرور آراء دو مفسر یادشده ذیل دو محور از آیات سوره آل عمران را پی خواهیم گرفت: آیه ۷ سوره آل عمران که از وجود آیات محکم و متشابه در **قرآن** می‌گوید، و آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل عمران که درباره آیات آفاقی و انفسی، و مستلزم ترکیب چند سطح معرفت اند. نیز، گرچه نصرت امین از نظر زمانی مقدم بر جوادی آملی است، مطالعه آراء جوادی آملی از آن رو مقدم داشته می‌شود که وی آثاری مستقل در توضیح نسبت عقل و وحی دارد و مرور آراء وی در این آثار می‌توان زمینه مناسب‌تری برای تعمیق بحث پدید آورد. ارائه یک چنین الگویی برای تفسیر **قرآن** خاصه از آن رو ضرورت دارد که برخی معاصران با اصالت‌بخشی افراطی به افق فهم مفسر و تجربه‌های دینی او (مجتهد شبستری، **ایمان و آزادی**، ۱۳۸) عملاً تفسیر **قرآن** را به فرآیندی مفسر محور تقلیل داده‌اند (بنگرید به: خسروپناه، «نقد دیدگاه...»، ۱۲۰)؛ فرآیندی که گاه تصریح می‌کنند میزان فهم مفسر از متن دینی با بهره‌جویی از آن به قدر نصیب او از دانش‌های زمانه مفسر است (سروش، **قبض و بسط...**، ۱۹۱-۱۹۴، ۲۰۳). در برابر یک چنین روی کردها که به نسبی‌گرایی در فهم **قرآن** می‌انجامد می‌توان یک الگوی سه‌سطحی پیش‌نهاد کرد؛ الگویی که با حفظ ضابطه‌مندی و وفاداری به متن، از یک سو مانع محرومیت عقل عرفانی در فهم دینی شود و از سوی دیگر راه نسبی‌گرایی و افراط در مفسر محوری را هم سد کند.

۱. رابطه عقل و تفسیر **قرآن** در اندیشه جوادی آملی

عقل در نظام فکری جوادی آملی از ارکان معرفت دینی و رکن اساسی در تفسیر **قرآن** است. او در تفسیر **تسنیم** و هم‌چنین در کتابی مستقل با عنوان **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی** نشان می‌دهد که عقل در هم‌آهنگی با نقل-راهنما و حجت باطنی است. تفسیر به رأی را هم ناشی از ضعف عقل نظری یا عملی می‌داند (جوادی آملی، **تسنیم**، ۱/۵۹، ۱۷۶-۱۷۷؛ همو، **منزلت عقل...**، ۲۴-۲۵).

۱-۱) مراتب عقل و انواع تفسیر

به باور جوادی آملی، کاربست عقل برای شناخت هستی در چهار مرتبه امکان‌پذیر است: عقل تجریدی

محضی که تحلیل فلسفی و کلامی با کاربرد آن ممکن می‌شود، عقل تجربی که به‌کار تحلیل عقلانی مُشاهدات تاریخی و اجتماعی می‌آید، عقل نیمه‌تجربیدی که در علوم دقیق و ریاضی کاربرد دارد، و عقل ناب که با عرفان نظری و شهود مرتبط است (جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۲۵).

باین حال در نظام تفسیری او کاربست عقل عمدتاً در سطوح نظری و تجربی پی گرفته می‌شود. او برای جلوگیری از افراط در تأویل معتقد است که درک بطون *قرآن* را باید به چارچوب نقلی محدود کرد. این‌گونه، در عمل جوادی آملی تفسیر خود را بر مبنای الگویی سه‌سطحی دنبال می‌کند. در سطح برهانی مبنای او کاربست عقل تجربیدی است. او معتقد است فهم ظواهر *قرآن* در چارچوب منطق و زبان برپایه عقل تجربیدی سامان می‌پذیرد. در سطح نقلی مبنای او کاربست عقل تجربی است: هم‌آهنگی فهم انسان با روایات معتبر مانع تفسیر به رأی می‌شود. در سطح عرفانی نیز به کاربست عقل ناب معتقد است؛ عقلی که شهود از آن برمی‌خیزد. باین حال، نقش چنین شهودی در فهم *قرآن* را محدود به افرادی بخصوص می‌داند و معتقد است حقیقت ملکوتی *قرآن* با یک چنین شهودی منحصرأ در اختیار معصومین^(ع) قرار می‌گیرد (بنگرید به: جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن*، ۲۵-۴۴).

مقایسه این دیدگاه با دیدگاه ملاصدرا می‌تواند درک بهتر نگرش جوادی آملی به جایگاه عقل در فهم باطن *قرآن* را در پی داشته باشد. ملاصدرا معتقد است «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ»؛ یعنی وجود محض که حقیقتی بسیط است همه موجودات است؛ به بیان دیگر، همه حقائق متکثر در عالم هستی چیزی جز جلوه‌های مختلف از همان حقیقت بسیط نیستند. در نظام فکری ملاصدرا این مبنای هستی‌شناسانه پی‌آمدهایی معرفت‌شناسانه نیز دارد: وقتی همه اشیاء تجلی‌های مختلف یک حقیقت بسیط باشند برای شناخت آن حقیقت بسیط باید آن تجلی‌ها را شناخت. یک چنین شناختی به باور ملاصدرا با حرکت جوهری عقل تحقق می‌پذیرد. وی بر همین پایه در سخن از شناخت بطون *قرآن* نیز معتقد است که عقل می‌تواند با یک چنین حرکت جوهری آن‌ها را کشف کند و به اسرار *قرآن* راه جوید (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۸۲).

برپایه چنین نگرشی، عقل یک قوه ذهنی پویا و تحول‌پذیر و رشدکننده است که با حرکت تکاملی انسان به سوی کمال توانمندتر می‌گردد. چنین درکی از جایگاه عقل در فهم *قرآن* را باید امتداد بینش ابن عربی انگاشت که قلب و عقل عرفانی را از طریق سیر و سلوک معنوی قادر به درک باطنی وحی می‌بیند (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ۱/ ۲۷۹، ۲/ ۳۰۴). از میان حکیمان معاصر شیعه، طباطبایی نیز حجیت برهان عقلی را ذاتی و قطعی، و آن را معیاری برای سنجش دین و ابزاری برای فهم ظاهر و باطن *قرآن* می‌داند (طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۲۵۸).

این دیدگاه‌ها در عین اختلافات جزئی با هم‌دیگر در این مشترک اند که در آن‌ها عقل جایگاه بالاتری نسبت به

نقل صرف دارد. از آن سو، به نظر می‌رسد نگرش جوادی آملی با صاحبان این بینش‌ها زاویه دارد؛ زیرا معتقد است توانمندی عقلانی برای شناخت بطون قرآن تنها نصیب معصومین^(ع) می‌شود. وی این‌گونه موضعی میانه اتخاذ کرده، و ضمن تأکید بر ارزش عقل، وحی و فهم حقیقت آن را برتر و والاتر از عقل نشانده است (برای تصریح خود وی در این باره، بنگرید به: جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۲۴). این میانه‌روی از افراط عقل‌گرایی جلوگیری می‌کند و عقل را در خدمت وحی قرار می‌دهد.

از نظر جوادی آملی جایگاه عقل در مقام تفسیر نقلی (مأثور) و تفسیر عقلی متفاوت است. در تفسیر نقلی، عقل نقش *مصباح* یا چراغ را دارد و صرفاً به روشن‌سازی مفاهیم کمک می‌کند؛ بی‌آن‌که منبعی مستقل باشد. عقل در مقام تفسیر نقلی ابزاری کمکی است که روایات را شفاف می‌کند. در مقام تفسیر عقلی، عقل هم‌چون منبعی مستقل عمل می‌کند و از قرائن و براهین برای فهم آیات بهره می‌برد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱/ ۱۷۶-۱۷۷). جوادی آملی برای عقل در مقام تفسیر عرفانی (تأویل) هم جایگاه قائل است. با این حال، وی لازمه چنین تأویلی را آگاهی از *ام‌الکتاب* می‌داند و معتقد است که تنها پیامبر^(ص) و معصومین^(ع) با عقل محض به یک چنین آگاهی دست می‌یابند (جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن*، ۱/ ۲۵-۴۴).

جوادی آملی مراتب وجودی انسان را به چهار سطح تقسیم می‌کند: مادی و گیاهی، مثالی و حیوانی، عقلی (به معنای صاحب رأی و تصمیم‌گیری بودن) و الهی (یعنی برخورداری از روح ملکوتی و فطرت). او سطح الهی را فراتر از دست‌رس عقل می‌بیند (جوادی آملی، *انسان از آغاز تا انجام*، ۸۲-۸۵). این‌گونه، با یک چنین تفکیکی عقل را در مرتبه‌ای میانی از درک حقائق هستی قرار می‌دهد و تأکید دارد که سطوح بالاتر نیازمند شهود است. این دیدگاه وی مرزی مشخص با حکیمی هم‌چون ملاصدرا دارد که عقل را نه صرفاً روشی میان‌زده برای ادراک، بل که وجودی حقیقی در عالم واقع می‌داند؛ وجودی که همه هستی و موجودات را دربر گرفته و خود البته از جنس ماده لطیف است (ملاصدرا، *اسفار*، ۵/ ۲۴۵). از منظر امثال ملاصدرا شرط فهم بطون قرآن تعقل است و با تعقل می‌توان به فهم بطون قرآن دست یافت (بنگرید به: همو، *مفاتیح الغیب*، ۲۲-۴۲).

۲-۱) نظریه‌مند کردن تحلیل سه سطحی

آیه ۷ سوره آل عمران:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

یکی از آیات کلیدی در روش‌شناسی تفسیر قرآن است. در این آیه از تفکیک آیات قرآن به محکم و متشابه و هم‌چنین حکم تأویل هریک از این دو نوع سخن می‌رود. جوادی آملی در تفسیر تسنیم این آیه را با روی‌کردی فلسفی-کلامی تحلیل می‌کند و تفسیر آن را در سه سطح عقلی، نقلی و شهودی پی می‌گیرد (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱۳/۱۰۲-۱۳۲).

تفسیر وی از این آیه نمونه‌ای عملی از کاربرد الگوی سه‌سطحی برای تفسیر قرآن است. وی با چنین روی‌کردی آیه را نه تنها هم‌چون متنی و حیانی بررسی می‌کند، که آن را هم‌چون مستند خویش برای درک ساختار کلی قرآن بازمی‌نمایاند. جوادی آملی تأکید دارد که فهم این آیه کلید جلوگیری از انحراف در تفسیر است و به مفسر کمک می‌کند تا میان فهم خود از ظاهر و باطن قرآن تعادل برقرار کند. ایجاد چنین تعادلی تفسیر را از حالت صرفاً لفظی خارج می‌کند و به سوی فهمی جامع هدایت می‌نماید.

در سطح برهانی، جوادی آملی محکم را آیه‌ای تعریف می‌کند که در لفظ یا معنا هیچ شبهه‌ای بر آن وارد نیست. متشابه را هم‌آیه‌ای می‌داند که فهم آن دشوار است و معنای آن به غیر خود بازمی‌گردد (بنگرید به: همان، ۱۳/۱۰۲-۱۰۴). او با نقد ۱۶ نظریه مفسران پیشین درباره مفهوم محکم و متشابه و با بهره‌جویی از دیدگاه طباطبایی، دیدگاهی نو ارائه می‌دهد. برپایه این دیدگاه، قرآن ذاتاً محکم است و تشابه از محدودیت فهم بشر غیر معصوم در رویارویی با وحی نشأت می‌گیرد (همان، ۱۳/۱۲۸-۱۲۹). این تحلیل بر اصل عقلی حکمت الهی و امتناع تناقض در کلام خدا استوار است و نشان می‌دهد که عقل می‌تواند ساختار منطقی قرآن را آشکار کند. چنین نگرشی مفسر را برمی‌انگیزد تا با ابزارهای فلسفی، لایه‌های ظاهری آیات را بازکاود. از نگاه وی، فهم قرآن در سطح برهانی هم‌چون پایه‌ای برای فهم‌ها در سطوح بالاتر عمل می‌کند و انسجام کلی تفسیر را تضمین می‌نماید.

در سطح نقلی، جوادی آملی برای تبیین رابطه محکم و متشابه به آیات دیگری مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر/ ۱۰) استناد می‌کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳/۱۰۵-۱۰۶، ۱۴۸). او روایات اهل بیت^(ع) را مبنای قاعده ارجاع متشابه به محکم می‌داند؛ قاعده‌ای معتبر برای رفع ابهام که ریشه در سنت معصومین^(ع) دارد (همان، ۱۳/۱۰۶-۱۰۸، ۱۲۵). به باور جوادی آملی، فهم قرآن در سطح نقلی سبب می‌شود که نقل هم‌چون پشتوانه‌ای برای عقل گردد؛ زیرا بدون سنت فهم کامل متن قرآن ممکن نیست. وی با تأکید بر این که نقل‌ها معیاری برای ارزیابی استدلال‌های عقلی هستند می‌کوشد که تفسیر را از خطر تفسیر به رأی مصون نگه دارد. از این منظر، سطح نقلی نه تنها تکمیل‌کننده برهان است، بل که چارچوبی برای جلوگیری از افراط فراهم می‌آورد.

سرانجام، در سطح عرفانی از تفسیر آیه یادشده، جوادی آملی توضیح می‌دهد که محکمت به اصل الاصول یعنی توحید بازمی‌گردند و متشابهات در سایه این اصل معنا می‌یابند (همان، ۱۳ / ۱۱۵-۱۱۷)؛ زیرا قرآن شجره طیبه‌ای است که ریشه آن توحید و شاخه‌هایش معارف و احکام است (همان، ۱۱۵). وی با کاربرد استعاره مادر بودن محکمت بیان می‌کند که محکمت متشابهات را پرورش می‌دهند تا استوار شوند. این‌گونه، می‌کوشد لایه باطنی آیه را با تکیه بر شهود توحیدی کشف کند.

با همین مبانی جوادی آملی معنای تأویل یادشده در آیه را هم در سه سطح متفاوت بازمی‌کاود. در سطح برهانی تأویل را بازگشت آیه به حقیقت عینی می‌داند؛ آن را از تفسیر ظاهری متمایز می‌سازد (همان، ۱۳ / ۱۰۴، ۱۳۰-۱۳۱) و تأکید دارد که آیات محکم و متشابه هر دو تأویل دارند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳ / ۱۱۳). برپایه این تعریف تأویل فرایندی منطقی خواهد بود که با اصول فلسفی هم‌خوان است. در توضیح معنای تأویل در سطح نقلی، جوادی آملی به آیه «يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ» (اعراف / ۵۳) استناد می‌کند و براین پایه قیامت را ظرف تحقق کامل تأویل می‌شمارد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳ / ۱۳۰). نیز، جایگاه اهل بیت^(ع) را در تأویل‌گری قرآن با تکیه بر «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه / ۷۹) و آیه تطهیر (احزاب / ۳۳) تبیین می‌نماید (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳ / ۱۳۱-۱۳۲). وی در سطح عرفانی نیز، تأویل را حقیقت ملکوتی قرآن در کتاب مکنون می‌شناساند که با علم حضوری و طهارت باطنی قابل دسترسی است و مراتب پایین‌تر ادراک آن با سلوک برای غیر معصومان ممکن می‌شود (همان، ۱۳ / ۱۳۱-۱۳۲).

۳-۱) کاربست تحلیل سه‌سطحی در تفسیر

تفسیر جوادی آملی در تسنیم (۱۶ / ۵۹۶ به بعد) بر آیات:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ
 اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا
 بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران / ۱۹۰-۱۹۱)

نمونه‌ای روشن از کاربرد الگوی سه‌سطحی پیش‌گفته است. این آیات با یادکرد خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز هم‌چون آیات الهی برای صاحبان خرد، دعوتی به تفکر در نظام هستی است. جوادی آملی این آیات را نه تنها شواهدی بر توحید، بل که پلی برای گذر از ظاهر به باطن می‌داند. وی با کاربست الگوی سه‌سطحی یادشده نشان می‌دهد چه‌گونه می‌توان دست‌آوردهای تفسیر عقلی، نقلی و شهودی را به نحوی منسجم و هم‌آهنگ و نامتناقض در کنار هم دید.

در تفسیر آیه یادشده در سطح برهانی، جوادی آملی با استناد به قواعد صرف عربی واژه خلق در آیه یادشده را به معنای مخلوق تفسیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آفرینش خود آیه‌ای الهی است (همان، ۱۶/۵۹۶). در ادامه مضامین مندرج در آیه هم‌چون تقدم و تأخر شب و روز را نیز با تبیین‌های تکوینی بررسی می‌کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۵۹۷-۵۹۸). او در ادامه بحث خویش درباره آیه با استشهاد به مضامین آیه از آن برای نقد برهان حدوث متکلمان بر پایه نظریه حرکت جوهری بهره می‌جوید و با استفاده از براهین فلسفی مانند امتناع دور و تسلسل بر توحید احتجاج عقلی می‌کند (همان، ۱۶/۶۰۴-۶۱۴).

در تفسیر آیه یادشده در سطح نقلی نیز، تفسیر پیش‌گفته با ارجاعات گسترده به قرآن و حدیث تقویت می‌شود. جوادی آملی نمونه‌های پرشماری از آیات مرتبط به بحث را برای تبیین مفاهیم کلیدی در آیه یادشده -مانند مفهوم آیات، اختلاف الليل والنهار و اولوا الالباب برمی‌شمارد (همان، ۱۶/۵۹۶-۶۰۲). این ارجاعات سبب می‌شود آیات مورد بحث در شبکه‌ای از نقل‌ها قرار گیرند و فهم برهانی یادشده از آن‌ها مستند گردد. وی روایات اهل بیت (ع) درباره شأن نزول این آیات و فضیلت تلاوت‌شان در نماز شب (بنگرید به: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۳۳۴) را نیز می‌آورد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۶۲۳-۶۲۵).

بالاخره، در تفسیر آیه یادشده در سطح عرفانی، تأویلی معتدل بازنموده می‌شود: مفسر توضیح می‌دهد که بر پایه آیات مورد بحث، مخلوقات صرفاً نشانه و آیات الهی اند و حیثیتی جز نشانه بودن ندارند (همان، ۱۶/۶۰۰). وی این نگرش را با مفاهیم عرفانی مانند وَجْهُ اللَّهِ (بقره/۱۱۵) و مضمون رؤیت قلبی خدا در حدیث علی (ع) پیوند می‌زند. در ادامه نیز با اشاره به دیگر آیات آفاقی و انفسی قرآن -هم‌چون «وفی أنفسکم أفلا تبصرون» (ذاریات/۲۱)- یا سخنان علی (ع) درباره شناخت خدا از طریق تغییر اراده‌ها با تقدیر الهی (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰) بر لزوم گذر از ظاهر به باطن تأکید می‌کند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۶/۵۹۹-۶۰۲).

۲. نگرش نصرت امین

نصرت امین اگرچه مانند جوادی آملی تألیف مستقلی درباره عقل ندارد، اما با تأمل در آثار او، به‌ویژه مخزن العرفان، می‌توان دیدگاه‌های عمیق و نظام‌مندش درباره جایگاه عقل در تفسیر قرآن را استخراج و تحلیل کرد.

۲-۱) جایگاه عقل در فهم دین

بررسی آثار امین نشان می‌دهد که عقل در نظام فکری او از جایگاهی محوری و ممتاز برخوردار است. وی در مخزن العرفان -مطابق آنچه در روایات شیعی نیز آمده است- عقل را هم‌چون اولین مخلوق خدا و نوری الهی که بر قلب مؤمن می‌تابد می‌شناساند. امین با تعبیری هم‌چون رحمت واسعة الهی، عقل اول، عقل کل و حقیقت

محمدی از عقل یاد می‌کند (امین، *مخزن العرفان*، ۱۴/۳۶). نیز، با یادکرد از «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (زمر/۶)، عقل را همان نفس واحده و نزدیک‌ترین موجود به خدا می‌داند که به دلیل ویژگی‌های متعدد اسامی مختلفی به خود گرفته است و از حیث مُدرک بودن اش **قوة ناطقه**، از حیث حیاتش **روح**، و از حیث خودپیدایی اش **نور** نامیده می‌شود (امین، *مخزن العرفان*، ۱۱/۱۸۱-۱۸۲؛ نیز، بنگرید به: همان، ۱/۶۵-۷۲).

امین عقل را مظهر کامل حقیقت می‌شناساند که واسطه تجلی اسماء و صفات الهی در انسان و هستی است. او تصریح می‌کند که عقل از نظر شرف و کمال کامل‌ترین و تمام‌ترین مظهر حق و نور محض است (همان، ۱۳/۳۲۱). به طبع صاحب چنین دیدگاهی عقل را صرفاً ابزاری برای ادراک نمی‌داند؛ بل که آن را حقیقتی وجودی و جوهره حیات و نورانیت هستی می‌شمارد که انسان را به قرب الهی و فهم ژرف‌تر معارف قرآنی رهنمون می‌شود. ازدیگرسو، امین با نظر به پیوند ریشه‌شناختی **عقل** با **عقال** به معنای مهار و افسار، آن را نیرویی می‌داند که قوای نفسانی و شهوانی را مهار، و انسان را به سوی تقوا و تزکیه نفس هدایت می‌کند (همان، ۲/۱۶۱).

وی با استناد به آیاتی مثل «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲) و «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴)، پیامبر^(ص) را مصداق کامل **عقل کُلِّ** معرفی می‌کند که در **قرآن** با نفی جنون از وی و تأکید بر **خُلُقٍ عَظِيمٍ** و بردباری و استقامت او به کمال رسیدنش در عقل نظری و عملی تأیید شده است (امین، *مخزن العرفان*، ۱۴/۴۱-۴۲). این‌گونه، عقل از نگاه وی هم حقیقتی وجودی و نورانی، و هم نیرویی برای کسب معرفت و نوری تابنده در قلب است. او در نتیجه عقل را پلی میان ظاهر و باطن **قرآن** می‌بیند و معتقد است با تقویت عقل عملی از طریق تزکیه نفس فهم بطون قرآنی برای غیر معصومان نیز ممکن خواهد شد (امین، *مخزن العرفان*، ۳/۳۷).

وی بر این پایه عقل را معیار اصلی ایمان و ابزار محوری فهم **قرآن** می‌داند. برای نمونه از تصریحات او به این معنا می‌توان به عبارتی چند از تفسیر *مخزن العرفان* استناد نمود. از جمله، در تفسیر آیه «قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (یونس/۱۰۱) تأکید می‌کند:

اگر حکمت نظام عالم شما را به وجود قادر متعال ارشاد نکرد... معجزات پیامبران نیز بی‌نیاز نمی‌گرداند؛ بل که باید عقل و فکر خود را به کار ببرید تا ایمان در قلب شما نفوذ کند (امین، *مخزن العرفان*، ۶/۲۱۳).

از این منظر، عقل شرط لازم ایمان و فهم **قرآن**، و حتی از معجزات نیز برای معرفت بخشی به انسان مهم‌تر است. وی در تفسیر آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (زمر/۴۲) عقل را به عنوان **نفس ناطقه** و **جوهر مجرّد** ادراک می‌شناساند که توانایی تمییز رؤیای صادقه که متعلق به ملکوت و دارای تأویل است از اوهام شیطانی را دارد (امین، *مخزن العرفان*، ۱۱/۲۱۴-۲۱۵). هم‌چنین با استناد به نظریه **اتحاد عاقل و معقول** حقیقت انسان را در **قوة**

عاقله می‌بیند و می‌گوید قوه عقل بالاترین فیض سبحانی و منبع قدرت‌های بیکران خدایی است (همان، ۱۲/۸۹-۹۲).

۲-۲) تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران

روی‌کرد امین در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران تلفیقی از ادله عقلی، شواهد نقلی و نگرش‌های عرفانی است. او در آغاز، با اتکاء به قواعد زبان عربی و اصول منطقی محکّمات را آیاتی ظاهر و بین می‌داند که احتمال تأویل در آن‌ها راه ندارد؛ مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس / ۴۴). در مقابل، متشابهات را آیاتی می‌شناساند که ظهورشان چندوجهی است و بدون قرینه یا ارجاع به محکم روشن نمی‌شوند؛ مانند «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (یونس / ۳) که یا به معنای استیلاء و قهر است یا نشستن جسمانی؛ و البته، معنای دوم به دلیل عقل درباره خدا ممتنع است (امین، مخزن العرفان، ۳ / ۱۸-۱۹). می‌توان این بخش از استدلال او را نمونه‌ای از تفسیر قرآن در سطح برهانی انگاشت.

امین در ادامه آراء مفسران کهنی هم‌چون ابن عباس، مجاهد بن جبر و ابوعلی جُبّائی را درباره معیار محکم و متشابه بودن آیات نقل و ارزیابی می‌کند (همان، ۳ / ۱۹-۲۰). نیز، بهره‌گیری از تفاسیری هم‌چون مجمع البیان طبرسی و تفسیر صافی فیض کاشانی، روایات متعدد درباره لزوم بازگرداندن متشابه به محکم و پرهیز از تفسیر به رأی را نقل می‌نماید؛ از جمله روایت امام صادق^(ع) که تفسیر به رأی را موجب دوری از رحمت الهی می‌داند (همان، ۳ / ۲۴). هم‌چنین با اشاره به حدیث ثقلین، قرآن را جدایی‌ناپذیر از اهل‌بیت^(ع) معرفی می‌کند (همان، ۳ / ۲۹-۳۰). این بخش از استدلال او درباره معنای آیه یادشده را باید نمونه‌ای از تفسیر قرآن در سطح نقلی تلقی کرد.

امین درباره تأویل متشابهات نیز که در آیه از آن یاد می‌شود بحث می‌کند و چنین تأویلی را نقطه تمایز مفسران راستین از منحرفان می‌داند. او با یادکرد اختلاف اقوال قاریان درباره مکان وقف بر «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...» توضیح می‌دهد که مفسران —هرکدام با پذیرش یکی از این دو قرائت— راسخان در علم را به یکی از این دو معنا برگردانده‌اند: برخی آنان را عالمان آگاه به تأویل، و برخی نیز مؤمنانی دانسته‌اند که به متشابهات ایمان می‌آورند. وی با استناد به روایات اهل‌بیت^(ع) قرائت نخست را می‌پذیرد و خود پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) را صاحبان علم تأویل می‌شناساند (همان، ۳ / ۲۳-۲۶).

به نظر می‌رسد که او نیز هم‌چون جوادی آملی تأویل قرآن را امری مختص پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) می‌داند. بااین‌حال، در ادامه، او مراتب متعدد بطون قرآن، از ظاهر و باطن تا عبارت، اشارت، لطائف و حقائق را

برمی‌شمارد (همان، ۳/ ۳۸-۳۹) و تأویل را به تعبیر رؤیا همانند می‌کند؛ به گونه‌ای که ظاهر آیه قشر و حقیقت باطنی آن برای صاحبان عقل و اهل شهود مکشوف است (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۴۱-۴۳). از این عباراتش می‌توان دریافت که سطحی از فهم تأویلی *قرآن* را برای غیر معصومین هم امکان‌پذیر می‌داند. در عین حال، امین مرز روشنی میان تأویل مشروع و تفسیر به رأی ترسیم، و بر ضرورت پی‌روی از *قرآن* و اهل بیت^(ع) تأکید می‌کند (بنگرید به: همان، ۳/ ۲۴، ۳۷).

۳-۲) تحلیل سه سطحی آیات ۱۹۰-۱۹۲ سوره آل عمران

امین در *مخزن العرفان* (۳/ ۳۶۲-۳۶۷) با روی‌کردی چندلایه به تحلیل آیات ۱۹۰ تا ۱۹۲ سوره آل عمران می‌پردازد و با تلفیق عقل، نقل و عرفان در بازنمودن قرائتی جامع از این آیات می‌کوشد. وی نخست با استدلال‌هایی عقلی بر وحدانیت خداوند برهان می‌آورد. به باور او، نظم حیرت‌انگیز عالم، حرکت دوری اجرام، هم‌آهنگی اجزاء و جای‌گیری دقیق هر پدیده در موضع مناسب دلالت روشن بر وحدت صانع دارد: «وحدت صنع دلیل بر وحدت صانع است» (*مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۳). این استدلال که بر قاعده مشهور «النظام الواحد دلیل علی الواحد» استوار است، در سنت فلسفه و کلام سابقه‌ای کهن دارد و نصرت امین آن را در بستر تفسیری خویش بازخوانی می‌کند.

افزون‌براین، او با بهره‌گیری از برهان غایت‌مندی آفرینش اثبات معاد را نیز بر پایه عقل ممکن می‌داند. به بیان وی، اگر جهان و انسان بی‌هدف باشند و سرانجامی جز مرگ و نابودی نداشته باشند آفرینش عبث خواهد بود و چون کار لغو از ساحت کبریائی الهی خارج است ناگزیر باید معاد و دار جزائی وجود داشته باشد تا خلقت معنا یابد (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۴). او در ادامه، مراتب توحید را در قالب چهار لایه -قشر اول، قشر دوم، لب و لب‌اللب- توضیح می‌دهد و این تقسیم را با بهره‌جویی از تمثیل جوز (بادام) -از پوسته نرم آن تا روغن مغزش- تبیین می‌کند (همان، ۳/ ۳۶۵-۳۶۶). این طرح مراتب نوعی تحلیل مفهومی و منطقی است که جایگاه توحید را در ساحت عقلانی سامان می‌بخشد.

اما این مباحث صرفاً به سطح برهانی محدود نمی‌ماند و نصرت امین در ادامه با بهره‌گیری از *قرآن* و روایات به تقویت استدلال‌های پیشین خود می‌پردازد. او برای توضیح درجات توحید به آیاتی نظیر «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر/ ۲۲) و «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام/ ۱۲۵) استناد می‌کند (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۶). هم‌چنین روایت «لَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَاِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ قَدْرَهُ» را به‌عنوان شاهدی نقلی در محدودیت عقل برای ادراک ذات الهی می‌آورد (امین، *مخزن العرفان*، ۳/ ۳۶۷).

توجه او به سنت تفاسیر عرفانی گذشتگان، هم‌چون *کشف‌الاسرار* میبیدی (زنده در نیمه نخست سده ۶ق)، تفسیر *صافی* فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ق) و *روح‌البیان حقی* (درگذشته ۱۱۲۷ق)، در ادامه بحث از آیات ۱۹۰-۱۹۲ سوره آل عمران نشان می‌دهد که امین ضمن حفظ استقلال فکری، به مراجع نقلی و تفسیری نیز پای‌بند است و در سطح نقلی تفسیر خود این منابع را نیز واجد ارزش توجه می‌داند. این بهره‌گیری از میراث پیشین در حقیقت بیانگر آن است که تفسیر او درون‌زا و در عین حال پیوسته با تاریخ تفسیر اسلامی است.

وجه برجسته‌تر در تفسیر او را می‌توان در بُعد عرفانی آن جست‌وجو کرد. او در تفسیر «يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ...» (آل عمران/ ۱۹۱) به تحلیل مراتب ذکر می‌پردازد و سه مرحله مختلف برای ذکر ترسیم می‌کند: ذکر زبانی، ذکر قلبی و ذکر روحی. او گذار از این مراتب سه‌گانه را راهی برای دستیابی به نور معرفت می‌داند که انسان را از *ظلمت جهل* به *بحر شهود* می‌رساند. برپایه توضیحات او، ذکر زبانی مقدمه‌ای برای ذکر قلبی است و ذکر قلبی در نهایت باید به ذکر روحی منجر شود تا معرفت حقیقی در جان انسان تحقق یابد (همان، ۳/ ۳۶۵).

در تناسب با مراتب سه‌گانه یادشده برای ذکر، او مراتب توحید را در سیر و سلوک عرفانی ذیل چهار مرحله باز می‌نمایاند: توحید زبانی، توحید قلبی، توحید مشاهده‌ای و فناء فی التوحید. در مرتبه نهایی، عارف غیر از واحد نمی‌بیند و ذاکر با مذکور به اتحاد رسیده است. امین این مقام را *غایة القصوی* می‌نامد که اوج کمال معرفتی و شهودی است (همان، ۳/ ۳۶۶). بر همین پایه، وی در تبیین شعار توحیدی *لا إله إلا الله* نیز رویکرد متفاوتی در پیش می‌گیرد و معنای آن را در چند لایه مختلف تبیین می‌کند: این جمله برای عوام به معنای نفی معبود جز خدا، برای خواص به معنای نفی محبوب و مقصود جز خدا، و برای اخص خواص به معنای نفی موجود جز خدا است (امین، *مخزن‌العرفان*، ۳/ ۳۶۵).

از آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت که تفسیر نصرت امین نیز یک رویکرد تلفیقی سه‌سطحی در تفسیر *قرآن* باز می‌نمایاند که در آن عقل، نقل و عرفان درهم‌تنیده شده‌اند. او از یک‌سو با استدلال‌های عقلی بر توحید و معاد برهان می‌آورد، از سوی دیگر با استناد به *قرآن*، روایات و متون عرفانی گذشته سخن خویش را مستند می‌سازد، و در نهایت با تأکید بر مراتب ذکر و فنا، بُعد عرفانی و سلوکی تفسیر را برجسته می‌کند. حاصل این ترکیب نوعی نظام تفسیری چندلایه است که نه تنها بر عقل و نقل تکیه دارد که تجربه معنوی و شهودی را نیز در قلب تفسیر جای می‌دهد و از این جهت می‌توان آن را نمونه‌ای از تفسیر عقلانی-عرفانی در دوران معاصر دانست.

۳. مقایسه آراء

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جواد آملی و امین نشان می‌دهد که هر دو مفسر بهره‌گیری از عقل، نقل و شهود را

در فهم قرآن ضروری می‌دانند؛ اما نحوه ترکیب و اولویت‌بندی این سه عنصر در نظام تفسیری آنان تفاوت‌های بنیادینی دارد که از مبانی فکری متفاوت آن‌ها نشأت می‌گیرد.

۱-۳) در سطح برهانی

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جوادی آملی و نصرت امین در سطح برهانی نشان می‌دهد که هر دو مفسر بر استدلال منطقی و قواعد زبان عربی هم‌چون گامی نخستین در فهم قرآن تأکید دارند. با این حال، نوع نگرش آنان به عقل و جایگاهش در تحلیل ظواهر قرآن متفاوت است. جوادی آملی عقل را ابزاری دقیق برای تحلیل متنی می‌داند؛ ابزاری که وظیفه اصلی‌اش جلوگیری از خطا در فهم و مصون داشتن مفسر از تفسیر به رأی است. به نظر او، دشواری درک برخی آیات، به‌ویژه متشابهات، نه ناشی از پیچیدگی خود قرآن بل که ناشی از محدودیت‌های عقل انسانی است. این نگرش موجب می‌شود عقل برهانی در تفسیر جوادی آملی نقش ابزاری پایشگر بیابد که تنها در چارچوب قواعد منطقی و زبان‌شناختی می‌تواند عمل کند.

در مقابل، نصرت امین عقل را نه صرفاً یک ابزار تحلیل‌گر، بل که نوری الهی می‌داند که در ذات انسان به ودیعه نهاده شده است. از دیدگاه او، عقل برهانی زمانی به‌درستی عمل می‌کند که با تزکیه نفس تقویت شود؛ زیرا تنها در پرتو طهارت قلبی است که عقل می‌تواند لایه‌های باطنی قرآن را آشکار سازد. بنابراین، هرچند او نیز پای‌بندی به قواعد منطقی منتج از عقل را در استدلال امری ضروری می‌داند، برای عقل ظرفیتی فراتر از یک ابزار صرف قائل است. او عقل را جوهری وجودشناختی می‌داند که پیوندی وثیق با حیات روحانی دارد.

این تفاوت بنیادین در تلقی از عقل برهانی خود را در تفسیر دو مفسر از آیات سوره آل عمران به‌خوبی نمایان می‌کند. جوادی آملی در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران، با نقد نظریات متعدد مفسران پیشین و با تکیه بر برهان فلسفی و منطق‌زبانی، سرانجام دیدگاه خود را این‌چنین صورت‌بندی می‌کند که قرآن ذاتاً محکم است و تشابه آن ناشی از ضعف فهم بشری است. او در این مسیر، عقل را مسئول کشف انسجام منطقی آیات می‌داند و معتقد است که محکم و متشابه هر دو در پرتو عقل و قواعد زبانی قابل‌بازشناسی‌اند. او برپایه همین نگاه، عقل را هم‌چون چراغی می‌بیند که راه را برای فهم صحیح روشن می‌کند؛ بی‌آن‌که خود به‌تنهایی منبعی مستقل برای دریافت بطون قرآن باشد.

در برابر، نصرت امین در تفسیر همان آیه محکمات را آیاتی ظاهر و بین می‌داند که هیچ تأویل در آن‌ها راه ندارد. متشابهات را هم آیاتی می‌شمارد که ظهورشان چندوجهی است. او به این تحلیل صرفاً زبانی بسنده نمی‌کند و بر این باور است که عقل که از جنس نور است می‌تواند در پرتو طهارت قلب راهی به‌سوی فهم مراتب باطنی

قرآن بگشاید. از نظر وی، عقل نه تنها مرزبان ظاهر آیات است که پلی برای گذار از ظاهر به باطن نیز محسوب می‌شود. همین نگرش وجودشناختی به عقل موجب می‌شود امین ظرفیت‌های بیش‌تری برای عقل در نظر بگیرد و آن را به‌عنوان راهی برای ورود به بطون قرآن معرفی کند.

نمونه دیگری از این تفاوت نیز در تحلیل آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل‌عمران آشکار است. جوادی آملی با بهره‌گیری از براهین فلسفی، به‌ویژه نظریه حرکت جوهری و قاعده امتناع دور و تسلسل، به اثبات توحید می‌پردازد و خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز را برهان عقلی بر وحدت صانع معرفی می‌کند. عقل در این روی‌کرد کارکردی تحلیلی-استدلالی دارد و با استناد به انسجام منطقی نظام هستی وجود خدا را اثبات می‌کند. نصرت امین اما همان آیات را با زبانی ساده‌تر و اقناعی‌تر تفسیر می‌کند و با اشاره به نظم حیرت‌انگیز عالم و هم‌آهنگی اجزاء هستی به قاعده النظم الواحد دلیل علی الواحد استناد می‌نماید. بدین‌سان، او عقل را هم‌چون نوری الهی می‌بیند که با اندکی تأمل انسان را به توحید رهنمون می‌شود.

می‌توان گفت جوادی آملی عقل را در جایگاه ابزاری برای حراست از مرزهای ظاهر قرآن قرار می‌دهد و آن را به‌مثابه ابزار تحلیل و استدلال در خدمت نقل به‌کار می‌گیرد؛ اما نصرت امین عقل را جوهری وجودی و نوری الهی می‌داند که علاوه بر تحلیل منطقی، قابلیت گذار به بطون قرآن را نیز دارد. این دو روی‌کرد دو افق متفاوت را در بهره‌گیری از عقل برهانی نشان می‌دهند: یکی عقل را محافظ و نگهبان متن می‌بیند و دیگری آن را نور و راه‌گشای ورود به لایه‌های ژرف‌تر معنا.

۲-۳) در سطح نقلی

در سطح نقلی، هر دو مفسر جایگاه سنت معتبر و روایات اهل‌بیت^(ع) را به‌عنوان معیاری بنیادین در تفسیر قرآن مورد تأکید قرار داده‌اند. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که نقش نقل در نظام تفسیری آنان یک‌سان نیست؛ بل که هریک کارکرد متفاوتی برای آن در نظر گرفته‌اند؛ همین تفاوت روی‌کرد موجب شکل‌گیری دو شیوه متمایز در نسبت‌سنجی میان عقل و نقل شده است.

در اندیشه جوادی آملی، نقل حکم میزان و محافظ را دارد؛ به این معنا که عقل، هرچند در استدلال‌های برهانی و تحلیلی می‌تواند تا حد زیادی پیش برود، صحت و اعتبار نهایی برداشت‌ها منوط به سنجش آن‌ها در پرتو سنت معتبر است. او به‌ویژه در تحلیل آیه هفتم سوره آل‌عمران بر قاعده ارجاع متشابهات به محکمت تأکید می‌کند و معتقد است که بدون تمسک به روایات اهل‌بیت^(ع)، راهی به تأویل صحیح وجود ندارد. از نظر او، روایات معصومین^(ع) چارچوبی قطعی برای مهار عقل فراهم می‌آورند و بدین‌وسیله از لغزش به دام تفسیر به رأی جلوگیری

می‌شود. بدین‌سان، نقل در دستگاه فکری جوادی آملی نه صرفاً یک مؤید، بل که معیاری الزام‌آور و نهایی است که هر گونه فهم عقلی باید در ذیل آن توجیه شود.

در مقابل، نصرت امین نیز به روایات و سنت توجه جدی دارد و در تفسیر آیه محکم و متشابه، همانند دیگر مفسران شیعه، به احادیثی چون **حَدِيثُ ثَقَلَيْنِ** و روایات امام صادق^(ع) استناد می‌کند. او بارها بر ضرورت پرهیز از تفسیر به رأی و بازگرداندن متشابهات به محکمت تأکید می‌ورزد. باین‌حال، جایگاه نقل در نظام تفسیری او اندکی متفاوت است. نصرت امین نقل را بیش از آن‌که مهارکننده عقل بداند در نقش مؤید و هم‌راه عقل شهودی به کار می‌گیرد. به بیان دیگر، او نخست از **عقل** به مثابه نوری که می‌تواند با شهود عرفانی در قلب مؤمن بتابد برای کشف بطون **قرآن** بهره می‌برد و سپس با مددجویی از نقل اعم از آیات و روایات و متون تفسیری پیشین— یافته‌های خویش را تأیید و تقویت می‌کند.

تمایز دو مفسر در شیوه بهره‌گیری از نقل در تفسیر آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره آل‌عمران به خوبی نمایان است. جوادی آملی در مقام تفسیر این آیات، پس از اقامه براهین عقلی بر توحید، ده‌ها آیه مشابه از **قرآن** و روایات متعدد از اهل‌بیت^(ع) را گردآوری می‌کند تا انسجام تفسیر خود را نشان دهد. برای او استناد به نقل صرفاً مکمل استدلال عقلی نیست؛ بل که ضرورتی روش‌شناختی است؛ زیرا معتقد است که نقل بر عقل تقدم دارد و تفسیر را از خطر شخصی‌گرایی حفظ می‌کند. نصرت امین در بحث از همین آیات، گرچه به روایاتی درباره مراتب توحید و ذکر قلبی هم استناد می‌کند، استنادهای او بیش‌تر در راستای تبیین و غنابخشی به تجربه‌ای شهودی است که خود با نظر در **نظم هستی و ذکر روحی** به دست آورده است. بنابراین، در تفسیر او نقل به جای این‌که مانع یا محدودکننده عقل باشد نقشی هم‌راه و تکمیل‌کننده دارد.

تفاوت یادشده ریشه در مبانی فکری این دو مفسر دارد. جوادی آملی به دلیل پای‌بندی به روش فلسفی-کلامی از نقل هم‌چون حصاری دفاعی استفاده می‌کند تا عقل برهانی از مرزهای مجاز فراتر نرود؛ درحالی‌که نصرت امین، با نگاهی عرفانی و وجودشناختی، نقل را بیش‌تر شاهدهی برای مشروعیت‌بخشی به کشف‌های درونی خویش می‌انگارد. هر دو روی‌کرد، در عین وفاداری به روایات اهل‌بیت^(ع)، دو کارکرد متفاوت برای نقل ترسیم می‌کنند: یکی آن را در مقام **میزان** می‌نهد و دیگری در مقام **مؤید**.

به بیان دیگر، هر دو مفسر در سطح نقلی بر ضرورت پای‌بندی به سنت معتبر تأکید دارند و قاعده بازگرداندن متشابهات به محکمت را می‌پذیرند. باین‌حال، در نظام اندیشه جوادی آملی نقل جایگاهی فرادست دارد و عقل ناگزیر از حرکت در چارچوب آن است؛ درحالی‌که در نظام اندیشه نصرت امین، نقل بیش‌تر پشتوانه و تأییدکننده عقل شهودی است. این تفاوت حاکی از کاربرد دو روش تفسیری متمایز است: روشی که عقل را با اتکاء به نقل

مه‌ار می‌کند، و روشی که نقل را با اتکاء به عقل نوری و شهود برای تثبیت یافته‌ها به کار می‌گیرد.

۳-۳) در سطح عرفانی

در سطح عرفانی، تمایز دو روی‌کردِ جوادی آملی و نصرت امین بیش از دیگر سطوح آشکار می‌شود. جوادی آملی با احتیاط و مرزبندی روشن دست‌رسی به حقیقت ملکوتی **قرآن** را ویژه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) می‌داند. او تفسیر عرفانی را می‌پذیرد؛ اما آن را تنها در صورتی مشروع می‌داند که در چارچوب عقل و نقل هدایت شود. وی تأکید می‌کند که مراتب نهایی تأویل در اختیار معصومان است و مفسران غیر معصوم تنها می‌توانند به مراتب مقدماتی شهود نائل آیند. این نگاه، راه را بر ذهنی‌گرایی و تأویل‌های شخصی می‌بندد و البته ظرفیت شهود برای مؤمنان غیر معصوم را بسیار محدود می‌انگارد. بدین ترتیب، عرفان در دستگاه تفسیری جوادی آملی نقشی فرعی و هدایت‌شده دارد که هرگز از چارچوب عقل و نقل فراتر نمی‌رود.

در سوی مقابل، نصرت امین عرفان را شاه‌راه اصلی درک باطن **قرآن** معرفی می‌کند: او عقل را نوری الهی می‌داند که با بهره‌جویی از آن به شرط ترکیه نفس و سیر معنوی شکافتن لایه‌های ژرف‌تر **قرآن** ممکن می‌شود. او مراتب ذکر زبانی، قلبی و روحی را مسیر وصول به معرفت نوری و **فناء فی التوحید** می‌شناساند. در نگاه او، معرفت عرفانی نه تنها محدود و محصور به معرفت عقلی و نقلی نیست، بل که عقل و نقل بیش‌تر در مقام بستر و مؤید شهود عمل می‌کنند. برپایه چنین روی‌کردی، مؤمنان ظرفیت‌های گسترده‌ای برای فهم **قرآن** با بهره‌گیری از تجربه‌های باطنی خویش دارند؛ گرچه همین گشودگی، در نبود نقدهای عقلی و نقلی، روش تفسیری او را بیش‌تر با خطر آسیب دیدن از تأویل‌های شخصی و ذهنی روبه‌رو می‌کند.

نتیجه

مطالعه حاضر نشان داد که بازاندیشی در نسبت عقل و **قرآن** می‌تواند راهی برای عبور از دوگانه سنتی عقل‌گرایی صرف و نقل‌محوری مطلق فراهم آورد. مقایسه تطبیقی روی‌کرد جوادی آملی و نصرت امین آشکار ساخت که هر یک از این دو سنت تفسیری بخشی از ظرفیت عقل را برجسته کرده‌اند: نخستین در قالب عقل برهانی و هم‌آهنگی با نقل، و دومی در هیئت عقل نوری و شهودی. با مرور شواهد و تحلیل‌های پیش‌گفته می‌توان دریافت که جوادی آملی غالباً آیات را در سطح برهانی تفسیر می‌کند و سطوح نقلی و عرفانی را نیز در خدمت تفسیر در همین سطح می‌گیرد؛ در حالی که نصرت امین غالباً به تفسیر در سطح عرفانی می‌پردازد و فعالیت تفسیری او در سطوح دیگر عقلی و نقلی نیز در نقش پشتوانه و مؤید برداشت‌های عرفانی عمل می‌کنند. هر دو مفسر به نسبت‌های گوناگون از ظرفیت‌های عقل، نقل و شهود بهره می‌گیرند؛ اما اولویت‌بندی و کارکرد این سه سطح در

نظام تفسیری آن‌ها متفاوت است.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که برای پرهیز از یک‌سویه‌نگری، نیازمند الگویی هستیم که عناصر سه‌گانه را به‌توازن در کنار هم سامان دهد. می‌توان برپایهٔ وجوه مشترک دیدگاه جواد آملی و نصرت امین یک الگوی سه‌سطحی برهانی، نقلی و عرفانی برای تفسیر قرآن باز نمود؛ الگویی که هم از خطر ذهنی‌گرایی در تفسیر عرفانی جلوگیری کند و هم از محدودیت‌های روش صرفاً نقلی یا برهانی فراتر برود. یک چنین الگویی سه‌سطحی می‌تواند با الهام از نقاط قوت هر دو روی‌کرد ایجاد تعادل کند. در این الگو عقل برهانی چارچوب روشن استدلالی را فراهم می‌کند، نقل معتبر نقش معیار صحت را ایفاء می‌کند، و شهود عرفانی هم در پرتو ضوابط عقلی و نقلی بر غنا و عمق تفسیر می‌افزاید. این تعامل هم از لغزش به ذهنی‌گرایی پیش‌گیری می‌کند و هم از محدودیت‌های روش صرفاً نقلی یا برهانی فراتر می‌رود. بدین ترتیب، الگو نه تنها افق‌های جدیدی برای فهم قرآن می‌گشاید بل که می‌تواند پاسخی عملی به نیازهای متنوع معرفتی و معنوی مخاطبان در روزگار معاصر باشد.

با این‌همه، الگوی سه‌سطحی پیشنهادی نیز خالی از چالش نیست. تعیین مرز دقیق میان عقل عرفانی و برداشت‌های صرفاً ذوقی در عمل می‌تواند دشوار باشد و نیازمند معیارهای روشن‌تری است. هم‌چنین، ترجمهٔ این الگو به یک شیوه‌نامهٔ عملی برای همهٔ مفسران مستلزم تحقیقات تکمیلی و آزمون‌های روش‌شناختی بیشتر است. علاوه بر این، هم‌پوشانی احتمالی سطوح سه‌گانه در برخی آیات می‌تواند اجراء دقیق این مدل را پیچیده کند. اذعان به وجود این محدودیت‌ها نه به معنای بی‌اعتباری الگو، بل که به منزلهٔ دعوتی برای توسعه و تکامل آن در پژوهش‌های آینده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
- ۳- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۵- امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان در علوم القرآن*، اصفهان، چاپ‌خانهٔ ثقفی.
- ۶- تنافرد، ساره و کلانتری، علی‌اکبر، «معجزات پیامبران در تفسیر المنار: بررسی و نقد»، *پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری*، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.52942783.1401.3.2.10.5>

- ۷- جواد آملی، عبدالله، *انسان از آغاز تا انجام*، به کوشش سیدمصطفی موسوی تبار، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.

- ۸- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
 - ۹- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
 - ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
 - ۱۱- حسینی، سیده‌زهرا، «بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن‌سینا»، *تفسیر پژوهی*، سال هشتم، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
 - ۱۲- خسروپناه، عبدالحسین و قمی، محمد، «نقد دیدگاه تفسیری محمد مجتهد شبستری»، *فلسفه دین*، سال ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰ ش.
 - ۱۳- خلیل بن احمد، *العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
 - ۱۴- ذاکری، مهدی و عمادزاده، حسین، «منابع معرفت از نظر ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، شماره ۸۷، بهار ۱۳۹۶ ش.
 - ۱۵- زاهری، زهرا، ساکی، نانسی، حسینی‌نیا، سیدمحمدرضا و بابااحمدی، زهره، «آسیب‌های مبنایی روش تفسیر عقلی مفسرین معاصر با محوریت تفسیر المنار»، *عقل و دین*، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ ش.
- <https://doi.org/10.22081/iq.2023.71808>
- ۱۶- زرگر، نرگس و عبداللهی، محمدعلی، «نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا»، *اندیشه نوین دینی*، سال نهم، شماره ۳۲، ۱۳۹۲ ش.
 - ۱۷- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱ ش.
 - ۱۸- شاهجویی، محمدامین، «نقش عقل و تفکر عقلانی در شناخت قرآن به قرآن (مطالعه موردی: قرآن‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی)»، *حکمت اسراء*، سال دوم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰ ش.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23832916.1401.14.2.1.4>
- ۱۹- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
 - ۲۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
 - ۲۱- عرب‌صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، «تحلیل انتقادی انواع کاربست عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر با تمرکز بر آراء قرآن‌پژوهان مصری»، *قبسات*، سال بیست و هشتم، شماره ۱۰۷، بهار ۱۴۰۲ ش.

- ۲۲- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- ۲۳- کریمی‌نیا، محمدمهدی، ذوالفقاری، محمدحسین، رستگار نسب، معصومه و انصاری مقدم، مجتبی، «بررسی روش تفسیر عرفانی در تفسیر شریف *مخزن العرفان*»، *پژوهش و مطالعات علوم اسلامی*، شماره ۲۴، تیر ۱۴۰۰ ش.
- ۲۴- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۵- مجتهد شبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *اسفار اربع*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۴ ش.
- ۲۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
- ۲۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۳۰- نبیان، پروین و پهلوانی‌نژاد، محبوبه، «تأملی در روش‌شناسی فهم در فلسفه صدرالمتألهین»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.

31- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York, Continuum, 1975.