



An Analysis of Interpretational Method of Qazi Nurullah Shustari in the book “Kashf al-Qina’a Amma Waqa’a fi Tafsir al-Baydawi min Khalal va Zalal; Annotation of Al-Qazi Nurullah al-Tustari ala Tafsir al-Baydawi”

Mohammad Reza Fazeli¹

Mohammad Alidadi²

Received: 13/06/2021

Accepted: 21/07/2021

Abstract

Qazi Nurullah Shustari has a special scientific status and spiritual place and has specialized in more than twenty sciences among intellectual and narrative sciences, including the interpretation of the Holy Qur’an. One of the topics that is discussed about the interpretation of the Qur’an is the methodology of interpretation and the method of the interpreter, which is considered by Qur’anic scholars. One of the remarkable and important interpretations in the 11th century AH is the book *Kashf al-Qina’a Amma Waqa’a fi Tafsir al-Baydawi min Khalal va Zalal*. The annotation of this book done by Qazi Nurullah Shustari for Baydawi interpretation (*Anwar al-Tanzil va Asrar al-Ta’awil*) is from Surah Fatihah until Surah Ma’idah. In this study, a descriptive-analytical method has been used to examine the method and interpretive tendency of this commentator, although his tendency to theology has caused him to use the method of interpreting the Qur’an through reason more. But there are examples of the method of interpreting the Qur’an through the Qur’an, and the Qur’an to the Sunnah in his interpretation. Therefore, it can be said that his method of interpretation is a relatively comprehensive method in interpreting the Holy Qur’an.

Keywords

Interpretation, methodology, reason, Sunnah, Qazi Nurullah Shustari, *Kashf al-Qina’a Amma Waqa’a fi Tafsir al-Baydawi min Khalal va Zalal*.

1. Graduate from level 3 of Qom seminary (Corresponding author). m.fazell.sh@gmail.com

2. Graduated from level 4 of Qom seminary and Islamic education school, majoring in Islamic revolution, Qom University of Islamic education. iran.alidad13628@gmail.com

* Fazeli, M. R. & Alidadi, M. (1400 AP). An Analysis of Interpretational Method of Qazi Nurullah Shustari in the book “*Kashf al-Qina’a Amma Waqa’a fi Tafsir al-Baydawi min Khalal va Zalal; Annotation of Al-Qazi Nurullah al-Tustari ala Tafsir al-Baydawi*”. *Journal of Studies of Qur’anic Sciences*, 3(7), pp. 41-61. Doi: 10.22081/jqss.2021.61152.1117

**تحليل المنهج التفسيري للقاضي نور الله الشوشترى في
(كشف القناع عما وقع في تفسير البيضاوي من خلل وزلل؛
حاشية القاضي نور الله التستري على تفسير البيضاوي)**

محمد عليادي^٢

محمد رضا فاضلي^١

تاريخ القبول: ١٤٤٢/١٢/١٠

تاريخ الاستلام: ١٤٤٢/١١/٠٢

الملخص

للقاضي نور الله الشوشترى مكانته العلمية ومقامه المعنوي المميز، حيث امتاز بتخصّصه في أكثر من عشرين علماً من العلوم العقلية والتقليدية التي من ضمنها تفسير القرآن الكريم. ومن المواضيع المطروحة حول تفسير القرآن والتي حظيت باهتمام الباحثين في العلوم القرآنية هو منهج التفسير وأسلوب المفسر. وأحد التفاسير المهمة التي ظهرت في القرن الحادي عشر الهجري هو كتاب كشف القناع عما وقع في تفسير البيضاوي من خلل وزلل، والذي هو عبارة عن حاشية القاضي نور الله الشوشترى على تفسير البيضاوي المعنون (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) من سورة الحمد إلى سورة المائدة. يسعى التحقيق الحالي من خلال منهجه التوصيفي التحليلي إلى البحث عن أسلوب هذا المفسر وأتجاهه التفسيري، والذي رغم ما يمتاز به من ميل للمسلك الكلامي جعله يستفيد أكثر ما يستفيد من تفسير القرآن بالعقل، إلا أنّ تفسيره لا يخلو أيضاً من منهج تفسير القرآن بالقرآن والقرآن بالسنة. وفي الأخير يمكن القول إنّ منهجه التفسيري في تفسير القرآن الكريم هو منهج شامل جامع.

الكلمات المفتاحية

التفسير، المناهج، العقل، السنة، القاضي نور الله الشوشترى، كشف القناع عما وقع في تفسير البيضاوي من خلل وزلل.

m.fazell.sh@gmail.com

١. طالب السطح الثالث في حوزة قم العلمية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

٢. طالب السطح الرابع في حوزة قم العلمية وتخرّج مدرّسي المعارف الإسلامية، فرع الثورة الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.
alidada13628@gmail.com

* فاضلي، محمد رضا، عليادي، محمد. (١٤٤٢). تحليل المنهج التفسيري للقاضي نور الله الشوشترى في (كشف القناع عما وقع في تفسير البيضاوي من خلل وزلل؛ حاشية القاضي نور الله التستري على تفسير البيضاوي). مجلة فصلية علمية - محكمة دراسات في علوم القرآن، ٣(٧)، صص ٤١ - ٦١.

Doi: 10.22081/jqss.2021.61152.1117

تحلیل روش تفسیری قاضی نورالله شوشتری در «کشف القناع عما وقع فی تفسیر البیضاوی من خلل و زلل؛ حاشیه القاضی نورالله التستری علی تفسیر البیضاوی»

محمد علیدادی^۲

محمد رضا فاضلی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۳

چکیده

قاضی نورالله شوشتری از جایگاه علمی و مقام معنوی ویژه‌ای برخوردار بوده و در بیش از بیست علم از علوم عقلی و نقلی از جمله تفسیر قرآن کریم تخصص داشته است. یکی از موضوعاتی که درباره تفسیر قرآن مطرح است، روش شناسی تفسیر و روش مفسر است که مورد توجه پژوهشگران قرآنی است. یکی از تفاسیر قابل توجه و مهم در قرن یازدهم هجری کتاب کشف القناع عما وقع فی تفسیر البیضاوی من خلل و زلل است که حاشیه قاضی نورالله شوشتری بر تفسیر بیضاوی (أنوار التنزیل و أسرار التأویل) از سوره حمد تا مائده است. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی سعی شده است تا روش و گرایش تفسیری این مفسر بررسی شود، هرچند گرایش ایشان به کلام سبب شده است از روش تفسیر قرآن به عقل بیشتر بهره ببرد؛ اما نمونه‌هایی از روش تفسیر قرآن به قرآن و قرآن به سنت نیز در تفسیر وی وجود دارد. در نتیجه می‌توان گفت روش تفسیری ایشان، روشی نسبتاً جامع در تفسیر قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها

تفسیر، روش شناسی، عقل، سنت، قاضی نورالله شوشتری، کشف القناع عما وقع فی تفسیر البیضاوی من خلل و زلل.

۱. دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه. قم، ایران (نویسنده مسئول). m.fazell.sh@gmail.com
۲. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و فارغ‌التحصیل مدرسی معارف اسلامی گرایش انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی. قم، ایران. alidad13628@gmail.com

* فاضلی، محمد رضا؛ علیدادی، محمد. (۱۴۰۰). تحلیل روش تفسیری قاضی نورالله شوشتری در «کشف القناع عما وقع فی تفسیر البیضاوی من خلل و زلل؛ حاشیه القاضی نورالله التستری علی تفسیر البیضاوی». فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۷)، صص ۴۱-۶۱.
Doi: 10.22081/jqss.2021.61152.1117

الف) نگاهی گذرا به حیات شهید قاضی نورالله شوشتری

شهید سیدضیاءالدین نورالله بن سیدشریف‌الدین مرعشی شوشتری با ۲۱ واسطه به سیدجلیل ابی‌الحسن علی مرعشی و به امام زین‌العابدین می‌رسد. وی در شوشتر در سال ۹۵۶ق از مادری به نام سیده جلیله فاطمه مرعشیه که دخترعموی پدرش بود، چشم به جهان گشود (مرعشی نجفی، بی‌تا، ص ۸۲). پدر قاضی نورالله از علمای بزرگ بود که در علوم عقلی و نقلی سرآمد و از شاگردان شیخ فقیه ابراهیم بن سلیمان قطیفی بود و از وی اجازه داشت (امین، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۲۲۸؛ مرعشی نجفی، بی‌تا، ص ۸۲). قاضی نورالله علوم مختلف را از فضلا و دانشمندان وطنش شوشتر بهره‌مند شد، خصوصاً از محضر پدر بزرگوارش بهره‌های علمی بسیاری برد؛ سپس در سال ۹۷۹ق از شوشتر به مشهدالرضا رفت و از درس علامه محقق مولی عبدالواحد شوشتری و غیره بهره‌مند شد. او به مدت چهارده سال در مشهدالرضا مشغول افاده و استفاده بود (حسینی، ۱۳۶۷، صص ۱۹-۲۰). ایشان ۱۵۵ اثر در موضوعات مختلف نگاشته است که غالب آنها حاشیه و تعلیقه بر آثار و کتاب‌های گذشتگان است. کتاب‌های تفسیری ایشان عبارت‌اند از: ۱. حاشیه بر تفسیر بیضاوی که از سوره حمد آغاز می‌شود و تا پایان سوره مائده است، به نام کشف القناع عما وقع فی تفسیر البیضاوی من خلل و زلل؛ ۲. حاشیه دیگری بر تفسیر بیضاوی که فقط سوره حمد را در بر می‌گیرد (این دو اثر را بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی در سال ۱۳۹۸ چاپ کرده است)؛ ۳. مونس الوحید فی تفسیر آیه العدل و التوحید؛ ۴. کشف العوار فی تفسیر آیه الغار؛ ۵. تفسیر آیه الرؤیا؛ ۶. تفسیر آیه «سبع بقرات سمان» (یوسف، ۴۶)؛ ۷. تفسیر آیه «إنما المشرکون نجس» (توبه، ۲۸)؛ ۸. رساله در تفسیر آیه «فمن یرد الله أن یردیه یشرح صدره للإسلام» (انعام، ۱۲۵)؛ ۹. السحاب المطیر در تفسیر آیه تطهیر (برای آگاهی از دیگر تألیفات ایشان ر.ک: مرعشی نجفی، بی‌تا، صص ۸۹-۹۰؛ افندی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۷؛ امین، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۲۲۹). پیکر شریف شهید قاضی نورالله پس از شهادت در اکبرآباد (آگره) دفن گردید.

ب) طرح مسئله

در مطالعات جدید قرآنی بازخوانی تفاسیر از جهت روش‌شناسی، امری ضروری به نظر می‌رسد. با شناخت روش یک مفسر در تفسیری که ارائه کرده است، ما به شناخت بهتر آن تفسیر و درست قضاوت کردن درباره آن تفسیر رهنمون می‌شویم. در کتاب‌های علوم قرآنی گونه‌هایی از شناخت قرآن مانند شناخت ترجمه‌ای، شناخت تفسیری، شناخت تأویلی، شناخت بطنی، شناخت اشراقی، شناخت شهودی، شناخت تنزیلی، شناخت ابتدایی، شناخت مصداقی مطرح شده است. سؤال این پژوهش آن است که روش تفسیری قاضی نورالله شوشتری از دانشمندان تشیع قرن دهم هجری قمری در تفسیر کشف القناع عما وقع فی تفسیر البیضاوی من خلل و زلل که حاشیه بر تفسیر بیضاوی است، چیست. این اثر در پنج جلد از سوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است؛ بنابراین در این مقاله تفسیر یادشده از جهت روش تفسیری بررسی می‌شود.

۱. روش‌شناسی تفسیری

منابع تفسیر در نظر مفسران متفاوت‌اند. برخی معتقدند تنها منبع معتبر در تفسیر، روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام هستند. برخی دیگر بر این باورند در تفسیر باید تنها بر قرآن و روایات تکیه کرد. گروهی دیگر برای عقل در کنار قرآن و روایات نقشی بسزا قائل‌اند. عده‌ای دیگر قرآن را سراسر رمز می‌دانند و کشف و شهود را تنها کلید گشایش این رمز می‌پندارد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۶). هر مفسری با توجه به منبعی که برگزیده، روش خاصی نیز در تفسیر دارد.

بنابراین می‌توان گفت همه مفسران دارای روش تفسیری مختص به خود هستند، هرچند در تعریف روش‌شناسی تعابیر مختلف‌اند؛ همانند تعبیری که روش‌شناسی تفسیر را این‌گونه بیان می‌کند: مقصود از روش‌ها استفاده از ابزار یا منابع خاص در تفسیر قرآن است که معانی و مقاصد آیه را روشن می‌سازد و نتایج مشخصی را به دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن را روش تفسیر

گویند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). برخی دیگر می‌گویند: روش تفسیری امری فراگیر است که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود و آن چیزی جز منابع و مستندات تفسیر نیست (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۶)؛ برای مثال اگر مفسری برای روشن شدن معنا و مقصود آیات فقط یا در بیشتر موارد از تدبر در سیاق خود آیات و کمک گرفتن از آیات دیگر استفاده کند، روش تفسیری‌اش را روش تفسیر قرآن به قرآن می‌نامند و اگر به نقل روایات مناسب در ذیل آیات اکتفا کند، روش تفسیری روایی محض می‌نامند و اگر افزون بر نقل روایات به بررسی و تحلیل سندی و دلالتی روایات و نسبت روایات با یکدیگر و نسبت مجموع روایات با آیات نیز پردازد، روش او را روش تفسیر اجتهادی روایی می‌نامند (بابایی، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۱۳-۱۴). اگر معیار اقسام روش‌های تفاسیر را منابع و مدارک یک تفسیر بدانیم که آن منابع عبارت‌اند از آیات، روایات و عقل، در نتیجه روش‌های تفسیر سه قسم خواهند شد: روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر قرآن به روایت و روش تفسیر قرآن به عقل.

۱-۱. روش تفسیر قرآن به قرآن

بهترین و کارآمدترین شیوه تفسیری قرآن که شیوه تفسیری اهل بیت نیز است، روش خاصی است که به تفسیر قرآن به قرآن تعبیر شده است. در این روش هر آیه از قرآن کریم با تدبر در دیگر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آنها باز و شکوفا می‌شود. تبیین آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قوی‌تر در تفسیر صورت می‌گیرد و بر این اساس برخی آیات قرآن کریم همه موارد لازم را برای پی‌ریزی یک بنیان مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی آیات آن تنها عهده‌دار بخشی از مواد چنین بنایی است. آیات دسته دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۱).

۲-۱. روش تفسیر قرآن به سنت

یکی از بهترین و لازم‌ترین راه‌های شناخت قرآن پس از خود قرآن، تفسیر قرآن به

سنت معصومان است. منبع بودن سخن معصوم در توضیح و تبیین کتاب خدا، همزمان با نزول قرآن مطرح بوده است و خداوند در قرآن کریم از آن سخن به میان آورده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مبین و شارح قرآن معرفی کرده است: «و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم؛ و ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا آنچه را که به سوی مردم نازل شده است، برای آنان روشن سازی» (نحل، ۴۴) (بابی و دیگران، ۱۳۸۷، صص ۲۸۷-۲۸۸). در سال‌های بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برخی صحابه در مقام بیان و تفسیر آیات قرآن کریم به سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد می‌کردند و این رویه در مفسران دوره‌های بعد نیز ادامه پیدا کرد تا آنجا که برخی مفسران اسلامی تنها منبع قابل اعتماد برای تفسیر آیات قرآن کریم را روایات دانسته‌اند. مرحوم قاضی نورالله شوشتری در تفسیرش از روایات و احادیث اهل بیت بسیار استفاده کرده است؛ اما راه تفسیر را منحصر در این راه و روش نمی‌داند، بلکه آیات قابل توجهی را به روش عقلی و ادراکات آن به دور از تفسیر به رأی بیان و تفسیر کرده است که در ادامه به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد.

۳-۱. روش تفسیر قرآن به عقل

یکی از منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق برای دستیابی به معارف قرآنی عقل برهانی است؛ البته عقلی که از مغالطه وهم و تخیل محفوظ باشد. در این صورت عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات درمی‌یابد که در این قسم عقل نقش مصباح دارد و نه بیش از آن، و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزو تفسیر به مآثور محسوب می‌گردد نه تفسیر عقلی یا به استنباط برخی مبادی تصویری و تصدیقی از منابع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارف صورت می‌پذیرد که در این قسم عقل نقش منبع را دارد، نه صرف مصباح (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۰).

شایان ذکر است برخی روش‌های تفسیری را این‌گونه بیان کرده‌اند: ۱. تفاسیر روایی محض؛ ۲. تفاسیر باطنی محض؛ ۳. تفاسیر اجتهادی. که تفسیر اجتهادی اقسامی دارد که عبارت‌اند از: الف) تفاسیر اجتهادی قرآن به قرآن؛ ب) تفاسیر اجتهادی روایی؛ ج)

تفاسیر اجتهادی ادبی؛ د) تفاسیر اجتهادی فلسفی؛ ه) تفاسیر اجتهادی علمی؛ و) تفاسیر اجتهادی جامع (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۲۷-۲۹).

در ادامه به بررسی و تحلیل روش تفسیری قاضی نورالله شوشتری در کتاب کشف القناع می‌پردازیم و به کارگیری هریک از این روش‌ها را در تفسیر آیات قرآن نشان می‌دهیم.

۲. روش تفسیری قاضی نورالله

۲-۱. روش تفسیر قرآن به قرآن

۲-۱-۱. مراد از مشیت در آیه ۲۵۳ سوره بقره

قاضی نورالله شوشتری برای ابطال نظریه اشاعره که قائل اند فاعل شرور خداوند است، ذیل آیه ۲۵۳ سوره بقره (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) می‌نویسد: حاصل اینکه مراد از مشیت در اینجا مشیت جبر و اضطرار است و مقصود این آیه خیردادن خداوند تعالی است از اینکه کفار و گناهکارانی که خداوند را معصیت کردند و اطاعت امر و نهی او را نکردند، نمی‌توانند مانع قدرت خداوند شوند و خداوند هم عاجز از منع آنها نیست؛ زیرا اگر خداوند اراده کند می‌تواند قهراً و جبراً آنها را منع کند و آنها را مجبور کند که غیر از مراد خداوند را انجام ندهند؛ ولی خداوند تعالی اراده کرده این افعال با اختیار آنها انجام شود تا مستحق جزا و پاداش افعال خیر و شر خودشان شوند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۰۷).

ایشان برای استدلال و بیان مطلب به آیاتی از جمله آیه ۱۳ سوره سجده (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا) و آیه ۹۹ سوره یونس (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) و آیه ۸۸ سوره هود (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) اشاره کرده و مشیت را طبق این آیات این‌گونه تفسیر نموده است: دلیل بر اینکه این مشیت، مشیت

اکراه و اجبار است نه مشیت اختیار، فرمایش خداوند متعال است که می‌فرماید: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ» (یونس، ۲) و همچنین فرمایش خداوند متعال که می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً» (هود، ۱۱۸) (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۴۰۷-۴۰۸).

پس همه این آیات خبر از قدرت خداوند متعال بر منع آنها قهراً و جبراً است و فرمایش خداوند متعال که می‌فرماید «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَوْا» دلالت ندارد بر اینکه وقتی آنها کاری انجام می‌دهند، پس خداوند آن را اراده کرده است؛ زیرا معنای آیه آن چیزی است که ما ذکر کرده‌ایم، مانند اینکه یکی از ما بگوید: اگر سلطان بخواهد احدی از یهود نمی‌تواند وارد عبادتگاهشان شود و مجوس با محارمشان ازدواج کنند، چون مراد این نیست که سلطان اراده انجام آن کار را کند، بلکه مراد این است که اگر بخواهد می‌تواند قهراً آنها را منع کند؛ ولی سلطان نمی‌خواهد قهراً آنها را منع کند، به سبب مصالحی که در آن است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۰۸).



۲-۱-۲. ممکن نبودن مشاهده خداوند متعال

قاضی نورالله شوشتری ذیل آیه ۵۵ سوره بقره (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) درباره امکان رؤیت خداوند و اختلاف نظرها بحث مبسوطی مطرح کرده و با آیات دیگر قرآن ممکن نبودن رؤیت خداوند در این عالم و آخرت را اثبات کرده است. ایشان پس از بیان گفتار ابوالفتوح رازی در روض الجنان (رازی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۱۹۶-۱۹۷) درباره ممکن نبودن رؤیت خداوند در دنیا و آخرت و بیان نظر علمای اهل سنت که قائل به امکان رؤیت خداوند در آخرت هستند (فخرالدین رازی، بی تا، ج ۳، ص ۸۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۱۲) گناه درخواست رؤیت خداوند را از پرستش گوساله بزرگ‌تر می‌داند؛ زیرا خداوند تعالی می‌فرماید: «ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ» (بقره، ۵۱-۵۲)، پس از اینکه پرستش عجل را ظلم دانسته، می‌فرماید شما را عفو کردیم؛ اما درباره درخواست رؤیت خداوند می‌فرماید: «فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (نساء، ۱۵۳)؛ پس آنها را با صاعقه هلاک کردیم (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۴۷). با تأمل در فرمایش خداوند متعال در آیه ۱۵۳ سوره نساء روشن می‌شود که گناه

درخواست رؤیت خداوند بزرگ‌تر از درخواست پرستش گوساله است؛ چنان‌که در صدر آیه فرمود: «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً». سپس قاضی نورالله شوشتری می‌گوید: حق این است که خداوند رؤیت‌شدنی نیست؛ چون او بالمنظر الاعلی است و بلندمرتبه‌تر از آن است که کسی بتواند او را رؤیت کند؛ زیرا بر احدی مخفی نیست که چشم ما نور خورشید را نمی‌تواند تحمل کند و با نگاه به خورشید نزدیک است کور شود؛ سپس چگونه انسان قادر است نورالانوار را که خورشید نزد او ذره‌ای بیش نیست، مشاهده کند؟ پس خداوند در آیه ۱۰۳ سوره انعام می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»؛ بنابراین روشن می‌شود که مرئی بودن، در مورد خداوند متعال نقص به‌شمار می‌آید (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۴۷).

ظاهر این است که تسیح موسی در این مقام تنزیه از مشابهت اعراض و اجسام است و تبری‌جستن از سؤال رؤیت است. به همین دلیل گفته‌اند: همانا صاعقه آنها را به سبب سؤال رؤیت هلاک کرد. قاضی نورالله می‌گوید: آنچه به نظرم می‌رسد این است که اگر کرامت پیامبر اکرم ﷺ نبود، امت اسلام نیز به برخی عقوبات فضیحه مبتلا می‌شدند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۴۷). ایشان تمسک قائلان به رؤیت خداوند متعال به آیه ۲۲-۲۳ سوره قیامت (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) را رد می‌کند و می‌گوید اینان جاهل‌اند به اینکه برای «نظر» معانی بسیاری است و دلیلی برای تخصیص نظر به معنای رؤیت نیست؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «وَتَرَاهُمْ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف، ۱۹۸). سپس ایشان ادله دیگری از روایات و ادله عقلی مطرح می‌کند و این مطلب را به اثبات می‌رساند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۳۹-۴۵۰).

۲-۱-۳. معنای تقوی

قاضی نورالله شوشتری ذیل آیه ۲ سوره بقره (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) با استفاده از دیگر آیات قرآن چهار معنا برای تقوا ذکر می‌کند.

الف) خشیت از خدای تعالی: ایشان با استدلال به آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ» (نساء، ۱؛ حج، ۱) بیان می‌کند گاهی تقوا به معنای خشیت در پیشگاه خداوند متعال آمده

است. وی در ادامه در جهت تکمیل استدلال به آیات دیگری همچون فرمایش نوح، هود، صالح، لوط و شعیب که به قومشان گفتند «أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء، ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۴۲ و ۱۶۱) و از بیان حضرت ابراهیم علیه السلام به قوم خود که می‌فرماید: «اغْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ» (عنکبوت، ۱۶) و آیه «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره، ۱۹۷) چنین نتیجه می‌گیرد که تقوا در معانی خوف و خشیت و محبت به کار رفته است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۲۴-۲۵).

ب) بعضی مفسران با استناد به آیه ۲۶ سوره فتح (عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالرَّمَّةُمُ كَلِمَةٌ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا) تقوا را بر ایمان حمل کرده‌اند.

ج) برخی دیگر مفسران با استناد به آیه ۹۶ سوره اعراف (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) تقوا را بر معنای توبه حمل کرده‌اند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۲۴-۲۵).

د) گاهی نیز تقوا را حمل بر ترک معصیت کرده‌اند؛ چنان که در آیه ۱۸۹ سوره بقره (وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) این گونه بیان شده است. می‌توان در یک جمع‌بندی به این نتیجه رسید که تقوا معانی مختلفی دارد و با قرینه فحوای کلام معلوم می‌شود کدام معنا مورد نظر است و غالب موارد تقوا در قرآن به معنای خشیت است.

۲-۱-۴. تعریف ایمان

قاضی نورالله ذیل آیه ۳ سوره بقره (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) در تعریف ایمان اقوالی را مطرح می‌کند. ایشان معتقد است امامیه با توجه به آیه ۲۲ سوره مجادله (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) ایمان را تصدیق به زبان می‌دانند. این تعبیر از سخن برخی علمای شیعه در تعریف ایمان به خوبی قابل درک است؛ همانند محقق طوسی که در تعریف ایمان می‌گوید: ایمان تصدیق به قلب و اقرار به زبان است (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۳۹)؛ اما بیشتر معتزله ایمان را تصدیق به آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله آورده، از جمله فعل و گفتار و کردار حضرت می‌دانند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۷).

ایشان با توجه به آیات فراوانی که در آنها ایمان و عمل صالح کنار یکدیگر آمده‌اند

(الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)، بیان می‌کند عمل صالح داخل در ایمان نیست؛ چون شیء بر خودش عطف نمی‌شود و جزء بر کل عطف نمی‌شود و بنابر آیات «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله، ۲۲) و «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات، ۱۱) و «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل، ۱۰۶) قلب محل ایمان است و ایمان یک عمل قلبی است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۷) و در نتیجه حق این است که ایمان تصدیق قلبی است که به سبب آن برای نفس ملکه‌ای ایجاد می‌شود که مبدأ اقرار به زبان و عمل به ارکان می‌شود که به آن ملکه اعتقاد گفته می‌شود (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۰).

۲-۲. روش تفسیر قرآن به سنت

۲-۲-۱. تفسیر آیه ۲۵۱ سوره بقره

قاضی نورالله شوشتری در تفسیر آیه ۲۵۱ سوره بقره (دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ) درباره اینکه خداوند چگونه بعضی مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع می‌کند، به نقل حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته است که آن حضرت می‌فرماید: معنای آیه این است که خداوند به برکت وجود نیکوکار، هلاکت را از بدکار دفع می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۲۱). ایشان در ادامه تفسیر این آیه به حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که آن حضرت می‌فرماید: خداوند به برکت وجود شیعیان نمازگزار ما، عذاب را از شیعیانی که نماز نمی‌خوانند دفع می‌کند. اگر همه آنها نماز را ترک می‌کردند، قطعاً هلاک می‌شدند و خداوند به برکت وجود شیعیان زکات پرداز ما، عذاب را از شیعیانی که زکات نمی‌دهند، دور می‌گرداند. اگر همه آنها زکات را ترک می‌کردند، قطعاً هلاک می‌شدند و خداوند به برکت وجود شیعیان حج گزار ما، عذاب را از شیعیانی که حج نمی‌گذارند دفع می‌کند. اگر همه آنها حج را ترک می‌کردند، قطعاً هلاک می‌شدند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۰، ص ۳۸۲). این است معنای سخن خداوند: اگر خداوند برخی مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، قطعاً زمین تباه می‌گردید. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

به درستی که خداوند به سبب کار خوب فرد مسلمان فرزندان و فرزندان فرزندان و همسایگانش و همسایگان همسایگانش را اصلاح می کند و دائم در حفظ الهی هستند تا وقتی که آن فرد کار نیک و صلاح را انجام دهد (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۱۵۱-۱۵۲؛ شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۰۳). ایشان با نقل احادیث متعددی به تفسیر این آیه از زبان معصومان پرداخته است.

۲-۲-۲. چگونگی وضو

قاضی نورالله شوشتری در ذیل آیه ۶ سوره مائده (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) درباره چگونگی وضو با استناد به کلام اهل بیت علیهم السلام چنین می گوید: همه مسلمانان بر اینکه آنچه در وضو باید شسته شوند، اتفاق دارند؛ اما در چگونگی آن اختلاف نظر دارند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۴، صص ۴۹۶-۴۹۷)؛ سپس به بیان بعضی دیدگاهها و فروع مسئله می پردازد تا اینکه می نویسد: شیخ طوسی در کتاب تهذیب و استبصار این نظر را که حرف «إلی» در آیه به معنای «مع» آمده، رجحان داده است تا اینکه دلالت داشته باشد بر شستن مرفق اصالتاً. ایشان این مطلب را به فرمایش امام باقر علیه السلام استناد می دهد که از آن حضرت درباره کیفیت وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدند. حضرت تشتی طلیدند و با آب کف دستهایشان را شستند؛ سپس با دست راست داخل ظرف کردند و آب برداشتند و صورتشان را شستند. پس دست راستشان را از مرفق به سمت انگشتان شستند و آب را به سوی مرفق برگرداندند؛ سپس به همین کیفیت دست چپ را از مرفق به سمت انگشتان شستند و آب را به سوی مرفق برگرداندند و بعد سرشان را مسح کردند و قدمها را تا کعبین مسح کردند با همان آب باقی مانده در کف دستشان و آب دیگری استفاده نکردند (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۶).

همچنین در استنادی دیگر به این مطلب که مرفق داخل در وضو است، به حدیثی که شیخ طوسی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۷) استدلال می کند.

قاضی نور الله پس از نقل این روایات، نظر شیخ طوسی را تأیید کرده، می‌گوید روشن است که آرنج داخل در وضو است و به کمک روایات و بیان عقل این مطلب به دست می‌آید، چون مبدأ داخل در حکم است و همچنین چنان که قولاً و عملاً مشهور است پیامبر ﷺ وضو گرفت و ابتدا دست از بالای صورت شروع کرد و برای شستن دست‌ها ابتدا از مرفق شروع کرد و مرفقین را داخل در وضو نمود (شوشتی، ۱۳۹۸، ج ۴، صص ۴۹۶-۵۰۲). این مطلب اجماعی است؛ البته به جز ابن داوود و زفر که مرفق را داخل در وضو نمی‌دانند (حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، صص ۳۳-۳۴)؛ اما مخالفت این دو شخصیت ضرری به اجماع نمی‌زند، به ویژه که حرف «الی» در آیه به معنای «مع» است و با استفاده از روایات ذکر شده باید ابتدا در شستن دست‌ها از مرفق باشد (شوشتی، ۱۳۹۸، ج ۴، صص ۴۹۶-۵۰۲). ایشان در ادامه با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام به چگونگی مسح سر و پا می‌پردازد و چگونگی مسح سر و پا را در سیره عملی و کلام اهل بیت علیهم‌السلام نقل می‌کند (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۳؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۱؛ شوشتی، ۱۳۹۸، ج ۴، صص ۵۰۲-۴۹۶).

۲-۳. تفسیر "اولوالعلم"

قاضی نورالله شوشتی ذیل آیه ۱۸ سوره آل عمران (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ) در تفسیر «اولوالعلم» می‌نویسد: بعضی می‌گویند مراد از اولوالعلم انبیا هستند و بعضی قائل‌اند منظور از اولوالعلم اصحاب پیامبرند. مقاتل می‌گوید: مراد احبار از اهل کتاب هستند و آنان کسانی‌اند که به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایمان آوردند، مانند عبدالله بن سلام (شوشتی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۶۶). برخی دیگر از علما همانند سدی و کلبی می‌گویند آنها علمای مؤمن هستند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۸؛ شوشتی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۶۶).

اما آنچه حائز اهمیت است این است که در تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام مصداق اولوالعلم معرفی شده است (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۱، ص ۲۴۴؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۷۸). در تفسیر عیاشی آمده است جابر از امام باقر علیه‌السلام درباره آیه ۱۸ سوره آل عمران پرسید. امام فرمود: مراد از اولوالعلم، انبیا و اوصیا هستند که آنان قیام به

قسط می کنند و قسط عدل در ظاهر است و عدل در باطن امیر مؤمنان است (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۶). توضیح اینکه خداوند متعال می فرماید «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد، ۴۳) به اتفاق علمای اسلام این آیه در شأن امیرالمؤمنین علیه السلام نازل شده است (شوستری، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۶۶). قاضی نورالله با استناد به این آیه و روایات اثبات می کند که مراد از «اولوالعلم» امیرالمؤمنین است و به اتفاق تمام علمای اسلام به خصوص مفسران شیعه کسی که تمام علم کتاب نزد او است، امیرالمؤمنین علیه السلام است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲۹؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۲۳۲؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۲۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۰۰، ح ۴۲۲-۴۲۴؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۸۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۰۲)؛ بنابراین، عالی ترین مصداق «اولوالعلم» امیرالمؤمنین علیه السلام است.

۲-۳. تفسیر قرآن به عقل

۲-۳-۱. حسن و قبح عقلی

مرحوم قاضی نورالله شوستری ذیل آیه ۴۴ سوره بقره (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) می نویسد: کسی که خواهان انجام خیر است و از دیگران توقع آن خیر را دارد، درحالی که خودش کار خیر را انجام نمی دهد، عقل ندارد؛ پس در این آیه تویخ بزرگی برای کسی است که از عقل خود استفاده نکند؛ چنین فردی را عقل مذمت می کند. پس این آیه دلالت بر قبح عقلی دارد (شوستری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۰۸-۴۰۹).

ایشان در ادامه با اشاره به جمله «وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ» شبهه ای را مطرح می کند و می گوید برخی گمان کرده اند قبح این فعل از کتاب به دست می آید؛ چنان که فاضل تفتازانی در حاشیه اش بر کشف چنین گمان کرده است. وی نوشته است: ترتب تویخ بر کار آنها (بنی اسرائیل) پس از تلاوت کتاب صورت گرفته است؛ پس آیه دلالت بر قبح شرعی دارد؛ چون طبق این آیه عقل به کمک شرع توانسته قبح این عمل را برداشت کند؛ بنابراین، شرع بیان کننده جهت حسن و قبح است نه عقل به طور مستقل (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۱۷؛ شوستری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۰۸-۴۰۹). ایشان در پاسخ می نویسد: قبح این فعل را عقل مستقلاً به دست می آورد و شرع مقدس ما را به حکم عقل ارشاد

می‌کند و این قبح بر هیچ عاقلی پوشیده نیست؛ سپس می‌نویسد: عدلیه و معتزله قائل به حسن و قبح عقلی هستند؛ چنان‌که معتزله می‌گویند به‌درستی برای افعال در حکم خداوند جهت حسن و قبح است و آن جهت گاهی بالضروره درک می‌شود مثل حسن صدق نافع، قبح کذب ضار، قبح صدق ضار و گاهی به سبب ورود شرع مثل حسن روزه روز عرفه، و قبح روزه روز عید قربان، برخلاف اشاعره که می‌گویند: عقل حسن و قبح در حکم خدا را نمی‌تواند درک کند. اشاعره قائل‌اند هرچه شارع امر کند، حسن است، و هرچه نهی کند، قبیح است و قبل از ورود شارع حسن و قبحی در کار نبوده است؛ برخلاف دیدگاه عدلیه که قائل‌اند: شرع کاشف است و قبل از ورود شرع فعل حسن و قبیح بوده است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۰۸-۴۰۹؛ جرجانی، ۱۳۸۵، ج ۸، صص ۱۳۱ و ۱۰۱). اشاعره به عدلیه اعتراض کرده‌اند و گفته‌اند: شما اگر اراده کرده‌اید به حسن فعل قبل از امر خدا به آن، به‌درستی که آن حسن است، به معنی متنازع‌فیه و آن پاداش در انجام به آن و عقاب بر ترک آن، پس چنین معنایی غیرمسلم است و اگر اراده کرده‌اید حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت یا صفت کمال و نقص پس فایده‌ای ندارد (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۰۸-۴۰۹؛ جرجانی، ۱۳۸۵، ج ۸، صص ۱۳۱ و ۱۰۱).

قاضی نورالله در دفع این اعتراض می‌گوید: اشاعره اگر پذیرفته باشند حسن و قبح عقلی به معنای کمال و نقصان است، این پذیرش مستلزم قول به حسن و قبح عقلی به معنای متنازع‌فیه است؛ چون عقل بدیهی حاکم است به اینکه از حکیم کامل جایز نیست که نهی از صدق کند و آن را متعلق عقاب قرار دهد و امر به کذب کند و متعلق آن را ثواب و پاداش دهد. پس انکار این مطلب با اعتراف آنان متناقض است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۱۰-۴۰۹). ممکن است بگوییم کسی که بعضی افعال خوب نزد عقل را انجام می‌دهد، در وجدان خود می‌یابد که در مقابل فاعل آن کار نیک، اقدام به احسان کند یا به وسیله مدح او یا غیرمدح، این‌گونه که احسان به آن فرد را در ذمه خود ثابت می‌داند و هنگامی که در نفس خود چنین حکمی را یافت، عقل حکم می‌کند یقیناً به اینکه جواد مطلق سزاوارتر است به احسان، حال یا به ذات عقلیه و بدنیه با هم یا به ذات عقلیه محض یا به ذات بدنیه صرفه (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۴۱۱-۴۱۲).

۲-۳-۲. تحقیق در حدوث و قدم قرآن

قاضی نور الله شوشتری ذیل آیه ۱۰۶ سوره بقره (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) تحقیق مفصلی درباره معنای نسخ^۱ مطرح کرده و سپس درباره حدوث قرآن دیدگاه‌ها را با ادله‌شان نقل و با ادله عقلی دیدگاه خودش را اثبات کرده است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۷۰). ایشان ابتدا نظر معتزله را بیان کرده، می‌نویسد: فخرالدین رازی می‌گوید: معتزله برای اثبات حدوث و مخلوق بودن قرآن به وجوهی به این آیه استدلال کرده‌اند:

وجه اول: اگر کلام خداوند قدیم بود، باید ناسخ و منسوخ نیز قدیم می‌بود و این محال است؛ چون ناسخ باید متأخر از منسوخ باشد و متأخر از چیزی محال است که قدیم باشد و اما منسوخ به درستی که باید زائل و مرتفع گردد و به اتفاق همه دانشمندان چیزی که زوال آن ثابت است، محال است قدیم باشد (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۷۹-۸۱).

وجه دوم: آیه دلالت دارد بر اینکه بعضی از قرآن بهتر از بعضی دیگر است و چیزی که این گونه باشد، نمی‌تواند قدیم باشد (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۷۹-۸۱).

وجه سوم: خداوند در بخشی از آیه ۱۰۶ سوره بقره می‌فرماید: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». این بخش از آیه دلالت دارد بر اینکه مراد خداوند این است که او قادر بر نسخ بعضی آیات قرآن است و آیه دیگری بدل از آن بیاورد و چیزی که داخل در قدرت خداوند است از افعال خداوند و حادث است. فخرالدین رازی می‌گوید اصحاب از این وجوه پاسخ می‌گویند به اینکه بودن ناسخ و منسوخ از عوارض الفاظ و عبارات و لغات است و نزاعی در حدوث آنها نیست؛ پس چرا می‌گویید معنای حقیقی‌ای که مدلول عبارات و اصطلاحات است محدث است؟ معتزله می‌گویند آن معنایی که مدلول

۱. ایشان درباره «نسخ» می‌نویسد: نسخ بیان پایان حکم است؛ بنابراین وقتی مولا به عبدش بگوید «قم» و بعد از ساعتی به او بگوید «أقعد»، در آن چیزی نیست جز تخصیص وجوب قیام بر عبد به وقت سابق بر امر دوم یعنی «أقعد» و در امر دوم نقض امر اول نیست؛ چون امر اول مقید به دوام نیست تا امر دوم منافی با آن باشد... و خلاصه کلام مثلاً وجوب نماز ظهر متعلق به همه ظهرها است؛ اما آیا این وجوب برداشته می‌شود با نسخ یا خیر؟ بلکه این حکم عام در علم خداوند مخصص است به بعضی از اوقات که جز خدا غایت آن را کسی نمی‌داند (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۷۰).

عبارات و لغات است، شکی نیست که تعلق اول آن زائل شده و تعلق دیگری بر آن ایجاد شده است و متعلق اول محدث است؛ چون از بین رفته است؛ در حالی که قدیم زوال‌پذیر نیست و متعلق دوم حادث است؛ چون بعد از نبودن ایجاد شده است و کلام حقیقی جدای از این تعلقات نیست و چیزی که منفک از این تعلقات نباشد، محدث است و چیزی که منفک از محدث نیست، قطعاً محدث است (فخرالدین رازی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۳؛ شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۷۹-۸۱؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۳، صص ۴۳ و ۱۳۵؛ جرجانی، ۱۳۸۵، ج ۸، صص ۵ و ۸).

مرحوم قاضی نورالله در جواب این وجوه می‌فرماید: اولاً آنچه در مورد لفظ قرآن کریم گفته شد که نزاعی نیست در حدوث لفظ قرآن کریم، این درست نیست؛ زیرا خلاف واقع است؛ چون بسیاری از گذشتگان و متأخران اهل سنت معتقد به قدیم‌بودن قرآن هستند تا آنجا که آنها را سرزنش کردند به اینکه این سخن مفسد بسیاری را به دنبال دارد و از دایره عقل خارج است. این مطالب در بسیاری از کتاب‌های کلامی وجود دارد (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۸۱).

ثانیاً آنچه درباره حدوث تعلق کلام گفته شد، با مذهب جمهور اشاعره مخالف است؛ چون تعلق کلام نزد آنها قدیم است؛ چنان‌که به آن تصریح کرده‌اند و همانا مخالف در آن ابن سعید قطان است؛ پس نقض به قدرت خداوند و علم او نمی‌تواند مذهب جمهور را اثبات کند و همچنین بر جمهور و ابن قطان این اشکال وارد است که اگر کلام واحد ممکن باشد که به اعتبار تعلقاتش مختلف شود، لازم می‌آید همه صفات به یک صفت واحد، بلکه به ذات برگردند، این گونه که به اعتبار تعلق آن به تخصیص ارادتاً و به اعتبار تعلق آن به ایجاد قدرتاً، آن از چیزهایی است که احدی از اشاعره قائل به آن نیست، بلکه از اختلافات بزرگ بین آنها و عدلیه است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۸۲).

۲-۳-۳. اثبات تو حید

قاضی نورالله ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره (وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ) بیان می‌کند این آیه دلالت بر وجود اله و یگانگی اله دارد و این عالم دو اله نمی‌تواند داشته

باشد. به اقتضای قادریت ذات اله و مقدوریت ذات ممکن، نسبت ممکنات به دو اله بر فرض، به طور مساوی و بدون مرجح است.

ایشان معتقد است بحث درباره برهان تمانع طولانی است؛ اما با توجه به آیه ۲۲ سوره انبیا (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) تقریر برهان بر وجه قوی تر در نظر ایشان چنین است که مراد از «فساد» در آیه عدم تکوّن زمین و آسمان است (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۲۰۶)؛ پس می گوییم: تعدد اله مستلزم عدم تکوّن است و عدم تکوّن، بنابر این تقدیر، یا به استقلال است یا بدون استقلال است که بنابر قول اول که همان استقلال هر اله در خلقت آسمان و زمین است، لازم می آید که چندین علت مستقل بر معلول واحد شخصی را سبب شود و در صورت دوم که عدم استقلال است، عجز یکی یا هر دو اله لازم می آید که این با الوهیت سازگار نیست (شوشتری، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۲۰۶-۲۰۷).

نتیجه گیری

از آنجا که تفسیر بیضاوی (أنوار التنزیل و أسرار التأویل) در زمان قاضی نورالله شوشتری از کتاب‌های درسی در مدارس دینی شیعه و سنی بوده و از اهمیت بالایی برخوردار بوده است، قاضی نورالله تصمیم گرفت حاشیه مفصلی بر آن بنویسد. وی در این تفسیر - به دور از تعصبات مذهبی - به نقد تفسیر بیضاوی پرداخته است. با بررسی‌ای که در مجموعه تفسیر قاضی نورالله شوشتری انجام شد به این نتیجه می‌رسیم که ایشان در هر موضوعی در آیه، روش متناسب با آن موضوع را برگزیده است؛ از این رو از سه روش تفسیری، روش قرآن به قرآن، روش قرآن به سنت و روش قرآن به عقل استفاده کرده و خودش را محصور در یک روش نکرده است؛ ولی با توجه به گرایش ایشان به کلام، ایشان بیشتر از روش قرآن به عقل استفاده کرده است و پس از آن، روش قرآن به سنت به طور قابل توجه‌ای در تفسیر ایشان به چشم می‌خورد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمان. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). احکام القرآن. تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالفکر.
۳. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله. (۱۴۰۳ق). ریاض العلما (ج ۵). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴. امین، سیدمحسن. (۱۴۰۲ق). اعیان الشیعه (ج ۱۰). بیروت: دار التعارف.
۵. بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلامعلی و روحانی راد، مجتبی. (۱۳۸۷). روش‌شناسی تفسیر قرآن (چاپ سوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
۶. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۶). بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری (ج ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
۷. بیضاوی، عبد الله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۲). قم: منشورات الشریف الرضی.
۹. جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۰۷م). شرح مواقف ایچی (ج ۳). مصر: مطبعة السعادة.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۸۵). حاشیه بر تفسیر کشاف (ج ۸). مصر: شرکت مکتبه مصطفی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تسنیم (ج ۱). قم: مرکز نشر اسرا.
۱۲. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل (ج ۱). تهران: موسسه طبع و نشر اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. حسینی، جلال‌الدین. (۱۳۶۷). فیض الإله فی ترجمة القاضي نورالله. مطبوع در مقدمه شرح احقاق الحق. تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). منتهی المطالب فی فقه المذاهب. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۶. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۳۷۱). روض الجنان و روح الجنان (ج ۱). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۲). درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی.
۱۸. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روش‌های تفسیری. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۹. شوشتری، سید نورالله. (۱۳۶۵). مجالس المومنین. تهران: منشورات اسلامی.
۲۰. شوشتری، سید نورالله. (۱۳۹۸). حاشیه قاضی نورالله بر تفسیر بیضاوی (ج ۲، ۳ و ۴). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
۲۱. شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۹۶۵م). مناقب آل ابی طالب (ج ۱). نجف: مکتبه حیدریه.
۲۲. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. تهران: منشورات اعلمی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان (ج ۲). بیروت: موسسه اعلمی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار (ج ۱). تهران: دار الکتب الإسلامی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۴). تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة (ج ۱). تهران: دار الکتب الإسلامی.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود. (بی تا). تفسیر عیاشی (ج ۱). تهران: مکتبه علمیه اسلامی.
۲۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (بی تا). مفاتیح الغیب (ج ۳). تهران: منشورات دار الکتب العلمیه.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). اصول کافی (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی. تهران: موسسه طبع و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار (ج ۷۰). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۱. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین. (بی تا). شرح احقاق الحق. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.

References

* The Holy Quran

1. Amin, S. M. (1402 AH). *A'ayan al-Shia* (Vol. 10). Beirut: Dar Al-Ta'rif. [In Arabic]
2. Ayashi, M. (n.d.). *Tafsir Ayashi* (Vol. 1). Tehran: Maktabah Ilmiyah Islamiyah.
3. Babaei, A. A. (1396 AP). *Review of schools and interpretive methods* (Vol. 1). Qom: Research Institute for Hawzah and University and Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books. [In Persian]
4. Babaei, A. A., & Azizia Kia, G., & Rouhani Rad, M. (1387 AP). *Methodology of Quran Interpretation*. (Third Edition). Qom: Research Institute for Hawzah and University and Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books. [In Persian]
5. Beizawi, A. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Tawil* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
6. Effendi Isfahani, M. (1403 AH). *Riyadh Ulama* (Vol. 5). Qom: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic]
7. Fakhruddin Razi, M. (n.d.). *Tahdib al-Ahkam fi Sharh al-Muqna'a* (Vol. 3). Tehran: Manshurat Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
8. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil* (Vol. 1). Tehran: Institute of Printing and Publishing, Islamic Culture and Guidance Office. [In Arabic]
9. Heli, H. (1413 AH). *Muntahi al-Matalib fi Fiqh al-Mazahib*. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Arabic]
10. Heli, H. (1417 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad* (Vol. 2). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
11. Hosseini, J. (1367 AP). *Faiz al-Alehi fi Tarjomah al-Qazi Noorullah. The introduction of the Sharh Ihqaq al-Haq*. Tehran: Book Printing Company. [In Persian]
12. Ibn Arabi, M. (n.d.). *Ahkam al-Qur'an*. (M. A. Q. Atta, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
13. Ibn Jawzi, A. (1422 AH AP). *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1381 AP). *Tasnim* (Vol. 1). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]

15. Jorjani, A. (1385 AP). *Tafsir Kashaf* (Vol. 8). Egypt: Mustafa School Company. [In Persian]
16. Jorjani, A. (1907). *Sharh Mawaqif Iji* (Vol. 3). Egypt: Matba'ah al-Sa'adah.
17. Koleyni, M. (1363 AP). *Usul al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
18. Kufi, F. (1410 AH). *Tafsir Furat Kufi*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
19. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 70). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
20. Marashi Najafi, S. Sh. (n.d.). *Sharh Ahqaq al-Haq*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
21. Razi, A. (1371 AP). *Rawz al-Janan va Raw al-Janan* (Vol. 1). Mashhad: Astan Quds Islamic Research Foundation. [In Persian]
22. Rezaei Isfahani, M. A. (1392 AP). *Textbook of Quranic Interpretive Methods and Trends*. Qom: Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
23. Saffar, M. (1404 AH). *Basair al-Darajat*. Tehran: A'alami Publications. [In Arabic]
24. Shahr Ashub, M. (1965). *Manaqib Al Abi Talib* (Vol. 1). Najaf: Heydariyeh School.
25. Shakir, M. K. (1382 AP). *Fundamentals and methods of interpretation*. Qom: World Islamic Sciences Center Publications. [In Persian]
26. Shoushtari, S. N. (1365 AP). *Majalis al-Mu'minin*. Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
27. Shoushtari, S. N. (1398). *Qazi Noorullah's annotation on Baydawi Interpretation* (Vols. 2, 3, 4). Mashhad: Astan Quds Islamic Research Foundation.
28. Tabarsi, F. (1415 AH). *Majma 'al-Bayan* (Vol. 2). Beirut: A'alami Institute. [In Arabic]
29. Taftazani, M. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid* (Vol. 2). Qom: Al-Sharif Al-Radhi Publications. [In Arabic]
30. Tusi, M. (1364 AP). *Tahdhib al-Ahkam fi Sharh al-Muqna'a* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kotob al-Islami. [In Persian]
31. Tusi, M. (1390 AH). *Al-Istibsar* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kotob al-Islami. [In Arabic]