

مقاتل: مفسر بزرگ،

محدث و متکلم مطرود*

کلود ژیلیو ترجمه فاطمه تهامی

انتشار متن کامل تفسیر مقاتل بن سلیمان^۱ (۷۶۷/۱۵۰م) انگیزه‌ای گردید تا بر مسئله اتهام وی به تجسیم و تشبیه - چنان که در شرح احوال بدعتگذاران مسلمان و عموماً در ادبیات کلامی وارد شده - نظری اندازیم.

هدف این بررسی، محدود است. در این مقال، تصویری را که سنت گرایان، بدعت نگاران و متکلمان با داوری‌های متناقض و متباین خود از وی ترسیم کرده‌اند، بر نمی‌گیریم، زیرا این کاری است که پیشتر شده است.^۲ همچنین فرض می‌کنیم که [مخاطبان] با مطالعات پل نو یا درباره تفسیر رمزی و معنوی مقاتل - که در ارتباط با تحولات بعدی زبان عرفانی است - آشنایی دارند،^۳ و از کار جان ونزبرو^۴ درباره منابع و روش‌های تفسیری نوشتار مقدس نیز - هرچند صرفاً به بررسی تفسیر مقاتل اختصاص ندارد - آگاهند. و بالاخره، بررسی برخورد مقاتل با افسانه‌های کتاب مقدس را به مقاله‌ای دیگر وامی‌گذاریم و در این جا، تنها در حدی که مستقیماً به یک مسئله کلامی مربوط می‌شود، بدان خواهیم پرداخت. اما پیش از آن که به بحث درباره مسائل کلامی - به ویژه مسائل مربوط به صفات الهی - پردازیم، چاپ حاضر این متن را معرفی و نکاتی را درباره نقل و روایت‌های تفسیر مقاتل - که متأسفانه ویراستار مصری بدان نپرداخته - بیان می‌کنیم.^۵

۱. روایت‌ها و نقل تفسیر مقاتل

ما از این تفسیر، سه روایت اصلی و چند روایت - که فرعی‌اند و یا این جا و آن جا ذکر شده‌اند - می‌شناسیم.

۱. روایت متن چاپ شده

مناسب می‌نماید در سلسله روایان این روایت، مواردی تصحیح گردد و هویت برخی از رجال آن تعیین شود:

۱. الف. قاضی ابوبکر محمد بن عقیل بن زید شهرزوری (؟)؛

شاید پدر ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن عقیل شهرزوری، فقیه شافعی و خطیب دمشق (۴۶۸م/۱۰۷۶) باشد.^۶

«تفسیر مقاتل بن سلیمان» از جمله تفاسیر مهم و کهن برجای مانده است. این تفسیر بدان گونه که از اشارت نویسندگان مقاله نیز پیداست (پاورقی، شماره ۱) سال‌هاست که به همت دکتر عبدالله شحاته مقابله تصحیح و تحقیق شده و در مصر به چاپ رسیده اما اجازه نشر نیافته است. یکی از ناشران لبنانی به نسخه‌ای از آن دست یافته و در تعداد محدودی تفسیر مقاتل را به گونه افست نشر داده است. نوشته آقا ژیلیو، مقاله‌ای است محققانه با تتبعی وسیع و درخور و با نگاهی که خاورشناسان به پژوهش‌هایی از این دست دارند؛ بدین سان روشن است که مانده با برخی از گزارش‌های او همسو هستیم و نه با برخی از نتیجه‌گیری‌های وی. از جمله باور هشام بن سالم جوالبقی به تجسم به نقل از شهرستانی.

برگردان مقاله با توجه به ارجاعات بسیار آن و محتوای تخصصی آن از دشواری ویژه‌ای برخوردار بود. از سرکار خانم دکتر فاطمه السادات تهامی که این مقاله را به شیوایی و استواری ترجمه کردند و در این برگردان رنج گرانی را تحمل کردند، سپاسگزاریم و امیدواریم برای خوانندگان و محققان و قرآن‌پژوهان در آشنایی با متنی بس کهن و اندیشه‌های مفسری تأثیرگذار و دیدگاهی از دیدگاه‌های خاورشناسان و نوع نگاه و پژوهش آنان سودمند افتد.

آینه پژوهش

۱. ب. قاضی ابو عبدالله محمد بن علی بن زادلج (ضبط آن مطمئن نیست).^۷

۱. ج. عبدالخالق بن حسن: ابو محمد سقطی معدّل که به ابن ابی رؤبا (م ۳۵۶/۹۶۶) معروف است.

۱. د. ابو محمد عبدالله^۹ بن ثابت بن یعقوب مقرئ تُوّزی (و نه تُوّری) (متولد ۲۲۳/۸۳۷، م. ۳۰۸/۹۲۰)؛ او تفسیر مقاتل را نزد پدرش (در مدینه) به طریق سماع دریافت کرد.^{۱۰}

۱. ه. پدرش = ثابت بن یعقوب بن قیس تُوّزی.^{۱۱}

۱. و. هذیل بن حبیب ابوصالح دندانی (م بعد از ۱۹۰/۸۰۵):^{۱۲} عبدالله بن ثابت می گوید که در کتاب (تفسیر مقاتل) [متعلق] به پدرش نوشته ای دیده حاکمی از آن که وی این کتاب را از هذیل، در بغداد (در ب السدرة) به سال ۸۰۵/۱۹۰ شنیده است.^{۱۳}

- مقاتل

شحاته، دو موضوع را - همچون بسیاری دیگر مورد بحث قرار نداده و روشن نکرده است. این هر دو، در مورد نسخه خطی [موجود در الازهر] است. در واقع، این نسخه (تماماً یا بخشی از آن؟) روایت ابو یعقوب اسحاق بن ابراهیم بن خلیل جلاب است.^{۱۴} ما شخصیتی با همین نام می شناسیم (م. ۳۱۴/۹۲۶ یا ۳۲۰/۹۳۲) که در بغداد می زیسته است،^{۱۵} و اگر مراد همو باشد، می باید به جای «۱. د» و یا در بدترین حالات، به جای «۱. ج» قرار گیرد. اما اگر می باید روایت را به مفهوم نقل بی واسطه از مقاتل دانست، [باید گفت] نمی دانیم این شخص کیست، مگر آن که فرض کنیم وی، متطابق با «۲. ج» (که بعداً ذکر می شود) است و یکی از ناسخان، نام او را با اسم یک محدث معروف، یعنی جلاب، تکمیل کرده است! البته این تطابق با «۲. ج» به نظر ما چندان مقرون به حقیقت نمی نماید.

موضوع دوم درباره سندی است که حداقل دوبار در همین نسخه آمده است:

ابو جعفر محمد بن هانی / ابوالقاسم حسین بن عون / هذیل / مقاتل؛ یا محمد / ابوالقاسم / هذیل / ابوبکر بن عبدالله هذلی / عکرمه (م ۱۰۵/۷۲۳).^{۱۶} ما نتوانستیم محمد بن هانی و حسین بن عون را شناسایی کنیم. در مورد شخص اخیر، با توجه به سند که بخشی از آن هذلی است، می توان چنین پنداشت که وی از اخلاف عون بن عبدالله هذلی مسعودی (م بعد از ۱۱۰/۷۲۸)^{۱۷} است.

ثعلبی (م ۴۲۷/۱۰۳۵) در مقدمه تفسیر خود، سه طریق نقل ارائه می دهد:

نخستین آنها طریق هذیل است که جز در «۱. الف» و «۱. ب» مطابق با تفسیر منتشر شده است. در این طریق، به جای

۱. الف، ثعلبی و به جای «۱. ب»، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران اسفراینی مهرجانی (م ۴۱۸/۱۰۲۷)^{۱۸} واقع شده اند. در واقع، شخص اخیر درس های عبدالخالق بن ابن رؤیا (مذکور در ۱. ج) را شنیده است.^{۱۹}

۲. روایت موسوم به ثعلبی

طریق دوم، طریق ثعلبی (این جا: اسحاق بن ابراهیم) است:

۲. الف. ابوالقاسم حبیبی، یعنی ابن حبیب نیسابوری: حسن بن محمد بن حسن بن حبیب (م ۴۰۶/۱۰۱۵)^{۲۰}

۲. ب. ابوالقاسم عبدالله بن مأمون؟

۲. ج. ابویاسر عمار بن عبدالمجید، وی احتمالاً همان عمار بن عبدالمجید است که در یکی از اسنادهای کتاب رونق القلوب، اثر عمر سمرقندی واقع شده که J. Van Ess درباره آنها تحقیق کرده است.^{۲۱}

۲. د. احمد بن عبدالله. احتمالاً مراد، ابوعلی بن عبدالله بن خالد جویباری هروی، ملقب به سَتُوق است. وی محدثی مذموم است و می گفته اند که به سود ابن کرام (م ۲۵۵/۸۶۹) حدیث جعل می کرد. او از سفیان بن عیینه (م ۱۹۶/۸۱۱) روایت می کند و این به لحاظ زمانی می تواند مناسب باشد.^{۲۲}

۲. ه. اسحاق بن ابراهیم ثعلبی (؟)^{۲۳}

- مقاتل

۳. روایت ابو عصمه

نام ابو عصمه از نظر مؤلفان متقدم، مشکل آفرین است. مراد از ابو عصمه، نوح بن ابی مریم قرشی الجامع، قاضی مرو = یزید بن جعونة است،^{۲۴} اما با نام نوح بن جعونة نیز شناخته می شود.^{۲۵} پدرش، زردستی بود، اما وی نزد ابوحنیفه فقه آموخت^{۲۶} و اگر چه او را به عنوان یک کارشناس و مرجع در فقه ابوحنیفه می شناسیم، لیکن به اتهام جعل حدیث، مورد انتقاد است. ابو عصمه، تفسیر کلی را نیز نقل کرده است.

۳. الف. ابوالقاسم حبیبی (= ۲. الف)

۳. ب. عبدالله بن احمد بن صدیق (به طریق سماع در مرو)، ابو محمد مروزی دُندانقانی^{۲۷}

۳. ج. ابورجاء محمد بن حمدویه (السّجی الهورقانی)،

مؤلف تاریخ مرو (م ۳۰۶/۹۱۸)^{۲۸}

۳. د. احمد بن جمیل (ابویوسف مروزی، م ۲۳۰/۸۴۴)^{۲۹}

۳. ه. علی بن حسین بن واقد (مروزی، م ۲۱۱/۸۲۶)^{۳۰}

۳. و. ابو عصمه نوح بن ابی مریم (نوح الجامع، م ۱۷۳/۷۸۹).^{۳۱} میان سند یکم و سوم تفاوتی آشکار دیده می شود. اولی،

می کرده است. خراسانیان از او روایت کرده اند، اما هیچ یک از بغدادی ها به جز عصمه بن عیسی عطار (م ۲۳۲/۸۴۶) از وی نقل نمی کنند. در این جا می توان یک بار دیگر، نشانی از رقابت میان دانشمندان مرکز و عالمان «ایرانی» دور از مرکز یافت. همچنین گفته اند که اثر وی درباره پیدایش عالم (که حتماً شامل تاریخ انبیا نیز بوده)، حاوی روایاتی است که پایه ای در «علم الحدیث» ندارد. ۴۴ ابونعیم اصفهانی، روایتی را از او که مقاتل و سعید (بن ابی عروبه، م ۱۵۶/۷۷۳) درباره ابراهیم نقل کرده، در کتاب خود ذکر می کند. ۴۵

همچنین احادیثی مهم از مقاتل در [کتاب] ابورفاعه عماره بن واثمه ۴۶ می یابیم که احتمالاً از کتاب المبتدأ (و قصص الانبیاء؟)، تألیف مقاتل برگرفته شده و از فقرات معادل در تفسیر او مفصل تر است. ۴۷ سبط ابن جوزی در آغاز تاریخ هریک از انبیاء، حدیثی از مقاتل درباره شمار دفعاتی که نام آن نبی در قرآن ذکر شده، نقل می کند. ۴۸ این [خبر] در هیچ بخشی از تفسیر وی دیده نمی شود؛ اما این احتمال هم وجود دارد که وی [خبر] مزبور را [تنها در کتاب] «المبتدأ» خود نقل کرده باشد. به هر حال، این امر می تواند نشانگر احتیاطی باشد که در تفسیر چاپ شده کنونی ملحوظ شده است. به دشواری می توان پذیرفت که مقاتل در تفسیر خود نسبت به کتاب المبتدأ خویش، درباره تاریخ انبیاء کم تر سخن گفته و تفصیل داده باشد. بنابراین، فرضیات بسیاری می تواند عرضه شود: شاید وی، تفسیر خود را بارها تدریس کرده و یکی از این روایات از روایت (و یا روایات متعدد) دیگر مبسوط تر بوده است. به ویژه، این احتمال هست که روایت «ایرانی»، «مروی»، «خراسانی» یا حتی روایت «بلخی» - هر گونه که بخواهیم آن را بخوانیم - حداقل در پاره ای موارد از روایت بغدادی یا عراقی مبسوط تر بوده است. آنچه در مورد داستان های مربوط به انبیا گفته شد، می باید درباره دیگر مسائل تفسیری و آموزه ای نیز انجام پذیرد، اما متأسفانه این چاپ حاوی ارجاعات کافی به منابع فراخور، حتی به تفسیر خمسمائة آیه من القرآن هم نیست، ۴۹

مواد چنین تحقیقی، پیشتر توسط محمد السوآف در رساله وی - که در آکسفورد از آن دفاع کرده - آماده شده است، اما کار وی کم تر از حد انتظار بود، زیرا تکیه او بر تفسیر پانصد آیه و بر تفاسیر یا آثار کلامی ای بوده که بیانگر دیدگاه های مقاتل است. ۵۰

نهایتاً، در زمینه مشکلات روایت ها و نقل تفسیر مقاتل، این نکته را نباید نادیده گرفت که هذیل اندیشه های خود را در این روایت گنجانده است؛ به علاوه، این مطلب در موارد متعدد با

عراقی - و بلکه بغدادی - است، اما دومی، ایرانی - و بلکه مروی ۳۲ - است. ۳۳ متأسفانه، ما درباره سند دوم نمی توانیم مطلبی بگوییم، زیرا قادر به تعیین هویت رجال آن نیستیم. روایت «ایرانی» - وصفی که بیانگر منشأ و نه زبان است - ظاهراً مفقود است. اگر به نسخه های خطی تفسیر ثعلبی مراجعه نشود، نمی توان درباره امکان دستیابی به نشانه هایی از این روایت «ایرانی» در آن، اظهار نظر کرد. می توان یقین داشت که میان این دو روایت، تفاوت های فاحشی خواهیم یافت. به نظر ما، این فرضیه با استشهاد سبط ابن جوزی ۳۴ به مقاتل و نقل اقوال متعددی از او - در «مبتدأ» یا «فی المبتدأ» یا «فی کتاب المبتدأ» - تأیید می شود. «کتاب المبتدأ» در شمار آثار وی ذکر نشده است. ۳۵ در مقابل، ابو حذیفه بخاری (اسحاق بن بشیر، م ۲۶۰/۸۲۱) در کتاب المبتدأ از آن استفاده کرده است. ۳۶ باید گفت که ابن سلامه (هبة الله، م ۴۱۰/۱۰۱۹) بخشی از سند روایی کتاب الناسخ مقاتل را بدینسان ارائه می دهد: هذیل بن حبیب / مقاتل بن سلیمان / ضحاک ۳۷ / ابن عباس. ۳۸

در کتاب ثعلبی ۳۹ نیز ابو عصمه را در این زنجیره روایی می یابیم: ابوسعید محمد بن عبدالله بن حمدون (به طریق قرائت در سال ۳۳۳/۹۴۴) / ابو حامد احمد بن محمد بن حسن شرقی (نیشابوری، م ۳۲۵/۹۳۶) / ابوالحسن احمد بن یوسف سلمی (نیشابوری، م ۲۶۴/۸۷۷) / ابوعصمه یحیی (یزید؟) بن ابی مریم خراسانی / مقاتل / عکرمه / ابن عباس؛ و به دنبال آن، روایت مشهوری درباره خورشید و ماه در روز رستاخیز نقل می شود که بسیار هم مورد نقد قرار گرفته است. طبری ۴۰ همین روایت را از طریق مقاتل بن حیآن و او از ابونعیم عمر بن صبح ۴۱ نقل می کند.

۴. مسائلی دیگر درباره نقل و تاریخ متن

اکنون مناسب می نماید از راوی آثار و یا بخشی از آثار مقاتل یاد کنیم که در شمار پانزده تن راویانی که گدفلدیاد می کند، ذکر نشده است. ۴۲ او، ابو حذیفه بلخی بخاری، اسحاق بن بشر بن محمد، مؤلف کتاب المبتدأ و کتاب الفتوح است. ۴۳ درباره او گفته اند که روایات باطل از بزرگان و پیشوایان علم حدیث نقل

یک سند، به روشنی مشخص است. به این گونه موارد که وی با سند وارد نموده، توجه می دهیم. ۵۱

اما [سخنان] مفسران نحوی که در تفسیر آمده، نمی تواند نقل مقاتل باشد، زیرا این مفسران لاحق بر او هستند. این نکته را در مورد فرآه (م ۲۰۷/۸۲۲) و ثعلب (م ۲۹۱/۹۰۴) و به ندرت در مورد ابو عبیده (م ۲۰۷/۸۲۲) می بینیم. این گونه درج مطالب کتاب های دیگران در این اثر، معمولاً کار ابو محمد عبدالله بن ثابت تَوَزُّی قاری و نحوی است. ۵۲ به علاوه، این مطالب به ندرت مربوط به مسائل نحوی می شود و بلکه غالباً تفسیری است. ۵۳ به هر حال، کل تفسیر تقریباً از ملاحظات صرفاً نحوی تهی است و این امر، با توجه به زمان تألیف آن، طبیعی می نماید و این، خود، دلیلی بر وثاقت تفسیر است.

ب. مقاتل، متکلم مطرود

اشعری، در بحث از قائلان به تشبیه، پیروان مقاتل بن سلیمان را به عنوان یکی از سه گروه [مرجئه قائل به تشبیه] می شناساند و چکیده پاره ای از نظرات آنها درباره خداوند را بدینسان ذکر می کند:

خداوند جسم است و او به شکل آدمی است؛ با گیسوانی بلند و گوشت و خون و استخوان و موی و اندام هایی چون دست، پا، سر و چشم. با این همه، او به هیچ مخلوقی شبیه نیست و هیچ آفریده ای به او شباهت ندارد. پیروان جواری نیز همین نظر را داشتند اما می گفتند که اندام خداوند از دهان تا سینه میان تهی و بقیه، پُر است. ۵۴ در جایی دیگر، اشعری ضمن بیان نظرات مجسمه، نظر نخست را به مقاتل و جواری و نظر دوم را تنها به جواری نسبت می دهد. ۵۵ به گفته ژیمره (Gimaret)، شهرستانی تا حدی با خوش بینی به او می نگرد که وی را در شمار پرهیز گاران و پارسایان قدما، در کنار مالک بن انس قرار می دهد، کسی که با یقین به عدم شباهت خداوند به آفریده هایش، از تفسیر اجتناب می ورزد و خود را از تشبیه گرایی برکنار می دارد. ۵۶ با این حال، بر اساس یک نقل قول، خاطر نشان می سازد که آموزه مقاتل درباره شکل خدا مشابه آموزه شیطان طاق (محمد بن نعمان، ابو جعفر احوّل) است. ۵۷ اما شهرستانی در مورد داوود جواری چنین نمی گوید. ۵۸ نقل می کنند که وی [= داوود] می گفت: «خدا جسم، گوشت و خون است. او به حد و اعضا و اندام، همچون دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش نیاز ندارد، او جسمی متفاوت از دیگر اجسام است، گوشتی متفاوت از دیگر گوشت ها ... به هیچ یک از آفریده های خود شباهت ندارد و هیچ چیز به او شبیه نیست.»

ابن تیمیه، عبارت گفتار سوم اشعری [درباره نظرات مقاتل و جواری] را عیناً نقل می کند و رأی هشام بن سالم جوالبقی ۵۹ را می افزاید که در متن [کتاب] اشعری بلافاصله پس از قول جواری ذکر شده، و کاملاً، همچون شهرستانی - اما این بار به روشنی و وضوح - با خوش بینی به مقاتل می نگرد و می افزاید: «آموزه جواری را که قابل ملامت است و اهل سنت رد کرده اند، همگان می شناسند، اما حال مقاتل را تنها خدا می داند. اشعری این ترها و آراء را از آثار معتزلیان نقل می کند که داوری بدی درباره مقاتل دارند. چه بسا آنچه از مقاتل نقل کرده اند، ساخته خود آنان باشد؛ همان طور که احتمال دارد واقعاً از خود او نقل کرده باشند و یا آن را از مرجعی غیر موثق برگرفته باشند. زیرا گمان نمی کنم که او تا بدین حد پیش رفته باشد. شافعی گفته است: هر که می خواهد به علم تفسیر پردازد، به مقاتل نیازمند است (عیال علی مقاتل)، و هر که می خواهد به فقه پردازد، محتاج ابوحنیفه است. به یقین، مقاتل بن سلیمان در شمار کسانی نیست که بتوان در حدیث به او استدلال کرد، برخلاف مقاتل بن حیان که صاحب نظر و مرجعی ثقه در حدیث است؛ اما در دانش او و آگاهی وی از تفسیر و دیگر علوم، شکی وجود ندارد. درباره ابوحنیفه نیز چنین است؛ گرچه در پاره ای موارد می توان با او مخالفت کرد و او را ملامت نمود؛ اما در تصور هیچ کس نمی گنجد که در دانش و آگاهی او در علم فقه تردید کند. مطالبی نیز از روی خُبث از وی نقل کرده اند، اما آنها بهتان محض است؛ مانند آنچه درباره گراز از او نقل کرده اند. و شاید آنچه از مقاتل نقل شده نیز از همین گونه باشد.» ۶۰

جای آن دارد که در مورد این محافظه کاری ابن تیمیه درنگ کنیم. این مطالب در یک کتاب جدلی بر ضد حلی شیعی ذکر شده و هدف، نشان دادن این نکته است که اساس این مدعیات ریشه در جریانات شیعی دارد، و نیز برائت داوود طایبی از اتهامی است که حلی بر وی وارد کرده و او را از حشویه دانسته است. ۶۱ اما این را نیز می دانیم که او غالباً فرست خود را در نوشته های موجز خویش درباره تاریخ و تبارشناسی آموزه ها نشان می دهد. آنچه او درباره برخی منابع اشعری مقتبس از معتزله گفته است، به یقین حاوی نکته ای جدلی است؛ اما محافظه کاری ابن تیمیه

این پرسش که «کنیه او چیست؟ او پسر کیست؟» ذکر می شود. این عبارات در چارچوب حکایتی که شأن نزول را بیان می کند، گفته شده است. مقاتل دو تفسیر دیگر نیز نقل یا ارائه می کند: «کسی که درونی (جوف) چون درون آفریده ها ندارد، و نیز سروری که آفریده ها با اعتراف و فروتنی، برای دستیابی به نیازهای خود، به او روی می آورند.» در این جا با دو تفسیر اساسی: (نه می خورد و نه می آشامد) روبه رو هستیم که در روایات متفاوت درباره اسباب نزول آیه دیده می شود. طبری، این دو [تفسیر] را در یک روایت جمع می کند؛ هرچند دیگر نمی توان «جوف» را به عنوان «یک فضای تهی» تلقی کرد، بلکه بیشتر مفهوم بطن (شکم) را می رساند؛ به این صورت، تفسیر مشبّه کنار نهاده می شود. از تفسیر دوم، به تنهایی می توان فهمید که خداوند «جوف» مشابه «جوف» آفریده ها ندارد و توپر (صلب) است. [با نظر به این که] «توپری» ویژگی جسم است، [این تفسیر] در مرحله بعدی کلام، می توانسته در شمار عقاید مجسمه محسوب گردد.^{۶۵}

در این جا می توان گفت که مقاتل، یکی از نمایندگان تفسیر کهن - البته صرف نظر از مصمت - است.^{۶۶} این [گونه] تفسیر کردن، به علت آن که دانش حدیث وی مقبول نبود و اجمالاً متهم به تجسیم نیز بود، می توانسته باعث اتهام وی به تشبیه گرایی گردد.

۲. چیزی همانند او نیست

طبیعتاً توجه ما به تفسیر مقاتل از آیه ۱۱ سوره شوری: «چیزی مانند او نیست»^{۶۷} نه از آن جهت است که او میان خالق و مخلوق تشابه برقرار کرده یا نه، بلکه از آن جهت است که این بخش از آیه [بعدها] یکی از موارد ستی نزاع میان صفاتیّه (مُبتوا الصفات) و مشبّه، و نیز میان صفاتیّه و معتزله گردید. ولی ما در این زمان [عصر مقاتل] هنوز به آنجا نرسیده ایم، و مقاتل در تفسیر این عبارت می گوید: «چیزی در قدرت»^{۶۸} مانند او نیست. بشر مریسی (م ۲۱۸/۸۳۳) گفته است که خدا یک «چیز» نیست. او و جهّمیه، با این بیان خواسته اند بگویند که خداوند حد ندارد و در مکان محدود نمی باشد.^{۶۹} به یقین، جهّم (م ۱۲۸/۷۴۶) تنها در بخشی [از حیات خود] معاصر مقاتل بوده،^{۷۰} اما در مورد جزئیات آموزه وی تنها اندکی می دانیم. بنابراین، به نظر نمی رسد که این آیه در دوران مقاتل، در شمار دلایل و براهینی بوده که برای انکار یا اثبات صفات الهی بدان استناد می شده است. به هر حال مفسران بزرگ قرآن هیچ حدیثی از نسل نخست مفسران در مورد این تعبیر قرآنی را ثبت نکرده اند.^{۷۱}

فخر رازی در تفسیر خود پیرامون این فسر، به ویژه به

را تضعیف نمی کند. اشعری، خود، اشاره می کند که معتزلیان منبع تفسیر جدیدی از صمد بوده اند؛ واژه ای که در مورد پروردگار و یا هر ملجأ و پناهی کاربرد دارد.^{۶۲} اهتمام ابن تیمیّه بر این است که امت را با آموزه های قدما آشنا سازد و بار دیگر این آموزه ها را پس از یک دوره فترت معتزلی و بلکه اشعری، ترویج کند. از این نقطه نظر، او در بسیاری موارد، کمک ارزشمندی برای ماست. به هر حال، چنان که خواهیم دید، نظرات اولیه درباره خدا، لزوماً همان ایده های «آموزه قدما» نبوده است. می باید در این سیاق، تفسیر مقاتل را درباره آن فقراتی از قرآن بررسی نماییم که موضوع نزاع میان «کلام اولیه»، معتزلیان و «آموزه قدما» است، یعنی آموزه مورد قبول کسانی که خود را منتسب به ابن حنبل و مذهب اشعری دانسته و از آن دفاع می نمایند.

ج. دیدگاه های کلامی مقاتل در تفسیر وی

۱. آیا خداوند جسم است؟

این سؤال بدین نحو که مطرح شده، می باید از نکته ای مهم ناشی شده باشد؛ زیرا در مناظرات معتزلی و سپس در آموزه اشعری و واکنش های جریان سلفی قید شده است. از این نگاه، حداقل دو گروه مجسمه وجود دارد: گروهی که می توان آنان را مجسمه حقیقی خواند؛ نظیر هشام بن حکم (م ۱۷۹/۷۹۵) که گفته اند خدا را جسمی «دارای طول و عرض و عمق که درازا و پهنا و ژرفای او یکسان است، تصور می کرد.^{۶۳} اما گروه دوم هر چند خدا را جسم می دانند، ولی صفات جسم را به او نسبت نمی دهند. جسم در اینجا «قائم بنفسه» تعریف می شود، و همان گونه که ژیمره [Gimaret] خاطر نشان می سازد، تشخیص آنها دشوار است. به هر حال، این ایده، کهن می نماید و به هشام بن حکم هم نسبت داده شده است.^{۶۴}

در تفسیر قرآن، مورد دیگری که مسئله ای مشابه مطرح می گردد، واژه «الصمد» (اخلاص، آیه ۲) است که اندکی قبل، به اجمال مطرح گردید. مقاتل در تفسیر این واژه می گوید: «اگر کسی بپرسد خداوند چه می خورد؟ [پاسخ می دهند:] خداوند صمد است، [یعنی] کسی که نه می خورد و نه می آشامد.» بر حسب یک نسخه خطی، عبارت «خدا صمد است» در پاسخ به

ابن خزیمه و کتاب التوحید وی توجه دارد و تصریح می کند که این کتاب توحید، در واقع، «کتاب شرك» و نویسنده آن «یک جاهل شقی» است. سایر دلایل او نیز، آشکارا، مشابه دلایلی است که وی در کتاب نهیة العقول فی درایة الاصول، تحقیق وان اس (J. Van Ess)، درباره این فقره و به ویژه تمایز میان مساوی و مشابه، بسط داده است.^{۷۲}

۳. وجه خدا

«هر چه بر [زمین] است فانی شونده است و وجه باشکوه و جلال پروردگارت باقی است» (رحمن، آیه ۲۶-۲۷). مقاتل می گوید: «هنگامی که این آیه نازل شد، فرشتگانی که در آسمان اند گفتند: زمینیان هلاک شدند. شگفتا، زندگی چه سودی برای آنان دارد و خداوند این آیت: کل شیء هالک الا وجهه (قصص، آیه ۸۸) را نازل کرد، یعنی: همه چیز، همه زندگان آسمان ها و زمین هلاک می شوند، مگر وجه خداوند؛ یعنی: مگر خداوند.» مقاتل در مورد آیه اخیر، همین تفسیر را ارائه می دهد: الا هو.^{۷۳} در این جا هیچ نشانی از تشبیه گرایی نمی بینیم، و مقابله این تفسیرها با-مثلاً- آنچه ابن خزیمه ذکر می کرد، آسان است.^{۷۴}

۴. دست خدا

در مواردی که انتظار است مطالبی یافت شود که بر جهت گیری تشبیه گرایانه-که به مقاتل نسبت می دهند- دلالت کند، مانند آیات ۲: ۲۶؛ ۷۳؛ ۲۳: ۸۸؛ ۳۶: ۷۱؛ ۸۳؛ ۳۸: ۷۵؛ ۴۸: ۱۰؛ ۵۷: ۵۷؛ ۶۷: ۷۵ و ۵: ۶۴، وی هیچ نکته تکان دهنده ای مطرح نمی کند؛ به ویژه در مورد آیه اخیر: «دست خدا بسته است (یدالله مغلوله)» می نویسد: یعنی «مُتَمَسِّکَة» خداوند دستش را از [عطای به ما] باز گرفته و خیری به ما عطا نمی فرماید. دستش را از بخشش به ما بسته است و برای این که خیری به ما دهد، آن را نمی گشاید. او [برای ما] بخشنده نیست؛ در واقع، خداوند [تا آن زمان] روزی را بر آنان گشوده بود.^{۷۶} مقاتل در تفسیر آیه ۱۴۵ سوره اعراف: «در الواح برای او نوشتیم.»، می گوید: «با کندن و حک کردن، مانند نقش انداختن بر انگشتری؛ و هفت لوح بود... (موعظة) برای رفع جهل و (تفصیلا) یعنی بیانی روشن (لکل شیء) [یعنی برای] امر، نهی و حد؛ و خداوند با دست خود بر آن نوشت: من، الله هستم که خدایی نیست مگر من که رحمان و رحیم هستم. برای من شریکی نگیرید، موجود زنده ای را نکشید، زنا نکنید، راهزنی نکنید، به والدین توهین نکنید. خداوند، آنان را به این امور اندرز داد. الواح از زمرد و

یاقوت بودند.^{۷۷} طبری شرح این آیه را تفصیل نداده و به تعداد الواح و جنس آنها اشاره ای ندارد. تنها حدیثی که برای موضوع ما جالب توجه است، توضیحی منسوب به وهب است؛ ولی در این بیان، ذکری از دست خدا نیست.^{۷۸} تفسیرهایی که بیشتر مقبول است، عبارت است از: (به نقل از جریج): جبریل بود که نوشت، یا خداوند به قلم فرمان داد تا برای موسی بنویسد و یا کتب به مفهوم امر کردن است.^{۷۹}

در این تفسیر از مقاتل مبنی بر نوشتن خداوند با دست خود، نگرشی تشبیه گرا می توان دید. در این صورت، اعتماد به اسانید این احادیث، تنها به اتکای رواج آن در برهه ای از زمان است؛ به گونه ای که انکار آن از آن پس مقدور نبوده است.

به گفته عبدالحمید بن حمید کسّی (کسّی، سیر ۱۲: ۲۳۵-۲۳۸ م، ۲۴۹/۸۶۳)، مؤلف تفسیری که سیوطی آن را دیده است، عکرمه می گفت: «خداوند تنها سه چیز را لمس کرده است: آدم را با دست خود آفرید، بهشت را با دست خود درختکاری کرد و تورات را با دست خود نوشت.» و گاهی در دنباله آن می افزاید: «با دست خود، آدم، جبریل، قلم و عرش را پدید آورد؛ با دست خود، کتاب را که همچون تورات نزد اوست و جز او کسی آن را ندیده، نوشت. بخش وسیعی از این اطلاعات در کتاب الشریعة آجری مضبوط است.^{۸۰}

جای دیگری که می توان مقاتل را به علت دیدگاه تشبیه گرایانه، مورد طعن قرار داد، آیه ۶۷ سوره زمر است: «خدا را آن چنان که باید به بزرگی نشناخته اند، و حال آن که روز قیامت، زمین یکسره در قبضه اوست و آسمان ها در پیچیده به دست اوست» که آن را چنین تفسیر می کند: «آنها در قیامت در دست راست او در پیچیده خواهند شد. در این آیه تقدیم واقع شده، چون آنها، هر دو [آسمان ها و زمین] در یمین او یعنی در دست راست او خواهند بود [فی قبضته الیمین]. ابن عباس گوید: او زمین و آسمان را هم زمان در دست می گیرد؛ [به نحوی که] هیچ جزئی از آنها از دست او بیرون نیست». ^{۸۱} مصحح متن در مقابل این تفسیر مقاتل، واکنش نشان می دهد و خدشه ای به تعالی خداوند در آن می بیند و یکبار دیگر به سید قطب ارجاع می دهد. در این صورت، می باید بر تشبیه گرایی مستنبط از احادیث متعددی که

«روزی که پاهای برهنه می شود». قبل از بررسی دیدگاه مقاتل لازم است بگوییم که این آیه، همان طور که قرائت های متفاوت نشان می دهد، مشکل آفرین است. ابن عباس و ابن مسعود «تکشف» خوانده اند که قرطبی^{۸۷} آن را چنین فهمیده است: «روزی که واقعه یا رستاخیز، پای خود را برهنه خواهد کرد.» چنان که عرب می گوید: «جنگ پای خود را نمایان ساخته است» [یعنی جنگ در گرفته، جنگ شعله ور شده]. حداقل در دو صورت، خداوند، فاعل بی واسطه است: ابن هرمز (المداثی الاعرج، م ۱۱۷/۷۳۵) و ابن عباس «تکشف» قرائت کرده اند و ابن عباس «یکشف» نیز خوانده است.^{۸۸} این اختلاف [در قرائت] نشان می دهد که تعبیر مذکور، مشکل آفرین بوده و تفاسیر نیز گواه بر آنند که این آیه، مفسران قدیم را گرفتار کرده بود؛ کلامی که به ابن عباس نسبت داده اند، از همین باب است که گفت: «اگر چیزی از قرآن را نفهمیدید، به شعر روی آورید که دیوان عرب است. آیا نشنیده اید که شاعر می گوید: قامت الحرب بنا علی ساق، این [روز]، روز فاجعه و مصیبت است.»^{۸۹} مقاتل، از یک سو، عبارت آیه ۴۲ سوره قلم را با آیه ۶۹ سوره زمر: «زمین به نور پروردگارش روشن گردید» مرتبط کرده که در تفسیر آن می گوید: «به نور ساقش» و به سوره قلم، آیه ۴۲ ارجاع می دهد،^{۹۰} اما از سوی دیگر می گوید: «یعنی [خدا] مصیبت و سختی آخرت را [آشکار می کند].»^{۹۱} یکی از این دو تفسیر می تواند مفهوم تشبیهی، و دیگری کاربردی استعاری داشته باشد.

همین ابهام در دو حدیثی که وی نقل می کند نیز دیده می شود. حدیث اول در مفهوم تشبیهی و از ابن مسعود است: «یوم یکشف (یا یکشف یا تکشف یا نکشف؟) عن ساق، یعنی نور ساق او زمین را روشن خواهد کرد، از این روست که خداوند فرمود: «زمین به نور پروردگارش روشن گردید». یعنی از نور ساق راست او. این سخن ابن مسعود است.»^{۹۲} اما بلافاصله پس از آن، قول ابن عباس را حکایت می کند که تفسیری استعاری ارائه می دهد: «یعنی [او] مصیبت و سختی آخرت را [آشکار می کند]، چنان که می گوییم: جنگ بر «پا» شد. خداوند پوشش را از آخرت و هول و هراس آن برمی دارد.»^{۹۳}

احادیث تشبیه گرایا احادیثی که این گونه تلقی شده اند، بسیار قدیم به نظر می آیند و حتی شاید سابقه آنها به دوران ابن جبیر (م ۷۱۴/۹۵) برسد.^{۹۴} موضوع «ساق خدا» جای درنگ دارد؛ هرچند ممکن است از محوری ترین مسائل در مناظرات پیرامون تشبیه گرایی نباشد. این موضوع حتی در قرن ۱۱/۵ غزالی را نیز گرفتار کرده بود. وی می گفت: «بخاری در

به پیامبر استناد داده شده و در صحیح مسلم و بخاری ذکر شده است نیز ایراد گرفت. چنان که ابن عمر نقل می کند، پیامبر این عبارت را چنین توضیح داد که خداوند انگشتان را در هم خواهد پیچید و سپس آنها را خواهد گشود. قاضی عیاض این حدیث را مشکل شمرده و می افزاید: «ما به خداوند و به صفات او باور داریم، او را به هیچ چیز همانند نمی کنیم، او را با هیچ چیز مقایسه نمی کنیم، چیزی مانند او نیست (۴۲: ۱۱). ... آنچه که به صدور آن از ناحیه پیامبر اطمینان داریم، حقیقت است و البته ما دانش او را نداریم و به لطف خدا به آنچه فراتر از درک ماست ایمان می آوریم.»^{۹۲} آنچه در گذشته، در یک بیان موعظه وار پذیرفتنی بود، پس از عصر کلام و مشاجرات میان متکلمان و پیروان آموزه قدما، دیگر قابل قبول نبود. به هر حال، بحث این است که بعد از آن که ضوابط و معیارهایی برای تشخیص مراتب صحت احادیث نبوی از سوی صاحب نظران وضع گردید، باز هم می بایست آن گونه بیانات خطایی گذشته را بپذیریم؟

۵. چشم خدا

عبارت های کلاسیک در این موضوع به گونه ای نیست که بگوییم مقاتل در اینجا نگاهی تشبیه گرایانه دارد. مثلاً عبارت «تجری بأعیننا» در آیه ۱۴ سوره قمر را به «بعین الله»^{۸۳} یعنی زیر نظر خدا، تفسیر می کند. اگر ابهامی هم باشد، با تفسیر وی از آیه ۳۷ هود: «واصنع الفلک بأعیننا» رفع می شود. وی می نویسد: «[یعنی] مطابق با دانش ما (بعلمنا).» بر اساس تفسیر قرطبی، نقل مقاتل از ضحاک و از سفیان (ثوری) در تفسیر این آیه، «مطابق فرمان ما» است.^{۸۴} تفسیر «عین» به «امر» در آیه ۲۷ مؤمنون نیز دیده می شود؛ مقاتل، عبارت «بأعیننا و وحینا» را به «كما نأمرک» (چنان که به تو امر کردیم) تفسیر می کند.^{۸۵}

۶. ساق خدا^{۸۶}

هیچ یک از ترجمه های موجود به زبان فرانسه از آیه ۴۲ سوره قلم: «یوم یکشف عن ساق»، با تفسیر و توضیح مقاتل همخوان نیست. بلاشر در ترجمه آن می نویسد: «روزی که خطر را حس خواهند کرد.» و مسون (Masson) در ترجمه آن می گوید:

تفسیر خود [یعنی کتاب التفسیر در جامع الصحیح]، با سند از فرستاده خدا نقل می کند که فرمود: «در روز قیامت، خداوند متعال، ساق خود را آشکار خواهد کرد و همه مؤمنان از زن و مرد در پیشگاه او به سجده در خواهند آمد.» من از شرح این حدیث به نحو تمثیلی اجتناب می کنم و از کسانی که آن را رد می کنند، دوری می جویم.^{۹۵} جای آن دارد از خود پرسیم که در فاصله میان زمان مقاتل و دوران غزالی چه گذشته است که غزالی در مقابل حدیثی «موتق» چنین مضطرب می نماید.

۷. پهلوی خداوند

کم ترین اشاره تشبیه گرایانه ای در تفسیر مقاتل بر آیه ۵۶ سوره زمر: «یا حَسْرَتی علی ما فرطت فی جنب الله» نمی بینیم، زیرا وی در شرح این آیه می گوید: «یعنی مقابل خدا و در ذات او، یعنی در ذکر خدا کوتاهی ورزیدم»،^{۹۶} عبارت «فی ذات الله» را که در آغاز شرح این آیه آمده، در تفاسیر نیافتم. در تفسیر فخر، به بخش دوم آن به عنوان تفسیری از مقاتل اشاره شده،^{۹۷} گرچه این قول به ضحاک بن مزاحم (م ۱۰۵/۷۲۵) نیز نسبت داده شده است؛ [البته] جای تعجب ندارد، چون مقاتل - که به نظر ما در محضر درس ضحاک حضور داشته - پس از مرگ وی، به کتاب هایی که نزد او بوده نیز دسترسی داشته است.^{۹۸}

۸. جلوس بر عرش

در این مورد، ذهبی، این تفسیر را از مقاتل روایت می کند: عمر بن مدرک (م ۲۷۰/۸۸۳) گوید: از مکی بن ابراهیم (م ۲۱۴/۸۲۹) شنیدم که گفت: مقاتل بن سلیمان به مردم می گفت: خداوند بر فراز عرش خود است.^{۹۹} خبری مشابه در تفسیر وی ذیل آیات ۷: ۵۴؛ ۹: ۱۲۹؛ ۱۰: ۳؛ ۱۳: ۲ و ۳۲: ۴ دیده نمی شود.^{۱۰۰} اما تفسیری را که مکی بن بلخی به او نسبت می دهد، در شرح آیه ۷ سوره هود: «اوست کسی که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید» می بینیم و مقاتل آن را با این کلام قرآنی تکمیل می کند: «ثم استوی علی العرش»؛ آیه ای که آن را چنین می فهمد: «یعنی بر عرش جای گرفت» (یعنی استقر علی العرش).^{۱۰۱} همچنین در تفسیر آیه ۱۵ سوره غافر: «رفیع الدرجات ذوالعرش» می گوید: «یعنی بر روی عرش است: علی العرش». ^{۱۰۲} در واقع، اینجا می توان تفسیری تشبیه گرا دید. یعنی، همچون دیدگاه تکاملی کلامی بعدی به نظر نمی آید. تعبیر تفسیری مقبول در محافل سنتی، «هو مستو علی عرشه» است. یعنی با آوردن اسم فاعل (مستوی)، می کوشد تا از تشبیه گرایی و تعطیل صفات اجتناب کند.^{۱۰۳} رازی در این جا از تفسیر حشویه مبنی

بر این که خداوند «در عرش، بر فراز هفت آسمان جای دارد» انتقاد می کند.^{۱۰۴} تفسیر مقاتل از آیه ۵ سوره طه: «الرحمن علی العرش استوی» نیز می تواند تشبیه گرا تلقی شود؛ آیه ای که او در شرح آن می گوید: «قبل از آفرینش آسمان ها و زمین [استوی] یعنی: قرار گرفت (استقر)». ^{۱۰۵} فعل «استقر» در حدیثی منسوب به حسن بصری نیز به کار رفته، ولی فاعل آن خدا نیست: «استقر ملکه و استقام». طبرسی خود را ناگزیر از توجیه این تفسیر دیده و می گوید: «این قول او بر اساس کاربرد متعارف در زبان عرب است». ^{۱۰۶} روایتی مشابه از ابن عباس ذیل آیه ۲۹ سوره بقره: «ثم استوی الی السماء و سواهن» نقل شده که بر اساس آن: «خداوند بر عرش جای گرفت» (استقر علی العرش). این تفسیر احتمالاً از نیمه دوم سده دوم، نه تنها به لحاظ متن، بلکه به علت «سند کذب» - یعنی محمد بن مروان/ کلبی/ ابوصالح/ ابن عباس - نامقبول گردید.^{۱۰۷}

۹. نزول پروردگار

نباید انتظار داشته باشیم که در تفسیری قدیمی، اطلاعات بسیاری در این موضوع بیابیم؛ زیرا این موضوع در مقام نخست در حوزه احادیث نبوی است. مع ذلك، مقاتل در تفسیر آیات ۱۶-۱۷ سوره حاقه: «وانشقت السماء فهی یومئذ واهیه و الملک علی ارجائها» می گوید: «آسمان به سبب نزول پروردگار و فرشتگانی که در آسمان جای دارند از هم می شکافد». ^{۱۰۸} در شروحنی که بر این آیه، در تفاسیری که بیشتر به آنها استناد می شود، نوشته شده، می بینیم که گاهی فرود فرشتگان ذکر شده، ولی از نزول خداوند سخنی به میان نیامده است.^{۱۰۹} «نزول پروردگار» چنان که می دانیم، یکی از عناصر اعتقادی حنبلیان، و به طور کلی تر، اهل حدیث است.^{۱۱۰}

۱۰. رؤیت خداوند

به اعتقاد مقاتل، مؤمنان در روز رستاخیز، خداوند را به چشم می بینند (ینظرون الی الله معاینه). ^{۱۱۱} مفسران قدیمی - که طبری سخنانشان را نقل می کند - به طور کلی، به گفتن «آنها به گونه ای به پروردگارشان می نگرند» (تنظرون الی ربهم نظراً)

بسیار بحث کرده اند. به اعتقاد گروه سلفی و به طور کلی تر اهل حدیث، والدین پیامبر در دوزخ اند. آنان بر این ادعای خود به احادیثی استناد می کنند که معروف ترین آنها حدیث آنس است که گفت: «مردی پرسید: ای فرستاده خدا، پدر من کجاست؟ او (محمد ص) فرمود: در دوزخ. مرد پشت گرداند، اما رسول خدا او را فراخواند و گفت: پدر تو و پدر من در دوزخ اند.»^{۱۱۶} حدیثی دیگر با مفهومی مشابه، معروف به «حدیث طلب عفو» از ابوهریره نقل می شود که بر اساس آن، فرستاده خدا فرمود: «از خداوند اجازه خواستم تا برای مادرم طلب بخشش کنم، اما به من اجازه نداد، من از او اجازه خواستم تا قبر مادرم را زیارت کنم، اما به من اجازه نداد.»^{۱۱۷}

چنان که می بینیم، حکایت مقاتل منفرد نیست. اما بازتاب کلامی این موضوع، بعدها و در ارتباط با سرنوشت «اهل فترت» یعنی کسانی که در عصر میان دو پیامبر - و به ویژه میان دوران عیسی (ع) و محمد (ص) - می زیستند و مورد خطاب وحیی قرار نگرفتند، گسترش یافت.

سیوطی در رساله ای موجه با عنوان «مسائل الحنفاء فی والدی المصطفی»^{۱۱۸} می گوید که اساتید اشعری مذهب،^{۱۱۹} متکلمان اصول گرا و علمای اصول، همچون شافعیان بر این باورند که آنان که مردند و رسالت محمد (ص) را دریافتند، نجات یافته اند. به علاوه، به اعتقاد او - همچون بسیاری دیگر از متکلمان - والدین پیامبر بر دین حنفاء بودند که خود، ضامن رستگاری و نجات آنهاست. افزون بر این، او استناد به حدیث مسلم را نمی پذیرد^{۱۲۰}، زیرا سلسله راویان آن عبارتند از: حماد بن سکمة^{۱۲۱} / ثابت (ابن اسلم بنانی، م ۱۲۷ / ۷۴۴) / انس، و نیز این حدیث با حدیثی که معمر (ابن راشد، م ۱۵۴ / ۷۷۰) از ثابت و او از آنس روایت می کند که: «اگر بر قبر کافری گذر کردی برای او آرزوی دوزخ کن» در تعارض است.^{۱۲۲}

۱۲. عصمت انبیا

بعضی از تعابیر مقاتل درباره انبیا، بیانگر وضعیت پیش از تطورات پیامبرشناسی در ارتباط با [موضوع] عصمت انبیاست. او درباره وسوسه یوسف در برابر اصرار اغواگر خود که در آیه ۲۴ سوره یوسف ذکر شده: «در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد و [یوسف نیز]، اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او می کرد» می گوید: «هَمَّتِ الْمَرْأَةُ یُوسُفَ حَتَّى اسْتَلْقَتْ لِلْجَمَاعِ وَ هَمَّ بِهَا یُوسُفَ حِینَ حَلِّ سَرَاوِیْلَةَ وَ جَلَسَ بَیْنَ رَجُلِیْهَا». مصحح تفسیر مقاتل، با تذکری طولانی به قصد اثبات این که یوسف نمی توانست به گناه بیندیشد، نسبت به این تفسیر واکنش نشان

بسنده کرده اند. اگر تفاسیر حنبلیان و به طور کلی، اسلام سنتی گرا چنین نبود، تفسیر مقاتل می توانست تشبیه گرا تلقی گردد. ابن تیمیه می گوید: «مؤمنان در روز رستاخیز، خدا را با چشمان خود خواهند دید، همچنان که خورشید را هنگام درخشش کامل آن در هوای صاف و بی ابر می بینند...»^{۱۱۲} وی در این سخن، تنها به احادیث نبوی استناد می کند؛ احادیثی نظیر «شما پروردگار را با چشمانتان خواهید دید» یا «همان گونه که ماه را می بینید، بی آن که برای دیدنش ناگزیر از ازدحام و پیشی گرفتن بر یکدیگر باشید، پروردگار را خواهید دید.»^{۱۱۳} اما آیه ۱۰۳ سوره انعام: «چشم ها [ی آدمیان] او را در نمی یابند» در این دیدگاه به معنای آن است که آفریده ها نمی توانند او را در این جهان ببینند.^{۱۱۴}

۱۱. سرنوشت والدین پیامبر در عالم دیگر

مقاتل، ضمن تفسیر آیه ۳۴ سوره محمد (ص): «انان که کفر ورزیدند و مانع راه خدا شدند، سپس در حال کفر مردند، هرگز خدا از آنان در نخواهد گذشت»،^{۱۱۵} حکایتی را که در پی می آید، بدون سند نقل می کند: «مسلمانان، خویشان خود را در راه اسلام می کشتند. [یکی از اصحاب] از پیامبر پرسید: ای فرستاده خدا، پدران و برادران ما که جنگیدند و کشته شدند، کجایند؟» پاسخ داد: «انان در دوزخ اند». مردی از آن قوم گفت: «پدرم، عدی بن حاتم کجاست؟» پیامبر فرمود: «در دوزخ». آن مرد با چشمانی اشکبار روی گرداند، اما پیامبر او را فراخواند و فرمود: «تو را چه می شود؟» پاسخ داد: «ای پیامبر خدا، آیا می توانم برای او رحمت بخواهم و مرثیه سرایم؟» پیامبر به او فرمود: «پدر من، پدر ابراهیم و پدر تو در دوزخ اند و باید که من و ابراهیم اسوه تو باشیم». اندوه مرد اندکی کاهش یافت و گفت: «ای رسول خدا، پس کارهای نیکی که او (یعنی: پدر من) انجام داده، چه شد؟» پاسخ داد: «به سبب همان اعمال، خداوند از عذابش کاست». و در مورد آنان بود که خداوند این آیه را نازل کرد.

در این جا نیز، مصحح به شدت واکنش نشان می دهد. می دانیم که متکلمان نسل های پس از مقاتل درباره این موضوع،

می دهد. ۱۲۳ تفسیر مقاتل از این آیه، کهن ترین [شرح و تفسیر] است. طبری با تغییراتی جزئی، این خبر را از ابن عباس (۶۸۷/۶۸۸م)، مجاهد (۷۲۲/۱۰۴م)، ابن ابی ملیکه (م. ۱۰۷) و ابن جبیر (۷۱۴/۹۵م) نقل می کند؛ اما به دنبال این احادیث، توضیح می دهد که آن برهان (امتحان) بر یوسف عرضه شد تا گستره لطف و رحمت پروردگار را ببیند؛ ۱۲۴ ولی مقاتل به ارائه همین تفسیر بسنده کرده؛ تفسیری که آموزه ای قوی تر، یعنی معصیت [انبیا] آن را نامقبول گردانید.

[نظیر آنچه درباره یوسف گفته شد] در داستان ازدواج داوود با بتشیع نیز دیده می شود. داوود که عاشق بتشیع بود، شوهر وی، اوریا^{۱۲۵} را برای نبرد [با بنی عمّون^{۱۲۶}] به بلقاء گسیل داشت تا در جنگ کشته شود و او بتواند با همسرش ازدواج کند. حکایت مقاتل با حکایت هایی که طبری نقل می کند، تفاوت چندانی ندارد، ۱۲۷ اما چون (خبر) واحد است، به متکلمان امکان می دهد تا هر چند به دشواری، برای حفظ عصمت انبیا، به آن اهمیتی ندهند.

از دیگر مواردی که به نظر مصحح، تجاوز به ساحت عصمت انبیاست، حکایتی است که مقاتل ذیل آیه ۳۴ سوره ص: «و قطعاً سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی بیفکنیم؛ پس به توبه باز آمد»، نقل می کند^{۱۲۸}: سلیمان پس از پیروزی در یکی از جنگ ها، دختر پادشاه مغلوب را برای خود گرفت. اما آن زن چنان پدرش را دوست می داشت که از غم او رنجور و نحیف گردید. پس، به حکم سلیمان، برای او پیکره ای بر شکل پدرش ساختند. زن، بی آن که سلیمان آگاه گردد، به پرستش آن مجسمه / بت پرداخت. سلیمان، کنیزی محبوب داشت و هرگاه می خواست به خلارود، انگشتری خود را - که ضمان قدرت او بود - به وی می سپرد. روزی دیو صخر (Asmodai): اسید - پادشاه شیاطین در ادبیات ربّانی) با استفاده از لحظه ای غفلت کنیز، انگشتری را برداشت و در دریا انداخت. سپس همچون پادشاهی به جای سلیمان بر تخت نشست. سلیمان اعتبار خود را از دست داد و هر کجا که می رفت، مردم بر او سنگ پرتاب می کردند. ۱۲۹

موضوع مورد نزاع، در نظر مصحح، بیشتر جنبه افسانه ای این حکایت است تا تجاوز به ساحت عصمت کسی که در اسلام، پیامبر تلقی شده است. چنان که مصحح، خود در پاورقی می نویسد، طبری نیز همین حکایت را با تغییراتی چند نقل کرده است. ۱۳۰ به قرائتی دیگر درباره نحوه برخورد مقاتل با افسانه های کتاب مقدس باز خواهیم پرداخت تا نشان دهیم تنها تفاوتی اندک با نحوه برخورد بخاری و دیگر مؤلفان آثاری که موثق محسوب

می شوند، دارد. آنچه در این جا، از نظر احتجاج کلامی، مورد نزاع است، کیفیت سند است. این [سند] در تفسیر مقاتل دیده نمی شود. به علاوه، وی غالباً تنها به ذکر یک روایت بسنده می کند و درباره صحت یا کیفیت حکایت سخن نمی گوید.

آیه ای در قرآن هست که مفسران بعدی درباره آن طفره رفته اند تا مگر ساحت پیامبر را از گناه احتمالی و عشقی که می توانسته خیانت به یک غلام، یعنی زید بن حارثه - که پیامبر، خود، او را آزاد کرده بود - تلقی شود، پاک سازند. این همان آیه ای است که در مورد ازدواج محمد [ص] با زینب بنت جحش نازل شده است. قرآن، خود، متنی را که این مایه پریشانی را توضیح می دهد، در اختیار ما می نهد: در آیات ۳۶-۳۷ سوره احزاب می خوانیم: «هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد؛ و هر کس خدا و فرستاده اش را نافرمانی کند، قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است. آن گاه که به کسی که خدا بر او نعمت را ارزانی داشته بود و تو [نیز] به او نعمت داده بودی، می گفستی: «همسرت را پیش خود نگاه دار و از خدا پروا بدار» و آنچه را که خدا آشکار کننده آن بود، در دل خود نهان می کردی و از مردم می ترسیدی، با آن که خدا سزاوارتر بود که از او ترسی. «مقاتل، تنها یک حکایت^{۱۳۱} در سبب نزول آیات ۳۳: ۲۶-۳۸، بدون هیچ شرح دیگری، نقل می کند: «هنگامی که این آیه نازل شد، عبدالله بن جحش اختیار زینب را به پیامبر و انهاد. زینب به پیامبر گفت: ای رسول خدا، اختیار خود را به تو می سپارم، و پیامبر او را به ازدواج زید درآورد. زینب مدتی را با زید گذرانید. [روزی] پیامبر برای دیدن زید به خانه او رفت و زینب را ایستاده دید. او زیبا بود و پوستی سپید داشت و از باکمال ترین زنان قریش بود. پیامبر شیفته زیبایی او شد و گفت: «سبحان الله، که دل ها را منقلب می کند». ۱۳۲ [زینب این کلام را شنید و به زید باز گفت. ۱۳۳ زید با هوشمندی گفت: «ای فرستاده خدا، به من اجازه فرما تا او را طلاق دهم، زیرا زنی مغرور است و خود را برتر از من می بیند و با زینب آزارم می دهد. پیامبر فرمود: «همسرت را نزد خود نگاه دار و از خدا پروا بدار» (۳۳: ۳۷). با وجود این، زید او را طلاق داد و خداوند به پیامبر وحی کرد:

(الّا ما ملکتم یمینک) یعنی به جز کنیزکانی که در ملکیت داری. سپس پیامبر را از ارتکاب ناشایستی در مورد آنان بر حذر می‌دارد. ۱۴۲ نخستین نکته‌ای که می‌تواند تکان دهنده باشد، این است که -بر اساس قول مقاتل- خداوند، پیامبر را از ارتکاب گناه بر حذر می‌دارد. این بیان را در تفسیرهای بعدی ندیدیم. برخی با استناد به قرآن یا سنت، این آیه را منسوخ دانسته‌اند و می‌گویند: آیه «از این پس، دیگر [گرفتن] زنان ... بر تو حلال نیست» با آیه «ما بر تو ... حلال کردیم» (۳۳: ۵۰) و یا با آیه «و از آنان که بر کنار داشته‌ای، هر که را خواهی باکی بر تو نیست» (۳۳: ۵۱) ۱۴۴ نسخ شده است. اما طبری پس از دسته‌بندی احادیث، هنگامی که نظر گزیده خود را بیان می‌کند، نسخ را رد می‌کند. او مانند مقاتل، از نه زن سخن نمی‌گوید، اما این آیه را بدین معنا می‌بیند که جز زنانی که برای او [ص] حلال شمرده شده‌اند، دیگر زنان بر وی حلال نیستند. ۱۴۵ ابو عبید (م ۲۲۴/۸۳۹) ۱۴۶ در کتاب خود، از نسخ این آیه چیزی نمی‌گوید؛ ظاهراً طبری - که بسیار به او مدیون است - در این مورد از وی پیروی کرده است. پس نه تنها تصور هر گونه گناه احتمالی ناشی از امیال عاشقانه او، ناممکن می‌گردد، بلکه می‌باید به نسخ روی آورد تا پاره‌ای از اعمال وی را در مسئله ازدواج توجیه نمود. متن قرآنی، خود، با تناقض‌هایی که دارد، به این مشکل اشاره کرده است؛ زیرا این مورد نیز به رویدادهای ناخوشایند زندگی شخصی محمد [ص] مربوط می‌شود.

۱۳. آیات شیطانی

اینک به آخرین موضوعی که هم به شخص محمد [ص] و هم به صحت قرآن مربوط می‌شود، می‌پردازیم که در سه جای متفاوت در تفسیر مقاتل بدان توجه شده و جایگاه نسبتاً مهمی در این تفسیر دارد. ۱۴۷ [مقاتل] مبسوط‌ترین روایت را ذیل آیه ۲۴ سوره نجم: «مگر انسان آنچه را آرزو کند دارد؟» نقل می‌کند، ۱۴۸ این آیه به دنبال ذکر آلهة اعراب می‌آید (آیات ۱۹-۲۰): «به من خبر دهید از لات و عزی، و منات، آن سومین دیگر». مقاتل می‌گوید: آرزو کرد که فرشتگان شفاعتشان کنند. پیامبر در حال قرائت سوره نجم (سوره پنجاه و سوم)، «واللیل اذا یغشی» (اللیل، سوره نود و دوم) بود، پس چون به آیه «أفرأیتم اللات والعزی و مناة» رسید، خواب آلوده شد و شیطان، این عبارت: «الثالثة الاخری تلک الغرائق العلی عندها الشفاعة تُرجی» را بر زبان او روان ساخت (فألقی الشیطان علی لسانه). ۱۴۹ کافران مکه شاد شدند و به شفاعت فرشتگان امیدوار گشتند. پیامبر، سوره را تا پایان تلاوت کرد و آن‌گاه به سجده رفت. مؤمنان نیز

[ای محمد] آن‌گاه که به کسی که خدا بر او نعمت را [با اسلام] ارزانی داشته بود و تو [نیز با آزاد کردن او] به او نعمت داده بودی - زیرا زید در دوران جاهلیت، بدوی (اعرابی) و در دوران اسلام، مؤمنی بود؛ وی به اسارت درآمد و پیامبر مالک او گردید و سپس آزادش کرد- ۱۳۴ [تو به او گفתי]: همسرت را نزد خود نگاه دار و از خدا پروا بدار. در دل خود نهان می‌کردی (۳۳: ۳۷) [یعنی، ای محمد، در دل خود نهانی می‌گفتی کاش زید او را طلاق می‌داد ...] - مخاطب این آیه، مردم‌اند و مربوط است به علنی کردن موضوعی درباره زینب، آن‌گاه که پیامبر شیفته او گردید. عمر گفته است: اگر فرستاده خدا می‌خواست چیزی از قرآن را کتمان کند، به یقین همین آیه را - که آنچه در دل داشت آشکار ساخت - پنهان می‌کرد. ۱۳۵

سپس، مقاتل این تمایل و بلکه این «گناه» را به حالت داوود تشبیه می‌کند و در شرح آیه ۳۸ همین سوره: «بر پیامبر در آنچه خدا برای او فرض گردانیده گناهی نیست. [این] سنت خداست که از دیرباز در میان گذشتگان معمول بوده» می‌گوید: یعنی داوود نبی، هنگامی که عاشق زنی شد که او را اغوا کرد؛ او همسر اوریا (= در تورات: اوریای حتی) ۱۳۶ بن حنّان ۱۳۷ بود. خداوند، از سویی میان داوود و زنی که عاشق او شد و از دیگری سو، میان محمد (ص) و زینب - که پیامبر مفتون او گردید - پیوند می‌دهد. ۱۳۸ «فرمان خدا همواره به اندازه مقرر است» (۳۳: ۳۸) و بدینسان، خداوند مقدر کرد که داوود و محمد همسر اختیار کنند. ۱۳۹

آخرین مورد در تفسیر مقاتل درباره ازدواج‌های پیامبر، حاوی نکته‌ای است که می‌تواند برای ذهنیتی که به تقدیس شخص پیامبر خو نموده، تکان دهنده باشد. در تفسیر آیه ۵۲ سوره احزاب: «از این پس، دیگر [گرفتن] همسران و نیز این که به جای آنان، همسران دیگری بگیری بر تو حلال نیست، هر چند زیبایی آنها پسند تو افتد، به جز کنیزان، و خدا همواره بر هر چیزی مراقب است» می‌گوید: خداوند، پیامبر را از ازدواج با زنی، جز آن‌که همسری که برگرفته بود، منع می‌کند (ولا ان تبدل بهن) یعنی نه همسر او (من ازواج ولو اعجبک حسنهن) یعنی اسماء بنت عمیس ۱۴۰ که همسر جعفر ذوالجناحین ۱۴۱ بود

به پیروی از او سجده کردند و کافران مکه، چون نام خدایان خود را شنیدند، پیشانی بر خاک نهادند. تنها ولید بن مغیره، که پیری کهنسال بود و نمی توانست سجده کند، مشتی خاک بر گرفت و بر پیشانی گذارد. سپس گفت: «یحیا کما تحیا ام ایمن و صواحباتها». * ۱۵۰ ام ایمن، خدمتکار پیامبر بود و پسرش، ایمن، در جنگ خیبر کشته شد. ۱۵۱

تصور خواب آلوده بودن پیامبر به هنگام تلاوت یک سوره و نیز دخالت شیطان، نکاتی است که مصحح متن را سخت تکان داده است؛ زیرا این مسئله، در واقع، صحت قرآن را مخدوش می سازد و متکلمان و مفسران با توجه به این نکته، تمامی مهارت و توانایی خود را برای یافتن پاسخ هایی مقبول به کار گرفته اند. جای نقل همه این پاسخ ها در این جا نیست، اما بار دیگر خاطر نشان می سازیم آنچه درخور تعجب است، این است که مقاتل، تنها یک روایت از این حکایت را - آن هم بدون سند و هیچ شرح دیگری - ارائه داده است؛ و مجموعه چنین نقل هایی بعدها به صورت یک تصور دینی نامقبول درآمده است. ۱۵۲ طبری، این واقعه را نقل کرده و می گوید: «محمد (ص) شائق صلاح قوم خود بود و دوست می داشت به هر قیمتی به آنان نزدیک گردد و در پی آن بود تا وسیله ای برای دستیابی به این خواسته بیابد و چنان شد که در حکایت مذکور نقل گردید. «تا آنجا که ما می دانیم، هیچ یک از متکلمان قدیم اسلام تا بدین حد از جهت سیاسی، اجتماعی و روانشناسی برای این موضوع دلیل ارائه نداده است ۱۵۳ و [متکلمان] امروزی به لحاظ تقوای دینی، این دیدگاه را به فراموشی سپرده اند. ۱۵۴

۱۴. ایمان: گرایش های ارجحانی (مرجئه)؟

مقاتل در شمار مرجئه شمرده شده و به گفته اشعری، معتقد بود که «ایمان، کیفر فسق را محو می کند، زیرا از آن سنگین تر است و خداوند، موحّد را عذاب نمی کند»، ۱۵۵ و یا مطابق سخن ابن حزم: «مادام که ایمان هست، عمل بد (سیئه) - هر چه هم بزرگ باشد - هیچ آسیبی نمی رساند؛ همچنان که با وجود شرک، هیچ حسنه ای سودی ندارد». ۱۵۶ در نتیجه، هیچ مؤمن موحّدی به دوزخ برده نخواهد شد. ۱۵۷ خداوند، موحّدانی را که مرتکب کبیره شده اند، می بخشاید و آنان را در دارالخلود جای می دهد. ۱۵۸ شهادت به یکتایی خداوند، عمل نیک را تا به بارگاه الهی بالا می برد. ۱۵۹

چنین تعبیراتی [میان اشعری و ابن حزم] را در تفسیر او نیافتیم و احتمال یافتن آن نیز بسیار کم است؛ زیرا چنان جنبه نظری دارد که نمی تواند بدینسان در یک تفسیر قرآنی کهن عرضه

شود. به هر حال، ظاهرآ، مبادی این آموزه ایمانی در این کتاب دیده می شود. مقاتل، غالباً واژه های ایمان و «مؤمن» را با عبارت «بالتوحید» و یا «مصدّقون بالتوحید» تعبیر می کند؛ ۱۶۰ همچنان که در مورد ریشه کفر، ۱۶۱ آن را در برابر توحید قرار می دهد و از آن به کفر به توحید خدا و نداشتن علم ۱۶۲ به توحید خدا تعبیر می کند. گاه این عبارت را مبسوط تر و همراه با ذکر رستاخیز می آورد: «هرکس یگانگی (توحید) خدا و رستاخیزی را - که روز جزاست - تصدیق کند. ۱۶۳ متقابلاً، اعمال ناشایست را با شرک همسنگ می کند. توبه از کرداری بد (تاب) ۱۶۴، ظلمات (یا ریشه ظ. ل. م)، ۱۶۵ اعمال منکر، ۱۶۷ عمل بد (سیئه)، ۱۶۸ گفتار دروغ ۱۶۹ (قول الزور)، حتی واژه «مقتون» یعنی کسانی را که پروا دارند و خود را حفظ می کنند، چنین تفسیر می کند: «کسانی که خود را از شرک حفظ می کنند». ۱۷۰ تعبیر «بالتوحید» و «بالشرک» در این تفسیر، چندان زیاد به کار رفته که تکیه کلام [مفسّر] شده است. به یقین، ایمان به توحید و ردّ شرک دو [مسئله] اساسی و محوری در اسلام است، اما اصرار مقاتل [در به کارگیری این تعابیر]، حتی هنگامی که سخن از عمل است، [خواننده را] به اندیشه ایمان تنها، چنان که مرجئه می گویند، می کشاند.

از تفسیر مقاتل ذیل آیه ۴۸ سوره نساء: «خدا، این را که به او شرک ورزیده شود، نمی بخشاید و غیر از آن را برای هر که بخواهد می بخشاید»، می توان نتیجه گرفت که در نظر وی، مسلمان، هر گناهی به جز شرک مرتکب شود، بخشوده خواهد شد. در تفسیر وی می خوانیم: «یعنی برای هرکس که موحّد بمیرد، می بخشاید، این مشیّت خداوند در مورد معتقدان به توحید است. «آن گاه این حدیث را از مجاهد نقل می کند: «استثناء [در آیه فوق] برای یکتاپرستان (= اهل توحید) است». ۱۷۱ این آموزه در تفسیر وی از آیه ۱۰۷ سوره هود: «تا آسمان ها و زمین برجاست، در آن ماندگار خواهند بود مگر آنچه پروردگارت بخواهد، زیرا پروردگار تو همان کند که خواهد»، تأیید شده است؛ آنجا که «موحّدین را - که از دوزخ بیرون خواهند آمد و جاودانه در آن نخواهند ماند - استثنا کرده است. ۱۷۲

به نظر ما، این آخرین بیان، متفاوت با اندیشه کسانی چون

تفسیرهای تشبیه‌گرا، همان مسیر معتزله را پیمودند. با این همه، این احادیث اجمالاً منتشر شد و قواعدی یافت که برخی، هنوز، در روزگار ما [آنها] را «علمی» می‌خوانند. این قواعد، و سایلی ضروری بودند که گاه در دفاع از سنت و گاه در نقد و هجوم بر آن به کار گرفته می‌شدند. متقابلاً، روایات دیگری که غالباً همان محتوا را داشتند، به عنوان [خبر] ضعیف، مردود شناخته شده و یا به علت عیوبی که به ناقلان آنها نسبت داده می‌شد، مورد طعن واقع شدند. غزالی در قبال حدیثی پیرامون «پای خداوند، میان مقتضیات «عقل»، از یک سو، و «عدم امکان رد یک حدیث موثق»، از سوی دیگر، گرفتار و سرگردان مانده بود، [امری که] بنیان کلام اسلامی را که در پایان سده ۸/۲ پامی گرفت، به خطر می‌انداخت.

مقاتل، خود را در یک چشم انداز فکری دیگر می‌دید، [چشم انداز فکری] متکلمان-فقیهانی که بعدها موعظه نگار خوانده شدند؛ یعنی آنان که قوانینی را که بعدها برای تشخیص موثق از ناموثق وضع گردید، رعایت نمی‌کردند. به علاوه، ملاحظه شد که اگرچه وی، گاهی به زبان اشاره‌ای دارد، ولی هرگز به نظر علمای نحو، و تقریباً هیچ‌گاه به یک عالم لغوی، استشهاد نمی‌کند. شاید به این علت که در عصر او، هنوز نحویان بزرگ پدید نیامده بودند و در نسل‌های بعدی بود که تفسیرها با نحو و فقه اللغة تأیید گردید و بدین وسیله، پایه‌دانشی اثباتی به آنها بخشید.

در این جا، طبیعتاً از خود می‌پرسیم: آیا براساس تفسیر مورد بحث، می‌توان مقاتل را از مشبهه شمرد؟ به یقین، بی‌تأمل نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد. در واقع، اگر ادعا کنیم تصور خداوند در اسلام اولیه، تشبیه‌گرایانه بوده و سپس به مفهومی انتزاعی از وجود الهی تحول یافته، قضاوتی شتابزده کرده ایم. ۱۷۶ ظاهراً قطعی می‌نماید که اسلام از سنت‌های روحانی متفاوتی میراث بر گرفته که تشبیه‌گرایی یکی از آنها بوده است. به هر حال، این جریان، بعدها تضعیف نشد. در واقع، نمونه این خزیمه-که البته تنها مورد نیست- در این موضوع، بسیار پر معناست. اگر این واقعیت که او به احادیث «قطعی» استناد می‌کرد، نبود، [احتمالاً] همراه با جماعت مجسمه و مشبهه به نهرهای دوزخ افکنده می‌شد و رازی که او را «بیچاره‌ای جاهل» می‌شمرد، بر خطا نرفته بود. در مورد ابن حنبل یا حدائق، در مورد برخی حنبلیان نیز چنین است. ۱۷۷ پس می‌باید این پرسش را در راستای تحول اندیشه دینی و نقد حدیث-که خطوط کلی آن را پیشتر ترسیم کردیم- مطرح نماییم.

طبری نمی‌نماید؛ و در مورد کسانی که طبری، آنان را «مؤمنان مرتکب کبیره که خداوند آنها را استثنا کرده» می‌خواند و یا قتاده، آنها را «جهنمیون» خوانده، ۱۷۳ با آموزه سنتی سازگار و همخوان است.

مسائل کلامی و فقهی دیگر نیز در تفسیر مقاتل قابل بررسی است؛ مسائلی نظیر تشخیص هویت پسری که خداوند به ابراهیم فرمود تا او را قربانی کند، که آیا به نظر مقاتل، اسحاق بود یا اسماعیل؟، ۱۷۴ همچنین مسئله قنوت، ۱۷۵ و نیز [مسئله] برخورد مقاتل با داستان‌های کتاب مقدس که در مقالی دیگر بدان خواهیم پرداخت.

در این مقاله به نکات اساسی‌ای که در اندیشه دینی، جای گفتگو دارد، بسنده کردیم.

د. نتیجه

این سؤال مطرح شد که: به لحاظ فکری، میان دوران مقاتل و عصر غزالی چه گذشته است؟ غزالی را تنها به عنوان یک نمونه ذکر می‌کنیم، چون می‌توان این پرسش را درباره یک متکلم سده سوم/نهم نیز مطرح کرد. بحث پیرامون مفاهیمی که در میان نخستین نسل‌های اسلامی مطرح بوده، تنها [در طی این دوران] بسط یافته است. معتزلیان-که آنان را در این جا به عنوان نمونه برمی‌گیریم، نه از آن رو که «نخستین اندیشمندان مسلمان» بوده‌اند، بلکه چون نمایندگان جریان «خردگرایی» اند- به نام و به استناد تنزه الهی، نظریات تشبیه‌گرایان را رد و نفی می‌کردند. این مسئله برای برخی از اندیشمندان مسلمان قابل تحمل نبود؛ زیرا این موضع‌گیری به نظر اینان مخالف با نص قرآن می‌نمود و مهم‌ترین پایه‌های بنایی را که اسلام هرچه بیشتر بر آن استوار است- یعنی سنت و حدیث- متزلزل می‌کرد. اما از سوی دیگر، نادیده‌انگاشتن این احتمال که معتزله یا کسانی دیگر پیش از آنها [در این مسئله] سخن گفته‌اند، ممکن نیست. بنابراین می‌بایست با سلاح خود آنان به مقابله آنها برخاست. این یکی از کارهایی بود که اشعریان کوشیدند انجام دهند؛ اما آنان که خود را به عنوان مدافعان حقیقی سنت معرفی می‌کردند، تنها نبودند و حتی نخستین هم نبودند. آنان در رد پاره‌ای از این تأویل‌ها و

اکنون در این روایت از تفسیر مقاتل - که به چاپ رسیده - چه چیز نشان از تشبیه گرایی دارد؟ با آن که عناصر متعددی را ملاحظه کردیم، نظریات افراط گرایانه ای که در مورد جسم خدا و موی او و امثال آن به مقاتل نسبت داده شده، در این تفسیر دیده نشد. مناسب می نماید که در این مورد به دو نکته توجه دهیم. دیدیم که اشعری، شهرستانی و ابن تیمیّه با ادعاهایی [که در مورد مقاتل وجود دارد] محتاطانه برخورد کرده اند. در این جا، دو فرض بیشتر به نظر نمی رسد: یا این است که آنها کوشیده اند بخشی از اطلاعات کسی را که «مفسر بزرگ» خوانده شده، محو کنند و حتی از قرار دادن وی در شمار «قدمای پارسا» تردید نکرده اند؛ و یا این است که این قاعده افراط گرایانه هرگز مورد تأیید مقاتل نبوده است. آثار دیگر مقاتل، جز آنچه ذکر کردیم، به دست ما نرسیده و نمی توان هیچ یک از این دو فرضیه را بر دیگری ترجیح داد. دومین پرسش درباره روایت های این تفسیر و به ویژه روایت سومین آن - در شمارش ما، یعنی روایت ابو عصمه است که با یک طریق ایرانی، به همان معنایی که گفتیم، نقل شده است.

چه بسا این متن، شامل بخش ها یا تفسیرهایی باشد که در روایت بغدادی دیده نمی شود. به علاوه، ابو عصمه، یقیناً در مرو، درس های مقاتل را دنبال می کرده است - ۱۷۸ روایت بغدادی، احتمالاً در بغداد توسط هذیل گردآوری شده است (اما مقاتل در بصره - که همان جا از جهان رخت بر بست - و نیز در بغداد، بیروت، دمشق و مکه اقامت داشته است). ۱۷۹ این پدیده که دانشمندان و عالمانی که از یک مرکز دینی به مرکز دیگری می رفتند، می توانستند گرایش آموزه خود را تغییر دهند، کم نبوده است. ۱۸۰ پیداست که نمی توان احتمال وجود یک اثر مکتوب از این یا آن ناقل را، علاوه بر مطالبی که بر متن افزوده شده و سندها حاکی از آن است، منتسفی دانست. در مورد آنچه به پیامبر شناسی و یا به طور کلی، به حکایت هایی درباره پیامبران مربوط می شود، مقاتل مرحله ای از کلام را ارائه می دهد که بر آنچه بعداً به صورت آموزه معصیت درآمد، تقدم زمانی داشت.

در مورد اندیشه های ارجایی مقاتل، هر چند عناصری به چشم می خورد، ولی نمی توانیم فراتر از آنچه گفته شد رویم، و با توجه به این که بلخ، مرکز عمده تعالیم حنفی بود، جای شگفتی نیست که مقاتل نیز چنین گرایشی داشته باشد. این نکته را نیز فراموش نکنیم که ابو عصمه، شاگرد ابو حنیفه و قاضی مرو، پیوند نزدیکی با مقاتل داشته است. ۱۸۱

پی نوشت ها:

*Muqātil, grand exégète, traditionniste et theologien maudit- Claude Gilliot

۱. مقاتل بن سلیمان (ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر بَجَلی آزادی بلخی خراسانی مروزی)، تفسیر، ۴ مجلد، تصحیح عبدالله محمود شحاته، قاهره، الهيئة، ۱۹۸۰-۱۹۸۸، ۶۰۴+۷۹۷+۹۵۷+۱۰۶۷ صفحه؛ ۲۱×۲۹. مجلد یکم پیش تر انتشار یافته است: تصحیح شحاته، مصر، مؤسسة الحلبي، مطبعة المدني، ۱۹۶۹، ۱۵+۴۱۰ صفحه؛ و تاسوره ششم را دربر دارد. اما چاپ مجلدات بعدی، ماجرای جالب دارد؛ زیرا در چاپ دوم مجلد اول، تاریخ ۱۹۸۰ (در صفحه عنوان، سال ۱۹۸۰ قید شده و به خاطر بقایای مالیاتی، تاریخ روی جلد، سال ۱۹۷۹ گذارده شده است) و در چاپ اول مجلد دوم، تاریخ ۱۹۸۲ قید شده است. پس از آن که با مشکلات بسیاری روبه رو شدیم، سرانجام به نحوی توانستیم (در آغاز سال ۱۹۸۲) نسخه ای از آن را به دست آوریم.

این متن از سال ۱۹۶۷ - به طور کامل - آماده چاپ بوده است. شحاته در مجلد چهارم، صفحه ۹۲۵، تاریخ ۴ سپتامبر ۱۹۶۷ را قید می کند و احتمالاً چاپ کتاب به سبب سانسور مقامات الازهر به تأخیر افتاده است؛ و ظاهراً به دلایلی مشابه، با پخش آن نیز مخالفت شد. این مطلب را از یادداشت های متعددی درمی یابیم که شحاته در آنها به برخی نویسندگان متأخر استشهد می کند تا با تأویلات مقاتل و حکایاتی که واهی توصیف شده اند، مخالفت ورزد. وانگهی در مجلد چهارم، ص ۵۳، در ادامه یادداشت اول، اعلام می دارد که این چاپ تحت نظر اداره پژوهش ها و انتشارات الازهر صورت گرفته و وی در این یادداشت ها از نظرات صائب و راهنمایی های مفید آنان بهره گرفته است. استشهد مصحح به محمد عبده، هیکل و سید قطب به جای استناد به طبری - که حکایات افسانه ای آن مشابه حکایات مقاتل است، و در شمار منابع نیز آمده - موجب شگفتی است. این جا، حتی این کثیر هم بر طبری ترجیح داده شده، بدان سبب که تفسیر او هم مختصرتر و هم با معتقدات سنی (ارتدوکسی) همخوان تر است.

۲. در مورد مؤلف نک:

Plessner, EI1, III, 760-61; Goldfeld, "Muqātil ibn Sulaymān", Arabic and Islamic studies, II, 1978, XIII-XXX.

بر این مآخذ، ذهبی، تاریخ اسلام، سال ۱۴۱-۱۶۰، چاپ تدمری، بیروت، دارالکتب العربیة، ۱۹۸۸، ص ۶۳۹-۶۴۱ را می افزاییم که مشتمل بر نکاتی تکمیلی است. نیز نک: Mideo, 13, n.13

۳. P. Nwyia, Ex'ég'ese coranique et la langue mystique, بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۰، مقدمه شحاته بر کتاب الاشیاء والنظائر، اثر مقاتل (تصحیح شحاته، قاهره، الهيئة، ۱۹۷۰، ص ۳۴۸، ص ۱۲-۸۵) و نیز مقدمه گلدفلد (Isaiah Goldfeld) بر چاپ وی از کتاب مقاتل،

از ابو عمرو، همان ابو عمرو بن سماک است که همچون عبدالخالق، از شاگردان عبدالله بن ثابت بوده است. نک: تاریخ بغداد ۹: ۴۲۶؛ او ابو عمرو عثمان بن احمد بن عبدالله بن یزید بغدادی دقاق، معروف به ابن سماک، م ۳۴۴/۹۵۵، یکی از مشایخ دارقطنی (سیر ۱۵: ۴۴-۴۵) است. شاید بتوان این مسئله را چنین حل کرد: عبدالخالق، خود، اجازه روایت نداشته اما نسخه ابن سماک را داشته است. ظاهراً سند روایت که در آن، میان «ج-۱» و «د-۱» [عبارت] «حدثنی» نیامده بلکه «قال» ذکر شده، در حالی که میان «د-۱» و «ه-۱» و میان «ه-۱» و «و-۱»، «حدثنا» و میان «و-۱» و «مقاتل»، «عَنْ» ذکر شده است، همین نکته را تأیید می‌کند. نیز نک: مقاتل ۱: ۱۷۹، سال ۱۹۰ برای سماع از «ه-۱» قید شده است.

۱۴. نک: مقدمه تفسیر مقاتل، ج ۱، ص ح (نسخه بارمز «ز») و ۳: ۴۰۲ پانوشت ۱.

۱۵. نک: تاریخ بغداد ۶: ۳۹۲؛ سیر ۱۴: ۴۶۷، سال وفات او را ۳۲۰ قید می‌کند.

۱۶. مراد از دو شخصیت اول، می‌باید همان دو تن باشند که در دو سند در جلد ۳: ۲۲۵ و ۴۰۲، زیر نویس ۲، ذکر شده‌اند؛ مورد اخیر با روایتی از عکرمه درباره آغاز سوره سی‌ام قرآن یعنی سوره روم، همراه است (۴۰۲-۴۰۵)، سپس بدون اسناد، از همان اول تفسیر مقاتل را پی می‌گیرد، ص ۴۰۶ به بعد. ابوبکر هذلی بصری = سلمی بن عبدالله از شاگردان حسن بصری، لسان المیزان ۳: ۷۱.

۱۷. سیر ۵: ۱۰۳-۱۰۵.

18. Goldfeld, Muqaddima, n.236.

۱۹. براساس سیر ۱۷: ۳۵۲.

20. Gas 1:47.

۲۱. نک: Van Ess. Ungenutzte Texte zur Karrāmiyya, Heidelberg, 1980, p.51 et p.44. n17.

۲۲. نک: ذهبی، میزان الاعتدال (چاپ بجای، قاهره، ۱۹۶۳؛ بیروت، دارالمعرفة بی‌تا، ۱: ۱۰۶-۱۰۸) سَتُوق/ سَتُوق؛ انساب ۱: ۱۲۶-۱۲۷؛ Van Ess ص ۴۹.

۲۳. نک: نکاتی که بیشتر درباره نسخه [موجود در] الازهر گفتیم.

۲۴. دولاپی، الکنی والاسماء، حیدرآباد، ۱۳۲۲/۱۹۰۴، ص ۳۱. مقاتل با مادر ابو عصمه ازدواج کرد، نک: تهذیب التهذیب، ۱۰: ۲۸۰.

۲۵. تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۴۸۶-۴۸۹. ر. ک: لسان المیزان، ج ۶، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ لکهنوی، الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة، قاهره، ۱۳۲۳/۱۹۰۶، ص ۲۳۵؛ ابن ابی حاتم رازی، الجرح والتعديل، حیدرآباد، ۱۹۴۱-۱۹۵۶؛ چاپ بیروت، دارالکتب العلمیة، با جلدی متفاوت، ولی شماره صفحات یکسان است، ج ۸، ص ۴۸۴. او یکی از شاگردان ابوحنیفه بود و قاضی مرو شد.

۲۶. Gal SI.287؛ او یکی از نخستین گردآورندگان مطالب استاد [خود] بود.

۲۷. در گلدفلد، مقدمه، احمد بن عبدالله بن صدیق ذکر شده است. نک: سیر، ج ۱۴، ص ۲۵۴؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۳۹۰.

۲۸. Gas, I, 351/2، سیر، ج ۱۴، ص ۲۵۳-۲۵۴.

۲۹. لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳۰. تهذیب التهذیب، ج ۷، ص ۳۰۸.

۳۱. براساس تهذیب التهذیب، نک: زیر نویس ۲۵.

موسوم به «تفسیر الخمسمائة آیه»، Shfaram, Bar-Ilan University، المشرق، ۱۹۸۰، ۳۱۷+۸ صفحه. که هشت صفحه مقدمه آن به زبان انگلیسی است، و صفحات ۱۰۵-۵ متن عربی را بر این کتاب شناسی می‌افزاییم.

Quranic Studies, Sources and Methods of scriptural interpretation, Oxford University Press, 1977, XXVI+256p

۵. باید درباره متن قرآنی که مقاتل به آن ارجاع می‌دهد نیز پژوهشی انجام پذیرد. شحاته، غالباً آن را براساس روایت رسمی کنونی تصحیح کرده است. اما باید دید آیا این مسئله ناشی از ناسنجیدگی ناقلان یا نسخه برداران بوده، یا آن که مقاتل -یا گردآورنده این تفسیر- به متنی استناد کرده که [با متن روایت رسمی کنونی] متفاوت بوده است. نک: ۱: ۵۵۳؛ ۳: ۳۸۴، ۴: ۴۱۴ و موارد دیگر.

۶. اسنوی، طبقات الشافعیة، چاپ عبدالله جیوری، ریاض، دارالعلوم، ۱۹۸۱/۱۴۰۰ (بغداد، ۱۳۹۱/۱۹۷۱)، II، ۹۴، رقم ۶۸۴.

۷. نک: مقاتل، تفسیر خمسمائة، ص ۷: القاضی ابو عبدالله محمد بن علی زادلیج؛ ص ۵ (انگلیسی)؛ براساس یکی از نسخه‌های خطی: ذاریج.

۸. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ویراسته شعیب ارنؤوط، بیروت، الرسالة، ۱۹۸۱-۱۹۸۸؛ ج ۱۶: ۸۱؛ تاریخ بغداد ۱۱: ۱۲۴؛ سمعانی، الانساب، ویراسته عبدالله عمر بارودی، بیروت، دارالجنان، ۱۴۰۸/۱۹۸۸، ج ۳: ۲۶۳؛ در: ثعلبی، تفسیر قرآن، ویراسته گلدفلد، Acre، ۱۹۸۴، ابن ابی رؤیة ذکر شده، و این نام نیز وجود دارد. نک: ابن ماکولا، اکمال، حیدرآباد، ۱۹۶۲-۱۹۶۷، ۴: ۱۰۱. در مورد مشکلی که نام وی در زنجیره روایی پیش می‌آورد، نک زیر نویس ۱۳.

۹. عبدالله، براساس تاریخ بغداد ۹: ۴۲۶-۴۲۷؛ مقاتل ۱: ۲۵؛ «عبدالله» و در زیر نویس «عبدالله»؛ گلدفلد در تفسیر خمسمائة، ص ۱۱؛ عبدالله شحاته، در تمام متن، در جایی عبدالله و در جایی عبدالله می‌نویسد.

۱۰. تاریخ بغداد، ۷: ۱۴۳؛ ۹: ۴۲۶-۴۲۷؛ ابو محمد العبقرسی (النحوی) در مقاتل ۱: ۱۷۹ تاریخ ۲۰۴ قید شده که می‌باید ۲۴۰ خوانده شود. اما در این کتاب، اطلاعات افزوده‌ای می‌یابیم که براساس آن، مکان سماع تفسیر، یعنی مدینه، و نیز سن ثابت که در آن هنگام ۸۵ ساله بوده، یعنی همان سال وفات وی، مشخص می‌گردد.

۱۱. تاریخ بغداد، ۷: ۱۴۳.

۱۲. ونه الزیدانی. نک: ذهبی، المشتبه، ویراسته بجای، قاهره، ۱۹۶۲، ۳۲۲: ۱.

۱۳. تاریخ بغداد ۱۴: ۷۸-۷۹. این [مطلب] را یکی از نسخه‌ها (نک: ج ۱: ۱۵۱-۱۵۲) با دو تاریخ مذکور در «د-۱» و «و-۱» تأیید می‌کند؛ مع ذلک، مسئله‌ای در این جاست: در همان ج ۱: ۱۵۲، شخصی با کتبه ابو عمرو [به سلسله اسناد] وارد می‌شود که می‌گوید این تفسیر را از عبدالله بن ثابت به سال ۲۸۴/۸۹۷ شنیده است، در حالی که سندی که با آن آغاز کردیم، در «ج-۱»، نام عبدالخالق بن حسن را می‌بینیم. مراد

۳۲. مرو شاهنجان که اکنون در ترکمنستان شوروی (سابق) است. نک: El, VI, 606-6.
۳۳. در واقع، J. Van Ess این نکته را تذکر داده است که از او سپاسگزاری می‌کنیم. تعبیر «روایت ایرانی» از اوست. وی در نامه‌ای به تاریخ ۸۹/۹/۲۲ می‌نویسد: «می‌توانم فرض کنم که این یک (یعنی روایت ایرانی) بیش از روایت عراقی-تنها نسخه‌ای که برای ما باقی مانده است- به بسط در مسائل مربوط به تشبیه می‌پردازد». نیز نک: J. Van Ess. "The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam", in Ninth Annual Univ. Lecture in Religion, Arizona State Univ., March 3, 1988, p.4.
۳۴. *مرآة الزمان فی تاریخ الاممیان*، چاپ عباس، بیروت، دارالشروق، ۱۹۸۵، ص ۲۰۲، ۲۰۵، ۴۰۴، ۴۱۵؛ فقط *مقاتل یا مقاتل بن سلیمان*: ص ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۸ و موارد دیگر.
۳۵. *هدیة العارفین*، ج ۲، ص ۴۷۰، آثار زیر را بر تفسیر خصمالة، تفسیر و کتاب *الوجوه والنظائر* می‌افزاید [در این جا به ذکر آثار مربوط به قرآن بسنده می‌کنیم]: کتاب *الآیات المشابهات*، کتاب *الجوابات فی القرآن*، کتاب *الناسخ والمنسوخ*، کتاب *القراءات و نوادر التفسیر*؛ Gas, I, 37/5 بر اساس گفته خطیب بغدادی، کتاب *اللغات فی القرآن* را نیز می‌افزاید.
۳۶. *مطهر المقدسی*، کتاب *البداء والتاریخ*، ویراسته و ترجمه Cl. Huart، ج ۴، ص ۱۰۲-۱۰۴ / ترجمه، ص ۹۷-۹۸؛ در مورد ابو حذیفه نک: Gas. I. P.293-94 همراه با ذکر بخش‌های محفوظ و نسخه خطی. بخش مهمی از قصص الانبیاء اثر مطرفی (ابو عبدالله محمد بن احمد بن مطرف، م ۴۴/۲۵۶) مستند به این اثر ابو حذیفه است. نک: Tilman Nagel, Die Qisas al-anbiyā'. Ein Beitrag zur arabischen literatur geschicht, Bonn, 1967, p.113-119.
۳۷. برخی گفته‌اند که *مقاتل* در مجالس درس ضحاک (م ۱۰۵/۷۲۳) حضور نداشته است. اما اگر هم چنین باشد، نمی‌توان مانند گلدفلد (همان، XXXI) نتیجه گرفت که وی نمی‌توانسته رقیب جهّم (۱۲۸/۷۴۶) باشد. در واقع، این اطلاعات که از جوّیبر-یکی از شاگردان ضحاک- رسیده، بیانگر آن است که *مقاتل* به هنگام مرگ ضحاک، کودکی کم‌سال بوده؛ وی می‌گوید: «سوگند به خدا، هنگام وفات ضحاک، *مقاتل* گوشواره بر گوش داشت و در مکتبخانه بود» (ذهبی، *تاریخ*، ص ۶۳۹-۶۴۰ و مآخذ دیگر در Goldfeld, n.42). به علاوه، مواردی که شاگردان یک استاد، ادعای انحصار و یا اولویت در [بهره‌گیری از] تعالیم وی را داشته‌اند، اندک نیست. برخلاف این نظر، نظری را ذکر خواهیم کرد که براساس آن، *مقاتل* در صدسالگی در گذشته است، ولی منبعی که نتر از خلیلی (خلیل بن عبدالله، م ۴۴۶/۱۰۵۴، نک Gal S I. p.618) که *تهذیب التهذیب* (ج ۱۰، ص ۲۸۴) این اطلاعات را از آن اخذ نموده، نیافتیم. به هر حال، احتمالاً *مقاتل*، درس‌های ضحاک را زمانی شنیده که کودک یا نوجوان بوده است (چنان‌که در یادداشت مصحح *تهذیب الکمال*، ج ۱۰، ص ۲۸۰ آمده، [مقاتل] همراه با پدرش [در جلسات درس شرکت می‌کرد]). اما در مورد تفسیر، *مقاتل*، آن را در زمان حیات ضحاک یعنی قبل از ۱۰۵/۷۲۳ تألیف کرده است. به علاوه، *مقاتل*، پس از مرگ ضحاک-اگر این مطلب را بپذیریم- کتاب‌های او را که در کتابخانه‌اش نگهداری می‌شد (نک: زیرنویس)
- خواننده بود (کتاب‌هایی که تألیف خود او بود، کتاب‌های دیگران که در تملک او بود و یا هر دو؟). به علاوه، در این تفسیر چاپ شده، *سند مقاتل / ضحاک و گاه مقاتل / ضحاک / ابن عباس* بارها ذکر شده است، نک: ج ۱، ص ۳۵؛ ج ۲، ص ۳۵۱، ۳۵۸، ۵۲۸، ۵۴۰؛ ج ۳، ص ۳۸۹، ۵۲۳، ۷۷۱ و صفحات بعدی.
۳۸. *الناسخ والمنسوخ در حاشیة واحدی، اسباب النزول*، قاهره، ۱۳۱۶/۱۸۷۸، ص ۳۴۱-۳۴۲.
۳۹. *هراس المجلدات*، قاهره، الشمرلی، ص ۱۹. اگر این، همان ابو عصمه است (م ۱۷۳)، می‌باید افتادگی در زنجیره روایت باشد و سلمی که متولد ۱۸۲ است، نمی‌توانسته او را دیده باشد، نک: *سیر*، ج ۱۲، ص ۳۸۴.
۴۰. *تاریخ* (چاپ Orientaliste) ج ۱، ص ۶۱ / (چاپ محمد ابو الفضل ابراهیم) ج ۱، ص ۶۴ / Fr. Rosen- The History of al-Tabari, I, trad. Fr. Rosen- thal, Albany, suny, 1989, p.231.
۴۱. بلخی خراسانی سمرقندی، *تهذیب التهذیب*، ج ۷، ص ۴۶۳، نک: نقد این روایت از طریق ابو عصمه / *مقاتل بن حیان* در: *تهذیب التهذیب*، ج ۱۰، ص ۴۸۶-۴۸۷.
۴۲. *گلدفلد*، همان، ص XXIV-XXV. برخلاف آنچه *گلدفلد* می‌گوید، به نظر نمی‌رسد که همه این ۱۵ نفر که از *مقاتل* روایت می‌کنند، می‌باید به عنوان ناقلان آثار او تلقی شوند. گاهی، شرح حال نویسان، نام کسی را که تنها چند حدیث از استادی نقل کرده، در شمار شاگردان وی ذکر نموده‌اند. در این فهرست، ناقلان و راویان بزرگ گنجانده نشده‌اند.
۴۳. نک: زیرنویس ۳۶ و ۹۸. نام او در یکی از سندهای تعلیمی در کتاب *هراس المجلدات*، ص ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۷۸، ۱۷۹ که از کتاب *المبتدأ*، اثر *مقاتل* نقل می‌کند، دیده می‌شود. آیا او تفسیر یا کتاب *المبتدأ* یا هر دوی آنها را از *مقاتل* شنیده است؟ فهرست، ص ۹۴، ترجمه Dodge، ج ۱، ص ۲۰۲: من اصحاب السیر و الأحداث.
۴۴. *گیست له اصول*، یعنی واجد معیارهای شناخته شده نقل و روایت نیست. نک: *تاریخ بغداد*، ج ۶، ص ۳۲۶-۳۲۸.
۴۵. *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۰. این «سعید» نمی‌تواند سعید بن جبیر، م ۷۱۴/۹۵ باشد.
۴۶. *بده الخلق و قصص الانبیاء*، ed. R.G. Khoury, Les Légendes, Prophétiques dans l'Islam, Wiesbaden, 1978، ص ۳۶۷ متن عربی.
۴۷. *مقایسه ابن وائمه*، ص ۱۲۹ درباره سلیمان با تفسیر، ج ۳، ص ۳۰۳؛ *ابن وائمه*، ص ۱۴۲ و *مرآة الزمان*، ص ۵۱۲ و ۵۱۳ با تفسیر، ج ۳، ص ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵ که دو حکایت نخستین منسوب به *مقاتل* بسیار مفصل تر از آن است که در تفسیر او ذکر شده است.
۴۸. *مرآة الزمان*، ص ۲۶۸ در مورد ابراهیم؛ ص ۳۱۶ در مورد لوط؛ ص ۳۳۹ در مورد یوسف؛ ص ۳۹۰ در مورد موسی؛ ص ۴۵۹ در مورد الیاس؛

نیست، آغاز اسناد همان ۱۰ د. و ۱۰ هـ. در سند این روایت است و مشایخ هذیل، مسیب بن شریک (لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۹۳۸)، ابوبکر هذلی، ابویوسف، واقدی و دیگران اند؛ در صفحه ۲۷ می‌باید ابن مسیب (م ۷۱۳/۹۴) - که هذیل نمی‌توانسته از او روایت کند - به عن المسیب تصحیح شود. در جلد ۴، ص ۲۰۰: [قال] هذیل - بدون ذکر سند - همان جلد، ص ۱۹۹ سند به ابن جبیر می‌رسد؛ در جلد ۳، ص ۳۴۴: قال هذیل عن غیر مقاتل، و سندی به دنبال نمی‌آید.

۵۲. غالباً به شکل ثعلب/ قراء، یا ثعلب یا فراء مسبوق به: قال ابو محمد یا قال عبدالله، دیده می‌شود. نک به ارجاعات زیر نویس ۵۳.

این بدان معناست که این افزوده‌ها از قراء و ثعلب - که به وضوح مشخص شده - به نحوی نامتوازن در تفسیر وارد شده است. تنها یک مورد در تفسیر سوره بقره و یک مورد در تفسیر سوره هجدهم - ج ۲، ص ۵۸۰ می‌بایم. این نکته را ونزبرو [Quranic Studies, p.143-4] که نمی‌دانسته است این افزوده‌ها از توزی است، خاطر نشان ساخته است. به علاوه، مصحح، این فقره را «القرآ هذله الواو الحال» و ونزبرو «قال ابوالعباس ثعلب قال القراء هذله الواو او الحال» می‌خواند. این تعبیر نحوی در معانی القرآن دیده نمی‌شود، می‌توان تصور کرد که تعبیر از ثعلب است.

۵۳. ج ۲، ص ۲۸۶، ۲۹۸؛ ج ۲، ص ۲۹۸: عبدالله بن ثابت/ ثعلب؛ ص ۲۹۹: عبدالله بن ثابت/ قراء؛ ج ۳، ص ۹۰-۹۱، ۲۷۶، ۲۶۱، ۶۲۱؛ ج ۴، ص ۱۹۷، ۲۷۷ (القراء و ابوعبیده)؛ ج ۴، ص ۲۰۰، ۲۰۴، ۴۰۲ و صفحات بعدی. همچنین ابو محمد/ ابوالعباس (= ثابت)، ج ۴، ص ۱۷۸ یا عبدالله/ ابوالعباس احمد بن یحیی (= ثعلب)، ج ۳، ص ۱۳۹؛ ج ۴، ص ۱۹۷، ۲۵۸، ۵۶۳ و صفحات بعدی. مصحح در شناخت اسامی اشخاص به درستی داوری نکرده و این می‌تواند منجر به اشتباه در قرائت شود.

۵۴. مقالات [= اشعری، مقالات الاسلامیین، چاپ 1963, Wisbaden; Rit-ter] ص ۱۵۲-۱۵۳.

۵۵. مقالات، ص ۲۰۹، اما با واژه جُثّه به جای جُمّة، وی می‌افزاید: «بسیاری از مردمان [پيروان جواربی یا دیگران؟] می‌گویند: خداوند توپُر است، و الصمد را به جسمی صُلب و پُر که درون تهی نیست، تفسیر می‌کنند.»

۵۶. شهرستانی، الملل والنحل، ا، ترجمه G.Monnot و D. GiMaret، Paris/Louvain، ۱۹۸۶، ص ۳۳۹ و یادداشت ۴؛ ص ۳۴۲، یادداشت ۲۲.

۵۷. همان، ص ۵۴۰ و یادداشت ۲۰۶. شیعیان، محمد بن نعمان را مؤمن طاق می‌خوانند. نک: سیر، ج ۱۰، ص ۵۵۳-۵۵۴، نیز نک: الملل والنحل، ص ۵۳۹، یادداشت ۱۹۹-۱۹۹. مسئله شکل خدا در حدیث «خداوند در بهترین شکل نزد محمد (ص) آمده دیده می‌شود. نک: ابن خزیمه، کتاب التوحید، چاپ محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۹۶۸؛ چاپ بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۸، ص ۲۱۷ و صفحات بعدی؛ ر. ک: Tilman Nagel, Die Festung des Glaubens, Triumph und scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. Munich, C.H. Beck, 1988, P.175sq., avec d'autres réf.

۵۸. در سیر، ج ۱۰، ص ۴۴۱، وی در فهرست متکلمان جزم اندیش و معتزلیاتی جای گرفته که پس از سال ۸۱۵/۲۰۰ در قید حیات بوده‌اند؛ میزان، ج ۲، ص ۲۳ اطلاعاتی درباره سال وفات او به دست نمی‌دهد.

ص ۴۶۶ در مورد الیشع؛ ص ۴۷۶ در مورد داوود؛ ص ۴۹۸ در مورد سلیمان و ص ۵۵۷ در مورد یونس.

۴۹. منظور از منابع فراخور، منابع کهن یا کم‌تر کهنی است که حدیث یا تفسیری را به مقاتل ارجاع داده و یا تأویلی مشابه ارائه کرده‌اند. در مورد اخیر، «الدّر» سیوطی مرجعی است که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت و شحاته حتی یک بار هم از آن استفاده نکرده، این امر تأسف آور است، حتی اگر مقاتل [در این تفسیر] هرگز یاد نشده باشد، نک: زیر نویس ۱ درباره سانسوری که علمای از هر اعمال کرده‌اند. طبرسی در مواردی به مقاتل استشهاد می‌کند: بقره، آیه ۲۴۳ [مجمع البیان (فی تفسیر) لعلوم القرآن، بیروت، ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ چاپ بیروت، الحیات] ج ۲، ص ۲۶۹/مقاتل، ج ۱، ص ۲۰۲ به صورت مبسوط‌تر؛ در مورد نساء، آیه ۳۴، نک، طبرسی، ج ۵، ص ۹۴/مقاتل، ج ۱، ص ۳۷۰ به نحوی مبسوط‌تر. در مورد رازی، قرطبی و ابوحیان غرناطی نیز - چنان که خواهیم دید - چنین است. نسخه‌های خطی که برای این چاپ استفاده شده: [کتابخانه احمد سوم، کامل، نوشته شده در سال ۸۸۲؛ کویلی؛ فیض الله، نیمه دوم قرآن، نوشته شده در سال ۵۲۴؛ الازهر، از سوره مریم تا فصلت، نوشته شده در قرن چهارم هجری (تقریباً) به روایت ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم جلاب. نیز نک: ج ۳، ص ۴۰۲، زیر نویس ۱؛ نسخه حمیدیه، کامل، به گفته سزگین در قرن ۱۲ و به نظر شحاته در قرن ۱۳ نوشته شده است؛ امانه، کامل، مکتوب در سال ۱۱۶۵، مصحح بر این باور است که این نسخه از نسخه احمد سوم کپی شده است. در مورد این نسخه‌ها، نک: Gas. I.37.

۵۰. Muqātil ibn Sulayman, an early Zaidi Theologian with special reference to his Tafsir al-Khamsmi' at Aya. Theisis D. Phil., Oxford; Hertford College, Juin 1968, p.159-210 (Chap. Muqātil's Place in Commentary),

فهرست جامع نیست:

ماتریدی، ابن سلامه، تعلی، واحدی، بَجَوی (م ۱۱۲۲/۵۱۶)؛ زمخشری (م ۱۱۴۳/۵۳۸)؛ طبرسی (م ۱۱۵۳/۵۳۸)؛ ابن جوزی (م ۱۱۹۹/۵۹۶) در «زاد المسیر» خود، رازی (م ۱۲۰۹/۶۰۶)؛ قرطبی (م ۱۲۷۲/۶۷۱)؛ نظام الدین نیشابوری (زنده در نخستین نیمه قرن ۱۳)، ابن تیمیّه (م ۱۳۲۸/۷۲۸)، شوکانی (م ۱۸۳۴/۱۲۵۰) و غیره. نیز نک: ماتریدی (م ۹۴۴/۳۳۳)، تَویلات، چاپ جاسم محمد جَبوری، بغداد، ۱۹۸۳، ص ۲۱۰، سوره ۲، آیه ۱۰۴، انظرنا=قصدا (۴) اقصدا/ مقاتل، ج ۱، ص ۱۲۹: اسمع منّا. در مورد واحدی (م ۱۰۷۵/۴۶۸)، اسباب التزول، نک: السواف، ص ۱۶۶-۱۶۷، مقایسه کنید: مقاتل، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ج ۳، ص ۳۷۲.

۵۱. در این جا تنها به چند مورد اشاره می‌کنیم: ج ۱، ص ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۳۷، ۳۲۴، ۳۲۵؛ ج ۳، ص ۵۲، ۴۸، عبدالله/ ابی (= ثابت)/ هذیل و پس از او رجال دیگری ذکر می‌شوند، ولی نامی از مقاتل

[فتح‌القدیر، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۳]، ج ۲، ص ۲۴۴، خداوند در این آیه کتابت را - به خاطر شرافت و احترام کتابت - به خود نسبت داده، در حالی که آنچه نوشته شد، به فرمان او بود. براساس تفسیری دیگر، این نوشتار در الواح پدید آمد.

۸۰. اللدر، ج ۳، ص ۱۲۱؛ به نقل طبرانی، ابن عمر آدم، عدن و تورات را بر شمرده؛ دیگر چیزها با «کُن» پدید آمده اند. آجری، کتاب الشریعة، ص ۳۲۰ به بعد.

۸۱. ج ۳، ص ۶۸۵. ادامه آن: «ویده الاخری یمین» مفهوم نیست. طبری، ج ۲۴، ص ۲۸-۲۷ دو حدیث نزدیک به هم از ابن عباس نقل می کند: و در دست چپ خود هیچ ندارد.

۸۲. نووی، شرح صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۴۹/۱۳۴۹-۱۹۳۰؛ چاپ بیروت، دارالفکر، ج ۱۷، ص ۱۳۲-۱۳۳، صفات القیامة. در مورد این احادیث و احادیث مشابه دیگر، نک: طبری، ج ۲۴، ص ۲۵-۲۸؛ ابن خزیمه، کتاب التوحید، ص ۷۰-۷۳؛ بیهقی، کتاب الاسماء والصفات، بیروت، دارالکتب العلمیة ۱۴۰۵/۱۹۸۴، چاپ اول (=در واقع همان چاپ کوثری، قاهره، ۱۳۵۸/۱۹۳۹ ولی با تفاوت در شماره گذاری صفحات است)، ص ۴۰۹-۴۱۰؛ دو، ج ۵، ص ۳۳۴-۳۳۶.

۸۳. مقاتل، ج ۴، ص ۱۷۹. تفسیر قتاده نیز همین است، نک: طبری، ج ۱۵، ص ۳۰۹، در مورد تفاسیر دیگر نک: قرطبی، ج ۱۷، ص ۱۳۳؛

طبری، ج ۲۷، ص ۹۴-۹۵ این عبارت را تفسیر نمی کند، زیرا ذیل هود، آیه ۳۷ آن را تفسیر کرده است. همین تفسیر در: مقاتل، ج ۳، ص ۲۷، «بعین الله»، سوره طه، آیه ۳۹.

۸۴. مقاتل، ج ۲، ص ۲۸۱؛ قرطبی، ج ۹، ص ۳۰؛ نک: رازی، ج ۱۷، ص ۲۲۲-۲۲۳ و رد تفسیر تشبیه گرا.

۸۵. مقاتل، ج ۳، ص ۱۵۵. ابن کلاب می گوید: چون قرآن از نسبت دست، چشم و صورت به خدا خبر داده، آن را باور داریم و این ها صفت های خداوند به شمار می آیند. نک: مقالات ۲۱۷. ر. ک: Van Ess. "Ibn Kullab und die Mihna", Oriens, 18-19 (1965-66), p.23-24/ trad. Cl. Gilliot, Arabica XXXVII (1990), p.216-217 به گفته

ابن جوزی، به اعتقاد ابن خزیمه، خداوند دو چشم دارد. نظر ابن حامد حنبلی نیز همین است. نک: ابن جوزی، دفع شبهة التشبیه یا کفأ التثبیه فی الردة علی المجسمة والمشبهة، چاپ محمد زاهد کوثری، مقدمه از ابوزهره، قاهره، المكتبة التوفیقیة، ۱۹۷۷، ص ۳۱-۳۲. مجموع این اثر در رد

سه حنبلی مذهب یعنی: ابن حامد (ابوعبدالله حسن بن حامد بغدادی وراق ۴۰۳/۱۰۱۲)، شاگرد او، ابویعلی (قاضی ابن فراء محمد بن حسین، ۴۸۵/۱۰۹۲) و ابن زاغونی (ابوالحسن علی بن عبیدالله بغدادی ۵۲۷/۱۱۳۲)، از شاخه ابن جوزی، است. نک: ابن خزیمه،

کتاب التوحید، ص ۴۲-۴۴ که می گوید: «خدا دو چشم دارد»، ص ۴۲، و در این مورد به حدیث - و نه به قرآن - استناد می کند.

۸۶. ج ۳، ص ۶۸۷؛ ج ۴، ص ۴۰۹.۴۰۸. در مورد ساق، نک: خیر ابوسعید خدری: «... آیا میان او و شما نشانی هست تا بتوانید او را باز شناسید؟ خواهند گفت: ساق. در این هنگام، خداوند ساق خود را آشکار خواهد کرد و همه مؤمنان به سجده می افتند»، بخاری، کتاب الجامع الصحیح، تصحیح Juynboll و Kerhl (Leyde, 1862-1908)، ترجمه هوداس و مارسه (Paris, 1903-14)، ۹۷، توحید، ج ۲۴، ص ۵،

ج ۴، ص ۴۶۲، ترجمه، ج ۴، ص ۶۰۲. ر. ک: بخاری، ص ۶۵،

در آنجا با مادر ابوعصمة نوح بن ابی مریم ازدواج کرد. وی در مسجد قصه می گفت (یقص). جهنم به دیدن او آمد و با وی سخن گفت. هردو به تعصب گرفتار آمدند و هریک در رد دیگری کتابی نوشت. ذهبی، تاریخ، سال ۱۴۱-۱۶۰، ص ۶۴۱؛ تهلبل التهلبل، ج ۱۰، ص ۲۸۰.

۷۱. طبری، ج ۲۵، ص ۱۲، دو تفسیر ذکر می کند: ۱. او شبیه چیزی نیست و ۲. چیزی همانند او نیست؛ اللدر [سیوطی، اللدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴/۱۸۹۶؛ چاپ بیروت، دارالثقافة، بی تا]، ج ۴، ص ۳۴۳ حدیثی نقل نمی کند. قرطبی (چاپ بردونی و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۶۷؛ چاپ بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵-۱۹۶۷)، ج ۱۶، ص ۹۸، تفسیر مفسران کهن را ذکر نمی کند. ابن تیمیه رساله ای در مورد این آیه نوشته و آن را در منهاج السنة آورده است.

۷۲. رازی، ج ۲۷، ص ۱۵۰-۱۵۲، در مورد وان اس نک: "The Youthful God", art.cit, p.3a

۷۳. ج ۴، ص ۱۹۸؛ ج ۳، ص ۳۶۰. بقره، آیه ۱۱۵، ج ۱، ص ۱۳۳، تفسیر مشابه است (قَم وجه الله یعنی: تَم الله). ر. ک: تفسیر مشابه در مورد همین ققره در تفسیر خمسائه، ص ۲۷، سوره انعام، آیه ۵۲، ج ۱، ص ۵۶۳ در تفسیر می گوید: (بیتغون وجه الله) یعنی بیتغون بصلاتهم وجه ربهم، که چیزی جز نقل به معنای تعبیر قرآنی پریدون وجهه نیست.

۷۴. کتاب التوحید. ص ۱۰-۱۸.

۷۵. ج ۱، ص ۲۶۹؛ ج ۲، ص ۲۸۵؛ ج ۳، ص ۱۶۲، ۵۸۵، ۶۵۳؛ ج ۴، ص ۷۰، ۲۴۷، ۲۸۹.

۷۶. ج ۱، ص ۴۹۰. ر. ک: طبری، ج ۱۰، ص ۴۵۲، به گفته ابن عباس: أنه بخیل امسک ما عنده؛ قرطبی، ج ۶، ص ۲۳۸، از عکرمه: یدالله مقبوضه عتاً فی العطاء، و چهار تفسیر از متکلمین جدلی (اهل الجدل) ارائه می دهد، ص ۴۵۴-۴۵۵؛ ر. ک: Gimaret, al-Ash'ari, p.324-

7 نیز نک: رازی، ج ۱۲، ص ۳۴ که دیدگاه اشعری را بیان می کند: این صفتی است که قائم به ذات خداوند است (صفة قائمة بذاته)، و غیر از قدرت است، و به گونه گزینشی می آفریند و به وجود می آورد. با این عبارت می خواهد بگوید که دست، علت گزینش (برتر شمردن) آدم است، چون چنان که گفته اند تنها آدم با دست خدا آفریده شد.

۷۷. ج ۲، ص ۶۲-۶۳.

۷۸. طبری، ج ۱۲، ص ۱۰۸، رقم ۱۵۱۱۱. ابن تفسیر مقاتل در قرطبی ج ۷، ص ۲۸۱ نیز که جنس الواح را ذکر می کند، نیامده است. نیز در طبرسی ج ۹، ص ۱۹، بحر [=ابو حیان اندلسی، البحر المحیط، قاهره، ۱۳۲۸-۱۳۲۹/۱۹۱۱، چاپ بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۳]، ج ۴، ص ۲۸۷، این نظر را نقل می کند: «کتاب بیده» (با دستش نوشت) ولی از گوینده آن نام نمی برد. اما در مورد شمار الواح سخن مقاتل را نقل می کند.

۷۹. بحر، همان؛ رازی، ج ۱۴، ص ۲۳۶-۲۳۷، براساس خبری از ابن جریر به تعداد الواح و جنس آنها اشاره می کند و سپس می گوید که در آیه هیچ اشاره ای به صفت الواح و کیفیت نوشتن نشده است. در نظر شوکانی

- تفسیر، ج ۲، ص ۶۸، ج ۳، ص ۳۶۲، ترجمه، ج ۳، ص ۴۸۵، از همان ابوسعید، ولی هوداس این بار چنین ترجمه می‌کند: «پروردگار، بالا پوش خود را بالا خواهد زد»، در حالی که متن عربی همان است؛ ر. ک: فتح [ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، قاهره، ۱۳۴۸-۱۳۵۲/ ۱۹۲۹-۱۹۳۳؛ چاپ بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲/۱۹۸۱] ج ۸، ص ۵۲۸-۵۲۹.
۸۷. قرطبی، ج ۱۳، ص ۲۴۸.
۸۸. بحر، ج ۸، ص ۳۱۶. حسن بصری، چنان‌که البنا در اتحاف فضلاء البشر بالقراءة الاربعة عشر (چاپ شعبان م. اسماعیل، بیروت/ قاهره، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۵۵۵) آورده، «یکشف» خوانده است.
۸۹. طبرسی، ج ۱۹، ص ۳۳؛ ر. ک: طبری، ج ۲۹، ص ۴۲، نزدیک به همین، از عکرمه و او از ابن عباس، با یک بیت [شعر] ولی بدون عبارت «شعر، دیوان عرب است». طبرسی، همان، سخن قتیبی، یعنی ابن قتیبه را ذکر می‌کند (تأویل مشکلات القرآن، ص ۱۳۷) که: ساق در این جا، استعاره برای مصیبت است. در واقع، هنگامی که کسی در وضعیتی خطرناک است که نیاز به کوشش و پایداری دارد، می‌گویند: شمر عن ساقه.
۹۰. مقاتل، ج ۳، ص ۶۸۸-۶۸۷.
۹۱. یعنی عن شدة الآخرة، ج ۴، ص ۴۰۸.
۹۲. مقاتل، ج ۴، ص ۴۰۹. این تفسیر تشبیه گرایانه که از ابن مسعود نقل شده، در حدیثی دیگر از وی نیز آمده، که عبدالرزاق (م ۲۱۱/۸۲۷)، عبدالحمید و ابن منده (محمد بن اسحاق، م ۳۹۵/۱۰۰۴) از او روایت کرده‌اند و براساس آن «خداوند دو ساق خود را آشکار می‌کند»، ابن مبداه می‌افزاید که شاید ابن مسعود «یکشف» خوانده است، در ج ۴، ص ۲۵۴. نک: نقد این احادیث از سوی خطابی در اسماء اثر بیهقی، ص ۴۳۵-۴۳۹. ملاحظاتی ابن جوزی (در دفع شبهة التشبیه، ص ۲۵-۳۷) مختصرتر و گاه همراه با براهین بیشتر است.
۹۳. همان. در مورد تفسیر جوینی از این آیه، نک: T. Nagel, Die Fes-tung des Glaubens, op.cit, p.176. ر. ک: مقاله‌ای که در معرفی این اثر، با عنوان «وقتی کلام با تاریخ در هم می‌آمیزد: پیروزی و شکست خردگرایی اسلامی از خلال اثر جوینی»، در Arabica سال ۱۹۹۱ نوشته‌ام.
۹۴. آیا می‌توان ایمان را ضمیمه روایتی کرد که براساس آن، وی در این باره بسیار خشمگین شده بود و می‌گفت: «مردمان می‌پندارند که خداوند ساق خود را آشکار می‌کند، حال آن‌که او سختی حادثه را آشکار خواهد کرد». الدرّ، ج ۶، ص ۲۵۵-۱۱۷-۱۱۶ از عبدالحمید و ابن مندر.
95. Léon Gauthier, La perle précieuse de Ghazāli, Genève, Bâle, Lyon, 1878; réimpr. Amsterdam, 1974, p.59.
۹۶. مقاتل، ج ۳، ص ۶۸۴. تصور نمی‌کنم که بتوان «ذات» را در اینجا به «essence» ترجمه کرد.
۹۷. رازی، ج ۲۷، ص ۶، همراه با ردّ این تفسیر مجسمه که «جنب» را یک عضو می‌داند: ابن جوزی، دفع شبهة التشبیه، ص ۳۵-۳۶. جاهای دیگری نیز این تفسیر رد شده، نک: الملل والنحل، ص ۳۴۲، یادداشت ۲۶.
۹۸. کتاب البدء والتاریخ، ج ۴، ص ۱۰۲-۱۰۴. ابوحذیفه از مقاتل نقل می‌کند که گفت: «پس از مرگ ضحاک بن مزاحم در کتاب‌های او خواندم، یعنی کتاب‌هایی که در کتابخانه ضحاک بوده. بنابراین، برخلاف Huart، نمی‌توان نادیده گرفت که این «کتاب‌ها» [هم] از

- نوشته‌های ضحاک بوده است. (نک: یادداشت ۳۷)، عبارت گلدفلد (p. XXI, leg) را از ابوحذیفه به ابوحذیفه بخاری تصحیح می‌کنیم، نیز یادداشت ۴۴، ص ۱۰۲-۱۰۴ درست است، نه ۲۰۲-۲۰۴. در مورد تفسیر ضحاک، نک: قرطبی، ج ۱۵، ص ۲۷۱؛ «یعنی ذکر خدا. او می‌گوید: قرآن و عمل به آن»؛ نیز: بحر، ج ۷، ص ۴۳۵. طبری، ج ۲۴، ص ۱۹، تنهاروایت «من در مقابل امر خدا کوتاهی ورزیدم» را از مجاهد و سدّی (کبیر، م ۱۲۸/۷۴۵) نقل می‌کند.
۹۹. ذهبی، تاریخ، ص ۶۲۲. ابوسکن مکی بن ابراهیم بن بشیر تمیمی حنظلی خراسانی بلخی، نک: سیر، ج ۹، ص ۵۴۹-۵۵۳؛ ابوحفص عمر بن مدرک قاص بلخی بصری از شاگردان مکی بود، همان، ص ۵۵۰. او در منزل مقاتل، یعنی مکانی که وی در آنجا سکونت داشت- در بلخ یا بصره یا بغداد؟- قصه می‌گفت، نک: تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۲۱۱-۲۱۳.
۱۰۰. مقاتل، ج ۲، ص ۴۱، ۲۰۵، ۲۲۵-۲۲۶، ۳۶۶؛ ج ۳، ص ۴۴۸. درباره موضوع اشعری در این موضوع نک: Gimaret, al-Ash'ari, p.327-28. در مورد موضوع طبری و دیگران نک: Gilliot, Exégèse, Langue et théologie en Islam au III/IX Siècle, Lexégèse coranique de Tabari, Paris, Vrin ("Etudes musulmanes" XXXII), 1990, p.238-41.
- در مورد ذوالعرش به عنوان یکی از اسماء الهی نک: Gimaret, les noms divins, p.105.
۱۰۱. مقاتل، ج ۲، ص ۲۷۲. نیز سوره طه، آیه ۵، ج ۲، ص ۲۰-۲۱.
۱۰۲. مقاتل، ج ۳، ص ۷۰۸.
۱۰۳. نک: ابن خزیمه، کتاب التوحید، ص ۱۰۱ به بعد؛ بیهقی، اسماء، ص ۵۱۳ به بعد: به طور کلی، در این موضوع به عنوان مجسمه تلقی شده‌اند، حتی اگر از جسم: علو در معنای فیزیکی واژه (اما می‌توان گفت که خداوند عال علی عرشه)، استقرار، جلوس یا قعود و جز آن- سخنی نباشد. نک: بیهقی، همان، ص ۵۱۸.
۱۰۴. رازی، ج ۲۷، ص ۴۳.
۱۰۵. مقاتل، ج ۳، ص ۲۱؛ مصحح متن می‌گوید که این تفسیر مقبول نیست و نظر خود را با استناد به تفسیر سید قطب تأیید می‌کند.
۱۰۶. طبرسی، ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف.
۱۰۷. بیهقی این تفسیر را نقل می‌کند: همان، ص ۵۲۰-۵۲۲ و تفاسیر دیگری نیز ارائه می‌دهد و به نقد اسناد می‌پردازد. در مورد سلسله الکذب، نک: اتقان، ج ۴، ص ۲۳۹؛ ژیلو: سوره بقره در تفسیر طبری، رساله برای دوره سوم، Universite Paris, III, 1962, p.141-42. محمد بن مروان، سدّی صغیر، م ۱۸۹/۸۰۴؛ کلیبی، محمد بن سائب، م ۱۴۶/۷۶۳؛ ابوصالح مولی آم‌هانی- که نباید با ابوصالح مصری یعنی عبدالله بن صالح جهنی، م ۲۲۳/۸۲۲ اشتباه شود. نک: ژیلو، همان، ص ۱۳۰-۱۳۱. در «اجتماع الجیوش الاسلامیة علی غزو

که والدین پیامبر در دوزخ اند. به هر حال، خاطر نشان می‌کنیم که وی این دلیل را در سیاق کسب به کار می‌برد: «خویشاوندی امتیاز و فضیلتی ندارد، زیرا انسان با کردار خود به فضیلت دست می‌یابد...، خویشاوندی، امری از جانب خداوند است و انسان با آن به فضیلت یا هر چیز دیگری دست نمی‌یابد...» نک: Claude Gilliot, Deux professions de foi du Juriste-theologien Abū Ishāq as-sirāzi", stud. Isl. LXVIII (1988) p.181-182.

۱۲۰. حاوی، همان، ص ۳۳۴-۳۳۵.

۱۲۱. البصری، م ۱۶۷/۷۸۴. به نظر سیوطی، متن منقول توسط معمر بر روایتی که حماد نقل کرده مرجح است زیرا درباره حافظه حماد که به هر حال، روایت نامقبولی نقل کرده. سخنانی گفته اند. نک: سیر، ج ۷، ص ۴۴۴-۴۵۶، ستایشگران او، وی را در شمار ابدال جای می‌دهند، یعنی مردان شریف و عادل که جهان هرگز از یکی از آنان تهی نیست و هرگاه که یکی از آنها درمی‌گذرد، خداوند، دیگری را جایگزین او می‌کند (ابدل). اما برخی درباره حافظه حماد تردید کرده اند.

۱۲۲. مسالک الحنفاء، ص ۴۲۴ به بعد. در مورد این مسئله نک: ابن تیمیّه، مجموعه الفتاوی، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷. اما این بار در تأیید آموزه ای که بر اساس آن والدین محمد [ص] در دوزخ اند. گرچه بسیاری از حنبلیان، جایگاه والدین پیامبر را جهنم می‌دانند، اما همه آنان بر این نظر نیستند. چنان که سیوطی، ص ۴۴۴، به عنوان مثال، به موق الدین بن قدامة حنبلی اشاره می‌کند. نیز نک: سیوطی، الفوائد الکامنه فی السیده آمنة بالتعمیم والمئنه فی آن ابوی المصطفی فی الجنة، چاپ مصطفی عاشور، بولاق، مکتبه القرآن، بی تا (۱۹۸۸).

۱۲۳. مقاتل، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۹ و یادداشت صحیح.

۱۲۴. طبری، ج ۱۶، ص ۴۹۳۳؛ قرطبی، ج ۹، ص ۱۶۵-۱۷۰، در این موضوع، ر. ک: A. L. de Prémare, Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran, Aix-en-Provence, 1989, p.63-70.

۱۲۵. مصحح در نسخه ها «ادریا» خوانده است که منظور همان اوریاست.

۱۲۶. دوم سموئیل، ج ۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۳-۱؛ سرزنش داوود توسط ناتان و توبه داوود.

۱۲۷. طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۱؛ طبری، ج ۲۳، ص ۱۴۶-۱۵۰؛ نیز نک: صفحات بعدی این مقاله (و زیرنویس ۱۴۱) در مورد تشابه میان ازدواج محمد [ص] با زینب بنت جحش و ازدواج داوود با بتشیع.

۱۲۸. مصحح در این جا برآشفته شده، می‌نویسد: «ما در سرزمین خود به مصیبت دولت اسرائیل و در تفسیر [قرآن] خود به مصیبت اباطیل بنی اسرائیل گرفتار آمده ایم. چه زمانی خواهیم توانست سرزمین خود را از یهود و تفسیر خود را از اسرائیلیات یهود پاک سازیم؟ مقاتل، ج ۳، ص ۶۴۱ در ادامه پانوشت ۵. نک: مرآة الزمان، ص ۴۸۴ که نویسنده مانند پدر بزرگ خود (در تفسیر و در المنتظم) توضیحاتی می‌دهد تا ثابت کند که گناه داوود، گناه کبیره نبوده و بلکه از گناهان صغیره است. گاهی، خود هذیل است که «افسانه ها» را با سندی وارد می‌کند، همچون سندی که به جابر بن عبدالله می‌رساند و در آن روایت، خداوند به موسی می‌فرماید: «با نیروی ده هزار زبان با تو سخن گفتم و من نیروی همه زبان ها را دارم و از این نیرومندترم». ج ۳، ص ۲۸۴، مصحح می‌نویسد: «تجسیم و تشبیه نزد یهود معروف و مشهور است». وی در مواردی، آنچه را افسانه های کتاب مقدس (اسرائیلیات) تلقی کرده و تنها در یکی از نسخه های خطی ذکر شده،

المعطله والجهمیة» اثر ابن قیم (دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۴، ص ۶۸، ۱۶۲، ۱۶۳) این تفسیر از آیات ۳-۴ سورة حدید به مقاتل نسبت داده شده: «او روی عرش (علی و نه فوق) است و دانش او با آن هاست» ولی هیچ توضیح دیگری ندارد. این مقاتل، در واقع مقاتل بن حیان است که احتمالاً از ضحاک بن مزاحم نقل می‌کند. (ر. ک: همان، ص ۱۶۲: بیهقی، اسماء، ص ۵۴۱-۵۴۲) ذهبی، کتاب العلو لعلی الغفاری صحیح الاخبار و مستقیمها، چاپ ا. م. عثمان، مدینه، ۱۹۶۸، ص ۱۰۲-۱۰۳. leg. بکیر بن معروف و نه بکر، نک: تهلیب التهلیب، ج ۱، ص ۴۹۵-۴۹۶، م ۱۶۳/۷۷۹، شاگرد مقاتل بن حیان و مفسر یک تفسیر، بر اساس کتاب السنة ابن حنبل و بر اساس اسماء بیهقی. ذهبی می‌افزاید: «این مقاتل، صاحب نظر و از ائمه معاصر با اوزاعی است. او غیر از ابن سلیمان است که متهم به بدعت نهادن است. ابن سلیمان، صاحب نظر نیست». مقاتل بن سلیمان تفسیری مشابه از هر دو آیه دارد ولی اشاره ای به عرش نمی‌کند، ج ۴، ص ۲۳۷. ر. ک: اجتماع، ص ۶۸، تفسیر مقاتل (بن حیان).

۱۰۸. ج ۴، ص ۴۲۳. نیز در همان جلد، ص ۲۰۰ درباره آیه ۳۷، سورة رحمن می‌گوید: «آسمان از هم می‌شکافت تا کسانی که در آنجا هستند، یعنی پروردگار و فرشتگان، فرود آیند».

۱۰۹. طبری، ج ۲۷، ص ۵۷ از ضحاک؛ قرطبی، ج ۱۸، ص ۲۶۵؛ رازی، ج ۳۰، ص ۱۸۰؛ بحر، ج ۸، ص ۳۲۳ از ضحاک و ابن جبیر؛ در دور المشور، ج ۶، ص ۲۶۵ چیزی ذکر نشده است.

۱۱۰. ابن خزیمه، کتاب التوحید، ص ۱۲۵-۱۳۶؛ آجری، کتاب الشریعة، ص ۳۰۶-۳۱۴، H. Laoust, la profession de foi de Ibn Batta, Damas, 1958, p.104-105 et n.4.

۱۱۱. سورة قیامت، آیه ۲۳؛ ج ۴، ص ۵۱۳. مقاتل در تفسیر درخواست یهودیانی که می‌گفتند «خدا را آشکارا به ما بنمای» (نساء، آیه ۱۵۳)، همین واژه معاینه را به کار می‌برد، ج ۱، ص ۴۱۹.

۱۱۲. Henri Laoust, la profession de foi d'Ibn Taymiyya, la Wäsiyya, Paris, Geuthner, 1986, p.65 et p.17 عیناً با بصرهم، نیز نک: Ibn Batta, op.cit, p.103, n.4 در مورد نظرات اشعری نک: Gimaret, al-Ash'ari, p.329-43

113. Buh, 97, Tawhid, 24, éd. Krehl, IV, p.460sq./ trad. Houdas, IV, p.598sqq.

۱۱۴. مقاتل، ج ۱، ص ۵۸۲. تفسیر اشعری از این آیه - که ظاهراً با ج ۷۵، ص ۲۳ مخالف است - نیز چنین می‌باشد، نک:

Gimaret, op.cit. p.333-337

۱۱۵. مقاتل، ج ۴، ص ۵۱-۵۲.

۱۱۶. مسلم، صحیح، تصحیح محمد فواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴، چاپ بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۸؛ ایمان، ۸۸، ج ۱، ص ۱۹۱، رقم ۳۴۷/نوی، ج ۳، ص ۷۹؛ ابوداود، سنن، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۵، چاپ بیروت، دارالفکر، بی تا، ۳۹، سنه، ج ۴، ص ۲۳۰، رقم ۴۷۱۸.

۱۱۷. مسلم، ص ۱۱، ج ۱۱، ج ۳۶، ص ۲، ج ۲، ص ۶۷۱، رقم ۱۰۵.

۱۱۸. الحاوی للفتاوی، بیروت، دارالکتب العربی، ج ۲، ص ۴۰۲-۴۴۴.

۱۱۹. ابواسحاق شیرازی از اشاعره، «فضیلت خویشاوندی» را به بیانی نفی می‌کند که محتوای آن بیشتر با سنت سلفی مطابق می‌نماید تا با آموزه اشعری. بر این اساس، خویشاوندی مایه امتیازی نیست، به این دلیل

مقاتل: مفسر بزرگ، محدث و متکلم مطرود

به عایشه و حسن بصری نیز نسبت داده شده است. نک: قرطبی، ج ۱۴، ص ۱۸۹.

۱۳۶. در تورات، بتشیع، دختر آلیعام و همسر اوریا، مادر سلیمان است. دوم سموئیل ۱۱-۱۲؛ Heinrich Speyer (در: Die Leben Muhammads und die David-sage, Der Islam, 12 (1922) p.84-97) وجوه تشابه متعددی میان سیره محمدی و داوودی ارائه می دهد ولی این مورد را ذکر نمی کند.

137. Khoury, Les Légendes prophétiques, op.cit. p.102, 105 (ar.), Üriyâb. Süriyâ et son épouse sâbig bint Hanânâ; Mas'ûdi, les Prairies d'or, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et Corrigé par Ch. Pellat, I, Paris, 1962, p.45: اوریا بن حیآن، Paris, 1962, p.45: Ch. Pallat, n.7.

۱۳۸. قرطبی، ج ۱۴، ص ۱۹۵-۱۹۶، قول مقاتل و کلیبی را از ثعلبی نقل می کند. مسئله «آزمون/ و سوسه انبیا» در مورد خود محمد (ص) نیز به کار رفته است. خاستگاه این اندیشه، یهودی است، برای مثال نک: «ای خداوند مرا امتحان کن و مرا بیازما»، مزمور، ج ۲۶، ص ۲؛ دوم سموئیل، ج ۱۱، ص ۲، نک: M. Grünebaum, Neue Beiträge zur semitischen sagenkunde, Leyde, 1893, p.195-98 خود داوود آرزو می کند تا آزموده شود. برای «نبی» شدن - همچون دیگران، می باید مورد آزمون قرار گرفت. محمد (ص) [و/ یا اندیشه دینی بعدی] به نام سرمشق نبوی به این اصل روی کرد.

۱۳۹. مقاتل، ج ۳، ص ۴۹۶-۴۹۷. این حکایت با ارائه سرگذشت گونه ماگالی مورسی (Magali Morsy) درباره این رویداد در کتاب [ازن انبیا] [les Femms du Prophét, Paris, Mercure de Frande, 1989, chap.8, p.118-123] روح نقادی، مفهوم تاریخی و انسان شناختی ناقص است. به علاوه، نویسنده به منابع اصلی در زبان عربی دسترسی نداشته است. نک: notre c.r. in Rev. sc. ph. th. 74 (1990), p.487-489

۱۴۰. او، همراه با شوهرش جعفر طیار، از نخستین مهاجران به حبشه بود. نک: ابن اثیر، اسد الغابة، قاهره، الشعب، ۱۹۶۴، ج ۷، ص ۱۴ به بعد. اسماء خواهر میمونیه بنت حارث، همسر پیامبر بود. بعدها در مدینه با ابوبکر و پس از وفات او با علی [ع] ازدواج کرد. قرطبی (ج ۱۴، ص ۲۲۱) روایتی را در بیان سبب نزول آیه فوق ذکر می کند که ابن عربی آن را ضعیف می شمارد. براساس این روایت، پیامبر زیبایی او را می پسندد. طبری این خبر را در کتاب خود نیاورده است.

۱۴۱. یعنی جعفر طیار، پسر ابوطالب، پسر عموی پیامبر و برادر علی [ع]. درباره القاب وی نک: دائرة المعارف اسلام (EI) ج ۲، ص ۲۸۲.

۱۴۲. مقاتل، ج ۳، ص ۵۰۳.

۱۴۳. ابن جوزی، نواسخ القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۵، ص ۲۱۰.

۱۴۴. نحاس، الناسخ والمنسوخ فی القرآن، قاهره، عالم الکتب، ۱۹۸۶، ص ۲۴۵-۲۴۸. دو آیه و نسخ با سنت که قرطبی با ذکر احتمالات دیگر، آن را نقل می کند، ج ۱۴، ص ۲۱۹-۲۲۲.

۱۴۵. طبری، ج ۲۲، ص ۳۰.

۱۴۶. کتاب الناسخ والمنسوخ (ed. Burton, Gibb Memorial Trust, Cambridge, 1987, 13+192+116p). از آنجا که ترتیب این کتاب

حذف کرده است. نک: زیر نویس ۱، ج ۳، ص ۶۵۵. شایسته بود که این افسانه ها در پانوشت درج می شد.

۱۲۹. مقاتل، ج ۳، ص ۶۴۴-۶۴۶.

۱۳۰. تاریخ، ج ۱، ص ۵۹۲-۵۹۳/ ج ۱، ص ۴۹۹-۵۰۰، طبری، ج ۲۳، ص ۱۵۸، از سُدّی/ ثعلبی، قصص الانبیاء، قاهره، بی تا، ص ۳۲۳-۳۲۴.

D. sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le coran et dans les vies des prophètes, Paris, Geuthner, 1933, p.117-18, 120-21,

متن شبیه به [متن] تلمود بابیل (Guitin, 68b); Bal'ami, La chronique de Tabari, trad. du persan par zotenberg, I, p.451-54/ Tabari (=Bal'ami). De Salomon á la chute des sassanides, Paris, Sindbad, 1984, p.24-28; Jean Knappert, Islamic Legends, Leyde, Brill, 1985, I, p.146-149.

مصحح تفسیر مقاتل به روایتی موثق از بخاری ارجاع می دهد که هیچ ربطی به این فقره قرآنی ندارد.

۱۳۱. حکایتی دیگر پیش از این حکایت نقل شده که براساس آن، علی [ع] به اصرار زید، نزد پیامبر رفت و از او [ص] خواست تا والدین زینب را به ازدواج دخترشان با زید راضی کند. محمد [ص]، علی [ع] را با شتاب نزد والدین زینب فرستاد و او موافقت آنان را جلب کرد. پس از ازدواج، زید از همسر خود راضی نبود و پیامبر، زمانی که زینب را نصیحت می کرد، شیفته زیبایی او گردید. محمد [ص] به زید - که همچنان از همسرش شکایت داشت - فرمود: «همسرت را پیش خود نگاه دار و از خدا پروا بدار» (۳۳: ۳۷). چنان که می بینیم، استنباط مقاتل از قرآن با آنچه به دنبال می آید همخوانی ندارد، مقاتل، ج ۳، ص ۴۹۱-۴۹۳. نک: یادداشت های مفصل مصحح که خشمگینانه، تنها آنچه را که خود، حقیقت می دانسته تبلیغ کرده است.

۱۳۲. در یکی از روایت های این حکایت از یحیی بن حیآن نقل می شود که محمد [ص]، ابتدا از ورود به خانه زید درنگ کرد، چون زینب تنها یک پیراهن بر تن داشت، ولی به شتاب پیراهنی دیگر پوشید. محمد [ص] - که مفتون او شده بود - روی گرداند و زیر لب سخنی گفت. آنگاه به صدایی بلند فرمود: «سبحان الله، [او] که دل ها را متقلب می کند». هنگامی که زید بازگشت، زینب به او گفت که محمد (ص) نمی خواست وارد خانه شود. (طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۴۶۱/ ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳) صراحت این حکایت از خبر مقاتل کم تر است و اهتمام راوی به این که با ذکر جزئیات، بر مقاومت پیامبر در مقابل اشتیاق خود، تأکید ورزد، احساس می شود. در حکایتی دیگر، از ابن زید، باد پرده ورودی را به کنار می زند. همان، ج ۱، ص ۱۴۶۱/ ج ۲، ص ۵۶۳. نیز نک: روایت های متعدد این حکایت را که قرطبی، ج ۱۴، ص ۱۸۹-۱۹۵ نقل می کند.

۱۳۳. قرطبی، ج ۱۴، ص ۱۹۰.

۱۳۴. در مورد این رویداد نک: محمد حمیدالله از سهیلی و ابن جوزی در کتاب:

Le Prophete de l'islam, sa vie, son oeuvre, Paris, 1979, p.134.

۱۳۵. مقاتل، ج ۳، ص ۴۹۳-۴۹۶. خبری که از عمر نقل شده، با تفاوت هایی،

همراه با کتابشناسی مربوط به آن. منابع عربی، بسیار کم موارد استفاده قرار گرفته و داستانی که نقل کردیم نیز در آن دیده می شود. در زبان فرانسسه، مقاله:

Grongeret et Lagrange, "Les grues d'Ibykus", JA, XVI (1835), p.179-84.

۱۵۵. مقالات، ص ۱۵۱، ۱، ۷-۶؛ Goldfeld, art, cit, p.xviii

۱۵۶. فصلک، قاهره، ۱۳۱۷-۱۳۲۱، ج ۴، ص ۲۰۵ / ویراسته م. ا. نصر و عمیره، بیروت، ۱۹۸۵، ج ۵، ص ۷۴؛ نوشیهیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی (The Concept of Belief in Islamic Theology, Tokyo, 1965; Réimpr. NewYork, 1980, p.163)

۱۵۷. چنان که در الملل والنحل شهرستانی آمده است.

۱۵۸. مقاتل ج ۳، ص ۵۵۸، سورة فاطر، آیات ۳۲-۳۳.

۱۵۹. ج ۳، ص ۵۵۳.

۱۶۰. ج ۱، ص ۱۳۰، ۱۶۰، ۱۸۱؛ ج ۳، ص ۱۵۲، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۰، ۳۳۸ و موارد دیگر.

۱۶۱. ج ۲، ص ۱۵۷، ۱۷۵، ۲۸۶، ۳۹۷، ج ۴، ص ۴۳ و موارد دیگر.

۱۶۲. ج ۲، ص ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۲۸؛ ج ۳، ص ۲۸۱ (من الشرك والكفر) و موارد دیگر.

۱۶۳. ج ۲، ص ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۲ و غیره.

۱۶۴. ج ۲، ص ۱۵۷، ۱۵۹، ۳۰۰؛ ج ۳، ص ۲۴۱، ۲۴۵ و جز آن.

۱۶۵. ج ۲، ص ۳۷۳؛ ج ۳، ص ۲۲۹.

۱۶۶. ج ۲، ص ۳۸۱، ۳۹۸.

۱۶۷. ج ۲، ص ۴۸۳.

۱۶۸. ج ۲، ص ۲۳۶، ۲۴۱؛ ج ۳، صالشیات یعنی الشرك؛ اما در یکی از نسخه «یعنی الذین عملوا الشرك» ذکر شده است.

۱۶۹. ج ۳، ص ۱۲۳؛ ج ۳، ص ۲۴۲.

۱۷۰. ج ۲، ص ۴۳۰.

۱۷۱. ج ۱، ص ۳۷۷.

۱۷۲. مقاتل، ج ۲، ص ۲۹۹.

۱۷۳. Gilliot, Exégèse, Langue et Théologie en Islam, نک: op.cit, p.223-24

۱۷۴. مقاتل، ج ۳، ص ۶۱۴؛ ج ۲، ص ۴۳۱.

۱۷۵. مقاتل، ج ۴، ص ۷۴۲.

۱۷۶. براساس Van Ess. "The Youthful God". p.2a

۱۷۷. نک: زیر نویس ۷۲ و بخشی که مربوط به رازی می شود؛ رک: زیر نویس ۸۴.

۱۷۸. تهلیل التهذیب، ج ۱، ص ۲۸۰؛ Goldfeld, art, cit., p.XVII

۱۷۹. نک: Goldfeld, art, cit همراه با مآخذ.

۱۸۰. نک: W. Madelung. "The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxiana and the Spread of Hanafism" in Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Londres, 1985, III, p.39

و مانند مسلک حنفی که از سنت گرایان بخارا تأثیر پذیرفت.

۱۸۱. پس از آن که دست نوشته های خود را برای چاپ فرستادم، جلد پنجم تفسیر مقاتل را دریافت داشتم که حاوی پژوهشی از مصحح درباره مقاتل و تفسیر وی، براساس سستی ترین دیدگاه بود.

براساس احکام فقهی تنظیم شده و ترتیب قرآن را دنبال نمی کند، از استاد شتابزده به آن خودداری می کنیم. ابو عبید، مجاز القرآن، تصحیح سزگین، قاهره، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۱۴۰ یادآور راه حلی است که طبری اتخاذ کرده و می افزاید: «اگر بپذیریم که این زنان بر پیامبر حلال نبوده اند، در آن صورت، ناچار باید آیه را منسوخ بدانیم». این امر، توجه کننده این احتیاط ماست.

۱۴۷. مقاتل، ج ۳، ص ۱۳۲ (حج، آیه ۵۲)؛ ج ۳، ص ۶۸۰-۶۸۱ (زمر، آیه ۴۵)؛ ج ۴، ص ۱۶۲ (نجم، آیه ۲۴) که طبعاً مفصل تر است.

۱۴۸. مقاتل، ج ۴، ص ۱۶۲.

۱۴۹. در مقاتل، ج ۳، ص ۱۳۲ ذکری از شیطان نیست، ولی به خواب آلودگی پیامبر اشاره شده است: فَتَعَسَّ فَصَالَ. مطلب اخیر از قتاده نیز روایت شده، نک: قرطبی، ج ۱۲، ص ۸۱؛ احتمالاً از قاضی عیاض (الشفاه، قاهره، المكتبة التجارية، بی تا، بیروت، دارالفکر، ج ۲، ص ۱۲۹) که این روایت را به علت تعارض با مقام و معصومیت پیامبر، رد کرده است.

۱۵۰. ام ایمن حبشی، دایه محمد [ص] بود که [محمد] او را آزاد کرد. وی اسلام آورد و به حبشه و مدینه هجرت کرد. نک. ابن اثیر، اسدالغابة، ج ۷، ص ۲۰۵-۲۰۶.

* نکذا

۱۵۱. ایمن بن عبید، پسر ام ایمن، در حنین (و نه در خیبر) کشته شد. نک: اسدالغابة، ج ۱، ص ۱۸۹؛ بلاذری، انساب الاشراف، تصحیح محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹، ص ۴۷۱؛ این سخن ولید بن مغیره را در مآخذ دیگری نیافتیم، طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۹۵/ج ۲، ص ۳۴۰. قریشیان گفتند: «ما می دانستیم خداوند است که زندگی می بخشد و می میراند...».

۱۵۲. نک: J. Burton, "Those are the high-flying cranes" Jss, 15, p.246-265 (1910)

و ویژگی این پژوهش جالب، اهتمام مؤلف به مرتبط ساختن این رویداد با نظریه ناسخ و منسوخ است. حکایت تاریخ طبری از این رویداد به مسئله نسخ اشاره می کند، ولی Burton آن را ندیده است، نک: تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۱۹۲-۱۱۹۵/ج ۲، ص ۳۳۷-۳۴۱ / ترجمه M.V. Mc Donald, W. M. Watt (The History of al-Tabari, VI, NewYork, Suny, 1988, p.107-11)

اطلاعات مهم تری وجود دارد که باید مورد استفاده قرار گیرد، نظیر: قرطبی، ج ۱۲، ص ۷۹-۸۶، که به ویژه به قاضی عیاض و ابن عطیه استناد می کند؛ عیاض، شفاه، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۳۵؛ باقلانی، نکت الانتصار، چاپ م. زغلول سلام، اسکندریه، ۱۹۷۱، ص ۳۰۷-۳۱۱ و غیره.

۱۵۳. تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۹۲.

۱۵۴. نک M. Rodinson, Mahmet, p.135sq

نمی توان این فرضیه را که محمد پیوندهای خود را با باورهای قوم خویش حفظ کرده بود، کنار نهاد. بحث غرانیق را نیز می توان با -grues d'Ibykus (کرکی های ایبکوس) در ادبیات شرق مرتبط دانست. نک: Jes P. Rasmussen, "Bemerkungen zum 'die Kraniche des Ibykus' - Motiv in der Orientalischen Literatur" in Living Waters, Scandinavian Orientalistic Studies presented to Pr. Dr. Frede Lokkegaard, ed. by Egon Keck. et alii, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1990, p.27-30

