

# تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی

نوشته پل نوپا  
ترجمه اسماعیل سعادت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

نگاهی اجمالی به مقدمه کتاب

مقاله زیر درحقیقت بخشی از فصل اول کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی\*، اثر پل نوپا، شرقشناس مشهور فرانسوی است که نخستین بار در سال ۱۹۷۰ در بیروت انتشار یافت. عنوان فرعی آن، یعنی تحقیق جدید در باب اصطلاحات تصوّف اسلامی، نشان می‌دهد که این کتاب دنباله تحقیقاتی است که پیش از او در زمینه اصطلاحات صوفیه صورت گرفته است. چنانکه خود نویسنده هم در مقدمه می‌گوید این کتاب مکمل آثار قبل از آن است که در میان آنها مهمترین آثاری که ارتباط بسیار نزدیکی با

این اثر دارد یکی کتاب گرانقدر لویی ماسینیون تحت عنوان تحقیق در مبادی اصطلاحات عرفان اسلامی (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*) است و دیگری تحقیق ارجمند هلموت ریتر به نام دریای جان (*Das Meer der Seele*). کتاب تحقیق ماسینیون، که قبل از جنگ جهانی ۱۹۱۴ نوشته شده بود و در سال ۱۹۲۲ انتشار یافت، مطالعه در باب اصطلاحات صوفیه علی‌الخصوص حلاج است که درحقیقت بسط بعضی از نتایجی است که ماسینیون در اثر دیگر خود به نام مصائب حلاج (*Passion*) به آنها رسیده بود. ماسینیون در این دو اثر مطالب اساسی مربوط به اندیشه مذهبی اسلامی در سه قرن اول هجری را باز گفته است، ولی تنها بخشی از تحقیق مربوط به تحلیل اصطلاحات صوفیه است که ماسینیون سرچشمه‌های آنها را عمده در قرآن یافته است. بقیه اثر درحقیقت نخستین تألیف (*synthese*) تاریخ تصوف اسلامی از آغاز آن تا مرگ حلاج (۳۰۹/۹۲۲) است. نوایمی گوید: تحقیق، پنجاه سال پس از انتشار، همچنان بهترین راهنمای مطالعه مبادی عرفان اسلامی است. در خط آن نمی‌توان از آن فراتر رفت، تنها می‌توان آن را کامل‌تر کرد.

ماسینیون در سال ۱۹۵۴ در دیباچه چاپ دوم تحقیق خود نوشت: «هیچ اثر جامعی هنوز بر نامه تحقیق اصطلاح‌شناختی و روانشناختی سال ۱۹۲۲ ما را پی نگرفته است». ولی سال بعد، هلموت ریتر، اسلام‌شناس بزرگ آلمانی، با انتشار دریای جان، اثر سترگی که دقیقاً تحقیق اصطلاح‌شناختی و روانشناختی درباره مجموع موضوعاتی است که عرفای مسلمان به آنها پرداخته‌اند، انتظار او را برآورد. اگرچه چنین تحقیقی هدف مستقیم پروفیسور ریتر نبود، زیرا عنوان فرعی اثر او، یعنی انسان، جهان و خدا و حکایات فریدالدین عطار، نشان می‌دهد که نویسنده می‌خواهد معنی انسان و خدا و جهان را در حکایات استعاری شاعر بزرگ ایرانی مطالعه کند، با این همه، به قول خود او، این حکایات موضوعات محوری جهان روحانی عرفان اسلامی و پارسایی و پرهیزکاری در اسلام را منعکس می‌کند. به همین سبب است که او، در ضمن بررسی آثار عطار که با نبوغ خاص خود موضوعات عرفانی را می‌گیرد و بسط می‌دهد، گاه ما را به سرچشمه‌هایی که این موضوعات از آنها جوشیده است می‌برد و گاه تحول آنها را در آثار بعد از عطار تعقیب می‌کند.

کتاب نویا شامل یک مقدمه و پنج فصل است. نویسنده در مقدمه نخست به سخن بعضی از منتقدان پاسخ می‌دهد که می‌گویند صوفی مترادف خیالپرداز است که بیرون از

واقعیات جهان و بیرون از خود زندگی می‌کند و زندگی برای او نوعی رزیاست. نو یا می‌گوید اهل تصوف به هیچ وجه خیالپرداز نیستند، بلکه اگر کلمه‌ای باشد که بتواند آنها را توصیف کند و اگر کلمه‌ای باشد که آنها بخواهند کوشش روحانی خود را برای نیل به قابل فهم کردن تجربه زندگی خود با آن بیان کنند همانا کلمه «تحقق» است که حتی متضاد کلمه رؤیاست، زیرا تحقق کوشش برای دستیابی به حقیقت و اتصال تنگاتنگ به امر واقع با برداشتن نقاب از چهره توهمات است. نو یا سپس به مسئله زبان صوفیانه می‌پردازد و می‌گوید به دلیل همین واقعگرایی تفکر عرفانی است که اهل تصوف زبان اصیلی به وجود آورده‌اند که همان زبان تجربه عرفانی است، و این زبان زبانی است که همپای تجربه به وجود می‌آید، و همه مایه خود را از زندگی واقعی می‌گیرد؛ زیر قلم آنها زبان معتاد ناگهان زبانی زنده و حقیقی و ابزاری شگفت‌انگیز برای تحلیل تجربه‌ای غنی و اصیل می‌شود. لفاظی جای خود را به فشرده‌گی بیان می‌دهد و ابهام و تقریب جای خود را به وضوح شگفت‌انگیز زبانی که همه گونه‌گونیهای تجربه جهان محسوس را از نزدیک لمس می‌کند.

آن‌گاه نو یا زبان صوفیانه یا زبان عرفانی را به دو نوع زبان متمایز، یعنی زبان «عبارت» و زبان «اشارت» تقسیم می‌کند. زبان عبارت زبانی است مبین و روشن، و زبان اشارت القاء معانی است بدون گفتن آنها. ولی این تمایز نشانه نقضی در زبان صوفیانه نیست، بلکه به عکس نشان می‌دهد که اهل سلوک تا چه حد در زبان خاص خود روشن‌نگرند و تا چه حد بر آن تسلط دارند. درحقیقت، زبان اشاره آنها زبانی نامنسجم و بی‌بندوبار نیست، بلکه زبانی است در سطح بلند رمزی یا «سمبول» و فقط به همین سبب است که جنبه «باطنی» (ésotérique) یافته است، زیرا رمز تنها با کسی سخن می‌گوید که می‌تواند آن را بگشاید. در مورد زبان عبارت در نزد صوفیه، یعنی زبانی که درون را به بیرون منتقل می‌کند و مبین چیزهایی است که به تجربه در یافته شده است، باید گفت که اصالت آن نشانه نو بودن تجربه است، و همین نو بودن تجربه است که موجبات ابداع آن را فراهم آورده است. درحقیقت، اگر اهل تصوف خیلی زود و ازگانی تخصصی و خاص خود به وجود آوردند و دامنه آن را گسترش دادند تا بتوانند معنی الفاظ خود را برای مسلمانان دیگر تبیین کنند، به کار گرفتن این فن نشانه واقعگرایی زبان آنها بود و این دغدغه خاطر که تحلیل‌هایشان هرچه واضح‌تر باشد: این را می‌توان نخستین صورت روح فلسفی در اسلام دانست. بنابراین، زبان عرفانی زبانی مجرد نیست، بلکه

زبانی است نو که به کلمات متعارف معنی تازه‌ای می‌دهد. پل نو یا، پس از اشاره به این نکته که تجربه عرفانی با پدید آوردن زبانی نو نوع نوری از انسان نیز به وجود آورده است، و خصوصیات این انسان نو را معرفی می‌کند، به این مطلب می‌پردازد که در طی چهار قرن آغاز پیدایش اسلام، ذهن مسلمان در تفکری روحانی و اصیل زیسته است و این تفکر انسجامی درونی دارد که به محقق امکان می‌دهد تا تحول آن را از نسلی به نسل دیگر بررسی کند. آن‌گاه نویسنده با تعقیب این تحول سه جهت در آن باز می‌شناسد: واژگان، تحلیل فلسفی و بیان خیالی یا رمزی (سمبولیک). به عبارت دیگر، او تجربه عرفانی را از سه جهت بررسی می‌کند: از این جهت که به وجود آورنده واژگانی نو است؛ از این جهت که سبب پیدایش روحی شده است که وجود یا هستی را مورد تحلیل قرار می‌دهد؛ و بالأخره از این جهت که زبان تازه‌ای برای بیان مفاهیم در اسلام پدید آورده است، یعنی زبان رمز.

نویسنده در پاسخ به این سؤال که این تحقیق در تفکر عرفانی اسلام از جهات سه‌گانه بالا را از کجا باید آغاز کرد می‌گوید نقطه عزیمت ما نمی‌تواند چیزی جز قرآن باشد، زیرا قرآن عناصر بنیادی ادراک مذهبی جهان را برای ذهن مسلمان فراهم می‌کند. و اما این تحقیق درباره قرآن را می‌توان به دو شیوه انجام داد. شیوه نخست عبارت است از تحلیل قرآن برای شناختن عناصر اولیه یک زندگی عرفانی و امکاناتی که تأمل قرآنی به مسلمان می‌دهد تا به زندگی مذهبی فراتر از صرف پیروی از ظواهر شریعت دست یابد. این شیوه که شیوه ماسینیون و آربری و دیگران بوده است در نظر نویسنده این خطر را در بر دارد که عاملی ذهنی وارد تحقیق می‌کند که ممکن است نتایج تحقیق را اگر مغلوط نکند باری محرف و کژمژ می‌کند؛ زیرا تعبیری که یک غیرمسلمان از قرآن می‌کند، تعبیر خاص او در پرتو جهان فرهنگی و مذهبی خاص اوست. از کجا می‌توان دریافت که آیا چنین تعبیری همان تعبیر مسلمانان است یا نه؟ به همین سبب است که نویسنده روش دیگری را برمی‌گزیند که عبارت از این است که به جای آنکه پاسخ سؤال خود را مستقیماً در قرآن بجوید، از آمتی که قرآن را به عنوان کتاب مقدس خود می‌خواند جویا می‌شود. در هر کتابی آن را می‌یابیم که می‌جوئیم. بنابراین مهم است که بدانیم آمت اسلامی به هنگام قرائت قرآن در آن چه می‌جوید و چه می‌یابد. البته راهی که این روش باید بپیماید درازتر، ولی در عوض مطمئن تر است. آن‌گاه نویسنده نتیجه می‌گیرد که اگر ما بخواهیم در یک افق تاریخی به مسائل بنگریم، باید به سرچشمه‌ها بازگردیم و قدیم‌ترین

تفسیرهای قرآن را مورد بررسی قرار دهیم.

نویا در میان قدیمترین تفسیرهای قرآن تفسیر مقاتل بن سلیمان را برمی‌گزیند و آن را موضوع نخستین فصل کتاب خود قرار می‌دهد، و می‌گوید اگر این تفسیر اولیّه که مقاتل نماینده آن است عرفانی نیست، به کلی تحت اللفظی هم نیست، و چنانکه نویا بعداً نشان می‌دهد وسیعاً گشوده به روی قوه خیال است و در بطن خود عناصر استعاری یا اسطوره‌ای را راه داده است و راه را برای بسط و پژوهشهای بعدی تفسیر هموار کرده است.

مقایسه میان مقاتل و حکیم ترمذی، که هر دو کتابی درباره «وجوه» مختلف واژگان قرآنی نوشته‌اند، در فصل دوم کتاب حاضر، نشان می‌دهد که چگونه تجربه عرفانی به صورت اصلی در تفسیر درمی‌آید. تجربه روحانی تفسیر را از قرائت خطی یا طولی (linéaire) به قرائت مبتنی بر درون‌نگری یا استبطانی (introspective) می‌برد که قدیمترین نمونه آن را می‌توان در تفسیر امام جعفر صادق (ع) یافت. نویا تفسیر امام جعفر صادق (ع) را به تفصیل در بخش دوم همین فصل بررسی می‌کند، تنها نه به این دلیل که این تفسیر تأثیر بسیار زیادی در محافل صوفیانه داشته است، بلکه علاوه بر آن، به سبب آنکه این تفسیر نشانه آغاز تکون زبان عرفانی است. آن‌گاه متوجه می‌شویم که تفسیر تمایل به گذشتن از قرائت استبطانی قرآن به قرائت مبتنی بر تجربه دارد. از آن پس، مؤمن مسلمان تنها يك کتاب برای خواندن ندارد؛ دو کتاب دارد، و یکی را در پرتو دیگری می‌خواند. ولی تجربه به تدریج که غنای بیشتری می‌یابد، زبانی خاص خود به وجود می‌آورد و اندک‌اندک از واژگان قرآنی به ابداع واژگان تخصصی عرفانی روی می‌آورد. فصل سوم به این گونه تفسیر مبتنی بر تجربه اختصاص دارد. تفسیری که شقیق بلخی و خراز نمایندگان آن‌اند. تحلیل مبسوط تفسیر خراز نشان می‌دهد که در آن چه چیزهایی از واژگان قرآن حفظ شده است و چه چیزهایی در واژگان تجربه نوآوری سالك است، تحلیلی که مراجعه به اصطلاحات ترمذی آن را تقویت می‌کند.

ولی تفصیل نوآوری زبان تجربه و واژگان آن را تنها در آخرین فصل کتاب می‌یابیم که در آن رساله‌ای از نوری (نگاه کنید به مقاله «مقامات القلوب»، ابوالحسن نوری / پل نویا، معارف، دوره ششم، شماره‌های ۱ و ۲، ۱۳۶۸، ص ۸۱) و نیز آثار نوری مورد بحث قرار می‌گیرد. زبان نوری هنوز زبانی استعاری و آغشته به تذکارهای قرآنی است، ولی زیباترین فقرات رساله نوری آنهایی است که، با مراجعه به تجربه،

استعاراتی خلق می کند که می توان گفت همه رمز(سمبول)هایی اصیل است. به عکس، آثار نقری ما را مستقیماً به قلمر و رمزها می برد. با این آثار است که زبان حقیقی تجربی عرفانی زاده می شود. زبانی که صوفی در آن زیسته است و در عین حال هم زبان خداست و هم زبان انسان.

بنابر آنچه گفته شد، تحقیق یل نو یا در این کتاب ما را از طرحهای اولیّه تفسیری که هنوز در جستجوی هویت خود بود به نوع کاملی از زبان عرفانی رهنمون می شود که در طی چهار قرن، که عصر شکل خاصی از تصوّف بود و می توان تصوّف آن را تصوف کلاسیک نامید، استحاله یافته است.

کلابازی در تحقیق درباره مبادی تکوّن اصطلاحات خاصّ تصوّف اسلامی، در درون تجربی عرفانی، قانونی کشف می کند که بالضروره و منطقاً سبب پیدایش زبانی باطنی (ésotérique) شده است. او در کتاب تعرّف خود می گوید: تجربی صوفیانه سلسله متوالی از مقامات است «و هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان (مقامات) احوالی است متفاوت، و هر مقامی را علمی است و هر حالی را اشارتی است، و با علم هر مقامی اثبات و نفی است؛ و چون مقامات مختلف باشد و هر مقام را بدو و نهایت احوال مختلف باشد، (پس) هر چه به يك محل ثابت شود به دیگر محل نفی شود، و آنچه به این محل نفی شود به دیگر محل ثابت شود».<sup>۱</sup> سالکی که «حال»ی را تجربه می کند، چون از مقام قبلی گذشته است، آنچه را در مقام قبلی حقیقت می دانسته است نفی می کند، و به مقتضای حقیقت «حال» کنونی خود سخن می گوید. آنچه اکنون حقیقت آن نفی می شود در مقام قبلی حقیقت آن نفی نمی شد، همچنانکه آنچه اکنون حقیقت آن اثبات می شود در مقام بعدی دیگر حقیقت آن اثبات نخواهد شد. از این رو، وقتی که پیغمبر (ص) می فرماید: «لا ايمان لمن لا امانة له» (ایمان نیست آن را که امانت نیست)، نفی او زبان حال کسی است که به مقام امانت رسیده است، نه کسی که هنوز در مقام اعتقاد یا تصدیق است. کسی که به مقام امانت رسیده یا از آن در گذشته باشد «نفی» پیغمبر (ص) را درمی یابد، زیرا این نفی همان است که خود او نیز آن را تجربه کرده است؛ ولی کسی که هنوز در مقام اعتقاد یا تصدیق است، اگر سخن پیغمبر (ص) را بر مورد خود تطبیق کند، از دریافتن آن عاجز می ماند. صحابه پیغمبر (ص) که مخاطب این سخن او بودند آن را دریافتند، زیرا آنها به مقام امانت رسیده بودند، و پیغمبر نیز بر احوال مستمعان مشرف بود و دانست که ایشان مراد من می دانند، و سخن مجمل براند بی بیان و تفسیر». «اما آن کس که

مشرف نباشد بر احوال سامعان و عبارت کند از مقامی، و در آن مقام نفی و اثبات کند، جایز باشد که در شنوندگان کسی باشد که به آن مقام نرسیده باشد که این قائل خبر می‌دهد. [و] آنچه قائل اثبات می‌کند، در مقام خویش، منفی باشد. در مقام سامع؛ یا آنچه قائل نفی می‌کند، در مقام خویش، مثبت باشد، در مقام سامع، و در وهم سامع چنان افتد که او اثبات را نفی کرد یا نفی را اثبات کرد. او را مخطی خواند یا مبتدع، و باشد که کافر خواند.<sup>۲</sup>

بنابراین، سوء تفاهم میان سالکی که از تجربه قبلی خود سخن می‌گوید و مؤمنی که تجربه او را دریافته است اجتناب ناپذیر است. زیرا این سوء تفاهم زاده نفس تجربه صوفیانه است، چه تجربه صوفیانه اثبات و نفی دائم، و عبارت است از گذشتن مدام از نفی محتوای تجربه قبلی به اثبات محتوای تجربه کنونی.

سپس کلاباذی نتیجه می‌گیرد که «چون کار بر این جملت بود که ما یاد کردیم، که مقامات خلق مختلف بود، و در هر مقامی نفی و اثبات بود، و نفی این مقام اثبات آن مقام بود، و اثبات آن مقام نفی این مقام بود، و از مستمعان کس بود که به آن مقام نرسیده بود، روی نبود به او سخن گفتن از مقامی که خبر ندارد، تا گوینده را به کفر و بدعت و ضلالت منسوب نکند، و از اهل بازداشتن روی نبود. تدبیر کردند این طایفه، و در علم خویش میان یکدیگر الفاظی نهادند که اهل آن مذهب معنی آن الفاظ بدانستند، و آنها که نااهل بودند لفظ بشنیدند و معنی ندانستند؛ تا اهل به مراد رسیدند و نااهل محروم بماندند».<sup>۳</sup>

به عبارت دیگر، وضع این زبان اصطلاحی از طرف صوفیان به منزله کوششی است برای اجتناب از سوء تفاهمی که زبان تجربه عرفانی لامحاله میان ایشان و غیرایشان به وجود می‌آورد. صوفیان، به جای آنکه بکوشند تا زبان خود را به سطح فهم همه کس فرود آورند، ترجیح داده‌اند که، با پوشاندن اندیشه‌های خود در لقایه الفاظ خاص راز آشنایان، خود را از گزند هرگونه پیش‌آمد ناگواری در امان نگاه دارند. بعضی از متکلمان از ابن عطاء (متوفی ۹۲۲/۳۰۹) پرسیدند: «چه بوده است شما صوفیان را که الفاظی اشتقاق کرده‌اید که به گوش مستمعان غریب است و زبان معتاد را ترک کرده‌اید؟ این از دو بیرون نیست: یا تمویه می‌کنید و حق-تعالی-را تمویه به کار نیاید. پس درست شد که: در مذهب شما عیبی ظاهر گشت که پوشیده می‌کردید سخن‌ها را بر مردمان» و ابن عطاء پاسخ داد: «از بهر آن کردیم که ما را بدین عزت بود. از آن که این عمل بر ما عزیز بود، نخواستیم که بجز این طایفه این را بدانند و نخواستیم که لفظ مستعمل عام به کار داریم، لفظی خاص پیدا کردیم». و این شعر را خواند:

إذا اهل العبارة سائلونا اجنباهم باعلام الاشارة  
 نشيرها فنجعلها غموضا تقصّر عنه ترجمة العبارة  
 (چون اهل عبارت از ما سؤال کنند / به ایشان با علامتهای اشاره پاسخ می‌دهیم، به  
 آنها اشاره می‌کنیم و معنی آنها را می‌پوشانیم / تا دست عبارت بدان نرسد).

از سخنان بسیار مجمل کلاباذی چنین برمی‌آید که زبان اصطلاحی صوفیه زاده ضرورتی است که ذاتی طبیعت تجربه عرفانی است، چه تجربه عرفانی را نمی‌توان به جماعتی از صاحبان ایمان با مشربهای متعدّد انتقال داد، بی‌آنکه سوء تفاهمهایی به وجود آورد و در نتیجه دیر یا زود به نزاعهای عقیدتی منجر شود.

شك نیست که کلاباذی در این توضیح به حوادث تاریخی مشخصی، نظیر حادثه‌ای که موعظه حلاج پیش آورد، نظر داشت. صوفیانی که ضدّ حلاج نبودند او را سرزنش می‌کردند که «اسرار حق را هویدا می‌کرد»، یعنی می‌کوشید تا محتوای تجربه دینی خود را به نامحرمان انتقال دهد؛ به همین سبب سوء تفاهمی و در پی آن اختلافی پدید آمد که او را بر سر دار برد. ولی درست به همین سبب که کلاباذی در توضیح خود به لحظه تاریخی مشخصی نظر دارد، باید گفت که تنها بخشی از دلایلی که برای توجیه پدید آمدن این زبان اصطلاحی اقامه می‌کند درست است. ایرادی که به این توضیح می‌توان گرفت این است که افق تاریخی را در تمامی آن در نظر نمی‌گیرد و تاریخ ممتدی را تنها در یکی از لحظات روند آن خلاصه می‌کند. البته کلاباذی حق دارد که بر صفت دیالکتیکی تجربه عرفانی و سوء تفاهمهای احتمالی میان صوفیان و غیر ایشان تأکید کند؛ چه غیر صوفی می‌کوشد تا حقیقت زبان صوفی را تا سطح حقیقت خود فرود آورد، و صوفی هم حقیقت او را انکار می‌کند، زیرا خود از حقیقت او فراتر رفته است. با این همه، حقیقت این است که لحظه‌ای که در آن صوفی احساس نیاز به انتقال تجربه خود به دیگران می‌کند متأخر از لحظه دیگری است که در آن از تجربه خود آگاهی می‌یابد. و اما پر واضح است که تجربه نمی‌تواند بدون آنکه زبانی برای خود به وجود آورد به سطح آگاهی بیاید. آن طور که از سخن کلاباذی برمی‌آید، زبان نه بیرون از تجربه است و نه متأخر از آن؛ علاوه بر آن، تحت فشار ضرورت‌های اجتماعی نیز، که البته نقشی دارد، به‌طور مصنوعی به وجود نمی‌آید؛ زبان حقیقی، یعنی زبانی که تجربه اصیلی را در خود دارد، همزمان با وجود تجربه و در همان حرکتی که تجربه را به آگاهی می‌برد به وجود می‌آید.

بنابراین برای دریافتن این معنی که چگونه در اسلام زبان اصطلاحی صوفیانه‌ای پدید



آمد، باید به فراتر از دوران اختلافات، یعنی به زمانهای اولیه نشو و نمای خود تبحر به بازگشت تا بتوان به روندی که موجب شده است متفکران اسلامی به ایجاد زبان تازه‌ای، متفاوت با «زبان معتاد» روی آورند پی برد.

اما باید گفت که این زبان زبان مطلقاً تازه‌ای نیست، زیرا هیچ تجربه‌ای سر از ذهنی که تهی از مفاهیم مشخص باشد بر نمی‌آورد. این معنی اگر در هنر یا در فلسفه صادق باشد، در اسلام به طریق اولی صادق است، زیرا در اسلام وجدان مذهبی تنها در صورتی به وجود می‌آید که زبان مشخصی را که قرآن در دسترس او می‌گذارد جذب وجود خود کند. می‌دانیم که در اسلام همه چیز از قرآن آغاز می‌شود و همه چیز باید به قرآن بازگردد، و هر چه چنین نباشد، اگر کفر غیر قابل تحمل نباشد، دست کم بدعت مشکوکی است. بنابراین، در قرآن است که زبان تصوف اسلامی نشو و نما می‌یابد، و این زبان، با همه اصطلاحی بودن یا اصطلاحی شدنش، باید به نحوی منشأ قرآنی خود را، اگر نه از لحاظ صورت، دست کم از لحاظ محتوا نشان دهد.

این سخن تازگی ندارد، و حتی از وقتی که مسئله منشأ جنبش تصوف در اسلام را مطرح کرده‌اند، بس که مورد بحث و بررسی و قبول و انکار قرار گرفته، ملال آور شده است. قصد ما این نیست که بر سر این مشاجره معروف که ماسنیون گفتنیهای آن را گفته است بازگردیم. ولی قصد ما، با توجه به دل‌بستگی شایان اهمیت متصوف به قرآن، این است که، در اینجا، کهن‌ترین متون را بررسی کنیم تا از رهگذر آنها راهی را که تأمل قرآنی مسلمانان اولیه در پیش گرفته است بیابیم و در این تأمل نشو و نمای زبانی را که رفته رفته زبان اصطلاحی تصوف اسلامی خواهد شد قدم به قدم دنبال کنیم. این قصد بدین معنی است که ما، در نزاعی که مدافعان قرائت تحت اللفظی قرآن را در برابر هواداران قرائت مجازی - علی‌الاجمال: فقها و صوفیان - قرار می‌دهد، پیشاپیش جانب هیچ یک را نمی‌گیریم، بلکه به متون کهن مراجعه می‌کنیم تا ببینیم کدام یک از این دو نحوه قرائت اصیل تر و وفادارتر به قرآن است. می‌دانیم که فقها که قرآن را از نظر لغوی یا فقهی می‌خوانند قرائت استعاری صوفیان را به عنوان بدعتی کفرآمیز و مخالف قرآن محکوم می‌کنند. درحقیقت چون نگرش مبتنی بر تقید مفرط آنان به ظاهر شرع بر اسلام رسمی تسلط یافته و تقریباً به صورت نگرش مألوف اسلامی درآمده است، صوفیان، در چشم تاریخ، چهره فرقه‌ای کم‌و بیش مخالف دین یافته‌اند، و قرائت قرآن آنان قرائتی متأخر و بیگانه از اسلام نخستین تلقی شده است. اگر در زمان ما، دانشمندان اسلام‌شناس، با جانبداری از انتقاد فقها از صوفیه، چنین

قضایوت نمی کردند که این انتقاد برای طرد کامل تفسیرهای عرفانی قرآن کافی است (زیرا هیچ يك ارزشی برای فهم درست این کتاب مقدس ندارد) چنین بحثی تنها نوعی اهمّیت دیرین شناختی می داشت. از جمله این دانشمندان بلاشر (R. Blachère) است که در ضمن بررسی ارجمند و پرغنای خود در کتاب مقدمه بر قرآن<sup>۲</sup> (در فصل «منابع تفسیر اسلامی») می نویسد: «بنابر این، دیگر هیچ توجّهی به رساله های تفسیری عرفانی نمی شود. این رساله ها، که مبتنی بر تفسیر استعاری است که به کلی مطرود درست آیینی (orthodoxie) اسلامی است و در آنها از بحث لغوی و نحوی خبری نیست، سلسله تفسیرهایی است که متن قرآنی را از معنی مصرّح و حقیقی آن تهی می کند و به جای آن تفسیرهای رمزی می نشاند» (ص ۲۱۳). اگر این مترجم نامدار قرآن جانب قرائت فقها را در برابر قرائت صوفیان می گیرد و تفسیر عرفانی را تفسیری می داند که قرآن را از حقیقت آن تهی می کند، به دلیل آن است که «وحي نازل بر محمد (ص) می بایست منطبق بر ذهنیت و سطح فکر جماعتی باشد که مخاطب وحی اند... به نظر می آید که اندیشه در قرآن اساساً عینی و انضمامی است. اسلام در طول تاریخ خود صحت این مدعا را نشان می دهد، زیرا در نهایت امر تفسیر صرفاً استعاری صوفیان محکوم دانسته شده است» (ص ۲۱۹).

بلاشر در پایان این متن نشان می دهد که در این انتخاب می خواهد به درست آیینی اسلامی وفادار بماند و در تفسیر قرآن خود تفسیری را محل اعتنا بداند که به هیچ وجه «از مفاهیمی که در آغاز قرن اول/هفتم در حجاز حاکم بود» (ص ۲۱۹) انحراف نمی جوید. در نتیجه گیری از این بحث، می نویسد: «در میان تفسیرهای متعدّد، ظاهراً بهتر است تفسیری مورد توجّه قرار گیرد که، با اکتفا به مفهوم عینی قرآن، تفسیری را که به ذهن محمد (ص) و معاصران مکی و مدنی او و پدویان می آمده و نیز آنچه مورد توجّه قدیمترین تفسیر سنتی بوده است بهتر معرفی می کند» (ص ۲۲۰).

آیا اگر این ارجاع به «قدیمترین تفسیر سنتی» را به این معنی بگیریم که تفسیر عرفانی حق ندارد، آن نیز، خود را وارث این تفسیر بسیار کهن سنتی بداند، اندیشه بلاشر را بد فهمیده ایم یا از آن تجاوز کرده ایم؟ اینجاست که ما به گره مسئله برمی خوریم، زیرا آنچه ما مورد سؤال قرار می دهیم ترجیحات شخصی بلاشر نیست. وقتی که او می نویسد «از این دو تفسیر استعاری و تفسیر مشبّهانه (anthropomorphiste)، همیشه تفسیر اخیر بر آن دیگری ترجیح دارد»، ما حق او را در ترجیح یکی بر دیگری محترم و مشروع می شماریم. ولی آنچه مورد سؤال ماست دانستن این معنی است که آیا یکی از این دو تفسیر بیش از دیگری حق

دارد که خود را قدیمترین تفسیر سنتی و بنابراین بهترین معرف صدر اسلام بدانند، که گواه روح حقیقی قرآنی بوده است؟

به عبارت دیگر، و برای آنکه هر گونه شائبه مشاجره جویی را از خود دور کرده باشیم، می‌گوییم که در اینجا مسئله مورد توجه ما، به دلیل اینکه به مسئله تکون اصطلاحات عرفانی در اسلام مربوط است، این است که آیا این تفسیر استعاری که به یمن نهضت تصوف در اسلام تسنن نشو و نما یافته و اصطلاحات عرفانی در آن پرورده شده است - زیرا در اسلام، چنانکه گفتیم، همه چیز از قرآن آغاز می‌شود - ریشه در قدیمترین تفسیر قرآنی دارد، یا، چنانکه فقها می‌گویند، يك بدعت بعدی است که علل آن را، چنانکه بعضی گفته‌اند، باید در جای دیگری جز در اسلام جستجو کرد؟

### ۱. مُقَاتِل، نخستین مفسّر بزرگ

به چنین پاسخی نمی‌توان جز با مراجعه به کهن‌ترین متون تفسیری که خود گواه قدیمترین سنت اسلامی بوده‌اند پاسخ گفت. ولی به کدام متون باید مراجعه کرد؟ ما این مسئله را با نوعی تشویش مطرح می‌کنیم، زیرا آگاهییم که با طرح آن به راه ناشناخته‌ای کشانده می‌شویم که هیچ راهنمایی به یاری ما نخواهد آمد. هر چند این سخن عجیب می‌نماید، ولی باید بگوییم که تا آنجا که ما می‌دانیم هیچ کس تاکنون کوششی برای مطالعه منظم محتوای این رساله‌های تفسیری بسیار کهن به کار نبرده است. ولی به روشنی نزدیکتر می‌بود، اگر، به جای آنکه مدام از تأثیر اندیشه‌های بیگانه در تصوف از خود سؤال کنیم، به منابع اسلامی و مخصوصاً به تفاسیر قرآنی بازمی‌گشتیم تا از نزدیک آراء مذهبی آنها را تحلیل کنیم و ببینیم که آیا، اتفاقاً، این تفاسیر نطفه‌های چیزی را که بعدها به صورت اندیشه‌های بزرگ عرفانی شکوفا خواهد شد در بر ندارد؟ البته کتاب گولدتسیهر (Goldziher)، تحت عنوان گرایشهای تفسیر قرآنی اسلامی<sup>۵</sup>، که در سال ۱۹۲۰ انتشار یافت، در دست است و ما وقتی سخن از گرایشهای تفسیر عرفانی در میان است به آن مراجعه خواهیم کرد. ولی با کمال تأسف باید گفت که مفسران عرفانی که گولدتسیهر درباره آنها مطالعه کرده متعلق به عصری نسبتاً متأخرند و بیش از آن متأثر از فلسفه نوافلاطونی اند که بتوانند نمایندگان تفسیر اسلامی اولیه باشند: غزالی و ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی برای کسی که در جستجوی آن است که بداند گرایشهای روحانی مذهبان تفسیر اسلامی، قبل از تولد مکاتب تفسیری متخصص و سخت متأثر از پیشرفتهای اعتقادی، کدام است، هیچ کمکی نمی‌کند.

به این دلایل، و به رغم دشواریهای این کار، در این فصل نخست می‌کوشیم تا گرایشهای این تفسیر اولیه را بازشناسیم و ببینیم که آیا این تفسیر اولیه شامل عناصری از این تفسیر «استعاری یا استنباطی» ای نیست که متصوفه را از بابت آن سرزنش می‌کنند و می‌گویند که آنها آن را اختراع کرده‌اند تا یاوه‌های بدعت‌آمیز خود را جانشین محتوای محسوس و ملموس قرآن کنند؟

ما، برای نیل به این هدف، بررسی یکی از کهن‌ترین تفاسیری را که تاکنون به دستمان رسیده است، یعنی تفسیر مقاتل بن سلیمان (متوفی ۷۶۷/۱۵۰)<sup>۶</sup>، را انتخاب کرده‌ایم. چنین انتخابی ممکن است مایه تعجب شود، و ما خود، از پیش، از مسائلی که این انتخاب بر خواهد انگیخت آگاهیم. آیا مقاتل، این مرد زیدی مذهب در سیاست و مرجعی مذهب در کلام، می‌تواند آیینۀ تمام‌نمای تعالیم تسنن باشد؟ آنری لائوست (Henri Laoust) موقعیت او را در جهان تسنن چنین خلاصه می‌کند: «نویسندگان سنی از او به انحاء مختلف سخن گفته‌اند، گاهی به شدت به او تاخته‌اند و گاهی هم، به مناسبت، از ثقه بودن او یاد کرده‌اند».<sup>۷</sup> حال ببینیم واقعاً او چگونه کسی بوده است؟

از شرحی که صاحب تاریخ بغداد<sup>۸</sup> درباره او می‌آورد و بیشتر مورخان بعدی بیش و کم همان را در نوشته‌های خود آورده‌اند، چنین برمی‌آید که در مقاتل دو شخصیت وجود دارد که محافل سنی مذهب کهن درباره آنها به نحوی بسیار متفاوت داوری کرده‌اند. او از يك سو مفسر قرآن است و از سوی دیگر محدث. از این بابت که مفسر است، از چند استثنا که بگذریم، بر روی هم گواهی گواهانی که خطیب بغدادی نقل می‌کند بیشتر ستایش‌آمیز است. در درجه اول سخن معروف شافعی است که ظاهراً گفته است: «همه مردم ذمه‌دار سه کس‌اند: مقاتل در تفسیر، زهیر بن ابی سلمی در شعر و ابوحنیفه در کلام» (ص ۱۶۱). از احمد بن حنبل که در قضاوت‌های خود همواره سخت محتاط بود درباره مقاتل پرسیده‌اند، در جواب گفته است: «او کتابهایی نوشته است که درباره آنها چون و چرا کرده‌اند، ولی به عقیده من تا اندازه‌ای از علم قرآن آگاه بوده است» (ص ۱۶۱). با این همه، به نوشته ابن خلکان، ابن حنبل در اوضاع و احوال دیگر گفته است: «از مقاتل صاحب تفسیر خوش ندارم چیزی روایت کنم»<sup>۹</sup> که البته ممکن است مقصود او روایت حدیث باشد. باید گواهی ابن مبارک (متوفی ۷۹۸/۱۸۰) را هم که حنفی متمایل به تصوف بوده است نقل کنیم که گفته است: «چه عالی می‌بود تفسیر مقاتل، اگر خودش هم مرد ثقه‌ای بود».<sup>۱۰</sup> ابن مبارک در این عبارت دو انتقادی را که از مقاتل مفسر می‌کردند خلاصه می‌کند: از يك سو او را سرزنش می‌کردند که با مسیحیان و یهودیان

مشورت می کند و اظهار نظرهای آنها را در زمینه تفسیر می پذیرد<sup>۱۱</sup>، و از سوی دیگر، می گفتند که او از تفسیرهای اسلاف خود غیر مستقیم («بلا سماع»)، و بدون ذکر اسناد، اقتباس می کند، و بدگمانی ابن حنبل و ابن مبارک هم از همین جا سرچشمه می گرفت.

مفسران بعدی از این بابت کمتر متوقع بودند، و به همین سبب است که مثلاً ثعلبی (متوفی ۱۰۳۵/۴۲۷) و بغوی (متوفی ۱۱۱۷/۵۱۰) هیچ تردیدی روا نمی دارند در اینکه مقاتل را در زمره ثقات در تفسیر، و در کنار ابن عباس و قتاده و مجاهد و حسن بصری، به شمار آورند.<sup>۱۲</sup> از همه پر معنی تر روش مَلَطی (متوفی ۹۸۶/۳۷۷) است که بخش بزرگی از کتاب تفسیر المتشابه مقاتل را در تشبیه خود نقل کرده است و کوثری از این بابت او را سخت به باد ملامت می گیرد.<sup>۱۳</sup> بعضی دیگر نیز مانند قشیری و خرگوشی یا کرامیان غالباً بی هیچ پرده پوشی سخنان او را در آثار خود آورده اند.<sup>۱۴</sup>

وضع مُقَاتِل در مقام يك محدث به گونه ای دیگر است. صاحب تاریخ بغداد که به نظر نمی آید با مُقَاتِل مخالف باشد تنها گواهیهایی را ذکر می کند که حمله به اوست و در آنها او دروغگو و جاعل خوانده شده است. البته به ندرت محدثانی می توان یافت که آنها را جاعل نخوانده باشند، ولی معلوم می شود که مُقَاتِل مخصوصاً بسیار ناشی بوده که خود را در عین ارتکاب جعل گیر انداخته است. حکایت زیر نشان می دهد که از نزدیک مراقب کار او بوده اند: شخصی به نام عیسی بن یونس حکایت می کند که «من درباره حدیثی از مقاتل سؤال کردم؛ مقاتل گفت که آن را از ضحاک گرفته است؛ چند روز بعد، از او درباره همان حدیث سؤال کردم، در پاسخ گفت که آن را از عطاء گرفته است؛ سپس چند روز بعد نزد او بازگشتم و باز درباره همان حدیث از او سؤال کردم، او جواب داد که آن را از ابو جعفر یا کسی دیگر گرفته است (ص ۱۶۵). به دلایلی از این قبیل و به سبب آنکه ابن عیینه سخت شك داشت در اینکه مقاتل ضحاک را دیده باشد، محدثانی مانند بخاری و نسائی همگی یکجا احادیثی را که مقاتل روایت کرده است باطل خوانده اند. بعلاوه او را سرزنش می کردند که آشکارا به تشبیه فاحشی اعتقاد داشته و همین باعث شده است که ابوحنیفه بگوید: «ما از مشرق دو عقیده سخیف گرفته ایم: یکی عقیده جهم است که صفات الهی را انکار می کرد و دیگری عقیده مقاتل که خدا را به صورت انسان تصور می کرد.»<sup>۱۵</sup> این سرزنش نباید بی پایه بوده باشد، زیرا مقاتل را در تمامی طول تاریخ، تا زمان کوثری يك دم رها نکرده است؛ کوثری فرض کسانی را که می پنداشتند دو مقاتل وجود داشته است، یکی مفسر و دیگری مشبه، رد می کند. با این همه، در آثار مقاتل، آن گونه که به دست ما رسیده است، هیچ اثری از این تشبیه فاحش

که به او نسبت می‌دهند دیده نمی‌شود. ممکن است او در آثار جدالی (polemique) ای که بر ضدّ جهم و قدریان نوشته به گونه‌ای دیگر بوده است؛ ولی این آثار ظاهراً مفقود شده است.<sup>۱۶</sup>

این بود موقعیت مقاتل در جهان تسنن، موقعیت دوگانه‌ای که در قضاوتی که خاورشناسان در حقّ او کرده‌اند منعکس است. در حقیقت، اگر پلسنر (Plessner)<sup>۱۷</sup> با صراحت جانب سنت طلبان را می‌گیرد و به شدت از مقاتل انتقاد می‌کند، در عوض، ماسینیون او را «نخستین مفسّر بزرگ قرآن» (مصائب، ص ۵۲۰) می‌خواند و تردید نمی‌کند در اینکه بنویسد: «روش او در تفسیر حجت بود».<sup>۱۸</sup> همچنین باید از عقیده بلاشر یاد کنیم که مؤید ما در این احساس بوده است که اگر در این تحقیق مقاتل را راهنمای خود کرده‌ایم راه خطا نیموده‌ایم. در حقیقت بلاشر، در ضمن بحث درباره مفسران شیعی قرآن می‌نویسد: «احتمال می‌رود که قدیمترین مفسران، که البته آثارشان یا در دست نیست یا هنوز به چاپ نرسیده است، از شیوه‌ای صرفاً سنتی پیروی می‌کردند. مثلاً، آثار مقاتل، چنانکه از ظواهر امر برمی‌آید، می‌بایست ادامه تعلیم مکتب ابن عباس بوده باشد، عناصر ثابت تفسیری<sup>۱۹</sup> ای که از او می‌شناسیم دقیقاً در خط عقاید اهل سنت است (مقدمه، ص ۲۱۴).

و بالاخره باید بگوئیم که آنچه ما را مخصوصاً بر آن داشته است تا مقاتل را انتخاب کنیم این معنی است که یکی از آثار او را حکیم ترمذی (متوفی ۲۸۵/۸۹۸) در دست گرفته و نقد کرده است. تلاقی این دو اندیشه بزرگ چیزی نیست که بتوان به سهولت از آن گذشت، و شایسته آن بود که توجه ما را به خود جلب کند. خاصه آنکه موضوع این تلاقی، چنانکه در فصل آینده خواهیم دید، دقیقاً همین واژگان مذهبی قرآنی است که ما در اینجا می‌کشیم تا قدیمترین تعبیر آن را روشن کنیم.

روایات اسلامی چندین اثر را به مقاتل نسبت می‌دهند که سه اثر از میان آنها با نسخه‌هایی که در کتابخانه‌های ما نگهداری می‌شود منطبق است. اینها عبارت است از:

الف. تفسیر خمسمائة آیه من القرآن<sup>۲۰</sup>،

ب. التفسیر الکبیر<sup>۲۱</sup>،

ج. کتاب الوقوف والنظائر<sup>۲۲</sup>.

ما بررسی کتاب الوقوف را به فصل بعد موکول می‌کنیم. گولدتسیهر در اصالت کتاب اول شك کرده است، ولی پس از بررسی معلوم شده است که قسمت اعظم این کتاب جز خلاصه یا گزیده‌هایی موضوعی از تفسیر کبیر نیست، و بنابراین، اصالت کتاب تفسیر کبیر است که باید

مورد بررسی قرار گیرد.

وانگهی، هر دو اثر با يك سلسله اسناد آغاز می شود که عبارت است از: ابو بکر محمد بن زیاد الشهر زوری، ابو عبدالله محمد بن علی زاریج؛ عبد الخالق بن حسن، عبدالله بن ثابت بن یعقوب المقری، پدر او، هذیل بن حبیب ابوصالح الزیدانی<sup>۲۳</sup>، و مقاتل. برای ما ممکن نبوده است که هویت همه آنها را مشخص کنیم، ولی تاریخ بغداد سه حلقه آخر آنها را که از همه مهمترند معرفی کرده است. در حقیقت، در تاریخ بغداد از قول عبدالله بن ثابت آمده است که او در نسخه ای از کتاب تفسیر کبیر، متعلق به پدرش، این گواهی را دیده است: «من این کتاب را در سال ۱۹۰، در بغداد، در درب السدره، از آغاز تا انجام، از هذیل ابوصالح به روایت از مقاتل بن سلیمان شنیده ام».<sup>۲۴</sup> تاریخ بغداد درباره همین هذیل می گوید: «او کتاب تفسیر مقاتل را روایت کرد» (ج ۱۴، ص ۷۸). و اما هذیل در طی تفسیر بسیار پایبند عینیت است. دست کم نه بار، پس از نقل احادیث و حکایات تهذیبی از ابن عباس و منابع دیگر، تصریح می کند که: «وَلَمْ أَسْمَعْ مَقَاتِلَ، یعنی از مقاتل نشنیده ام (که این را نقل کند). دوبار هم استطرادی را که، در آن از رأی مفسران مختلف یاد می کند، با عبارت تَرْجَعُ إِلَى مَقَاتِلَ، یعنی باز گردیم به مقاتل، پایان می دهد که حاکی از پایبندی او به این معنی است که مطلبی را که از آن استادش نیست با متن مخلوط نکند.

در تأیید اصالت این تفسیر، استوارتر از آنچه گفتیم دلایلی است که می توان از گواهیهای بیرونی آن یا از طریق مقایسه آن با آثار دیگر مقاتل استخراج کرد. در درجه اول، در این تفسیر بخش بزرگی از عناصر ثابت تفسیری می یابیم که سابقاً ماسینیون آنها را از تنبیه ملطی گرفته و تصحیح کرده است. جای آن نیست که مانند ماسینیون از خود بپرسیم که آیا این عناصر ثابت از خود تفسیر کبیر یا از تفسیر خصمانه آیه نیامده است. ملطی خود معلوم کرده است که آنها را از تفسیر المتشابه گرفته است، عنوانی که این ندیم در فهرست کتابهای مقاتل به صورتی متمایز از دو اثر دیگر (تفسیر کبیر و تفسیر خصمانه آیه) ذکر کرده است.

سپس گواهی ثعلبی را در دست داریم که معمولاً او را نویسنده ای جدی و بسیار مطلع دانسته اند.<sup>۲۵</sup> او در قصص الانبیاء خود غالباً از مقاتل نقل قول می کند و همه منقولاتش کم و بیش دقیقاً از تفسیر کبیر گرفته شده است که متن آن در دست است. به حکم این دلایل می توانیم بنا را بر صحت انتساب این تفسیر به مقاتل بگذاریم و آن را به عنوان شاهی از کهن ترین سنت تفسیری اسلام به کاربریم.<sup>۲۶</sup> از این نظر است که مقاتل مورد توجه ماست، زیرا به ما امکان می دهد که در تاریخ تفسیر قرآنی به نیمه اول قرن دوم هجری بازگردیم که در

پروردگی دانشهای مختلف مبتنی بر فرهنگ اسلامی سهمی قاطع داشته است. در این عصر، يك مسلمان چگونه قرآن می خوانده، با چه روح و چه روشهایی آن را تفسیر می کرده، چه متنها و چه موضوعهایی بیشتر محلّ توجهش بوده و زبانی که با آن محتوای مذهبی قرآن را توضیح می داده تا چه حدّ پروردگی داشته است: تفسیر مقاتل به ما امکان می دهد که تصویری از این معانی داشته باشیم.

این تحقیق به خصوص از آن جهت ارجمند است که مدارك اندکی از نسلهای پیشین بر جای مانده است و درباره آنها هم ما جز گواهیهای متأخر چیزی در دست نداریم. اگر خصوصیات اثری مانند اثر مقاتل را ملاک داوری قرار دهیم به این نتیجه می رسیم که باید قوّت فکری نسلهای نخستین اسلامی نسبتاً رشد یافته باشد. در حقیقت، آنچه در بادی امر در تفسیر او به چشم می خورد کمالی است که اندیشه اسلامی در روش تفسیری خود بدان دست یافته است. این که می بینیم مقاتل «قواعد دقیقی در تفسیر قرآنی» (ماسینیون) تدوین می کند نشان می دهد که ما دیگر در مرحله «آزمایش و خطا»ها نیستیم. مقاتل به یقین در کار خود از دست آورد سنت بهره جسته است، و سنت نیز باید به نوبه خود از آورده های خارجی غنا یافته باشد که بتواند در زمانی به این کوتاهی روش تفسیری به این پروردگی بیاید.<sup>۲۷</sup>

این روش کدام است؟ پیش از آنکه آن را در جای خود بگذاریم، باید سخنی چند درباره جهتگیریهای مهم تفسیر اسلامی بگوییم. به طور کلی و برای آنکه خطوط اساسی مطلب را رسم کنیم می توان گفت که تفسیر قرآنی، بر حسب آنکه حاصل کار مسلمان سنی، شیعی یا صوفی باشد، در سه جهت متفاوت تکامل یافته است.

تفسیر سنی، چنانکه قشیری در مقدمه تفسیر خود<sup>۲۸</sup> توضیح می دهد، «تفسیر» به معنی اصطلاحی کلمه، یعنی شرح متن در سطح الفاظ است. این شرح متن قرآنی را، بر حسب تخصص مفسّر از جهات لغوی، نحوی، فقهی، تاریخی و کلامی بررسی می کند. بسیار کم اتفاق می افتد که مفسّری تنها یکی از این جهات را اختیار کند؛ غالباً، چنانکه در تفسیر مفسّران بزرگی مانند طبری و ثعلبی و زمخشری و رازی دیده می شود، مفسّر به چند جهت توجه می کند. تفسیر شیعی بیشتر «تأویل» است؛ این تفسیر، در ماوراء معنی لفظی، در جستجوی معنی پنهانی است که سرّ آن در نزد اهل بیت است. به این ترتیب، قرآن يك وحی باطنی می شود، گنج مهوری است که تنها امامان و صاحبان تأویل و نگهبانان کتاب می توانند آن را بگشایند. و اما صفت این نوع جستجوی معنی در قرآن نه تنها خواست مدّعی کشف معنی است به اینکه آن را به دیگران انتقال دهد، بلکه علاوه بر آن جهتگیری



اجتماعی - سیاسی اوست که متن قرآنی را تحت همه گونه تفسیر استعاری قرار می‌دهد تا در آن تأییدی بر نظریات خود بیابد. ماسینیون در این باره لفظ «طاغوت» (بقره، ۷-۲۵۶) را مثال می‌آورد که در آن بعضی از مفسران شیعی اشاره‌ای به ابو بکر می‌بینند.<sup>۲۹</sup> گولدتسهر نیز مثالهای دیگری از این نوع تفسیر برخاسته از جانبداریهای سیاسی - اجتماعی به دست می‌دهد.<sup>۳۰</sup> با این همه باید متذکر شویم که تفسیر شیعی تنها شامل این گونه چیزها نیست، و ما از طریق کارهای تحقیقی که هانری کربن به دست داده است می‌دانیم که چه گنجینه‌های روحانی گرانبهایی در بعضی از تفسیرهای شیعی نهفته است. ولی در هر حال، این موضعگیری سیاسی - اجتماعی نشانه عمده‌ای است که تفسیر شیعی را از يك مکتب تفسیری سوّم، که ما آن را مکتب تفسیری صوفیانه می‌خوانیم، متمایز می‌کند.

این تفسیر اخیر را غالباً نوعی «تأویل» به شمار می‌آورند و به این جهت اهل تسنن آن را مطرود می‌دانند. در حقیقت خود صوفیه وقتی که از روش خود سخن می‌گویند، آن را نه «تفسیر» می‌خوانند و نه «تأویل»، بلکه آن را «استنباط» می‌نامند، و این خود کلمه‌ای است که منشأ قرآنی دارد و آنها آن را برای بهتر متمایز کردن خود از دیگران اختیار کرده‌اند. کلمه «استنباط» در لغت به معنی عمل جهانیدن آب از چشمه است که به عبارت دیگر معنی آن به سطح آوردن چیزی است که در عمق زمین نهفته است. در نزد صوفیان، متن قرآنی عمقی دارد، یعنی باطنی دارد که در ظاهر آن پنهان است، و به عبارت دیگر معنی درونی و روحانی دارد که در ورای معنی لفظی نهفته است، و این معنی است که از راه «استنباط» آشکار می‌شود. از چه طریق؟ نه از طریق جستجوی فنی از نوع جستجویی که يك زیان‌شناس می‌کند، و نه از طریق آشنایی با مکتب يك امام، بلکه از طریق الهامی که خدا، به عنوان «قاعده» (یا عنایت) به انسان روحانی اعطا می‌کند، عنایتی که سبب می‌شود که او، به اراده الهی، در متن قرآن «عبرت» یا آگاهی خطاب به خود بیابد (وجد). هر کس بر حسب «فایده» یا عنایتی که در توالی اوقات عرفانیش به او اعطا می‌شود، استنباطی خاص خود دارد. بنابراین، يك آیه در دو وقت متفاوت يك «حیث التفاتی» (intentionalite) یکسان ندارد و بر حسب تنوع الهامی که هر کس دریافت می‌کند معانی متفاوتی به خود می‌گیرد.<sup>۳۱</sup>

تفسیر مقاتل در این سوی این تقسیمات بزرگ جای می‌گیرد، زیرا این تقسیمات در زمان او هنوز شکل نگرفته بود و اندک زمانی بعد شکل می‌گیرد. درست است که می‌توان در این تفسیر گرایشهای خاصی به این یا آن يك از این تقسیمات یافت، ولی باید گفت که این تفسیر در روش خود از شاخه‌های دیگری که قدیمی تر است پیروی می‌کند. تحلیل تفسیر کبیر نشان

می‌دهد که در حقیقت مقاتل قرآن را بر طبق سه روش می‌خواند که می‌توان آنها را روشهای لفظی و تاریخی و استعاری نامید. در اینجا فایده‌ای ندارد که پیشاپیش مقصود خود را از هر يك از این سه اصطلاح تعریف کنیم. معنی آنها در همین مطالعه تفسیر به تدریج آشکار خواهد شد. در حقیقت، با دیدن نحوه قرآن خواندن مقاتل است که ماهیت هر يك از این سه روش نیز روشن خواهد شد.

## ۲. قرائت لفظی

نخستین وظیفه‌ای که مقاتل در قرائت قرآن بر عهده می‌گیرد توضیح لفظی یا کلمه به کلمه و ازگان قرآنی است. مقاتل با این کار در حقیقت ترجمه‌ای از قرآن به يك زبان عربی دوم، که البته آسانتر است، به دست می‌دهد؛ این ترجمه احتمالاً مخصوص مردمان غیر عرب، به ویژه ایرانیان، فراهم آمده است.

مقاتل در تفسیر المتشابه قواعدی برای ترجمه به دست می‌دهد که ماسینیون آنها را «قواعد دقیق تفسیر قرآنی» می‌نامد. قاعده اساسی این است که «هر چیز که در قرآن چنین («کذا») است، معنی آن چنین است.» تحقیقی که براساس این قواعد صورت گرفته به استخراج «عناصر ثابت تفسیری» انجامیده است که در حقیقت طرح اولیه يك فرهنگ اصطلاحات قرآنی «یکوجهی» است.

مقاتل در وجوه و نظائر القرآن، به این فرهنگ، منتها در سطحی بالاتر، بازگشته است؛ به این معنی که ترجمه، چنانکه خواهیم دید، از تعریف کلمات آغاز می‌شود و سرانجام از يك تفسیر حقیقی سر در می‌آورد، که عبارت است از توضیح معانی نهفته در هر کلمه، در سطوح متفاوت، و بر حسب موردی که کلمه به کار رفته است. در حالی که در اثر قبلی، انتخاب متوجه کلماتی بود که يك معنی یکسان و لایتغیر داشتند، در این اثر دوم کلمات مورد نظر یا آنهایی است که چندین «وجه» یا چندین معنی دارند، یا آنهایی که «نظائر» یا مترادفات آنها را از سوره‌ای به سوره دیگر می‌توان یافت.

این دو روش البته در تفسیر کبیر به کار رفته است، ولی استعمال آنها به طور منظم (systématique) نیست. در تفسیر کبیر، قرائت با توجه به سیاق کلام که معنی کلمه را برای مقاتل روشن می‌کند صورت می‌گیرد، و این معنی در ترجمه باز گردانده می‌شود. مقاتل برخلاف ابن عباس، هیچ‌گاه از بستر کلام قرآنی خارج نمی‌شود تا معنی کلمه‌ای را مثلاً با توجه به استعمالات اعراب در اشعار ما قبل اسلام توضیح دهد. البته مقاتل از این معنی غافل

نمی‌ماند که کلماتی را که منشأ عربی ندارند یا مأخوذ از يك لهجه غیر قریشی اند مشخص کند.<sup>۳۲</sup> ولی توجه او هیچ گاه از خود متن قرآنی منفک نمی‌شود، و به یمن همین روش تحلیل لفظی است که ترجمه‌اش بسیار قابل انعطاف از کار در می‌آید و همه تفاوت‌های ظریف معنایی را که يك کلمه در سیاق‌های مختلف کلام به خود می‌گیرد منعکس می‌کند. بنابراین، ترجمه مقاتل خود را تا سطح يك تفسیر حقیقی ارتقا می‌دهد و از خلال این تفسیر معلوم می‌شود که نخستین نسل‌های اسلامی قرآن را چگونه در می‌یافتند. برای کسی که در جستجوی پی‌بردن به چگونگی زایش و پرورش واژگان دینی در اسلام است ترجمه مقاتل ارزش بسیار دارد. از این رو، در اینجا می‌کوشیم تا شماری از واژه‌هایی را که مخصوصاً در فرهنگ اصطلاحات عرفانی اسلامی پراهمیت است بیاوریم و معانی مختلفی را که مقاتل با توجه به سیاق کلام قرآنی برای آنها یافته است روشن کنیم. با این کار می‌توان به روشی هم که مقاتل در این نخستین قرائت دنبال کرده است پی‌برد. واژه‌ها را به ترتیب الفبایی مرتب می‌کنیم و در جاهایی که جداکردن متن قرآنی از ترجمه مقاتل آسان نیست، ترجمه را داخل پرانتز می‌گذاریم.

### احسان

می‌دانیم که در روایات اسلامی، این کلمه معنایی بسیار اصطلاحی یافته است، زیرا در مفاهیم سه‌گانه‌ای جای می‌گیرد که خود کاملترین آنهاست. در حقیقت، مفاهیم سه‌گانه «اسلام» و «ایمان» و «احسان» سه موقفی است که رفتار مذهبی مؤمن را متمایز می‌کند. مقاتل در تفسیر خمسمائة آیه (برگ ۲ الف) حدیثی را نقل می‌کند که از آن پس در شمار احادیث مشهور درآمد است: روزی جبرئیل در جامه يك بادیه‌نشین نزد محمد(ص) می‌رود و از او می‌پرسد که «ایمان» و «اسلام» و «احسان» چیست. پیغمبر احسان را با عبارتی تعریف می‌کند که محتوای آن جز در تجربه عرفانی اهل تصوف کاملاً پرورده نخواهد شد. می‌فرماید: «احسان آن است که تو در برابر خدا متقی باشی چنانکه گویی تو او را می‌بینی؛ زیرا اگر تو او را نمی‌بینی، او تو را می‌بیند.»

مقاتل در تفسیر خود اشاره‌ای به این حدیث نمی‌کند، ولی در آن دو ترجمه برای «احسان» می‌دهد که، نه از جهت خود ترجمه‌ها، بلکه از جهت روش ترجمه مقاتل جالب توجه است. قرآن کریم در سوره نحل، آیه ۹۰ می‌فرماید: ان الله يأمر بالعدل والاحسان، و مقاتل «عدل» را به «توحید» و «احسان» را به «عفو عن الناس» (بخشایش دیگران) ترجمه می‌کند. در سوره

الرحمن، آیه ۶۰ آمده است: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ. مقاتل آن را چنین ترجمه می کند: «آیا پاداش اهل «توحید» در آن جهان چیزی جز بهشت (جَنَّة) است.» معلوم است که هیچ يك از این ترجمه‌ها لفظی نیست، زیرا هیچ فرهنگ نویسی «عفو» و «جَنَّت» را مترادف «احسان» نداده است. ولی مقاتل غالباً، چنانکه در این دو متن می بینیم، از قرائت لفظی فراتر می رود و در ترجمه بار معنایی نمادینی را که يك واژه در سیاق کلام بر دوش دارد مطمح نظر قرار می دهد. اگر «احسان» به معنی «عفو» است، به سبب آن است که عمل بخشایش در حقیقت نماد بزرگترین «احسان»ی است که می توان به دیگران کرد. این قرائت رمزی یا مراجعه به معنی رمزی يك کلمه در فقرات دیگر تفسیر که متن قرآنی مورد دو ترجمه یا دو قرائت لفظی و رمزی قرار می گیرد باز هم محسوس تر است. نمونه گویایی از این معنی را در تفسیر سوره مرسلات، آیه‌های ۱ تا ۵، می بینیم: وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا (مقصود بادهاست)؛ وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا (یعنی اعمال فرزندان آدم که در روز رستاخیز نشر خواهد شد)؛ فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا (قرآن است که میان حق و باطل فرق خواهد نهاد)؛ فَالْمُفْقِيَاتِ ذِكْرًا (یعنی جبرئیل).

از این متن که مقاتل آن را با قرائتی نمادی می خواند، بلاشر ترجمه‌ای کاملاً متفاوت و لفظی به دست می دهد. می نویسد: «به طور کلی (و تا آنجا که صفت اساسی متنی بدین شیوه رمزآمیز ماندن نیست)، امکان دارد که آیات ۱ تا ۳ اشاره به ابرهایی داشته باشند که آبیستن باران رحمت اند، و حال آنکه ممکن است آیات ۴ و ۵ بادهایی باشند که با خود مرگ و ویرانی می آورند.»

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

### تأویل

«تأویل» در مقابل «تفسیر»، در روایات اسلامی، معنایی اصطلاحی یافته که مراد از آن تفسیر نمادی یا باطنی است. در آغاز، این تقابل که در سطح کار تفسیری وجود داشته است در سطح لغوی دیده نمی شود، زیرا تفسیر به طور کلی، اعم از لفظی و نمادی، هم به معنی «تفسیر» به کار برده می شود و هم به معنی «تأویل». دست کم برای مقاتل این دو کلمه ظاهراً به يك معنی است. او در مقدمه تفسیر خود (برگ ۲ ب) می گوید: «آن که قرآن می خواند بی آنکه «تأویل» آن بداند نادان است.»

ولی در حالی که «تفسیر» يك معنی بیش ندارد و جز يك بار در قرآن نیامده است (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا، فرقان، ۳۳)، به عکس، «تأویل» چندین بار در معانی مختلف

آمده است که به یکی از آنها در سخنی که منسوب به ابن عباس است اشاره شده است. به گفته ابن عباس، محتوای قرآن را به چهار عنصر اصلی می توان تقسیم کرد: اول آنچه مربوط به تفسیر است و علم به آن خاص علماست؛ دوم زبان عربی است که عربها آن را درمی یابند؛ سوم حلال و حرام است که هیچ کس نباید از آن بی اطلاع باشد؛ و چهارم آنچه مربوط به تأویل است، و جز خدا کسی آن را نمی داند.

روشن است که این گونه اراده کردن از معنی کلمه «تأویل» ما را به آیات سوم و هفتم آل عمران ارجاع می دهد؛ در این آیات سخن از «آیات متشابهات» است که تأویل آنها را جز خدا کسی نمی داند (ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ). در نظر مقاتل، این آیات متشابهات حروف الم، المص، المر، ونظایر آنهاست که در آغاز بعضی از سوره قرآن آمده است و معنی آنها برای یهودیان که می کوشیدند با تأویل این حروف عمر حکومت اسلامی را تخمین کنند مستور گردانیده شده است. مقاتل می گوید: ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، یعنی تنها خدا می داند که امت محمد چه مدت حکومت خواهد کرد. بنابراین، چنین می نماید که «تأویل» به معنی علم به چیزی است که مربوط به وقایع آینده یا، به تعبیر منسوب به ابن عباس، «ماهو کائن» است. و اما این گونه قرائت متون قرآنی که از آینده خبر می دهد خاص خداست که یگانه «مفسر» آن وقایع آینده است.

در آیات دیگر، در حالی که بلاشر «تأویل» را به «توضیح» (سَأْنِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا، كهف، ۷۸؛ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا، كهف، ۸۲) یا «تخمین» (وزنوا بالقسطاس المستقیم ذلك خیر و احسن تأویلاً، اسراء، ۳۵) ترجمه می کند، مقاتل آن را به «عاقبت» ترجمه می کند. پس «تأویل» نه به معنی تفسیر واقعه آینده، بلکه به معنی خود واقعه آینده به عنوان عاقبت یا نتیجه فعل کنونی یا گذشته است. وقتی که خضر به موسی می گوید: «زودا که تو را از آنچه با بیصبری در انتظار داشتن آنی خبر خواهم داد»، می خواهد به او «عواقب» امور عجیبی را که در سفر آنها روی داده است نشان دهد، و این «عواقب» همه آن امور را «تعلیل» می کند؛ بنابراین، این «عواقب» «تأویل» آن امور است، به این اعتبار که يك چیز، چون پرده از روی همه امکانات بالقوه اش برداشته شود، «تعلیل» می شود. رؤیا با تحقق یافتن تعلیل می شود؛ به همین سبب است که در سوره یوسف، آیه ۱۱، یوسف به پدرش می گوید: «يا اَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ: این تأویل خوابی است که من پیش از این دیده بودم»، و همچنین به همین سبب است که تأویل به معنی «تعبیر» یا «بیان» نیز هست (یونس، ۱۰؛ یوسف، ۴۴)، زیرا با تحقق یافتن است که چیزی روشن می شود یا صورت بیان کامل می یابد.

## تبتیل

مُقَاتِل این کلمه را به «اخلاص» ترجمه می‌کند، ولی معنی کلمهٔ اخلاص به قدری وسیع و مبهم است که مقاتل می‌تواند آن را مرادف هر مفهوم مذهبی دیگر بگیرد. اهل تصوف کمتر آن را به کار می‌برند. ابن عطاء آن را به «انقطاع الی الله» یعنی منقطع شدن از همه چیز برای پیوستن به خدا، و قاسم سیار آن را به «اتصال» یعنی پیوستن به خدا تعریف می‌کند. ولی روشن است که هیچ یک از این تعبیرها به معنی لفظی کلمهٔ «تبتیل» راه نمی‌یابد. در حقیقت، در اینجا نیز، مانند کلمهٔ «صبغه» و بسیاری از کلمات دیگر، معنی اصلی يك کلمهٔ قرآنی بر خوانندگان آن پوشیده است، احتمالاً به سبب آنکه آنها با کلمه‌ای سروکار دارند که تنها يك بار به کار رفته است و هیچ جای دیگر قرآن آن را روشن نمی‌کند. بنابراین مسئله عبارت از این است که بدانیم کی و چگونه این کلمات به واژگان دینی عرب راه یافته و محتوای درست و دقیق آن چیست. غالباً ملاحظه می‌شود که با نزدیک کردن کلمات مورد بحث به يك منشأ یهودی یا مسیحی، ناگهان این کلمات از ابهام درمی‌آیند و هیئتی مذهبی می‌یابند که دقیقاً همان است که در قرآن دارند، ولی بر خوانندگان مسلمانانی که از سنتهای یهودی و مسیحی اطلاع ندارند پوشیده می‌ماند.

اگر کلمهٔ «تبتیل» را در پرتو کلمهٔ سریانی همانند آن اِطْبَل (itbatal) و در متن این نماز شبانه‌ای که سوره از آن سخن می‌گوید و دقیقاً اشاره به نماز رهبانی است، بخوانیم، آن گاه درمی‌یابیم که معنی حقیقی آن همان خود را وقف خدا کردن رهبانی است که در «بَطْلُوطَه» (btolūta)، یعنی بتولت یا عزوبت، می‌زیستند.

## تقوی

مقاتل، در عبارت اتَّقُوا اللَّهَ که فراوان در قرآن آمده است، فعل «اتَّقَى» را به «وَحَدَّ» ترجمه می‌کند که در آن يك بار دیگر با استعمال بی تفاوت کلمهٔ «توحید» رو به رو می‌شویم. او همچنین «تقوی» را به «اخلاص» ترجمه می‌کند که آن را هم به همان بی تفاوتی «توحید» به کار می‌برد (فتح، ۲۶؛ علق، ۱۲). ولی غالباً «اتَّقَى» به «تَرَكَ» ترجمه شده است، به معنی خودداری کردن از آنچه بد است، مانند معصیت یا شرك. بنابراین حتی در آیه وَ تَنَاجَوْا بِاللَّيْلِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (مجادله، ۹)، که «تقوی» همراه با «بر» آمده است، مُقَاتِل توجّهی به ارتباط مثبت کلمه با خدا ندارد، بلکه «تقوی» را صرفاً به «ترك المعصية» ترجمه می‌کند. تا آنجا که ما توانسته‌ایم دریابیم، مقاتل هیچ گاه به کلمهٔ «تقوی» آن محتوای عاطفی را که این

کلمه، به عقیده گیب<sup>۳۳</sup> (Gibb)، در قرآن دارد نمی دهد. به نظر می آید که مفسر در اینجا از متن مورد تفسیر فاصله دارد، و این امر نظر ما را درباره کلمه «تبتیل» تأیید می کند: محتوای دینی و عرفانی قرآن بسیار غنی تر است از آنچه گاهی نسلهای نخستین مسلمان از آن فهمیده اند.

### حق

مقاتل در بیشتر جاها کلمه «حق» را ترجمه نمی کند. در متنهایی که «حق» بر فعل خدا در جهان دلالت دارد، این کلمه به «اسلام»، «دین»، «هدی» و «قرآن» ترجمه شده است؛ در این صورت مقابل «باطل» است که مقاتل آن را به «شرك» معنی می کند. در توأصوا بالحق و توأصوا بالصبر (عصر، ۳)، حق به «توحید» ترجمه شده است. این کلمه، وقتی که با حرف اضافه «ب» مانند آفریدن «بالحق» یا فرو فرستادن «بالحق» همراه باشد، بدین معنی است که خلق یا وحی خدا «بغیر شیء» (بی جهت) نبوده، بلکه «لأمر هو کائن» (برای امری مربوط به آینده) بوده است (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، نساء، ۱۰۵؛ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ، تغابن، ۳). «ساعت قریب» یا قیامت «الحق» گفته شده است، زیرا «إِنَّهَا كَائِنَةٌ»، یعنی از آن گزیر نیست. (وَالَّذِينَ آمَنُوا مَشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ، شوری، ۱۸؛ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ، ق، ۴۲). به همین سبب است که عبارت «أَحَقُّ هُوَ؟» (وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ، یونس، ۵۳) به «آکائن؟» ترجمه شده است. این چند تعلیق مقاتل کافی است نشان دهد که وجدان (conscience) اسلامی چه راهی را پیموده است تا سرانجام «حق» والاترین نام خدا شود: هیچ چیز در تفسیر مقاتل هنوز از چنین تغییری موضعی خبر نمی دهد.

### حکمت

در قرآن، «حکمت» همواره، چه مستقیم و چه با واسطه پیامبر، از خدا ناشی می شود. مقاتل به آن، برحسب اینکه به پیامبران آموخته شود یا به مؤمنان، دو معنی می دهد. خدا به پیامبران حکمت، یعنی «فهم» و «علم» می دهد (وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، مائده، ۱۱۰؛ وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ، ص، ۲۰). مقاتل در مورد لقمان تصریح می کند که خدا به او، «بدون نبوت»، فهم و علم می دهد (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ، لقمان، ۱۲). در مورد مؤمنان، به عکس، پیغمبر، در حکمت، معرفت حلال و حرام یا امر به معروف و نهی از منکر را به آنها تعلیم می دهد (رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ، بقره، ۱۲۹؛ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ

تَعْلَمَ، نساء، ۱۱۳؛ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ، احزاب، ۳۴). با این همه در آیه ۴۸ آل عمران (وَيَعْلَمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ)، خدا به مسیح «حکمت»، یعنی به قول مقاتل، «حلال و حرام» را می آموزد.

شبهه کلمه «حکمت» کلمه «حکم» است که آن نیز دو معنی اصلی دارد: هنگامی که همراه با کلمات «کتاب» و «نبوت» می آید، در نزد مقاتل گاهی به معنی «فهم» و «علم» است و گاه به معنی «فهم» و «عقل» یا حتی «فهم» تنها. بلاشر آن را به «illumination» (اشراق) ترجمه می کند (ما کان لِنِشْرَانِ يُوْتِيهِ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي، آل عمران، ۷۹؛ اُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوَّةَ، انعام، ۸۹). در جاهای دیگر، وقتی که این کلمه منسوب به خداست، مقاتل آن را به «قضاء» (حکم الهی) ترجمه می کند، از قبیل این آیات: إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ، انعام، ۵۷؛ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ، انعام، ۶۲؛ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ، غافر، ۴۰).

بدین گونه، مقاتل «حکمت» و «حکم» را در نخستین معنی آنها یکی می داند، در معنی دوم با نزدیک کردن دو کلمه به یکدیگر می توان دریافت که چگونه مقاتل به آن می رسد: در حقیقت «حکم» خدا، وقتی که از آن «قضاء» خدا فهمیده شود، به شکل «امر» یا «نهی» به انسان می رسد، و از امر و نهی فهمیده می شود که حلال کدام است و حرام کدام. و اما اگر انسان از خدا «حکمت» یعنی «فهم» و «علم» می آموزد، تنها برای آن است که بتواند حلال را از حرام باز شناسد: آنچه در خدا «حکم» است برای انسان «حکمت» است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## ذکر

همه کس بر اهمیت این کلمه در عرفان اسلامی واقف است. این کلمه به صورت اسمی یا فعلی بارها در قرآن آمده است، ولی ظاهراً مقاتل تمامی غنای معنایی آن را دریافته است، شاید به سبب آنکه از این شکل دعا که عبارت از «ذکر قلب» است آگاهی ندارد. تفسیر او در اینجا ملهم از تعالیم مرجئه است، البته بی آنکه بر آن پافشاری کند. می گوید «ذکر خدا» یعنی به جای آوردن نماز، و نماز (صلاة) برای او همواره همان نمازی است که از فرایض دین (المكتوبة، المفروضة) است، چنانکه در آیه ۳۷ نور و آیه ۹ جمعه می خوانیم (رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ). به همین سبب است که در آیات ۱۰۳ آل عمران و ۴۱ احزاب و ۱۰ جمعه، اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا غَالِبًا بِأَعْبَارٍ «بالبلسان» (بازبان) تصریح شده است، چنانکه گویی خواسته است هر نوع ذکر دیگر



را از شمول آن خارج کند. در سه آیه که «ذکر» صریحاً مربوط به قلب آمده است (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ، رعد، ۲۸؛ ثُمَّ تَلِينَ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ، زمر، ۲۳؛ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَع قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ، حدید، ۱۶)، مقاتل «ذکر» را دیگر به «نماز» ترجمه نمی‌کند، بلکه به قرآن، وحی الهی اختصاصاً مربوط به نویدها و اندازهای آخرت، ترجمه می‌کند. «تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ» به تعبیر مقاتل، به این معنی است که «دلهاشان به قرآن، یعنی به آنچه در آن دربارهٔ ثواب و عقاب گفته شده است، آرام می‌گیرد». با این همه، یک بار (بقره، ۱۵۲) محتوایی که به کلمه «ذکر» می‌دهد اطاعت، به‌عنوان مجموع اعمال شرعی است: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ: ازمین یاد کنید (به اطاعت) تا از شما یاد کنم (به نیکی)»، و این معنی را در تفسیر آیه ۴۵ عنکبوت چنین توضیح می‌دهد: «وقتی که نماز به جای می‌آوری، از خدا یاد می‌کنی، خدا از تو به نیکی یاد می‌کند؛ یاد خدا از تو بزرگتر از یاد تو از خدا در نماز است» (وَلِذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ).

چنانکه می‌بینیم - و چنانکه بارها پیش می‌آید - تفسیر مقاتل نمی‌تواند به‌غناهی معنایی که «ذکر» در قرآن در بردارد دست یابد، و مخصوصاً از هرگونه جنبه عاطفی و شور مذهبی که مثلاً در این دو آیه دیده می‌شود تهی است: «فِي بَيْوتِ الَّذِينَ يُذَكِّرُونَ اللَّهَ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْعُدْوَىٰ وَالْآصَالِ - رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ: در خانه‌هایی که خدا اذن می‌دهد که آنها را برافرازند و در آنها نام خدا را ذکر کنند، بامدادان و شامگاهان مردانی او را تسبیح می‌کنند که نه بازرگانی و نه خرید و فروختی آنها را از ذکر خدا باز نمی‌دارد» (نور، ۳۶ و ۳۷). حسن بصری (متوفی ۱۱۰) که مقاتل احتمالاً او را می‌شناخته است از «ذکر» با عباراتی سخن می‌گوید که حاکی از دید مذهبی بسیار درونی‌تری است.

## روح

این کلمه در قرآن به چندین معنی آمده است که بعضی از آنها بسیار مبهم است و مقاتل کوششی برای روشن کردن آنها به کار نمی‌برد. مخصوصاً در همه جاهایی که سخن از دمیده شدن روح خدا در آدم است (وَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، حجر، ۲۹؛ ثُمَّ سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، سجده، ۹؛ و نیز زمر، ۷۲)، این کلمه بدون توضیح گذاشته شده است. این سکوت مخصوصاً از آن جهت غیر قابل توجیه است که مقاتل در تفسیر آیه یَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء، ۸۵) تردید نکرده است، آیه‌ای که بعضی آن را نوعی منع قرآنی از پرسش دربارهٔ روح دانسته‌اند. در این آیه، همچنانکه در آیات یَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا (نبا، ۳۸) وَتَنْزَلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (قدر، ۴)، بنا بر روایتی که مقاتل آن را

از قول ضحاک به ابن عباس می‌رساند، گو یا روح «فرشته عظیمی است به صورت انسان که از هر آفریده دیگر بجز عرش بزرگتر است». مقاتل بر آن می‌افزاید که این فرشته صورت آدم دارد و نیمی از آتش و نیمی از برف است. این کدام فرشته است؟ آیا جبرئیل است؟ شاید بتوان چنین تصور کرد، زیرا مقاتل در آیه تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (معارج، ۴) که مانند آیه ۴ سوره قدر است، «روح» را همان جبرئیل می‌داند. از چهار آیه دیگر (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ، نحل، ۱۰۲؛ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا، مریم، ۱۷؛ فَتَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا، انبیاء، ۹۱؛ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، شعراء، ۱۹۳) به روشنی چنین برمی‌آید که «روح» نمی‌تواند جز به جبرئیل دلالت داشته باشد: اینها آیاتی است که در آنها از «روح» به‌عنوان عامل وحی سخن گفته می‌شود؛ آن را «روح القدس» نیز می‌نامند.

مقاتل در يك سلسله آیات دیگر «روح» را به «وحی» ترجمه می‌کند (يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ، نحل، ۲؛ يُلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، مؤمن، ۱۵؛ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا، شوری، ۵۲)، ولی این ترجمه آشکارا من‌عندی است، زیرا مثلاً در آیه ۱۵ مؤمن، متن همانند متن آیه ۸۵ اسراء است که در آن روح به «مَلَكٌ» (فرشته) ترجمه شده است نه به «وحی».

ترجمه چهارمی که مقاتل از «روح» به‌دست می‌دهد پرمعنی‌تر است. قرآن می‌فرماید: لَا تَأْسُوا مِنَ رُوحِ اللَّهِ: از روح خدا مأیوس مشوید (یوسف، ۸۷) و در جای دیگر می‌گوید: وَ آيِدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ (مجادله، ۲۲). مقاتل، در این دو عبارت، «روح» را به «رحمت» ترجمه می‌کند، و تنها در این معنی است که روح را مستقیماً به خدا نسبت می‌دهد. در جاهای دیگر که «روح» را به جبرئیل یا «وحی» یا «فرشته عظیم» ترجمه می‌کند، «روح» موجودیتی جدا و مستقل از خدا دارد [و منسوب به او نیست]، ولی در اینجا «رحمت» ما را به سوی خود خدا می‌برد، از این جهت که خدا خود را به‌صورت رحمت که از آن «تنها گروه کافران نومید می‌شوند» (أَنَّهُ لَا يُؤَيِّسُ مِنَ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ، یوسف، ۸۷) بر انسان متجلی می‌کند.

و بالأخره آیاتی می‌شناسیم که در آنها «روح» به عیسی ربط داده شده است. در و آیتنا عیسی بن مریم أَلْبِيَّتَاتِ وَ آيِدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ (بقره، ۸۷ و ۲۵۳) وَ إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ (مائده، ۱۱۰) که متن آنها مشابه یکدیگر است، «روح القدس» دوباره به جبرئیل، یعنی فرشته‌ای که به یاری مسیح می‌آید تا ظاهراً به او توانایی معجزه آوردن بدهد، ترجمه می‌شود. آیه می‌گوید: «ما به عیسی پسر مریم حجتها دادیم و او را به روح القدس تأیید کردیم».

آیه ۱۱۷ نساء از آن مهمتر است: أَمَّا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ (نساء، ۱۷۱). فهم «کلمه» که، به اقرب احتمال، عربهای مسیحی «لوگوس»

(logos) باب اول انجیل یوحنا را به آن ترجمه کرده‌اند برای مفسران اسلامی اولیه زحمتی نداشته است. آنها ارتباط میان تولد مسیح از مادری باکره را با این معنی که او «سخن» خدا گفته می‌شود عمیقاً دریافته‌اند. مقاتل می‌نویسد: «مراد از کلمه این است که خدا (به‌مسیح) گفت: باش! (کن!) و او بود (فکان)، درست مانند جهان که با یک «کن» الهی هست شد.» به همین سبب است که «روح» در اینجا، برای مقاتل، بدین معنی است که عیسی «بی‌واسطه انسانی در وجود آمد»، ولی نه بدون هیچ واسطه مخلوقی، زیرا در آیه ۹۱ سوره انبیاء، فَنفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا (پس دمیدیم در او (مریم) از روح خود)، مقاتل این دمیدن را به جبرئیل نسبت می‌دهد و باروری باکره را به‌نحو نسبت غیرظرفی، که در روایات بعدی نقل و بر آن تأکید می‌شود، توجیه و تعلیل می‌کند، به این معنی که دم جبرئیل را به نطفه تعبیر می‌کند. ۳۴

### رهبانیت

مقاتل سه بار لفظ «راهب» را تعریف می‌کند، و هر تعریفی شامل عنصر تازه‌ای است. در تفسیر آیه ذَلِكِ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنْتُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (مائده، ۸۲) می‌گوید: راهبان «پارسایانی‌اند که در صومعه‌ها زندگی می‌کنند»؛ در آیه اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ (توبه؛ ۳۱) آنها را کسانی معرفی می‌کند که «در به جای آوردن اعمال مذهبی خود سخت کوشانند، و در صومعه‌ها زندگی می‌کنند»؛ و بالأخره مقاتل، وقتی که در تفسیر آیه ۱۰۸ سوره توبه، از ابو‌عامر<sup>۲۵</sup>، یعنی راهبی مسیحی که به مدینه آمده بود، سخن می‌گوید، خاطر نشان می‌کند که او را با لقب «الراهب» می‌خواندند «زیرا او خود را وقف به جای آوردن اعمال مذهبی و تحقیق در علم کرده بود». این صفت آخر قابل توجه است، زیرا غالباً در ادبیات اسلامی راهبان را مردمی بی‌فرهنگ و بی‌کاره معرفی می‌کنند.

ماسینیون حکمی را که اسلام اولیه درباره «رهبانیت» کرده، یعنی حکمی که در تفسیر آیه ۲۷ سوره حدید آمده است به دقت بررسی کرده است. آیه چنین است: ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ بْنِ مَرْيَمَ وَاتِّبَاهِ الْانجِيلِ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ. هدف ماسینیون این است که نشان دهد حدیث لارهبانیت فی الاسلام که غیر مستقیم شامل محکومیت رهبانیت است در اسلام اولیه مبنایی ندارد. حتی ممکن است مخالف آیه ۲۷ سوره حدید باشد، «آیه‌ای که مفسران سه قرن نخستین هجری، پیش از آنکه

نوعی تفسیر جانبدارانه، از این آیه تأیید حدیث تحقیری و تحریمی مزبور را استنباط کند، آن را به اجماع در معنایی مباحی و تمجیدی تفسیر کرده‌اند» (Essai، ص ۱۴۸).

به گفته محاسبی، که ماسینیون به او استناد می‌کند، در آغاز دو تفسیر برای این آیه وجود داشته است؛ از يك سو تفسیر مجاهد و از سوی دیگر تفسیر ابو عیصه باهلی. سپس ابواسحاق زجاج (متوفی ۹۲۳/۳۱۰)، با الهام از آنچه او آن را «تفسیر رسیده» می‌خواند، تفسیر سومی ابداع کرد. این تفسیر کدام است؟ ماسینیون سعی نکرده است که آن را شناسایی کند، ولی اگر تفسیر مقاتل نباشد، در هر حال با آن چندان تفاوتی ندارد. در حقیقت، نه تنها در هر دو اشاره به تعقیب و آزار مؤمنان به وسیله مشرکان وجود دارد، بلکه علاوه بر آن تفسیر زجاج شباهت دقیقی با تفسیر مقاتل دارد، از جمله در تفسیرناکرده گذاشتن «ها» در کتبناها.

بینیم مقاتل این آیه را چگونه می‌خواند و تفسیر می‌کند؛ ترجمه آن این است: «و مادر دل‌های کسانی که از او (عیسی) پیروی کردند مهر و رحمت، و رهبانیت که آنها آن را ابداع کردند، نهادیم؛ ما آن را بر آنها جز در جهت جستن رضای خدا ننوشته بودیم؛ آنها آن را چنانکه می‌بایست رعایت نکردند. ما به کسانی از آنها که ایمان آوردند پاداش دادیم، ولی بسیاری از آنها فاسقان‌اند». مقاتل از همان آغاز «رهبانیت» را از «رأفت» و «رحمت» جدا می‌کند؛ پس از آنکه این دو کلمه اخیر را توضیح می‌دهد، می‌افزاید: «سپس بر سر سخن دیگری می‌رود و می‌گوید «و رهبانیت»: مقاتل همواره عبارت «استأنف الکلام» را در جایی به کار می‌برد که می‌خواهد تعیین کند که متن قرآنی جمله تازه‌ای را آغاز کرده یا بسط تازه‌ای به کلام داده است. دنباله آیه چنین تفسیر شده است: «و رهبانیت ابتدعوها: آنها در زمانهای قدیم، در جستجوی رضای خدا، خود را در آن وقف عبادت کردند (تبطلوا فیها). ما کتبنا علیهم: ما آن را به آنها امر نکرده بودیم؛ فمارعوهوا حق رعایتها، یعنی: آنچه را به آنها امر شده بود رعایت نکردند، در رهبانیت اطاعت به جای نیاوردند و با یهود یا نصاری شدن عمل بدی مرتکب شدند».

این متن مقتضی چند تذکر است. نخست اینکه رهبانیتی که شاگردان عیسی ابداع کردند، در تصویری که مقاتل از آن دارد، با رهبانیت معمول راهبان زمان او مطابقت ندارد؛ مقاتل خود را در «زمانهای قدیم»، یعنی در زمان اسطوره‌ای قبل از گروش راهبان به دین یهود یا به دین مسیح، می‌گذارد. در آن زمانها، پیروان عیسی در دل خود رأفت و رحمت، یعنی، به تفسیر مقاتل، میان یکدیگر «مودت» داشتند. بنابراین، نباید آنها را با مسیحیان منقسم به فرقی که

خدا در قرآن در حق آنان می فرماید: فَأَعْوَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (مائده، ۱۴) اشتباه کرد. شاگردان عیسی، بر اثر تعقیب و آزار مشرکان که عده آنها بسیار زیاد شده بود، به غارها و صومعه‌ها پناه بردند، و به همین سبب بود که آنها رهبانیت را تأسیس کردند. بنابراین، از جانب آنها کار مستوجب نکوهشی سر نزده بود که خدا آنها را وادار کند که به مغاره‌ها بگریزند تا در ایمان خود به عیسی (ع) وفادار بمانند و خود را وقف زندگی عبادی (تبتلوا للعبادة) کنند. مقاتل ادامه می دهد: و اما سالیان درازی گذشت و ماندن در غارها خسته کننده شد «از این رو، بخشی از آنها دین عیسی را رها کردند و از خود دین «نصرانیت» ساختند. خطاب به آنهاست که بخش دوم آیه می فرماید: خدا بر شاگردان عیسی زندگی رهبانی نوشته بود؛ ولی چون خود آن را ابداع کرده بودند، بر آنها بود که از خدا در رعایت دقیق طریقی که این روش زندگی اقتضا می کرد اطاعت کنند.» آنها از روی زبونی ترجیح دادند که به دین یهود یا دین نصرانیان بگروند. «با این همه، معدودی از آنها به دین مسیح تا ظهور محمد (ص) وفادار ماندند و سپس به او ایمان آوردند: آنها چهل تن بودند که سی و دو تن از آنها از سرزمین حبشه بودند و هشت تن از سرزمین دمشق.»

تذکر دیگری که باید داد درباره روابط میان زرخشری و مقاتل است. در حقیقت، ملاحظه می کنیم که تقطیعی که زرخشری در این آیه وارد می کند (نگاه کنید به *Essai*، ص ۱۵۱)، قبلاً در تفسیر مقاتل نیز دیده می شود، زیرا او هم ابتغاء رضوان الله را پیش از مکتبناها می خواند. و این ما را به نتیجه ای می رساند که نباید آن را نادیده گرفت، و آن این است که صرف نظر از اینکه موضوع مر بوط به تفسیر زجاج باشد یا تفسیر زرخشری - که ماسینیون هر دوی آنها را مسئولان بزرگ سوء تعبیر وارد بر تفسیر این آیه می داند - باید قبول کنیم که عناصر اصلی تفسیر آنها قبلاً در قدیمترین روایات اسلامی که مقاتل نماینده آنهاست وجود داشته است. ماسینیون خود نیز، به اغوای نوشته محاسبی، مرتکب ایراد سوء تعبیر بزرگی در متون شده است، زیرا او نیز می خواهد بقبولاند که مفسران سه قرن اول هجری تنها دو نوع تفسیر از این آیه می شناخته اند؛ در حالی که تفسیر سومی نیز وجود داشته است که از طریق مقاتل و زجاج و فسوی به زرخشری رسیده است.

فی الجمله اینکه در اینجا مجموع تحلیل ماسینیون است که باید آن را با احتیاط تلقی کرد. هر چند درست است که حدیث «الزهبانیه فی الإسلام» از ساخته های قرون اخیر است - مقاتل بی خبر از آن می نماید - با این همه، روحی که از این حدیث برمی آید در بسیاری از فقرات تفسیر مقاتل نیز خوانده می شود و بنابراین متعلق به قدیمترین آیام اسلام است. نص و

لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأَن مِّنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (مائده، ۸۲) که بر دوستی مسیحیان، یعنی قسیسان و راهبان، نسبت به مسلمانان تأکید دارد، و ماسینیون به آن اشاره می‌کند، در تفسیر مقاتل معنی بسیار محدودی دارد. به عقیده او، قرآن اشتیاق مسیحیان به گرویدن به دین جدید را می‌ستاید نه «حُب» آنان به مسلمانان را. بنابراین مراد این آیه همه مسیحیان نیست، بلکه تنها آن چهل تنی است که ما در بالا به آنها اشاره کردیم.

از آن مهمتر تفسیر آیه ۸۷ سوره مائده است که مفسران را بر آن داشته است که در آن نوعی هشدار به مسلمانان در برابر وسوسه زندگی رهبانی بیابند. در هر حال، مقاتل آن را به همین معنی درمی‌یابد و تحلیل می‌کند. یا ایها الذین امنوا لا تحرموا طیبات ما احل الله لکم و لاتعتدوا ان الله لایحِبُّ المعتدین. این چیزهای حلال در نظر مقاتل عبارت است از لباس و خوراک و زن. او معنی این آیه را با اوضاع و احوال تاریخی که اسباب نزول آن بوده است روشن می‌کند. می‌گوید: «این آیه در مورد ده تن کسانی، چون علی بن ابی طالب (ع)، ابوذر غفاری، سلمان فارسی... نازل شده است که در خانه عثمان بن مظعون جمع شدند و گفتند بیاید تا از خوراک و لباس و زن چشم ببوشیم. بعضی از آنها می‌خواستند خود را خصی کنند، جامه موین ببوشند، صومعه بنا کنند و راهب شوند (ترهب).» این داستان با شرحی که ابن سعد از آن داده است بسیار مشهور است و به عقیده ماسینیون حدیث «لارهبانیه» درباره آن به وجود آمده است. اینکه به این حدیث در تفسیر مقاتل اشاره‌ای نشده است نکته‌ای است در تأیید نظریه ماسینیون، ولی روح حدیث در نحوه دریافت مقاتل از دعوت خدا به حرام نکردن آنچه راهبان بر خود حرام کرده‌اند نهفته است: آنها به جای غذا خوردن روزه می‌گیرند، به جای لباس، موینه بر تن می‌کنند، و از مصاحبت با زنان چشم می‌پوشند و در عزوبت زندگی می‌کنند. بنابراین، تحریم رهبانیت بر متن قرآن مبتنی است نه بر حدیث، و حکم قرآن البته قاطعتر است.

### صبغه

این کلمه تنها یک بار در قرآن آمده است (صبغة الله و من احسن من الله صبغة، بقره، ۱۳۸)، و اصل آن در واژگان مربوط به شعائر کلیسایی به معنی تمعید است؛ ولی نخستین مفسران که مانند مقاتل معنی اصلی آن را نمی‌دانستند آن را از پیش خود به «دین» و «اسلام» ترجمه کرده‌اند.

با این همه، سپس تفسیر اسلامی با مراجعه به منشأ مسیحی کلمه معنی درست آن را درمی یابد. فراء (متوفی ۲۰۷/۸۲۲) در کتاب معانی القرآن خود می نویسد: «صبغة الله گویند، زیرا پاره ای از مسیحیان، به هنگام تولد يك كودك، او را در آبی از آن خود فرو می برند و این کار را مانند ختنه تطهیری برای او می دانند (ج ۱، ص ۸۲). حکیم ترمذی، در عرفان، رمز تعمید را درمی یابد: عبارت «صَبَغَ قَلْبَهُ» در نزد او به این معنی است که خدا قلب مؤمن را در آب رحمت فرو می برد تا آن را با این آب تطهیر کند».<sup>۳۶</sup>

### غیب

این لفظ در قرآن فراوان دیده می شود، هم به صورت يك اصطلاح خاص و هم به صورت يك کلمه مورد استعمال رایج، زیرا در هیچ موردی استعمالش توضیح لازم ندارد. و این خود دو پرسش به وجود می آورد: یکی اینکه این کلمه در چه محیط ماقبل قرآنی معنی خاص یافته است؟ و دیگر اینکه نسلهای نخستین اسلامی آن را به چه معنایی درمی یافتند؟ در مورد پرسش اول، هیچ سندی که بتواند به آن پاسخ دهد در دست نیست، جز خود قرآن که می توان از آن به روشناییهایی دست یافت. در حقیقت در قرآن متوجه این نکته می شویم که در بیشتر موارد این کلمه در مناقشات با مشرکان مکه می آید، و این خود می رساند که این کلمه قبلاً به واژگان آنها تعلق داشته است، و در این صورت پر بیراه نیست اگر تصور کنیم که در اینجا با یکی از کلمات کاهنان (کُهَنان) سروکار داریم که نقش آنها دقیقاً خواندن غیب یا خبر دادن از آینده بود.

در حقیقت، مقاتل در بسیاری جاها کلمه «غیب» را به همین معنی درمی یابد، و اینجاست که ما به پرسش دوم می رسیم. عبارتی که مقاتل در ترجمه این کلمه به کار می برد «مایکون» است، یعنی آنچه خواهد بود یا آنچه روی خواهد داد. به همین سبب است که آیه وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (نحل، ۷۷) را «مرخدای راست آنچه در آسمانها و زمین خواهد بود»؛ و آیه أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (بقره، ۳۳) را «من غیب (آنچه خواهد بود) آسمانها و زمین را می دانم» ترجمه می کند؛ و کلمه غیب در إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (مائدة، ۱۱۶) به تعبیر او، یعنی «غیب آنچه بوده است و آنچه خواهد بود» (همچنین نگاه کنید به آیه ۹۲ سوره مؤمنون: عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ).

و اما آنچه «خواهد بود» و برای انسان اهمیّت دارد مربوط به سر نوشت او در این جهان و آن جهان است. بنابراین، محتوای «غیب» را، در این معنی آن، دو عنصر اصلی تشکیل

می‌دهد: ایمان یا کفر انسانها از يك سو، و قیامت یا «ساعت» به اصطلاح قرآن، از سوی دیگر.

تنها خدا می‌داند که چه کسانی را در راه راست هدایت خواهد کرد و چه کسانی را گمراه خواهد کرد. در آیهٔ «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ (آل عمران، ۱۷۹) مقاتل می‌گوید: «کافران گفتند: اگر محمد بر حق است به ما بگوید چه کسانی از ما ایمان خواهند آورد و چه کسانی کافر خواهند ماند. خدا آیهٔ «وَمَا كَانَ اللَّهُ... را فرستاد، زیرا این تنها به پیغمبران وحی خواهد شد، و اگر وحی نشود، آنها هم نمی‌دانند که قلم صنع چه خواهد نوشت: به این ترتیب، نوح که می‌گوید: (هود، ۳۱) وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ: «من به شما نمی‌گویم که خزاین خدا نزد من است (یعنی کلیدهای این معرفت که آیا خدا فر و مایه تران شما را به ایمان ارشاد خواهد کرد یا نه)، لَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ (یعنی من به شما نمی‌گویم که «غیب» ارشاد شما به وسیلهٔ خدا نزد من است). مقاتل در همین معنی «آگاهی از آینده» لَوَكُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ (اعراف، ۱۸۸) محمد را به «اگر می‌دانستم غیبِ سود و زیان را که کی روی خواهد داد» و همچنین لَوَكُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ (جن، سبأ، ۱۴) را «اگر می‌دانستند غیبِ مرگِ سلیمان را» ترجمه می‌کند، و با این ترجمه خود نشان می‌دهد که محتوای «غیب» واقعهٔ آینده است، از حیث اینکه این واقعه را آفریدگان نمی‌توانند پیشگویی کنند و تنها خدا از آن آگاه است.

ولی «واقعهٔ آینده» به معنی تام و تمام کلمه وقوع «ساعت» (قیامت) است که قرآن (اعراف، ۱۸۶) از آن چنین سخن می‌گوید: يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي. به همین سبب است که «غیب» به تمام معنی کلمه، یعنی غیبی که علم آن تماماً در انحصار خداست، «غیب ساعت» (سبأ، ۳) است. مقاتل می‌نویسد کافران مکه از پیغمبر پرسیدند: «ساعت کی روی خواهد داد؟» آن‌گاه خدا آیهٔ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (نحل، ۷۷) را نازل فرمود که «غیب» در آن «غیب ساعت» یا «غیب قیامت» است. باز آیهٔ ۱۲۳ سورهٔ هود: وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ به این معنی است که «غیب فرا رسیدن عذاب از آن خداست.» و آیهٔ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ (نحل، ۶۵) چنین معنی می‌کند: «آنها که در آسمانهایند (یعنی فرشتگان) و آنها که در زمین اند (یعنی آدمیان) از غیب (یعنی قیامت) یا به سخن دیگر از غیب ساعت آگاه نیستند.»

در کنار این آیات، که در آنها خدا ضمن آنکه امتیاز علم به آینده را منحصرأ به خود نسبت می‌دهد نقش کهنه را رد می‌کند و کلمهٔ «غیب» را از قلمرو غیر دینی به قلمرو دینی می‌برد. آیات دیگری هست که در آنها کلمهٔ «غیب»، بر حسب سیاق کلام یا موضوعی که این کلمه در



آن جای می‌گیرد، معانی متفاوت دیگری می‌یابد.

در آیات الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (بقره، ۳) وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (تکویر، ۲۴)، «غیب» تنها به «قرآن» ترجمه شده است: «آنان که به غیب می‌گردند» یعنی: «آنان که به قرآن می‌گردند»؛ و در آیات إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (حجرات، ۱۸) و عالم الغیب والشهادة العزيز الحكيم (تغابن، ۱۸) محتوای «غیب» اندیشه‌های مکتون در اعماق قلب است: «خدا غیب آسمانها را (یعنی غیب آنچه در عمق دل ساکنان آسمان، یعنی فرشتگان است) می‌داند و نیز غیب زمین را (یعنی غیب آنچه در دل ساکنان زمین است، از قبیل تصدیق و جز آن را می‌داند)». در آیات دیگر، خبرهای مربوط به پیامبران قدیم «انباء الغیب» خوانده شده است، به قول مقاتل، یعنی وقایعی که پیغمبر خود شاهد آنها نبوده و از آنها تنها از طریق وحی آگاه شده است: (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، آل عمران، ۴۴؛ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، هود، ۴۹؛ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، يوسف، ۱۰۲). در این مورد اخیر، «غیب» معنای کاملاً متفاوتی به خود می‌گیرد، زیرا به جای آینده به گذشته مربوط است و این معنی را باید ابداع قرآن دانست. شاید بتوان در این آیه پاسخی به کسانی یافت که محمد(ص) را متهم می‌کردند که به مکتب معلمی انسانی می‌رود و وحیهایش را از او می‌گیرد: ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ: این از خبرهای غیب است که ما به تو وحی می‌کنیم، زیرا هنگامی که آنها اتفاق کردند و مکر اندیشیدند، تو در میان آنها نبودی (یوسف، ۱۲)، می‌بینیم که خبر یوسف به چه معنی «غیبی» است که خدا آن را به محمد(ص) وحی کرده است. مقاتل می‌گوید: «او شاهد آن نبود و از آن بی‌خبر بود».

در يك سلسله متون دیگر، کلمه «غیب» همراه با حرف اضافه «ب» به کار برده شده است که ترجمه آن را باز هم دشوارتر می‌کند. بلاشکر که در این کار به زحمت می‌افتد، سعی می‌کند که این «بِالْغَيْبِ» را با تعبیرهای مختلفی که بیش و کم خشنودکننده است ترجمه کند. ولی مقاتل از عهده این کار به نحوی که سرانجام «کمتر بد» است برمی‌آید. در جملاتی که «غیب» مفعول با واسطه فعل «خشية» (ترسیدن) است، او آن را با عبارت «بی‌آنکه ببیند» ترجمه می‌کند. بدین گونه آیه مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبِ... (ق، ۳۳) را «آن که از خدای بخشنده اطاعت می‌کند بی‌آنکه او را ببیند»؛ و آیه الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ... (انبیاء، ۴۹) را «آنان که از پروردگار خود اطاعت می‌کنند بی‌آنکه او را ببینند» و أَمَّا تُنذِرَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ... (فاطر، ۱۸) را «آنان که به او ایمان می‌آورند بی‌آنکه او را ببینند» معنی می‌کند.

در حالی که در متونی که پیش از این تحلیل کردیم، کلمه «غیب» مربوط به وقوع امری در

آینده یا وقایع تاریخ گذشته بود، در اینجا این کلمه نحوه فعل انسان نسبت به خدا را توصیف می‌کند: این فعل، چه ایمان باشد و چه اطاعت «بالغیب» متوجه خداست، یعنی «بی آنکه او را ببیند»، در ظلمت غیبت. مقاتل «غیب» را در جانب خدا جای نمی‌دهد، بلکه آن را در جانب انسان می‌گذارد: در تفسیر او هیچ جا مفهوم خدایی که در پس پرده راز باشد دیده نمی‌شود. مقاتل - و با او شاید همه نسلهای نخستین مسلمان - خود را هرگز به ساحت انتزاعی که در آن «غیب» راز مطلق خدا باشد نمی‌برد. برای او «غیب» چنانکه دیدیم، همواره «غیب» چیزی، یعنی «غیب» چیز مخلوقی است. در آیه ۹ سوره رعد (عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ)، به عقیده او، با توجه به آیه قبل از آن، سخن از «غیب» کودک در رحم مادر است.

در حقیقت، «غیب»، آن گونه که قرآن از آن سخن می‌گوید، مفهوم فی نفسه‌ای که بتوان آن را به نحوی انتزاعی تعریف کرد، نیست. قرآن در هیچ جا کلمه «غیب» را توضیح نمی‌دهد؛ همواره آن را در مجازهایی فرا می‌خواند که «غیب» محتوای آنهاست. از این رو، این کلمه بیشتر ارزش نمادی دارد. هیچ جا در قرآن «غیب فی نفسه» دیده نمی‌شود، زیرا «غیبت» همواره غیبت چیزی یا کسی است. همچنین هیچ جا «غیب» کاملاً مشخص دیده نمی‌شود، زیرا به حکم آنکه نماد است کلمه‌ای است که مجازهای مختلف را مشخص می‌کند، و در این مجازها وجه محسوس به خود می‌گیرد، بی آنکه بگذارد هیچ یک از آنها تمامی محتوای آن را نشان دهد. گود فرو - دموبین (Gaufrey-Demombines) در مقاله خود درباره «غیب»<sup>۳۷</sup> نتیجه می‌گیرد که «چون نمی‌توان آن را ترجمه کرد، آن را تفسیر می‌کنیم». در حقیقت دلیل آن این است که نماد، بنابر تعریفی که از آن می‌کنند، نمی‌تواند هرگز به چیزی معادل خود ترجمه شود: تنها می‌توان آن را تفسیر و توصیف و القا کرد. مقاتل هم کاری جز این نمی‌کند.

### فقیر

جا دارد که در اینجا به دو تعریفی که مقاتل از «فقیر» و «مسکین» در آیه *أَمْ أَلْفُفْقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا* (توبه، ۶۰) می‌دهد اشاره کنیم. می‌گوید: «فقرا تنگدستانی اند که نزد مردم گدایی نمی‌کنند، در حالی که مساکین کسانی اند که گدایی می‌کنند». صوفیان، در روزگاران بعد، این تمایز را حفظ نمی‌کنند، زیرا آنها این هر دو کلمه را به جای یکدیگر به کار می‌برند؛ ولی بر سر دانستن این معنی اختلاف دارند که آیا «افضل» گدایی کردن است یا به خدا توکل کردن.

## قرب

دریافت مقاتل از آیاتی که در آنها سخن از نزدیکی میان خدا و انسان است فاصله‌ای را که يك قرن بعد ذهن عرفانی در اسلام پیموده است نشان می‌دهد. بعلاوه ما را بر آن می‌دارد که قرآن را با احتیاط تفسیر کنیم، زیرا آنچه ما مسیحیان در آن می‌خوانیم، چنانکه طبیعی است، لزوماً آن نیست که مسلمانان در آن می‌یابند.

متن اساسی قرب خدا آیه مشهوری است که همواره، وقتی که سخن از نشان دادن این معنی به میان می‌آید که خدای قرآن خدایی نزدیک به انسان است، از آن یاد می‌کنند: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَاتُوسُوسُ بِه نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق، ۱۶). خدایی که به انسان نزدیکتر از رگ گردنش به اوست «آیا همان خدای نزدیکتر از من به من» قدیس اوگوستینوس نیست؟ تفسیر مقاتل، هرچند بسیار کوتاه است، ما را به دید بسیار متفاوتی از امور حواله می‌دهد. اومی گوید: «رگ گردن رگی است که بسیار نزدیک به دل است. و اما «علم» پروردگار به دل نزدیکتر از این رگ به دل است.» یکی از روشهای ثابت مقاتل در تفسیر این است که کلمه یا اصطلاح هیچ گاه از سیاق کلام جدانمی‌شود و جداگانه مورد تعبیر قرار نمی‌گیرد. مقاتل «نَحْنُ أَقْرَبُ» را با توجه به ارتباط آن با جمله قبلی می‌خواند که در آن دقیقاً سخن از علم خدا به «وسوسه‌های نفس» است. از اینجا یکی از چندین «عناصر ثابت تفسیری» مقاتل که به روش تفسیر او قوت و استحکام می‌بخشد پامی‌گیرد. از این پس هر جا که به نحوی سخن از نزدیکی خدا به انسان است، مقاتل تفسیر واحدی را حفظ می‌کند، به این معنی که همواره میان خدا و انسان واسطه‌ای می‌گذارد. غالباً این واسطه علم است که در نظریه‌ای درباره صفات الهی، که ترسیم خطوط اولیه آن از همین زمان آغاز می‌شود، رفته‌رفته متمایز از خدا می‌شود<sup>۳۸</sup>؛ ولی ممکن است، چنانکه در آیه ۸۵ سوره واقعه می‌بینیم، این واسطه فرشته‌ای باشد: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ (ما از شما به او نزدیکتریم، هر چند شما ما را نمی‌بینید). مقاتل در تفسیر خود می‌گوید: این فرشته فرشته مرگ است که برای گرفتن جان می‌آید.

مقاتل حتی آیه ۷ سوره مجادله را که غالباً صوفیه آن را به عنوان خبر نزدیکی خود به خدا تلقی می‌کنند به همین معنی تفسیر می‌کند و می‌گوید: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةَ الْآهُورِ اِبْعُهُمْ، یعنی «علم او در نجوایشان با آنهاست».

متن دیگری هست که از آنچه گفتیم پر معنی تر است، زیرا در سیاق سخنانی آمده است که تماماً اختصاص به سرودن این معنی دارد که خدا چیست. ما این دو آیه قرآنی را در اینجا

می آوریم و تفسیر مقاتل را در میان پُرانتز می گذاریم:  
 هُوَ الْأَوَّلُ (یعنی قیل از همه چیز)، وَ الْآخِرُ (یعنی بعد از آفرینش)؛ وَالظَّاهِرُ (فرا تر از همه چیز،  
 یعنی آسمانها)، وَالْبَاطِنُ (زیر همه چیز، یعنی از زیر زمینها آگاه است) ...؛ وَ هُوَ مَعَكُمْ (یعنی  
 علمش با شماست)، أَيُّهَا كُنْتُمْ (یعنی در روی زمین) (حدید، ۴۳).  
 می بینیم که مقاتل در هیچ جا اندیشه نزدیکی متقابل خدا و انسان را از خاطر نمی گذراند.  
 تنها می گوید که خدا به انسان نزدیک است از این جهت که با علم خود از کنه اندیشه های دل  
 آگاهی دارد و می داند که آدمیان در سرّ نجوهای خود چه مکرهایی می اندیشند.

### مُحَرَّرٌ

این کلمه تنها يك بار در قرآن می آید و آن هم در موضوع مریم است که مادرش او را پیش  
 از تولّد نذر پروردگار می کند: إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا  
 (آل عمران، ۳۵). ترجمه کلمه ای که تنها يك بار در متنی آمده باشد همواره دشوار است، ولی  
 با مقایسه توضیحی که مقاتل درباره این کلمه می دهد با توضیحاتی که سپس صوفیان و حتی  
 امام جعفر صادق (ع) درباره آن می دهند متوجه می شویم که تاچه میزان اطلاعات او عینی  
 است؛ او در کار تفسیر خود ابا ندارد از اینکه به مکاتب یهودی و مسیحی مراجعه کند:  
 مقاتل: «محرّر کسی است که برای این جهان کار نمی کند، تن به ازدواج نمی دهد، خود را  
 وقف امور آن جهان می کند و برای این کار در معبد مجاور می شود تا در آن خدا را پرستش  
 کند. در آن زمانها تنها جوانان «محرّر» می شدند.»

امام جعفر صادق (ع): «آزاد از بردگی این جهان.»  
 حکیم ترمذی: «او برای تو بنده ای مخلص خواهد شد. و اما آن که خالصانه از آن تو ست  
 از هر چه غیر تو ست آزاد است.»

سهل تستری: «آن که از بند خواهش نفسانی و متابعت هوی و هوس خودرها شده است.»  
 نوری: «آن که خود را وقف خدمت به برگزیدگان خدا می کند.»  
 ابو عثمان: «إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا، یعنی من دیگر به او نخواهم پرداخت، او را من  
 تدبیر نخواهم کرد، بلکه او را به دست تدبیر تو و حسن اختیار تو خواهم سپرد.»<sup>۳۹</sup>

### میثاق

تفسیر مقاتل درباره این کلمه کلیدی در اندیشه اسلامی دلیل بر آن است که مسلمانان

خیلی زود اهمیت اعتقادی مفهوم میثاق را دریافته و در کُنه غنای آن اندیشیده‌اند. با این همه، در طی قرون بعد، این اندیشیدن معنی آن را توسعه خواهد داد، تا آنجا که هسته اولیه در تدقیقات مفرط مابعدطبیعی گم خواهد شد و پیوند آن با متن قرآنی رفته‌رفته سستی خواهد گرفت. کُرن به این توسّعات فلسفی اشاره می‌کند، آنجا که می‌نویسد: «ذهن مذهبی در اسلام متمرکز بر، نه یک امر تاریخی، بلکه یک امر «میتاریخی» (méta-histoire) است (که البته مقصود از آن مابعد تاریخی نیست، بلکه ماوراء تاریخی است). این امر اصلی و اساسی، که پیش از تاریخ تجربی ما واقع شده است، پرسش الهی از نفوس بشری در عالم ذر است که: «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ (اعراف ۱۷۲)».<sup>۴۰</sup>

ببینیم تفسیر اسلامی اولیه این پرسش الهی را به چه معنایی دریافته است؟ مقاتل به مادر پاسخ دادن به این سؤال یاری می‌کند. در دو جا اندیشه خود را به تفصیل بیان می‌کند که با اختصار عادی او، هنگامی که سخن از ملاحظات اعتقادی است، مغایرت دارد. نخست درباره آیه ۷ سوره مائده است که می‌فرماید: «وَإِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الّٰذِي وَاتَّقَكُم بِهٖ اِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا، مقاتل چنین اظهار نظر می‌کند که این «میثاق» «اسلام» است و «روزی» بسته شده است «که شما با گفتن «سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا» متعهد معرفت به خدا و ربوبیت او شده‌اید». سپس مقاتل می‌افزاید: «خدا» «نخستین» میثاق را با بندگانش وقتی بست که آنها را «آفرید» و از پشت آدم بیرون آورد. به همین سبب است که خدا می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَآشَهِدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ: «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ» قَالُوا بَلٰی شَهِدْنَا (اعراف، ۱۷۲). آن کس از میان آنها که به سنّ تکلیف می‌رسد و ایمان خود را به خدا و آیات و صُحف و فرستادگان و کتاب و فرشتگان او و بهشت و دوزخ و اعتقاد به حلال و حرام و امر معروف و نهی منکر نشان می‌دهد، اگر به عهد خود وفادار بماند خدا نیز وفادار خواهد ماند و به او بهشت عطا خواهد کرد. آن‌گاه مقاتل نتیجه می‌گیرد که بنابراین دو میثاق در کار است: میثاق ایمان به خدا و میثاق عمل به احکام خدا.»

این دو میثاق، یکی با «بَلٰی شَهِدْنَا» بسته شده است، و دیگری با «سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا»؛ میثاق اول مربوط به شناخت خداست، و میثاق دوم مربوط به قبول فرستادگان خدا و صُحف او، و نیز مربوط به اطاعت از احکام او «در عمل» است. و اما شك نیست که مقاتل این هر دو میثاق را در زمان، یعنی در درون تاریخ بشر، که با آفرینش آغاز می‌شود، جای می‌دهد: به عقیده او در اینجا هیچ‌گونه تصوّر وجود «قبل از زمان» در اندیشه الهی، آن‌گونه که مثلاً جنید می‌گوید، در کار نیست. مقاتل به صراحت تمام می‌گوید: «خدا نخستین میثاق را با بندگان خود وقتی

یست که آنها را آفرید و از پشت آدم بیرون آورد.»

متن دیگری که مقاتل در آن اندیشه خود را در باب «میثاق» بیان می کند درباره همین آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که بخش اساسی آن را دیدیم. از جهت آراء اعتقادی، این متن دوم چیزی بیش از آنچه در متن اول آمده است در بر ندارد، ولی در کنار همین آراء اعتقادی یک رشته ملاحظات اسطوره وار مشاهده می شود که البته جای مهمی در تفسیر مقاتل دارد. اندیشه مقاتل بر این جمله قرآنی متوقف است که می فرماید: أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَن رَّا جَنِينَ تَفْسِيرِ مِي كُنْد: «خدا دست بر پهلو راست آدم کشید و از آن سفیدرنگ به شکل ذرات جنینده برون آورد؛ سپس دست بر پهلو چپ او کشید و از آن ذریتی سیاه رنگ بیرون آورد به شکل ذراتی به تعداد هزار ... سپس آنها را، چنانکه از ظرفی آب می پراکنند، پراکند و به سفیدها گفت: اینان به رحمت من به بهشت خواهند رفت، اینان «اصحاب الیمین» اند (واقعہ، ۲۷). به سیاهان گفت: اینان در خور آتش اند، نزد من بی مقدارند، اینان «اصحاب المشئم» اند (بلد، ۱۹). سپس آنها را همگی به پشت آدم بازگرداند. به همین سبب است که کسانی که در گورند همچنان محبوس می مانند تا آنکه خدا همه کسانی را که با آنها میثاق بسته است از پشت آدم و رحم زنان بیرون آورد، آن گاه قیامت (ساعت) فرا خواهد رسید، زیرا نوشته شده است: لَقَدْ أَحْصَيْنَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا .. يَوْمَ الْقِيَامَةِ (مریم، ۹۴ و ۹۵).»

اندیشه قدری مذهبانه مطلبی که در بالا آوردیم آشکار است، ولی شباهت آن با پاره ای از تعالیم «عهد جدید» کتاب مقدس نیز در آشکاری کم از آن نیست. در حالی که در قرون بعد تفکر درباره «میثاق» در پرتو تعالیم مبتنی بر نظریه نوافلاطونی «فیض» صورت می گیرد، تفسیر اولیه «میثاق» را در خط تعلیم پولس تعبیر می کند که به موجب آن سرنوشت بشر در شخص آدم رقم خورده است که به نحوی بشر در او وجود قبلی داشته است. همین وجود قبلی - بسیار تاریخی - است که در اسطوره ای که از آن سخن گفتیم به صورت رمز بیان شده است، یعنی اسطوره ذراتی که یک لحظه از پشت آدم بیرون می آیند تا شهادت دهند که خدا پروردگار آنهاست و سپس به پشت آدم بازمی گردند تا باردیگر از آن به طریق توالد جسمانی بیرون آیند.

آیه ای که ارتباط نزدیکی با آیات مربوط به «میثاق» دارد و مقاتل آن را تفسیر کرده است آیه مشهور «امانت» است: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا: «ما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه

کردیم، ولی آنها از برداشتن آن ابا کردند و ترسیدند. انسان آن را برداشت، ولی او ستمکار و بسیار نادان بود.» (احزاب، ۷۲). به عقیده مقاتل، «امانت» یعنی «طاعت». خدا نخست برداشتن بار «طاعت» را به عناصر بزرگ جهان هستی عرضه می کند و از آنها دعوت می کند که این طاعت را «دررنجها و شادیهها، به منظور دریافت پاداش یا کیفر» به کار بندند: «اگر نیک رفتار کردند، پاداش خواهند یافت و اگر نافرمانی کردند کیفر خواهند دید.» درحقیقت، آنها، از بیم، دعوت الهی را نمی پذیرند؛ آن گاه خدا به آنها امر می کند: «ائْتِیاطُوعاً أَوْ كُرْهًا: بیایید، با معرفت پروردگارتان و ذکر او، بی پاداش و بی کیفر، خواه یا ناخواه» (فصلت، ۱۱). در بنیان این تفسیر این اندیشه نهفته است که هر موجودی، اعم از جاندار و بیجان، می تواند به خواست خدا از موهبت معرفت برخوردار شود، چنانکه مفسران اسلامی یقین دارند که در سینا، کوه خدا را دید و از این دیدن ریزریز شد. در اینجا نیز، اگر خدا آسمانها و زمین و کوهها را به طاعت فرامی خواند برای آن است که آنها به چنین کاری قادرند، و «طوعاً یا کُرْهًا» اطاعت می کنند، ولی بیشتر «کُرْهًا»، زیرا «أَبِینَ أَنْ یُجْمَلْهُا»، یعنی از برداشتن آن ابا کردند. به همین سبب مفسران مسلمان به این توضیح مبادرت کردند که اگر هیچ پاداش و کیفری در برابر این طاعت در نظر گرفته نشده است، برای آن است که این عناصر بزرگ جهان هستی خود به طوع و رغبت آن را نپذیرفتند. پس خدا طاعت را «عَلَى غَیْرِ ثَوَابٍ وَ لَاعِقَابٍ» بر آنها واجب کرده است.

و اما وضع انسان در برابر «امانت» به گونه ای کاملاً متفاوت است. انسان در اینجا آدم است که می خواهد به جای آسمانها و زمین و کوهها بار امانت را بر دوش بگیرد، ولی او نسبت به عواقبی که این قبول امانت در برداشت «بس نادان بود»، زیرا امانت با شرایطی که از آنها پاداشها یا کیفرهایی ناشی می شد همراه بود. درحقیقت، آنچه از طریق این شرایط مورد نظر خدا بود تحمیل آزمونی بر انسان بود تا سپس توجیه کننده پاداشها و کیفرهایش باشد: «خدا منافقان و مشرکان را عذاب می کند (احزاب، ۷۳)، زیرا آنها در امانت خیانت می کنند، فرستادگان خدا را دروغگو می خوانند و میثاقی را که بسته اند می شکنند. میثاقی که آن را روزی بستند که خدا آنها را از پشت آدم بیرون آورد و به آنها گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و آنها در جواب گفتند: «آری!» آنها این معرفت را انکار کردند و از طاعت یعنی توحید سر پیچیدند. به عکس، خدا به «مردان و زنان مؤمن» به سبب وفاداریشان به امانت و نیز به سبب آنکه میثاقشان را نمی شکنند پاداش نیک می دهد.»

به این ترتیب، بیوند بسیار نزدیکی میان «امانت» و «میثاق» برقرار است. حتی می توان

گفت که «امانت» چیزی جز «میثاق» دوّم نیست، میثاقی که مقاتل آن را «میثاق العمل» می نامد.

### ۳. تفسیر و تاریخ

تحلیل ما از این چند کلمه قرآنی، که در اصطلاحات عرفانی اسلامی مخصوصاً شایان اهمیت است، نشان می دهد که مقاتل به چه شیوه ای قرآن را در سطح نخستین آن تفسیر می کند. بعلاوه به ما امکان می دهد که دریابیم روش تفسیر لفظی او کدام است. قبلاً گفتیم - و اکنون با شواهد نشان دادیم - که مقاتل برخلاف ابن عباس هیچ گاه از قرآن خارج نمی شود تا آیه ای را با توسّل به منابع بیرونی تفسیر کند، بلکه عمده برای روشن کردن معنی کلمه ای از سیاق کلام قرآنی مدد می گیرد.

باید افزود که مقاتل در تفسیر خود مانند يك عالم فقه اللّغه یا زبان شناس هم عمل نمی کند. به ندرت دیده می شود که او برای یافتن معنی کلمه ای نخست به ریشه آن و معنی اولیّه ریشه مراجعه کند. زیرا، برای او، معنی يك کلمه از درون خود آن کلمه بر نمی آید، بلکه از بیرون آن، یعنی از بستر کلامی که کلمه در آن جای گرفته است، دریافته می شود. نمونه این گونه تحلیل کلمات تحلیل کلمه «تأویل» است: کلمه «تأویل» به خودی خود و در ریشه ثلاثی آن به معنی بازگرداندن چیزی به اول یا مبدأ آن است، ولی چنانکه دیدیم، مقاتل معنایی عکس این معنی را از آن استنباط می کند، که عبارت است از عمل پی گرفتن چیزی تا آخرین پی آمدهای آن، و این معنی را سیاق کلام به او تحمیل می کند.

و اما این اشتغال خاطر مخصوص به توسّل جستن به سیاق کلام برای تعیین معنی کلمات به عقیده ما ناشی از مواظبت خاصّ مقاتل - و تفسیر اولیّه به طور کلی - است به اینکه وحیها را درست در بستر تاریخی آنها قرار دهد. در کنار ترجمه کلمات، «اسباب النزول» یا موجبات تاریخی وحی جای مهمی در تفسیر مقاتل دارد.

در حقیقت، همچنانکه هر کلمه ای با مرادفی ترجمه می شود، همچنان نیز هر بار که فهم متن اقتضا کند، مقاتل شرایط تاریخی را که آیه ای یا گروهی از آیات در آن شرایط نازل شده است نشان می دهد، به این معنی که تاریخ، مکان، شخصیت های مورد نظر و علل مادی و خلاصه روزنامه وحی را ذکر می کند: هیچ واقعه عینی از زندگی پیغمبر (ص) نیست که او نداند و هیچ آیه ای نیست که ابهام تاریخی داشته باشد و او کلید آن را نداشته باشد. در مجموع، تفسیر او مشتمل بر انبوهی از اطلاعات تاریخی مهم و ظاهراً عینی است.

ولی ارزش حقیقی این اطلاعات چیست؟ سؤال، اگر بدین گونه مطرح شود، از محدوده



اثر مقاتل درمی‌گذرد؛ زیرا چنین سؤالی همه نوشته‌های تاریخی ادوار اولیه اسلام را دربرمی‌گیرد. موضوع اسباب نزول فصل خاصی است که باید آن را در مجموعه بسیار پیچیده‌ای جای داد، ولی هنوز بر تو روشنی بر این مجموعه نفاخته است. یکی از نویسندگان متأخر در اشاره به مواد و مصالح تاریخی که در تفسیرهای اسلامی انباشته شده است به این نتیجه رسیده است که: «همه احتیاطهایی را که جادارد درباره اصلت حدیث و درباره اعتبار سلسله روایات آن به‌کار بست، در اینجا در مورد فقه و کلام و تاریخ نیز صادق است... در اینکه عناصر کهنی (مقصود عصر حضرت محمد(ص) است) را می‌توان در آنها یافت تردیدی نیست. ولی چه کسی می‌تواند بر خود بی‌بالد که به‌راستی در زیر انبوه این رسوبات بقایای قشر اولیه را کشف کرده است؟»<sup>۴۱</sup> آنچه اطلاعات مربوط به این مسئله را بازهم پیچیده‌تر می‌کند این است که خود مفسران اسلامی هم درباره وقایع تاریخی که گزارش می‌دهند و نحوه وقوع آنها میان خود موافقت ندارند. این مفسران بعضی نسبت به بعضی دیگر بسیار سخنگوترند تا منتقدان امروزی نسبت به آنها؛ تا آنجا که آنها یکدیگر را «وضاعون» و «کذابون» می‌خوانند.

در مورد خود مقاتل باید گفت که دست کم، در روزنامه وحی او، تمیز میان آنچه آشکارا ساخته خیال است و آنچه، به سبب انتساب به حدیث، احتمال وجود حقیقتی در آن می‌رود که تحقیق ناکرده نمی‌توان آن را انکار کرد، نسبتاً آسان است؛ زیرا، مقاتل که پس از عمری دراز در سال ۱۵۰ وفات می‌یابد توانسته است اطلاعات خود را از منابع مجازی به دست آورد؛ و اما ساخته‌های خیال در تفسیر او فراوان است. ما فعلاً کاری به گزارشهای افسانه‌ای و اسطوره‌ای او که باید آنها را جدا کرد نداریم؛ آنها را در آینده مطالعه خواهیم کرد. در اینجا می‌خواهیم به گزارشهایی پیردازیم که به آنها صورت تاریخی داده شده است و مقاتل در این گزارشها جزئیات خیالی بسیاری وارد کرده است که آنها را یا خود ساخته یا از «قصاص» که سخنگویان اعتقادات عامه اند گرفته است. این جزئیات خیالی، در آنچه مربوط به سیره حضرت رسول(ص) است، به‌دشواری قابل تشخیص است، ولی در گزارشهای مربوط به شخصیت‌های تاریخی آشکارا به چشم می‌خورد. مثلاً مقاتل خبر می‌دهد که اسم بدویانی که یوسف را از برادرانش خریدند «مالک بن دغر» و «عُذبن عامر» بود، و عصای موسی «بقعه» نام داشت و نخست متعلق به آدم بود و جبرئیل آن را گرفت تا سپس به موسی بدهد؛ آدم پس از خروج از بهشت خود را در هند یافت و حوا به جده برده شد.

می‌توانیم نمونه‌های بسیاری از این جزئیات بیاوریم، زیرا می‌توان آنها را در همه

صفحات تفسیر او یافت. به قول بلاشر «هراس از نامعلوم» مقاتل را بر آن می‌دارد که برای هر آیه‌ای که در آن اشاره به وقایع تاریخی باشد زمینه‌ای تاریخی اختراع کند. ما در اینجا از آوردن مثالهای دیگر می‌گذریم، ولی بر جنبه دیگری از این مسئله تأکید می‌کنیم. گرایش مقاتل به آوردن جزئیات عینی، که او را بر آن می‌دارد که در تفسیر قرآن خود بیشترین «اسباب نزول» را بیابد، درحقیقت تأثیر مهمی در زمینه فهم پیام قرآنی برجای می‌گذارد. وقتی که مقاتل در جستجوی مناسبتی تاریخی برای نزول آیات قرآنی برمی‌آید، هدفش ذکر تاریخ نیست، بلکه فهم بهتر معنی آیه مورد تفسیر است. ولی ارجاع به تاریخ را به صورت یک روش سیستماتیک تفسیر در آوردن سبب تحدید قابل ملاحظه اهمیت پیام قرآنی می‌شود، زیرا مقاتل در همان حال از پرداختن به هر گونه اظهارنظر در زمینه اخلاقی که معنی روحانی پیام را استخراج کند امتناع می‌ورزد. از این جهت، مقاتل خود را درست نقطه مقابل مفسرانی قرار می‌دهد که در آینده قرآن را تفسیر عرفانی خواهند کرد. برای آنکه مقصود خود را روشنتر بیان کنیم به ذکر چند مثال می‌پردازیم.

آنجا که قرآن اعلام می‌کند: وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحُجْنِهِ... انسان چون گزند ببیند ما را به دعا می‌خواند (یونس، ۱۲)، بلاشر، حرف‌آغاز کلمه Homme (انسان) را بزرگ می‌نویسد تا عامیت کلام قرآنی را خوب نشان دهد، ولی، به عکس، برای مقاتل، اشاره این آیه به ابو حذیفه هاشم مخزومی به هنگام بیماری اوست. همچنین وقتی که قرآن می‌فرماید: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ: هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست (حجرات، ۱۳)، آنچه توجه مقاتل را به خود جلب می‌کند اهمیت عام و شامل این آیه و درس اخلاقی و روحانی که می‌توان از آن گرفت - چنانکه بعد از او صوفیه خواهند گرفت - نیست، بلکه او به این گزارش اکتفا می‌کند که مقصود این آیه بلال حبشی است که بعضی از قریشیان او را به هنگام اذان گفتن استهزا می‌کردند و می‌گفتند: «آیا پیغمبر جز این کلاغ سیاه کسی را نیافته است؟»

و این هم دو مثال دیگر که مربوط به آیاتی است که در تفسیر آنها سخنان بسیار نوشته شده است، و مقاتل با توجه به سیاق کلام آنها را بسیار روشن یافته است.

قرآن کریم در آیه ۷ سوره آل عمران می‌فرماید: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ: تأویل این آیات را جز خدا نمی‌دانند، و آنان که در دانش ثابت قدم اند می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم. در آیه ۱۸ همین سوره همچنین می‌خوانیم: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ: خدای شهادت می‌دهد، و نیز فرشتگان و صاحبان دانش، که خدایی جز

او نیست. این «ثابت قدمان در دانش» یا این «صاحبان دانش» کیانند؟ هر مکتبی و هر فرقه‌ای خواسته است، با نسبت دادن دانشی که خدا از آن سخن می‌گوید به خود، خود را در میان این صاحبان دانش بیابد. مقاتل که در روش خود مبنی بر تفسیر متون با مراجعه به سیاق کلام قرآنی یا به زمینه تاریخی پابرجاست، در جستجوی آن نیست که تعریفی انتزاعی از این صاحبان دانش به دست دهد، برخلاف کسانی که بعد از او آنچه را دلشان می‌خواهد متون بگویند به متون می‌گویانند. چون در آغاز آیه ۷ خدا یهودیان را مسئول تحریف و حیهای قرآنی می‌شمرد، مقاتل به این اندیشه می‌رسد که کسانی هم که، به عکس، به آیات ایمان می‌آورند و شهادت می‌دهند که خدایی جز او نیست، یهودی‌اند. در نتیجه می‌گوید: «راسخان در علم کسانی‌اند که تورات را مطالعه کرده‌اند، یعنی عبدالله بن سلام<sup>۴۲</sup> و یاران اهل تورات او که ایمان آوردند.» همچنین می‌گوید: «اولو العلم یا صاحبان دانش تورات، یعنی ابن سلام و یارانش، شهادت می‌دهند که خدایی جز او نیست.» برای اینکه دریابیم که تفسیر مقاتل تا چه اندازه اهمیت اعتقادی این دو آیه را محدود می‌کند کافی است به یاد آوریم که هم متکلمان و هم صوفیان در تأیید علو علم دین و فضیلت «صاحبان دانش» بر عامه مؤمنان به این دو آیه استناد می‌کنند. تفسیر آنان از این آیات، با الهام از سوابق اعتقادی و بدون مراجعه به «اسباب النزول» یا زمینه تاریخی، در عالم تجرید و با توجه به تجربه درونی که از داده‌های قرآنی درمی‌گذرد، بسط می‌یابد. مثلاً سهل تستری می‌گوید: «راسخان در علم کسانی‌اند که سه علم بر آنها مکشوف شده است که عبارت است از علوم «ربانیون» و «نورانیون» و «ذاتیون».<sup>۴۳</sup> مقصود از آنها کسانی است که خدا را به عنوان پروردگار یا به عنوان نور، یا در ذات او می‌شناسند. واسطی از این نیز فراتر می‌رود و می‌گوید: «اینان کسانی‌اند که روحشان راسخ در «غیب الغیب» و «سر السِّر» است ... و سپس به علم متکلم شده‌اند.»<sup>۴۴</sup> و اما همین سهل «اولو العلم» یا صاحبان دانش را ذراتی می‌داند که در ازل به پرسش اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ خدا پاسخ «بلی» دادند.<sup>۴۵</sup>

روش تاریخی که مقاتل در تفسیر این آیات به کار می‌برد او را از این گونه تفکرات بازمی‌دارد. زیرا، به حکم آنکه او قرآن را در افق تاریخی می‌خواند، آنچه توجه او را به خود جلب می‌کند، نه اهمیت اعتقادی یا انتزاعی آیه، بلکه واقعه انضمامی یا شخصیت‌های تاریخی است که او تمام هم خود را مصروف آنها می‌کند و معنی آیه را از آنها می‌گیرد. این روش البته در سطح دوم قرائت قرآن به کار می‌رود که مقاتل در آن فهم متن را از طریق جای دادن آن در زندگی روزانه پیغمبر (ص) و اصحاب او جستجو می‌کند. ولی سطح سومی از قرائت، یعنی

نحوه سوّمی در بررسی قرآن هست که مقاتل به یاری آن حلقه تنگ ترجمه لفظی یا مراجعه به زمینه تاریخی را می شکند تا به حوزه تفسیری دست یابد که ذهن در آن آزادتر است. این حوزه دقیقاً قلمروی است که در آن قوه خیال حکومت می کند و جایی است که مقاتل اساس چیزی را که مشخصه تفسیر استعاری است پدید می آورد. درحالی که مقاتل در دو سطح قبلی، وقتی که توضیحی می دهد آن را به اختصار و حُست بر گزار می کند، در اینجا تفسیر او گسترش می یابد و شامل انبوهی از افسانه‌ها و گزارشهای خیالی و انواع نمادها و استعاره‌ها می شود. نوشته‌اند که برای فهم دقیق متن قرآنی از این انبوه مشوّش قلمرو خیال محض طرفی نمی توان بست.<sup>۴۶</sup> در جستجو در بطن این وجدان امت اسلامی است که می توانیم دریابیم که قرآن زنده است. نادیده گرفتن آنچه مر بوط به «قلمرو خیال» است، به عنوان اینکه قابل آن نیست که ما را به «فهم دقیق» متن قرآنی رهنمون شود، به مثابه آن است که قرآن را از امتی که آن را می خواند جدا سازیم و آن را از زنده ترین بخش آن تهی کنیم و تنها، به قول ابو مَدّین، «قدید»ی از آن را نگاه داریم.<sup>۴۷</sup>

و اما امت اولیّه اسلامی، که مقاتل در اینجا یکی از منعکس کنندگان آن است، قرآن را نه تنها بر پایه قرائت لفظی و یا مبتنی بر تاریخ، بلکه همچنین بر اساس قرائت استعاری یا خیالی خوانده است. اگر این قرائت اخیر در مکاتب شیعی غلبه یافته، و در مذهب تسنن، با نهضت تصوّف، سر بر آورده است، به سبب آن است که از همان آغاز و پیش از گسستن قطعی وحدت اولیّه، به نحوی در تفسیر اسلامی وجود داشته است. در هر حال، این نوع قرائت در تفسیر مقاتل وجود دارد و از طریق او به نسل اولیّه مفسران باز می گردد.

قصد ما آن نیست که تمامی موادّ این تفسیر را بررسی کنیم، بلکه فقط می خواهیم قطبهای اساسی را که تمثیلهای یا نمادها یا اسطوره‌ها گرد آنها فراهم می آید نشان دهیم: این تمثیلهای و نمادها و اسطوره‌ها را بعضی از فقرات قرآنی به تخیل مفسّر القا می کند. برای ما اهمیت ندارد که اینها ساخته خود مسلمانان باشد یا از منابع بیگانه گرفته شده باشد، ما آنها را همان گونه که وجدان امت اسلامی با آنها بیان مافی الضمیر کرده است می گیریم و به عنوان محتوای این وجدان در یکی از لحظات تاریخ آن تلقی می کنیم.

#### ۴. تفسیر و خیال

برخلاف نوعی تفسیر شیعی که بر معنی لفظی معنی دیگری، استعاری یا نمادی، «الصاق می کند» که در حقیقت حاکی از گرایشهای اعتقادی یا سیاسی خاصّ خویش است، و نیز

برخلاف تفسیر صوفیانه که از لفظ به نمادی می‌پردازد که از طریق «استنباط» به عنوان حقیقت روحانی لفظ بر آن مکشوف شده است، تفسیر مقاتل استعاره را در کنار لفظ می‌گذارد و این و آن هر دو را به موازات هم پیش می‌برد بی آنکه روابطی حقیقی میان آنها برقرار کند؛ استعاره در اینجا، نه انتزاع لفظ یا نفی آن است و نه حقیقت آن؛ تنها راهی است که به وسیله آن دایره تنگ لفظ - شرع - را می‌شکند تا به جهانی دست یابد که دیگر مقولات تخطی ناپذیر حلال و حرام بر آن حاکم نیست.

مقاتل می‌نویسد: «قرآن بر اساس سه مقوله بر پیغمبر (ص) نازل شده است: امر و نهی، وعد و وعید، و اخبار پیشینیان.» امر و نهی که بخش اساسی شرع را تشکیل می‌دهد درست قلمرو و تفسیر لفظی است، زیرا شریعت تنها می‌خواهد که احکامش در حدود و بر طبق صورت لفظ شنیده و به کار بسته شود. در مقابل، دو مقوله دیگر وحی زمینه دیگری بر خیال عرضه می‌کند که در آن خیال از ضبط شریعت بیرون می‌رود، و در آنجاست که تفسیر استعاری به وجود می‌آید. مقاتل می‌نویسد: «خداوند در قرآن مثللهایی می‌آورد که بعضی در باره خود اوست، بعضی در باره مشرکان و بت پرستان و بعضی نیز مربوط به جهان و قیامت و آخرت است. در آن اخباری هست از پیشینیان و آنچه در بهشت و دوزخ... و در دل مؤمنان و کافران می‌گذرد» (برگ ۲ الف).

در میان این امثال که مبدأ حرکت خیال مفسر است، آنهایی که بیش از همه توجه مقاتل را جلب می‌کند امثال مربوط به پیشینیان (عمده پیغمبران) و نیز امثال مربوط به احوالات، یعنی بعث و حساب است، بر همین امثال است که ما می‌خواهیم مخصوصاً درنگ کنیم. اما پیش از آنها، باید بر امثال «مربوط به جهان» بپردازیم که به مقاتل میدان می‌دهد تا نوعی نماد تکون عالم را طرح ریزی کند.

### الف. جهان، آدمیان و فرشتگان

مقاتل در کیهانشناسی ابتدایی که تکون آن به ابن عباس و کعب الاحبار<sup>۴۸</sup> بازمی‌گردد به نمادهای کیهانی که غالباً در قرآن به آنها اشاره می‌شود توسل می‌جوید. در آغاز، خدا هفت آسمان و هفت زمین را آفرید (قل من رب السموات السبع، مؤمنون، ۸۸: ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ، فَصَلَّتْ، ۱۱؛ اَللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ، طلاق، ۱۲)، به صورت توده‌ای انبوه و فشرده، سپس به بخار آب فرمان داد و بخار به بالا برخاست، و بدین گونه زمین از آسمانها جدا شد. ستبری هر آسمان به اندازه پانصد سال راه است، و همین مقدار میان يك

آسمان و آسمان دیگر فاصله است. آسمان اول از يك موج مقعر دریا آفریده شد؛ آسمان دوم از آهن؛ آسمان سوم از نقره؛ آسمان چهارم از مس؛ آسمان پنجم از طلا؛ آسمان ششم از یاقوت؛ و آسمان هفتم از نور در وجود آمد. عظیم تر از همه این آسمانها بی گمان عرش است که قوه خیال مقاتل بیشترین اهمیّت را به آن می دهد. عرش، استعاره عظمت خدا، ابعاد بس عظیمی دارد. قرآن تنها می فرماید: وَبَسَّ كُرْسِيُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (بقره، ۲۵۵)، ولی همین کافی است که مقاتل طرحی از آن را برای ما ترسیم کند. می نویسد: «هر يك از پایه های عرش به بلندی هفت آسمان و هفت زمین و فاصله میان آنهاست. از آن مهمتر اینکه هفت آسمان و هفت زمین، در زیر عرش، به کوچکی انگشتی گمشده ای در بیابان است.» مع الوصف، عرش، با وجود عظمتش، بردوش چهار فرشته است که هر يك چهار چهره دارند، فرشتگانی که پاهایشان بر صخره ای نهاده است که بر پایین ترین زمین، در عمقی به فاصله پانصدسال راه، سنگینی می کند. استعاره فرشتگان چهار چهره<sup>۴۹</sup> که از یهودیت گرفته شده است قبلاً در تفسیر منسوب به ابن عباس آمده است، ولی مقاتل توصیفی شخصی از آن به دست می دهد: «یکی از فرشتگان چهره انسان دارد؛ او سالار چهره ها و میانجی روزی فرزندان آدم است؛ فرشته دوم چهره سالار جانوران، یعنی گاو نر، دارد و میانجی روزی جانوران است؛ این فرشته که چهره گاو نر دارد، از وقتی که گوساله به جای خدا مورد پرستش قرار گرفته است، نشانه های شرمساری بر چهره دارد. فرشته سوم چهره سالار پرندگان، یعنی عقاب، دارد، و میانجی روزی پرندگان است؛ و بالأخره فرشته چهارم چهره سالار ددان، یعنی شیر، دارد، و میانجی روزی ددان است (تفسیر بقره، ۲۵۵).

مقاتل، گذشته از این چهار فرشته حامل عرش که میانجی نیازهای چهار گروه زندگان ساکن روی زمین اند، از فرشته ای نیز که از آتش و برف خلق شده است سخن می گوید، یعنی فرشته ای که عناصر متضاد طبیعت را در خود با هم آشتی می دهد، و بدین گونه استعاره ای آرمانی است دایر بر اینکه اّمت مؤمنان چگونه باید باشند. معنی دعایی که این فرشته پیوسته به درگاه خدا می کند این است: «خداوندا، همان گونه که تو (در من) این آتش و این برف را چنان سازش داده ای که آتش برف را آب نمی کند و برف آتش را خاموش نمی کند، بندگان مؤمن را نیز باهم سازش ده!» (برگ ۴۴۷ الف). ولی فرشتگان تنها نقش میانجی ندارند، بلکه در تاریخ انسان نیز مستقیماً دخالت می کنند: در غزوه بدر، جبرئیل هدایت نبرد را در جناح راست سپاهیان اسلام با پانصد فرشته بر عهده داشت، درحالی که میکائیل جناح چپ را با همین عده فرشته اداره می کرد. می دانیم که جبرئیل مقام خاصی در اسلام دارد، چه او

فرشته وحی است؛ ولی مقاتل به او نقش نسبتاً نامنتظری نسبت می‌دهد و آیه ۱ سوره فاطر را به او مربوط می‌داند: الْحَمْدُ لِلَّهِ... جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ... یزید فی الخلق مایشاء (ستایش خدای راست... که فرشتگان را رسولان گردانید، فرشتگانی که بالهایی دارند... او بر آفرینش هر چه می‌خواهد می‌افزاید). مقاتل توضیح می‌دهد که چگونه خدا بر آفرینش خود هر چه می‌خواهد می‌افزاید. می‌گوید: «در حقیقت، در بهشت رودی هست به نام رود حیات» که جبرئیل هر روز، پس از ساعت سوم، در آن فرو می‌رود تا خود را بشوید. دو بال دارد که آنها را در رود می‌گسترده و هر بال او هفتاد هزار پر دارد. آن گاه، از هر پر او قطره‌ای آب می‌چکد که خدا از آن فرشته‌ای می‌آفریند که او را تا روز قیامت حمد می‌گوید.»

با وجود این نقش برتر جبرئیل (تأمین ماده اولیه فرشتگان) نسبت به انبوه فرشتگان، او در سلسله مراتب آسمانی نخستین فرشته نیست، بالاتر از او اسرافیل، فرشته قیامت، است و بالاتر از اسرافیل فرشته مرگ است، زیرا، به گفته مقاتل، فرشتگان نیز شربت مرگ را می‌نوشند و سپس در روز قیامت زنده می‌شوند. تفسیری که او از آیه ۶۸ سوره زمر به دست می‌دهد نشان دهنده آن است که چگونه، همینکه سخن بیرون از قلمرو حلال و حرام یعنی قلمرو قوانین شرع است، این مفسر قرآن قوه خیال را به جولان در می‌آورد. قرآن می‌فرماید: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ (آن گاه در صور دمیده می‌شود، و آنها که در آسمانها و در زمین اند بیهوش می‌شوند، جز آنها که خدا بخواهد). مقاتل چنین تفسیر می‌کند. جز جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و فرشته مرگ. آن گاه خدا به فرشته مرگ فرمان می‌دهد که جان میکائیل، بعد جان جبرئیل، بعد جان اسرافیل را بگیرد؛ سپس همین فرمان را در مورد خود فرشته مرگ می‌دهد، و او نیز می‌میرد. بر طبق بعضی روایات خدا چهل سال آنها را مرده می‌گذارد، بعد اسرافیل را از مرگ بر می‌انگیزد و به او فرمان می‌دهد که بار دیگر در صورت بدمد، فَاذَاهُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ: و ناگهان بر می‌خیزند و می‌نگرند (زمر، ۶۸).

اگر از کیهانشناسی که ما به بعضی از عناصر آن به عنوان نشانه‌هایی از تخیل خلاق تفسیر اولیه اسلامی اشاره کردیم درگذریم و به تمثیلهای مربوط به انسان بپردازیم، آن گاه در نزد مقاتل مقدمات تفسیری روحانی خواهیم یافت که صوفیه سپس آن را می‌گیرند و بسط می‌دهند. در این تمثیلات، عناصر طبیعت به صورت نماد آنچه در دل انسان می‌گذرد به کار می‌رود. مهمترین آنها نور و ظلمات است؛ ولی بجز در آیه نور (نور، ۳۵): مقاتل این دو نماد را به معنی بیواسطه و انتزاعی آنها تقلیل می‌دهد و نور را «ایمان» و ظلمات را «شرك» ترجمه

می کند (ذهب الله بنورهم وترکهم فی ظلمات، بقره، ۱۷: «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا أَيْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا، انعام، ۱۲۲: «وَنِيز آيَةُ ۴۰ نُورٍ وَآيَاتٍ دِيْغَرٍ مَانِنْدِ اَنَهَا»).

از آن غنی تر نماد زندگی و مرگ است، زیرا اینجا مطمح نظر بی واسطه در قرآن از مقوله زیستی است نه مقوله نمادی. مثلاً وقتی که قرآن درباره خدا می فرماید که تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ (آل عمران، ۲۷: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ (انعام، ۹۵)، با وقتی که خدا خطاب به قریشیان می گوید: «شما مرده بودید و ما شما را زنده کردیم»، این متنها از نظر مقاتل اشاره به دور طبیعی زندگی و مرگ است: زنده از مرده بیرون می آید، یعنی از نطفه، که به قول مقاتل، هنوز از موهبت زندگی برخوردار نیست؛ و مرگ از زنده بیرون می آید، «زیرا همین نطفه از موجودات زنده، از آدمیان و جانوران و پرندگان، پدید می آید». ولی چون زندگی و مرگ این معنی زیستی بی واسطه را دارند، به همین دلیل انتقال آنها از مقوله زیستی به مقوله نمادی بیشتر جالب توجه است. ممکن است مقاتل این انتقال را با واسطه نماد نور و ظلمات که گاهی قرآن آنها را همراه با زندگی و مرگ می آورد انجام دهد. چنانکه در آیه ۱۲۲ سوره انعام، زندگی و مرگ را به صورت نماد ایمان و گمگشتگی در می آورد: «آیا آن کس که مرده بود و ما او را زنده کردیم و به او نوری دادیم... همانند کسی است که در ظلمات است؟...» مقاتل مقصود این آیه را حضرت پیغمبر (ص) می داند که «مرده» بود، یعنی «گمگشته» بود، و خدا او را «زنده کرد»، یعنی به راه راست برد، و به او نوری داد، یعنی ایمان داد.

در جای دیگر، طرح اولیه انتقال نمادی «زندگی» و «مرگ» را قرآن خود فراهم می آورد، مانند آیات ۱۷ تا ۲۰ بقره که در آنها سیاق کلام جنبه استعاری دارد.<sup>۵۰</sup> مقاتل می نویسد: «شباهتی میان باران و قرآن هست، زیرا همچنانکه باران زندگی آدمیان است، قرآن نیز برای کسی که به آن ایمان دارد زندگی است؛ ظلمات نماد گمراهیهای کسانی است که قرآن را انکار می کنند؛ رعد نماد بیم دانهای قرآن به آنهاست؛ و بالأخره برق، در درون باران، نماد ایمان، یعنی نور در دل قرآن است» (بقره، ۱۹). غالباً قرآن مثال بارانهای را که در بهار سبب بازگشت طبیعت به زندگی می شود به عنوان نماد کاری که خدا در روز بازپسین، با بازگرداندن مردگان به زندگی، خواهد کرد، به کار می برد؛ ولی تناظر را از آمیز دیگری نیز میان زندگی طبیعت و زندگی در دل آدمی هست، و همین تناظر است که مقاتل بدان، در متنی که خواندیم، اشاره می کند. در متن دیگری، قرآن و مفسر آن توصیفی از آنچه «در دل مردان و



زنان مؤمن هست» با مراجعه به استعارات طبیعت، که خدا به صورت «مثلها» بی ذکر می فرماید، به دست می دهند. در این متن قرآن می فرماید: *أَمْ تَرْكِبُ ضَرْبَ اللَّهِ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ... وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنَ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ: أَيَا نَدِيدُهُ أَيَا نَدِيدُهُ أَيَا نَدِيدُهُ؟ سَخَنَ بَاكٌ جَوْنَ دَرَخْتِي بَاكٌ* است که ریشه اش در زمین استوار و شاخه هایش در آسمان است... و *مَثَلُ سَخَنٍ نَابَاكٌ جَوْنَ دَرَخْتِي نَابَاكٌ* است، که ریشه در زمین ندارد و بر پا نتواند ماند (ابراهیم، ۲۴، ۲۶). مقاتل توضیح می دهد که این «کلمه طیبه» کلمه توحید یا کلمه شهادت است که او آن را کلمه «اخلاص» نیز می نامد. همچنانکه درخت، یعنی نخل، ریشه استوار در زمین و سر به آسمان دارد، همچنان نیز کلمه اخلاص در دل مؤمنان استوار است، و وقتی که مؤمن کلمه اخلاص را بر زبان می آورد، این کلمه تا آسمان می رود. کلمه اخلاص پاکترین کلمات است، درست مانند نخل که در قد و قامت و شیرینی میوه اش بهترین درختان است. به عکس، «کلمه خبیثه»، یعنی دعوت به کفر، همانند «شجره خبیثه» یا درخت ناپاک، یعنی حنظل، است که ریشه هایش در سطح زمین و میوه اش تلخ است. کافر نیز، مانند حنظل تلخ و بی ثمر، تهی از خیر است، و اقوال و اعمالش که به آسمان نمی رود همه بی ثمر است.

من این بررسی سریع را با متنی که، در زمینه نمادهای کیهانی و تناظر مذهبی آنها، قرائت سوم یعنی قرائت نمادی مقاتل را به خوبی نشان می دهد، به پایان می برم. در این متن سخن از تدبیری است که شیطان برای تهدید انسانها به کار می برد: *ثُمَّ لَا تَأْتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ...: أَنْ گاه از پیش و از پس و از چپ و از راست بر آنها می تازم (اعراف، ۱۷). مقاتل آن را چنین تفسیر می کند: «لَا تَأْتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ، از پیش، یعنی از جانب ابدیت، بر آنها می تازم، به این معنی که انکار قیامت و بهشت و دوزخ را در چشمشان زیبا می گردانم: و مِنْ خَلْفِهِمْ، یعنی از جانب این جهان: من این جهان را در نظرشان زیبا می نمایانم، میل به آن را در دلشان بر می انگیزم، آنها در آن هیچ حقی را رعایت نخواهند کرد: و عَنْ أَيْمَانِهِمْ، یعنی از جانب دینشان: اگر در راه راست اند، راه را بهمم خواهم کرد تا در آن تردید نکنند، و اگر در گمراهی اند آن را در نظرشان جذاب جلوه خواهم داد: و عَنْ شَمَائِلِهِمْ، یعنی از جانب انفعالات و لذات ناشی از نافرمانی که من آن را در چشمان ایشان مطلوب خواهم گردانید.» مقاتل در این تفسیر به صورت پیشگام صوفیه جلوه می کند، زیرا پس از او صوفیه متن تفسیر او را بیش و کم عیناً تکرار می کنند. تنها شبلی سخنی بر آن می افزاید که می توان گفت این نماد فضایی را تکمیل می کند: «شیطان چیزی در باره «از بالا» و «از پایین» نمی گوید، زیرا «بالا» جایی است*

که از آن مَلِك بردل عارفان می نگرد و «بایین» جایی است که عارفان او را می پرستند. از این رو، شیطان در آنجا که مَلِك از آن می نگرد و در آنجا که می پرستندش جایی ندارد و آنجاها بیرون از دسترس اوست»<sup>۵۱</sup>.

## یادداشتها

\* نگاه کنید به:

Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth, 1970.

۱. ابوالبراهیم مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، انتشارات اساطیر، ربع سوم، ص ۱۱۴۶، ۱۱۴۷.
- ۱۱۴۸ م- در ترجمه و شرح «ثم لكل مقام بنو ونهاية و بينهم احوال متفاوتة و لكل مقام علم و الى كل حال اشارة و مع كل مقام اثبات و نفی و ليس كل ما نفی فی مقام كان منفيًا فيما قبله و لا كل ما اثبت فيه كان مثبتًا فيمادونه».
۲. همان، ص ۱۱۵۱ م-.
۳. همان، ص ۱۱۵۶، در ترجمه و شرح «فلما كان الامر كذلك اصطلحت هذه الطائفة على الفاظ في علومها تعارفوها فيما بينهم و رمزوا بها فادركه صاحبه و خفي على السامع الذي لم يحل مقامه» (همان، ص ۱۱۵۶ م-).
4. *Introduction au Coran*
5. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*.
۶. مقال در بلخ، واقع در خراسان به دنیا آمد، در مرو به موعظه پرداخت، سپس برای تدریس به بغداد رفت و در بصره بدرود زندگی گفت. گفته اند که او در بیروت نیز اقامتی داشته است. نگاه کنید به: *دایرةالمعارف اسلام*، مقاله «مقاتل» (Mukātil) که در آن منابع کتابشناختی داده شده است، ولی نویسنده مقاله هیچ یک از آثار مقاتل را نمی شناسد.
7. *Les schismes dans l'Islam*, p. 77.
۸. جلد سیزدهم، ص ۱۶۹-۱۶۰.
۹. *وفیات الاعیان*، چاپ قاهره، جلد چهارم، ص ۳۴۳.
۱۰. تاریخ بغداد، ص ۱۶۴. همین موضع را ابن عیینه (متوفی ۱۹۸/۸۱۴) نسبت به او داشته است. به کسی که تعجب می کند از اینکه در خانه او کتابی از مقاتل می بیند و از او می پرسد که آیا تفسیرهای قرآنی مقاتل را «روایت می کند» پاسخ می دهد: «نه، ولی من به آنها مراجعه می کنم و از آنها استفاده می کنم» (همان، ص ۱۶۲).
۱۱. نویسنده تاریخ بغداد به این سرزنش، که این خلکان آن را از قول ابن حبان بُستی (متوفی ۳۵۵/۹۶۵) نقل می کند، اشاره ای ندارد. نگاه کنید به: *وفیات*، ج ۴، ص ۳۴۳.
۱۲. نگاه کنید به مقدمه تفسیرهای آنها، یعنی *الکشف و البیان ثعلبی و معالم التنزیل بغوی*. ثعلبی نیز در *قصص الانبیاء* خود بارها از مقاتل نقل قول کرده است (ص ۱۱، ۷۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۸، ۲۲۱، و جز اینها).
۱۳. نگاه کنید به مقدمه بر چاپ تنبیه، ص ۴.
۱۴. قشیری، کتاب *کنزالبیواقیات*، نسخه خطی موزه بریتانیا ۱۱۳۴۰؛ خرگوشی، کتاب *المسائل و الأجوبة*، نسخه خطی موزه بریتانیا ۶۷۷۳؛ مکتب کرامی، نسخه خطی بی نام موزه بریتانیا ۸۰۴۹ (نگاه کنید به ماسینیون، *Essai*،

- ص ۲۶۷ و بعد).
۱۵. ص ۱۶۴. به موجب منبع دیگری که ذهبی آن را نقل می کند، ابوحنیفه همچنین گفته است: «جهم در ردّ تشبیه تا آنجا مبالغه کرده است که گفته است «خدا هیچ نیست»، و مقاتل هم در جهت اثبات آن تا آنجا مبالغه کرده که خدا را شبیه مخلوقاتش دانسته است» (میزان الاعتقاد، ج سوم، ص ۱۹۶).
۱۶. ماسینیون می نویسد: «او در فقه زیدی بود و در کلام، به نحوی افراطی، با جهم مخالفت می ورزید» (مجموعه (recueil)، ص ۱۹۴).
۱۷. مقاله پیشگفته «مقاتل»، دایرة المعارف اسلام.
۱۸. مجموعه، ص ۱۹۴.
۱۹. constantes interprétatives اصطلاحی است که ماسینیون با آن قواعد تفسیری مقاتل را، در متنی که مَلَطی از او نقل کرده و خود متن مصحح آن را در مجموعه، ص ۱۹۵ به بعد، آورده است، بیان می کند. همچنین نگاه کنید به تشبیه، ص ۵۵-۸۰.
۲۰. تاکنون از آن تنها نسخه خطی لندن، موزه بریتانیا، ۶۳۳۳ شناخته شده است.
۲۱. از این اثر چندین نسخه در دست است، مخصوصاً نسخه‌های: حمیدیه ۵۸ (که نسخه بسیار زیبایی است)، کوپرلی ۱۴۳، حسن حسنو ۱۷، سرز حسنو ۲۴۵، فیض الله ۷۹.
۲۲. نسخه‌های خطی بایزید ۶۵۱ و امانت ۲۰۵۰، که هیچ یک تاریخ ندارد، ولی هر دو خوب نگهداری شده است. (گویا تفاسیر مقاتل، هر سه یا بعضی از آنها، در سالهای اخیر در مصر چاپ شده است ولی من آنها را ندیده‌ام.م.)
۲۳. تاریخ بغداد، به جای زیدانی، دندانی آورده است، در حالی که نسخه خطی تفسیر خمسمائت آیه موزه بریتانیا نسبتی برای او ذکر نمی کند.
۲۴. ج چهاردهم، ص ۷۹.
۲۵. بروکلمان (Brockelmann)، در ضمن مقایسه تعلیمی با کِسائی می نویسد: آثار تعلیمی خارج از تفسیر قرآن است و جنبه عالمانه دارد، ولی کِسائی نماینده کامل ویژگیهای طبقه «قصاص» است» (دایرة المعارف اسلام، مقاله «کِسائی»).
۲۶. در نسخه خطی موجود در کتابخانه کوپرلی به شماره ۱۴۳ دو گواهی زیر را که به دست متألهان اهل تسنن نوشته شده است می خوانیم: «من تصدیق می کنم که این کتاب تفسیر مقاتل است، و این اطمینان در پی جستجوهای که در کتابهای مفسران کرده‌ام و دریافته‌ام که این کتاب با آنها مطابقت دارد برای من حاصل شده است»؛ «شک نیست که این کتاب تفسیر مقاتل بن سلیمان است: پس از تحقیق معلوم شد که بسیاری از احادیث نقل از آن است.» هلموت ریتز (H. Ritter) که با نسخه حمیدیه ۵۸ آشنایی یافته است از آن نام می برد بی آنکه در اصالت آن تردید کند (نگاه کنید به *Der Islam*، هفدهم، ۱۹۲۸، ص ۲۴۹).
۲۷. این تحول سریع منحصر به زمینه تفسیر نیست، آن را مثلاً در فقه و علم لغت و نحو نیز می بینیم، به قسمی که می توان سخن البرایت (W.F. Albright) درباره هر تحول فرهنگی را درباره اسلام نیز صادق دانست. او می نویسد: «وقتی که فرهنگی جای خود را به فرهنگ دیگر می دهد، تقریباً همیشه با یک تغییر ناگهانی، یا یک «موتاسیون» حقیقی رو به رو می شویم، آن گاه در یک نسل تغییراتی روی می دهد که در غیر این صورت ممکن بود پس از گذشت هزار سال روی دهد. مثلاً در شرق قدیم می بینیم که فرهنگی در طی قرن‌ها بدون اندک تغییری باقی می ماند، بعد ناگهان در استمرار آن وقفه‌ای همراه با تحولی چنان سریع پدید می آید که دیرین شناسی گاهی به زحمت می تواند مراحل متوالی آن را باز شناسد» (از عصر حجر تا مسیحیت، ۱۹۵۱، ص ۸۸).

۲۸. التفسیر فی علم التفسیر، نسخه خطی دانشگاه استانبول، الف ۳۲۲۸.

۲۹. مصائب، ص ۷۰۳.

۳۰. نگاه کنید به:

*Die Richtungen*, pp. 26359.

تفسیر جعفر بن منصور یعنی به نام کتاب الکشف (به تصحیح استروتمان (Strothmann)، ۱۹۵۲، ۱۸۰ صفحه) را می توان نمونه کاملی از این نوع روش تفسیری دانست.

۳۱. نگاه کنید به سراج، اللمع، ص ۱۰۸-۱۰۵ و خرگوشی، تهذیب الاسرار، نسخه خطی شهید علی، ۱۱۵۷، برگ ۸۷ ب و بعد.

۳۲. ظاهر آدر نظر مقاتل، بر خلاف مفسران بعدی، قبول وجود کلمات غیر عربی در قرآن مشکلی ایجاد نمی کند. نگاه کنید به بلاشر، مقدمه، ص ۱۵۶ به بعد.

۳۳. نگاه کنید به:

*La structure de la pensée religieuse de l'Islam*, Institut des Hautes Etudes Marocaines, p.23.

۳۴. حال که در اینجا سخن از عیسی به میان آمد، بد نیست متذکر شویم که مقاتل در تفسیر خود سه بار به عقاید بدعت آمیز مر بوط به شخصیت مسیح اشاره می کند که شاید قدیمترین اشاراتی باشد که به دست ما رسیده است: «نسطوریان گفته اند: عیسی پسر خداست (و قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ بْنُ اللَّهِ، تو به، ۳۰): مار یعقوبیه می گویند: خدا مسیح پسر مریم است (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ، مانده، ۱۷) و بندگان شاه یا ملکانیون می گویند: خدا سومین یک سه گانه است: او خداست، مسیح خداست و مریم خداست.» (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ، مانده، ۷۳).

۳۵. نگاه کنید به: بلاشر، ترجمه قرآن، یادداشت درباره آیه ۱۰۸ تو به.

۳۶. کتاب الرياضه، ص ۴۱-۴۰.

۳۷. نگاه کنید به *Mélanges Massignon*، جلد دوم، ص ۵۰-۲۴۵: مقاله «معنی کلمه غیب در قرآن».

۳۸. از زمان حسین بن محمد النجار، حضور خدا در جهان با علم و قدرتش را آشکارا در مقابل حضور او با ذات و وجودش عنوان می کنند. نگاه کنید به شهرستانی، ملل، ص ۶۲.

۳۹. این اقوال همه از سلمی، حقائق التفسیر، در باب آیه ۳۵ آل عمران (نسخه خطی فاتح ۲۶۰) نقل شده است.

۴۰. نگاه کنید به تاریخ فلسفه اسلامی (16) *Histoire de la philosophie Islamique*.

۴۱. بلاشر، مقدمه، ص ۲۳۱.

۴۲. عبدالله بن سلام «در روایات اسلامی نماینده نوعی علمای شریعت یهود است که بیشترین احترام را برای حقیقت قائل بودند و اعتراف کرده بودند که محمد(ص) ... همان پیغمبری است که در تورات از او خبر داده شده است» (دایرة المعارف اسلام).

۴۳. تفسیر القرآن، قاهره، ۱۳۲۹ هـ، ص ۲۴.

۴۴. نقل از: روزبهان بقلی، عرایس البیان، در ۳، ۷.

۴۵. تفسیر القرآن، ص ۲۵.

۴۶. بلاشر، مقدمه، ص ۲۳۸.

۴۷. نقل از: ماسینیون، *Essai*، ص ۱۲۳.

۴۸. ثعلبی (ص ۲۱-۱۶) دو منبع را ذکر می کند و ابن عباس را در مقابل کعب الاحبار می گذارد که ابن عباس او را «دروغگو» می خواند. همچنین نگاه کنید به تحقیق فهد، آغاز جهان از نظر اسلام (*La naissance du monde*)

۴۹. بیان مقاتل مبهم است؛ به نظر می آید که نخست می گوید هر فرشته چهار چهره دارد، بعد چهار چهره فرشته‌های متفاوت را توصیف می کند. در روایات اگر سخن از چهار فرشته باشد، «گاهی احساس می شود که عرش را تنها يك فرشته حمل می کند» (فهد، پیشگفته، ص ۲۴۸ و یادداشت ۴۹ همان کتاب).
۵۰. آیه ۱۹ می گوید: «او كَصَّبَ مِنَ السَّمَاءِ فِيه ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ»: یا چون بارانی از آسمان، همراه با ظلمات و رعد و برق؛ انگشت در گوشه‌شان می کنند، مبادا از صاعقه بمیرند.
۵۱. نقل از سلمی، پیشگفته، در باب آیه ۱۷ سوره اعراف.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی