

* «تجسیم» مقاتل بن سلیمان در ترازوی نقد *

** مهدی حسن زاده (نویسنده مسئول)

*** سید حمیدرضا رثوف

چکیده

یکی از مسائل مهم کلامی در سده‌های آغازین اسلام، شناخت خداوند و توصیف ذات باری تعالی بوده است. توصیفات ذکر شده در قرآن صورت‌های متعددی از تشبیه و تنزیه را بر مسلمین آشکار می‌ساخت که فهم و توضیح آن، نگرش‌های کلامی متعددی را پدید آورد. این نگرش‌های کلامی، علاوه بر تبیین دیدگاه‌های خود و نقد سایر رویکردها، گاه در جهت تثبیت رأی خود به تخریب گروه مخالف و افترا بستن به آنان می‌پرداختند؛ امری که بعضاً در کتب فرقی و گزارشات پسینی فرق‌نویسان نیز راه یافته است. این مقاله با توجه به گزارش کتب فرق درباره مقاتل بن سلیمان و آرای او درباره تجسیم خداوند، به بررسی تفسیر مقاتل بن سلیمان و همچنین جایگاه وی در حوزه حدیث و روایاتی که به وی اتهام تجسیم زده‌اند، پرداخته و در پایان به این نتیجه رسیده است که اتهام تجسیم به مقاتل بی‌اساس بوده و مشی او در تفسیر و روایت تابع روش اهل حدیث متقدم است که هرگز به تجسیم متهم نشده‌اند.

کلید واژه‌ها: مقاتل بن سلیمان، تجسیم، مجسمه، مشبهه، اهل حدیث متقدم.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۲/۵

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد / hasanzadeh@um.ac.ir

*** مربی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی / ha.raoof@ihss.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل چالش برانگیز کلامی در سده‌های آغازین اسلامی موضوع شناخت خداوند و توصیف ذات باری تعالی بوده است. فهم متعدد از توصیفات تشبیهی و تنزیهی آیات قرآن از خداوند منجر شد تا رویکردهای کلامی تشبیهی و تنزیهی در میان جامعه مسلمین انتظام یابد. اهمیت و گستردگی بحث‌ها حول این دو دسته از آیات و برخی روایات با رویکرد تشبیهی، برخی را بر آن داشته است که آغاز علم کلام نزد مسلمین را شکل‌گیری همین نزاع‌ها تلقی کنند. (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۹۴۳)

خاستگاه نخستین نظریه‌های مبتنی بر تشبیه، برداشت ظاهری از آیه‌ها و احادیثی است که در آن از اعضا و جوارحی برای خداوند سخن به میان آمده و یا افعالی مانند افعال انسان‌ها به او نسبت داده شده است. برخی رویکردهای اولیه در تفسیر اوصاف الهی، علاوه بر قائل بودن به تشبیت اوصاف، به عینیت آنان در صورت‌های ظاهری (البته با کیفیتی مجهول) روی آوردند و اهل حدیث متقدم را شکل دادند. آنان در آغاز، در صف محدثان متقدم جای داشتند و از آن پس به گروه‌هایی از اهل سنت و شیعه کشیده شدند. آنان از همان سده نخست هجری در جوامع علمی عراق حضور داشته و در دوره‌های متأخرتر در جبهه مقابل اشاعره و ماتریدیه قرار گرفتند.

رویکرد قطعی‌تر نسبت به کیفیت صفات تشبیهی به معنای ثبوت صفات و تشبیت عین ظاهر صفت بر باری تعالی در جریان فکری مشبّهه یا اهل تشبیه (از فرق نخستین اسلامی) رخ نمود. عنوان مشبّهه از جمله عناوینی است که طرف‌های مختلف نزاع‌های کلامی یکدیگر را بدان متهم می‌کردند. (ر.ک: بغدادی، ۱۳۹۳ ق: ۲۲۹-۲۲۸) طبیعتاً متهم‌شوندگان نیز از این عنوان می‌گریختند. (ر.ک: ابن ابی‌یعلی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۹)

به طور کلی، پیش از ظهور اندیشه اشعری، درباره خدا و صفات او دو دیدگاه وجود داشت:

۱. گروه‌هایی از صفاتی، مجسمه، مشبّهه و حشویه، همه صفات ذکر شده برای خداوند در قرآن کریم حتی آنهایی را که به جنبه‌های مبتنی بر تجسیم اشاره دارد، برای خداوند ثابت می‌دانستند؛ هرچند این امر به تشبیه و همانند دانستن خدا با انسان و یا وجود جنبه‌های جسمانی در او انجامیده باشد؛

۲. در مقابل، معتزله در دفاع از یگانگی ذات خداوند، هرگونه صفت زاید بر ذات را از خداوند نفی می‌کردند و تا آن اندازه در تنزیه پیش رفتند که مخالفان ایشان، آنان را «معطله» نامیدند. (بغدادی، ۱۳۹۳ ق: ۱۳۸؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۴)

اصولاً گروه‌های معتقد به تشبیه و تجسیم (دیدگاه اول) را می‌توان در سه دسته جای داد:

الف) مشبههٔ اهل حدیث یا حشویه مشبهه؛

ب) غالیان شیعه؛

ج) کرامیه که به پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام سجستانی (م. ۲۵۵ق) اطلاق می‌شود. (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۴-۲۲۳)

اما اعتقاد به تشبیه از حیث تشبیه خدا به انسان و یا بالعکس، مشتمل بر دو گروه است:

الف) معتقدان به تشبیه خداوند به انسان

کسانی که در مسئله شناخت خداوند و تحلیل صفات او به ویژه صفات خبریه (آن دسته از صفات‌ها و نسبت‌هایی که مشتمل بر جنبه‌های جسمانی است یا به چنین جنبه‌هایی اشاره دارد) خداوند را به انسان و دیگر مخلوقات او همانند می‌کنند یا اینکه چیزی گفته‌اند که مستلزم چنین تشبیهی است و یا صفات خداوند را با صفات انسان و دیگر آفریدگان او همانند دانسته‌اند؛

ب) معتقدان به تشبیه انسان به خداوند

کسانی که در برخورد با انسان‌هایی که در نگاهشان بزرگ می‌نموده‌اند آنان را به خدا تشبیه کرده و یا دارای جنبه‌هایی خدایی دانسته‌اند و یا به حلول روح خدایی در آنان گراییده‌اند. (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۸۷) گروه اول اشاره به اعتقادات و باورهای اهل تشبیه و گروه دوم اشاره به باورهای غالیان دارد. اگرچه در میان غالیان نیز اعتقاداتی به تشبیه خداوند و صفات او به آفریدگانش دیده می‌شود (ر.ک: عبدالحمید، بی‌تا: ۷۳-۷۲) اما این رویکرد به شکل خاص و اولین بار در صفوف گروهی از اهل حدیث که با عنوان حشویه شناخته می‌شوند، پدید آمد. این گروه در برخورد با آن دسته از متون دینی که به جنبه‌های جسمانی اشاره یا ایهام دارد به تشبیه صرف روی آورده (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۹۳-۹۲) و به ظاهر آیات متشابه متمسک شدند.

در این میان، برخی به تشبیه در ذات گراییده و قائل به دست و پا و صورت برای خداوند شدند و گروهی دیگر نیز به تشبیه در صفات روی آورده و قائل به جهت و استواء، نزول و صدا و حرف و مانند آن برای خداوند شدند.

به طور کلی، تفکیک دقیقی نزد فرق‌نویسان در شناسایی گروه‌هایی متمایز که قائل به تشبیه در صفات (مشبهه)، تشبیه در ذات (مجسمه) و خالق پنداشتن مخلوق (غلو) باشند، موجود نیست، زیرا علاوه بر پیوستگی منطقی میان این نگرش‌ها و ارتباط ضروری میان این عقاید، از آنجا که این اوصاف و عناوین بیشتر در جهت تخریب یک گروه توسط گروه مخالف به کار گرفته می‌شده، توقع این تیزی‌نا روا می‌باشد. به همین دلیل، رویکرد کلامی اهل تشبیه (در حوزه صفات و ذات) به جسمانیت برای ذات

باری تعالی معرفی شده است. هرچند که مدعی چنین قولی، تفاوت جسمانیت الهی با جسمانیت مادی نزد اهل تشبیه را نادیده گرفته است. به همین دلیل عنوان مشبیه و مجسمه غالباً در کنار یکدیگر یا به جای یکدیگر به کار رفته است.

«تجسیم» مقاتل بن سلیمان

در میان تشتت رویکردها نسبت به اهل تشبیه و اهل تجسیم، افراد بسیاری در کتب فرق به این گروه‌ها منتسب شده‌اند، بی‌آنکه پژوهشی جدی در باب اعتقاد حقیقی آنان در باب خداوند و اوصافش و نوع رویکرد آنان نسبت به موضوع تشبیه مشخص شود. یکی از این افراد *مقاتل بن سلیمان* است که در کتب فرق متهم به تجسیم و تشبیه می‌باشد. درباره نسبت اعتقاد تجسیم به مقاتل بن سلیمان در تفسیر و حدیث، در زبان فارسی کار جدی صورت نپذیرفته است. تنها در مقدمه کتاب *تفسیر مقاتل بن سلیمان* (جلدی) که به کوشش عبدالله محمود شحاته به چاپ رسیده است، اشاراتی بر مخدوش بودن نسبت تجسیم به وی ذکر شده است. (مقاتل، ۱۴۲۵ق: مقدمه محقق، ج ۵: ۹۰ و ۱۱۵-۱۱۳) همچنین *پل نوین* نیز در کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* در مورد اتهام تجسیم به مقاتل تردید کرده است. (نوین، ۱۳۷۳: ۲۳) با این حال، رویکرد صریح و تحقیق جدی در این امر صورت نپذیرفته است، لذا مؤلفان تحقیق حاضر در جهت رفع کمبود منبع در این حوزه و در زبان فارسی اقدام کرده‌اند. برای بررسی رویکرد مقاتل بن سلیمان نسبت به موضوع تشبیه و تجسیم، در سه سطح باید بررسی دقیق انجام شود:

۱. جایگاه مقاتل بن سلیمان در کتب فرق؛

۲. رویکرد مقاتل بن سلیمان در تفسیر؛

۳. جایگاه مقاتل در احادیث شیعه.

الف) جایگاه مقاتل بن سلیمان در کتب فرق

به نقل ذهبی، مجسمه در خراسان و در اثنای دوران تابعین شکل گرفتند. (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ۲۳۶) ایشان در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری در کنار اهل حدیث و حشویه، در پذیرش و استناد به آنچه در احادیث و حتی احادیث ضعیف آمده بود (ظاهرگرایی افراطی) راه افراط را در پیش گرفتند. (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۶) افرادی چون کهمس بن حسن تمیمی^۱، مقاتل بن سلیمان^۲، مضر بن خالد، ابراهیم بن ابی یحیی

۱. متوفی ۱۴۹ق.

۲. متوفی ۱۵۰ق.

اسلمی،^۱ احمد بن عبدالله الهُجیمی البصری^۲ و داود جواریی از جمله ناموران مشبیه حشویه‌اند و کسانی چون بیان بن سمان تمیمی نَهْدی^۳ و مغیره بن سعید عجلی از ناموران مشبیه غلات قلمداد می‌شوند. (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۰؛ اشعری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۸-۳۷؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۰) مقاتل بن سلیمان از مردمان بلخ بود که پس از چندی به مرو رفته و از آنجا به عراق سفر کرد. گفته شده که وی عقاید خود را از دیسانیه،^۴ مرقونیه^۵ و مزدکیه^۶ (فِرَق مبتنی بر ثنویت) گرفت. (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹) اشخاصی چون ابن ابی‌الحدید و اشعری (اشعری، ۱۳۶۹ق، ج ۱: ۲۱۴) مقاتل بن سلیمان را از زمره ظاهرگرایان دانسته‌اند. ابن ابی‌الحدید می‌گوید:

از مقاتل بن سلیمان و داود جواریی و نعیم بن حماد بصری نقل شده که گفته‌اند: خداوند به صورت انسان و از گوشت و خون و دارای اعضا و جوارح چون دست، پا، زبان، سر و چشم است، اما در عین حال به هیچ چیز شباهت ندارد و هیچ چیز بدو مانند نیست. (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۴)

اشعری، مقاتل را در تفسیر آیات قرآن اهل تجسیم دانسته و می‌گوید: مقاتل درباره صفات الهی معتقد بود که خداوند جسم دارد و بر صورتی چون هیکل انسان‌ها و

۱. متوفی ۱۸۴ق.

۲. ابن اثیر از محله‌ای به این نام در بصره یاد می‌کند که اهالی آن را هُجیمی (به صورت مصغر) می‌خوانده‌اند. (ابن اثیر، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۸۱)

۳. متوفی ۱۱۹ق.

۴. مذهب ثنوی منسوب به یردیشان، متفکر و دانشمند مسیحی و سریانی سده دوم و اوایل سده سوم میلادی است. طبق روایت‌های کتب فرق اسلامی، نزد ایشان نور فاعل خیر و ظلمت عامل شر است. (رک: ابن‌الندیم، ۱۳۶۶: ۴۰۲؛ فخر رازی، ۱۳۵۶ق: ۸۸)

۵. مرقیونیه یا مذهب مرقیون یا مارسین گروهی از مسیحیان اولیه با اندیشه‌هایی نزدیک به مانوی‌گرایی بودند که کانونشان در خراسان بوده است. آنها نام خود را از پیشوایشان مرقیون که از مسیحیان آسیای صغیر در حدود ۱۴۴م. بود و در رم می‌زیست، اخذ نموده‌اند. مرقیونیه پیرو ثنویت بوده و به دو بنیاد نور و تاریکی باور داشتند.

۶. مزدکیه یک جنبش مذهبی گنوستیک با مفاهیم قوی اجتماعی بود که در دوران حکومت قباد (۴۸۸-۴۵۳۱م)، خیزش‌هایی انقلابی در ایران به وجود آورد که ماهیتی سوسیالیستی داشتند، ولی در پایان حکومت قباد، عمدتاً در نتیجه کوشش‌ها و اقدامات انوشیروان، پسر و جانشین قباد به طرز وحشیانه سرکوب شدند.

آمیخته‌ای از گوشت و خون و پوست و استخوان است و اندام‌هایی دارد؛ گرچه با این وجود، نه چیزی به او شباهت دارد و نه او به چیزی شبیه است. (اشعری، همان: ۲۱۴)

به طور کلی، مفسران با رویکرد تشبیه را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

الف) *اهل تجسیم*: گروهی که در تفسیر آیات به تشبیه محض روی آورده و به جسمانیت ذات خداوند گرایش یافته و بدان پایبند شدند؛

ب) *اهل تشبیه یا ظاهرگرایان*: گروهی از مشبهه که صفات محدثات و ممکنات را به خداوند نسبت می‌دهند و معتقدند خداوند دارای ید، وجه، ساق، نفس و امثال آن است، اما کیفیت و صفت آن را نامعلوم می‌دانند.

عقیده غالب اهل تشبیه بر این بود که خداوند دارای صورتی مشتمل بر اعضا و اجزاء است و اموری چون نزول و صعود یا استقرار و انتقال بر وی روا است. آنان حتی لمس کردن خدا و دست دادن با او را روا می‌دانستند و معتقد بودند که مسلمانان حقیقی در آخرت با خداوند معانقه می‌کنند.

از دیدگاه مشبهه، اموری چون استوای بر عرش، ید و وجه و مانند آن که درباره خداوند در قرآن ذکر شده است، همان معنای ظاهری خود را دارد. (البزدوی، ۱۳۸۳ق: ۲۵۳؛ مشکور، ۱۴۱۵ق: ۴۴۹) هر چند که میان همه اهل تشبیه، این رویکرد به تمامه وجود نداشت و برخی با نسبتی از عقل‌گرایی، در کم و کیف این امور تشکیک می‌کرده‌اند. همچنان که شهرستانی در رد ادعای اهل تشبیه می‌گوید: ایشان برای چنین تفاسیری از قرآن، علاوه بر استناد به احادیث ضعیف، به جعل حدیث نیز اقدام نموده‌اند. (ر.ک: شهرستانی، بی‌تا، ج: ۱، ۱۰۶-۱۰۵) این رویکرد مورد ادعای شهرستانی، نزد همه معتقدان به تشبیه یافت نمی‌شود.

جریان اهل تشبیه در سده‌های دوم تا چهارم در طوایفی از اهل سنت و گروه‌هایی از غالبان شیعه به حیات خود ادامه داد و پس از آن در میان اهل سنت جایگاه رسمی خود را به کرامیه سپرد. (صابری، ۱۳۸۳، ج: ۱، ۸۹) در میان شیعه از مکتب اهل حدیث قم (سده سوم) به عنوان حشویه یاد می‌کنند. هر چند پس از دوره شیخ مفید جریان حشوی مسلک در میان شیعیان به طور نسبی از میان رخت بست (سده چهارم)، اما این جریان همچنان در میان جوامع سنی، به ویژه طرفداران ابن‌حنبل به حیات خود ادامه داد. (ر.ک: عبدالحمید، بی‌تا: ۲۲۰-۲۱۷) بر همین اساس، کتب فرق پس از ادغام اندیشه تشبیه در تجسیم و استناد آن به مقاتل، آن را به محمدبن کرام منتسب نموده و از آن به ابن‌تیمیه می‌رسانند که نماینده خابله در روزگار خود بود. (نشار، ۱۹۶۶م، ج: ۱، ۳۶۷) حال آنکه جریان نگرشی تشبیهی ابن‌تیمیه پیش از هرکس، وامدار اندیشه حنبلی است. اگر چه در منابع تاریخی نقل شده است که ابن‌حنبل، مقاتل بن سلیمان را می‌ستود و معتقد بود آگاه‌تر از او در تفسیر آیات قرآن وجود ندارد. (ر.ک: ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا، ج: ۱، ۶۸؛

ابن مفلح، ۱۹۹۰م، ج ۱: ۱۶۲)، اما حنبلیان در درک و تفسیر قرآن، پیروان اصیل و کامل نگرش مقاتل بن سلیمان نبوده‌اند.

ب) رویکرد مقاتل بن سلیمان در تفسیر

با توجه به معرفی مقاتل بن سلیمان به عنوان ناشر و مبلغ آراء تجسیم توسط فرق نویسان از یک سو و نگارش تفسیری بر قرآن با این رویکرد از سوی او، لازم است تا به بررسی آراء وی در باب آیات تشبیهی قرآن کریم بپردازیم. با این شیوه، علاوه بر مشخص شدن رویکرد خاص مقاتل در فهم آیات قرآن، رویکرد کلامی وی نیز آشکار خواهد شد. اینکه آیا رویکرد وی در فهم آیات و روایات تجسیم‌گرایی است یا ظاهرگرایی. ضمن آنکه میزان ظاهرگرایی و نوع رویکرد او به تشبیه شناسایی خواهد شد. از این طریق می‌توان جایگاه حقیقی وی را در کلام (مجسمه یا مشبه) و تفسیر (تجسیم یا ظاهرگرایی) باز شناخت و صحت مدعای فرق نویسان و کلام پژوهان را تأیید یا رد کرد.

معروف‌ترین آیاتی که در قرآن کریم، خداوند را با توصیفات جسمانی معرفی کرده است به ترتیب سوره عبارت‌اند از:

«...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...» (مائده: ۶۴)

«رَبُّ أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَأِيهِ وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ

فَسَوْفَ نَرَأِيهِ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳)

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)

«قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» (ص: ۷۵)

«...وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...» (زمر: ۶۷)

«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)

«وَالسَّمَاءُ بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷)

«وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا...» (طور: ۴۸)

«إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامه: ۲۲ و ۲۳)

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)

در ادامه به بررسی نظر مقاتل در کتاب تفسیرش با عنوان تفسیر مقاتل بن سلیمان پیرامون آیات مذکور خواهیم پرداخت.

۱. آیه ۶۴ سوره مائده

«قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (مائده: ۴۶)

مقاتل در تفسیر عبارت «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» در آیه، به ابن‌صوری، فنحاص الیهودی^۱ و عازر بن ابی‌عازر نسبت می‌دهد که می‌گفتند: خداوند بخشنده نیست و خیر خود را از ما امساک می‌کند. این در حالی است که خداوند خیر و روزی خود را بر ایشان گستراند، اما زمانی که عصیان کردند و از خداوند طلب آن چیزهایی را کردند که بر ایشان حرام شده بود، ایشان رحمت خداوند را محدود دانستند و خداوند فرمود: «غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ»؛ خود شما از خیر و برکت من اجتناب کردید.

مقاتل برای فهم و تفسیر بهتر این آیه، در ادامه عبارات «وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» و آیه «بِالْخَيْرِ» را قرار می‌دهد تا مراد آیه از «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» به گستردگی رحمت و برکت خداوند تعبیر شود. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۴۹۰)

وی در ادامه تفسیر آیه در بخش «كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ» آتش را به مکر علیه پیامبر ﷺ تعبیر نموده و می‌گوید: یعنی هر زمان که یهودیان در امری برای حيله و نیرنگ کردن علیه پیامبر گردهم آیند، خداوند نیرنگ ایشان را خنثی می‌کند و ایشان هرگز موفق نخواهند شد. (همان) با این رویکرد، او از ظاهر آیه به سمت معنای درونی و مراد آن حرکت می‌کند.

۲. آیه ۱۴۳ سوره اعراف

«رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳)

مقاتل ذیل آیه چنین می‌نویسد: زمانی که حضرت موسی به کوه رفت تا چهل روز در آنجا بماند، چون کلام خداوند را شنید به رؤیت او (خداوند) مشتاق شد و از پروردگار خواست تا او را ببیند، اما خداوند به او گفت: «لَنْ تَرَانِي». بین من و تو، کوه از تو

۱. فردی از علمای یهود مدینه (قبیله بنی‌قینقاع) و معاصر با دعوت رسول گرامی به اسلام است. نقل شده که خطاب آیه ۱۸۱ سوره آل‌عمران و گفتار «فقیر خواندن خداوند» نیز مربوط به او می‌باشد. (ر.ک: غازی عنایه، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۵۴، ۱۵۲ و ۳۴۴)

استوارتر است: «فَإِنَّ اسْتَقْرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» و اگر کوه نتوانست در مکان خود مستقر بماند، دیدن من بر تو ممکن نیست. «جَعَلَهُ دَكًّا» یعنی کوه به چند تکه (سه یا شش تکه) تقسیم شد. (کوه‌های بشیر، غار ثور و حزن در مکه و رضوی، ورقان و أحد در مدینه ثمره آن تقسیم است) موسی در حال جان داد و زمانی که دوباره زنده شد (مقاتل این تعبیر را استفاده می‌کند: ردّ علیه نفسه؛ از تقاضای خویش توبه کرد و به همین دلیل «وَأَنَا أَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ» شد. به این معنا که او اولین فردی شد که عدم رؤیت خداوند در دنیا را تصدیق کرد. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۶۱-۶۲) این گفتار مقاتل مشخص می‌کند که به اعتقاد او بحث رؤیت خداوند در دنیا با آخرت متفاوت است و تابع احکامی متفاوت نیز می‌باشد؛ البته این قول او نزد اشاعره نیز اعتباری تمام دارد. (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۸۸-۹۱)

۳. آیه ۵ سوره طه

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». (طه: ۵) مقاتل در شرح این آیه می‌گوید به این معنا که خداوند پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین بر عرش مستقر بود؛ «استوی» به معنای «استقر». (مقاتل، همان، ج ۳: ۲۱)

مصحح کتاب تفسیر مقاتل، ذیل این کلام و لفظ «استقر»، در توضیح مبسوطی خداوند را منزه از چنین توصیفات دانسته و نظرات مخالف دیگر تفاسیر را ذکر کرده است. (همان) وی در توضیح این آیه، قرار گرفتن خداوند بر عرش را در معنای ظاهری آن مراد کرده است. فهم مقاتل از این آیه مبتنی بر دریافت او از احادیثی است که از سوی غالب اهل حدیث مورد اعتنا بوده است.

در عصر مقاتل، لزومی بر فهم کامل و دقیق همه معانی قرآن برای مفسر مفروض نبوده و مفسر صورت آیه را به دلیل ماهیت وحیانی آن و بدون تعمق عقلانی دقیق می‌پذیرفته است، زیرا درک خود را پایین‌تر از فهم حقیقی قرآن می‌دانسته و در برخی موارد سکوت را لازم و اجبار قلمداد می‌کرده است. علاوه بر آن، ابن قتیبه (۲۷۶-۲۱۳ق) نیز از علمای سنی مذهب قرن سوم در کتاب خود با استناد به آیات دیگری از قرآن (مؤمنون: ۲۸؛ قصص: ۱۴) «استوی» را به معنای «استقر» دانسته است. (ابن قتیبه، ۱۳۹۸ق: ۲۷۶) این امر نشان می‌دهد که در مکتب تفسیری اهل حدیث تا قرن سوم، چنین برداشتی مصطلح بوده است. با این حال، در تفسیر ابوعبیده معمر بن مثنی (۲۰۹-۱۱۰ق) «استوی» به معنای «استیلا» و «برتری یافتن» معنا شده است. (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۱۵) وی که از خوارج صفری (جاحظ، ۱۳۸۵ق، ج ۳: ۴۰۲) و تربیت یافته مکتب بصره است (بستانی، ۱۹۳۴م، ج ۲: ۱۵۵) به عقاید معتزلیان نیز

تمایل داشته (ابن مرتضی، ۱۳۸۰ق: ۵۰؛ زبیدی، ۱۳۷۳ق: ۱۷۵ و ۱۷۷) و از او به ابو عبیده معتزلی نیز نام برده‌اند. مشرب عقل‌گرایی وی نشان دهنده علت تمایز تفسیرش با اهل حدیث است.

اشعری در کتاب *الایبانه*، تفسیر «استوی» به «استیلاء» را خاص مذهب معتزله، جهیمیه و مانند آن می‌داند. (اشعری، ۱۴۱۱ق: ۱۰۳-۹۷) نزد مفسران متقدم‌تر مانند ابن عباس،^۱ سفیان ثوری^۲ و ابن جریج^۳ آیات اولیه سوره طه موضوع بحث و بررسی نبوده و شروع تفسیر سوره طه از ذیل آیات مربوط به داستان حضرت موسی (آیات ۹ به بعد) آغاز شده است. (ر.ک: حمیدی، بی‌تا، ج ۲: ۶۱۵؛ سفیان ثوری، ۱۴۰۳ق: ۱۹۲؛ عبدالغنی، ۱۹۹۲م: ۲۱۶)

۴. آیه ۷۵ سوره «ص»

«قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي». (ص: ۷۵) مقاتل ذیل این آیه، هیچ اشاره‌ای به تفسیر یا معنای «ید» نمی‌کند و تنها به تکبر شیطان در عدم سجده می‌پردازد (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۶۵۳) البته او ذیل آیه ۶۴ سوره مائده^۴ از معنای ظاهری ید عدول کرده است. (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۶۹ و ۴۹۰)

۵. آیه ۶۷ سوره زمر

«...وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...». (زمر: ۶۷) مقاتل ذیل این بخش از آیه، «یمین» را در معنای حقیقی خود اختیار نموده و می‌گوید: مراد از یمین، دست راست پروردگار است. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۶۸۵) اشعری در کتاب *الایبانه* در بیان کیفیت ظاهری خداوند (وجه، ید، بصر و عین) بر اساس آیات متعددی به وجود دست برای خداوند، البته با کیفیتی مجهول (بلاکیف) اشاره کرده است. (اشعری، ۱۴۱۱ق: ۱۰۶)

این روش تفسیر که میراث اهل حدیث متقدم است، با تکیه بر جهل نسبت به کیفیت حقیقی اوصاف خداوند است که در آن نه از ظاهر آیات عدول کرده و نه به دام جسم‌انگاری محض خداوند گرفتار آمده است، زیرا معنای دقیق آن را مجهول می‌داند و

۱. متوفی ۶۸ق.

۲. متوفی ۱۶۱ق.

۳. متوفی حدود ۱۵۰ق.

۴. وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُنَّ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ.

فهم آن را فراتر از درک انسان معرفی می‌کند. در کتاب *مجاز القرآن* ابوعبیده نیز ذیل آیات سوره زمر اشاره‌ای به این آیه و مجاز شمردن آن نشده است. (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۱۹۲-۱۸۸) گویا نزد او نیز این امر بر معنای ظاهری دلالت داشته است. رویکردی که نزد متقدمان نیز همچون *مالک ابن انس* و مقاتل نیز وجود داشته است. در نتیجه، به همان میزان که این افراد را می‌توان اهل تجسیم دانست، از مقاتل نیز می‌توان با عنوان مجسمه یاد کرد.

۶. آیه ۱۰ سوره فتح

«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) مقاتل در تفسیر این آیه می‌گوید این آیه مربوط به روز حدیبیه است که در زیر درختی هزار و چهارصد نفر از مسلمانان با پیامبر بیعت کردند تا در جنگ با دشمنان او را یاری کنند. «إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ» برای وفاداری بر عهد خود و پیمانی که برقرار ساختند. «فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» زمانی است که بیعت‌کنندگان به پیامبر گفتند: ما یک یک با تو در جنگ [با کفار و دشمنان] بیعت می‌کنیم. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۷۰)

در تفسیر این آیه، مقاتل اشاره‌ای به معنای حقیقی یا مجازی لفظ «ید» نکرده است. وی تفسیر این آیه را در ظرف مقتضای تاریخی آن جای داده و به واسطه آگاهی تاریخی خود نسبت به شأن نزول آیه به تفسیر آن پرداخته است.

۷. آیه ۴۷ سوره ذاریات

«وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷) مقاتل ذیل این آیه، واژه «أَيْدٍ» را مستقیماً به معنای قوت و توانایی تعبیر می‌کند و واژه «إِنَّا لَمُوسِعُونَ» را «نحن قادرون» معنا می‌کند. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۴۲) با توجه به رویکرد او در تفسیر واژه «ید» و «یمین» (دست راست) مشخص می‌شود که وی در تفسیر الفاظ کاملاً صریح انسان‌وار در مورد خداوند به ظاهر آیات اکتفا کرده و در مورد دیگر تشبیهات انسان‌وار درباره خداوند (که صراحت زیادی ندارند) با توجه به سیاق آیه و یا شأن نزول آن، به راحتی از معنای ظاهری آن واژه عدول کرده است. وی این عمل را در مورد برخی تشبیهات صریح که دلالت قوی بر رد معنای ظاهری وجود داشته (مانند آیه ۶۴ سوره مائده) نیز لحاظ کرده است.

۸. آیه ۴۸ سوره طور

«وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا...» (طور: ۴۸) مقاتل واژه «إِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» را به معنای خداوند ناظر تو است (إنک بعین الله) تعبیر کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۵۰)

وی در تفسیر آیه ۳۷ سوره هود، «أَعْيُنَنَا» را به معنای «بِعَيْنِنَا» دانسته است. (همان، ج ۲: ۲۸۱) در این آیه نیز مقاتل، سیاق آیه را بر صرفِ دلالتِ لفظی کلمات مقدم دانسته است. ضمن اینکه واژه «أَعْيُن» لفظ صریحی برای توصیفات انسان وار نیست.

۹. آیه ۴۲ سوره قلم

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ». (قلم: ۴۲) مقاتل در تفسیر این آیه به روایت دو نفر از سلف خود استناد می‌کند. به نقل از ابن مسعود و مبتنی بر آیه «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا». (زمر: ۶۹) می‌گوید: این آیه به معنای آشکار شدن ساق راست خداوند است و به نقل از ابن عباس می‌گوید: معنای این آیه اشاره به شدت و سختی روز قیامت دارد. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۴۰۹) مقاتل در متن تفسیر، هر دو روایت را نقل می‌کند و از گزینش و ترجیح یکی بر دیگری اجتناب می‌کند. ضمن اینکه هر دو قول پیش از آنکه منتسب به مقاتل باشند، منتسب به ناقلائی است که مقاتل اقوال را از آنان می‌داند. البته وی ذیل آیه ۶۹ سوره زمر عبارت «بِنُورِ سَاقِهِ» را برای فهم آیه ذکر می‌کند (همان، ج ۳: ۶۸۷) که نشان از ترجیح او درباره معادل‌یابی ظاهری برای آیه ۴۲ سوره قلم است. اگرچه فهم وی در این بخش از تفسیر، بیشتر مبتنی بر روایت است تا فهم ظاهری خود او از قرآن.

۱۰. آیه ۲۳ سوره قیامت

«إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». (قیامت: ۲۳) مقاتل معنای این آیه را با توجه به نگرش کلامی مبتنی بر ظاهر آیات و مانند دیگر علمای اهل حدیث متقدم مبنی بر رؤیت خداوند در آخرت، به دیدار رو در رو تفسیر می‌کند. وی می‌گوید این آیه به معنای این است که اهل سعادت، خداوند را نظاره خواهند کرد. (همان، ج ۴: ۵۱۳-۵۱۲) تفسیر این آیه بر مبنای ظاهر کلمات آن نیز امری است که نزد اشعریان (اشعری، ۱۴۱۱ق: ۵۸۷) و البته مفسران متقدم رواج داشته است. (ر.ک: ابو عبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۲۷۸) این موضوع فهم مفسران و حدیث‌گرایان متقدم بوده و بیشتر ناظر بر تشبیه‌گرایی است تا تجسیم. این مدعا در دوره‌های بعدی نیز مطرح شده و یکی از استدلال‌ات مدعیان رؤیت خداوند در آخرت قرار گرفته است. همچنان که بغوی^۱ از علمای شافعی و تابع اندیشه سلف، قائل به رؤیت خداوند بود. (ر.ک: بغوی، ۱۴۰۹ق،

ج: ۱۰ و ۱۸) حال آنکه ابن کثیر^۱ وی را متدین، عالم و عامل به شیوه سلف صالح وصف کرده است. (ابن کثیر، ۲۰۰۴م، ج: ۲، ۵۲۳)

۱۱. آیه ۲۲ سوره فجر

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا». (فجر: ۲۲) مقاتل در تفسیر خود چنین شرح می‌دهد: چون آسمان‌ها و زمین شکافته شوند، ملائکه از آسمان پایین می‌آیند و خداوند نیز پایین می‌آید. (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج: ۴، ۶۹۱-۶۹۰) او برای اثبات گفتار خود به آیات ۱۵۸ سوره انعام^۲ و ۲۱۰ بقره^۳ استناد می‌کند. مقاتل در تفسیر آیه ۲۱۰ بقره (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ) می‌گوید: به مانند ابر سفیدی که زمین را پوشانیده است. وی تحقق این امر را با اشاره به «وَأِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» مربوط به آخرت می‌داند (مقاتل، ۱۴۲۵ق، ج: ۱، ۱۸۰)

در تفسیر آیه ۱۵۸ انعام نیز در بیان «أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ» می‌گوید: کفار مکه برای ایمان آوردن، انتظار داشتند که در قیامت [از سوی خداوند] سایه‌ای از ابر به سمت ایشان بیاید. (همان: ۵۹۸) با توجه به نگرش کلامی مقاتل در پذیرش حتمی رؤیت خداوند در قیامت که نگرش غالب اهل حدیث متقدم نیز بود، وی این امر را در قرآن مسلم می‌دانسته است.

با این حال، اشعری در کتاب *الإبانه* اشاره‌ای به این آیه نکرده است و ابو عبیده نیز در *مجاز القرآن* اشاره‌ای به این آیه و بیان معنای حقیقی آن نکرده است. (ابو عبیده، ۱۳۸۱ق، ج: ۲، ۲۹۸-۲۹۷) در میان تفاسیر متقدم شیعه نیز همچون تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳-۲۰۳ق) نیز اشاره‌ای به معنای فعل «جاء» در این آیه نشده است. (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲، ۴۲۱؛ تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۹۳)

به نظر می‌رسد گفتار مقاتل ذیل این آیه، نزاع تفسیری را پدید نیاورده باشد تا دیگر مفسران در مشرب‌های فکری متفاوت نسبت به آن واکنش نشان دهند، زیرا چنان که در تاریخ تفسیر انعکاس یافته، برداشت‌های متفاوت با مشی رایج منجر به واکنش‌های

۱. متوفی ۷۷۶ق.

۲. «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ...». (انعام: ۱۵۸)

۳. «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ». (بقره:

جدی از سوی مخالفان می‌شده است^۱ مگر آنکه گفته شود مقاتل و تفسیر او چنان اهمیت و جایگاه ویژه‌ای را نداشته است تا به وسیله معاصرین و یا علمای تفسیر پس از او مورد اعتنا قرار گیرد. این مطلب با توجه به کلام امام شافعی^۲ مبنی بر «توجه تام و تمام مردم در تفسیر به مقاتل» (ابن خلکان، ۱۳۹۵ق، ج ۵: ۲۵۵) قابل نقد است. ضمن اینکه با فرض صحت چنین ادعایی، معرفی مقاتل به عنوان شخص محوری اندیشه کلامی مجسمه و اهل تجسیم نیز مورد تردید جدی واقع خواهد شد.

ج) جایگاه مقاتل در احادیث شیعه

از گزارشی که خطیب بغدادی^۳ و ابن خلکان^۴ درباره مقاتل بن سلیمان نقل می‌کنند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۷۰-۱۶۲؛ ابن خلکان، ۱۳۹۵ق، ج ۵: ۲۵۶) در رویکردهای تاریخی با دو چهره از مقاتل بن سلیمان روبه‌رو هستیم. از یک سو مفسری بزرگ و جزء اولین مفسرانی که قرآن را به‌تمامه تفسیر کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۵ق؛ مقدمه محقق، ج ۵: ۵۸) چنین فردی بسیار قابل اعتنا و توجه است، چندان که امام شافعی^۵ مردم را در تفسیر دنباله‌رو مقاتل دانسته (ابن خلکان، ۱۳۹۵ق، ج ۵: ۲۵۵) و احمد بن حنبل^۶ نیز از آگاهی وی به علم تفسیر خبر داده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۳)

از سویی دیگر و در مقام محدث و ناقل روایت که به شدت مورد اتهام و بی‌مهری است. چندان که احمد بن حنبل در مقام نقل روایت وی را کاملاً کنار می‌گذارد. (ابن خلکان، ۱۳۹۵ق، ج ۵: ۲۵۶) فهم این دو رویکرد متضاد در گفتار ابن مبارک^۷ به خوبی منعکس شده است: «چه عالی می‌بود تفسیر مقاتل اگر خودش هم هم مرد ثقه‌ای می‌بود». (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۶۶)

۱. همچنان که شورش علی‌ه طبری (۳۱۰-۲۲۴ق) از سوی حنبلیان روی داد، زیرا وی در مورد آیه ۷۹ سوره اسراء گفته بود: نشستن بر زوی عرش کاری محال است و این ردی بر قول حنبلیان بود. این امر باعث هجوم حنبلیان بر خانه وی شد. اختلاف تفسیر ذیل آیه مورد بحث منجر به جدال خونینی شد. (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۳)

۲. متوفی ۲۰۴ق.

۳. متوفی ۴۶۳ق.

۴. متوفی ۶۸۱ق.

۵. متوفی ۲۰۴ق.

۶. متوفی ۲۴۱ق.

۷. متوفی ۱۸۰ق.

با این حال، این امر منجر به تردید در محتوای تفسیر وی نشده و مفسران با وجود چنین نقل‌هایی درباره مقاتل، وی را به عنوان شخصی قابل اعتماد در تفسیر در کنار دیگر مفسران معتبر قرار داده‌اند. علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود (۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۳۲، ۴۴۲ و ۴۵۰)؛ فرات بن ابراهیم کوفی^۱ در تفسیرش (۱۴۱۰ق: ۱۷۴) و ثعلبی در *الکشف و البیان* (۱۴۲۲ق، مقدمه مصنف، ج ۱: ۸۰)^۲ از مقاتل بهره برده‌اند. رویکرد به مقاتل در حدیث نیز با وجود تردیدهای جدی نسبت به او (خطیب بغدادی، همان: ۱۷۰-۱۶۴) یکسان نیست و در کنار حمله‌های شدید به او (ابن خلکان، همان: ۲۵۷-۲۵۶) محدثانی را می‌توان یافت که از وی روایت کرده‌اند. اما به دلیل اتهاماتی که در نقل روایت به وی نسبت داده‌اند،^۳ روایت از وی تابع اعتماد به سند حدیث و یا محتوای آن بوده است. این امر خصوصاً در آثار راویان شیعی مشخص می‌شود. نزد شیعه به دلیل انتساب وی به شاگردی دو امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۶ و ۱۴۶؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۰) به برخی از احادیث منقول از این دو امام علیهم السلام و منقول از عبدالله بن عباس از طریق او اعتنا شده است.

با این حال، افکار و آرای او نیز مورد تردید واقع شده و طوسی در رجال خود وی را جزء منسوبین به افکار فاسد قلمداد کرده است. (۱۳۷۳ش: ۵۸۸) این امر شاید به دلیل شاگردی وی در مکتب مفید باشد، زیرا در کتب متقدم شیعه، شیخ مفید^۴ اولین شخصی شخصی است که مقاتل را مستقیماً به جبر و تشبیه و مخالفت با اهل بیت علیهم السلام متهم کرده است. (مفید (۲)، ۱۴۱۳ق: ۹۱ و ۱۶۴) این در حالی است که خود او در کتاب *الأمالی* به روایتی از وی به نقل از عبدالله بن عباس اعتماد کرده است. (مفید (۱)، ۱۴۱۳ق: ۲۹۸) به نظر می‌رسد برداشت مفید از مقاتل ناشی از مکتب معتزلی بغداد

۱. متوفی اوایل قرن ۴ق.

۲. ثعلبی، تفسیر مقاتل را یکی از تفاسیر سلف و مورد استفاده در تفسیر خود قرار داده است و در تفسیر بسیاری از آیات به وی مراجعه کرده است. وی همچنین در جای‌جای کتاب *قصص الأنبياء* خود نیز از مقاتل بهره برده است. عملی که بعد از او نیز در تفسیر بغوی که مختصر تفسیر ثعلبی دانسته شده (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱۳: ۲۰۸) نیز دنبال شده و وی نیز در جای‌جای تفسیر خود از مقاتل، در کنار دیگر اهل حدیث متقدم بهره برده است. (رک: بغوی، ۱۴۰۹ق)

۳. ابن خلکان به نقل از ابن حبان بُستی (متوفی ۳۵۵ق) نقل می‌کند که مقاتل با یهودیان و مسیحیان مشورت می‌کند و گفتار آنان را در تفسیر خود جای می‌دهد. (۱۳۹۵ق، ج ۵: ۲۵۷) همچنین به وی نسبت داده‌اند که مقاتل بلااستماع از اسلاف خود روایت می‌کند. (رک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۶۴)

۴. متوفی ۴۱۳ق.

باشد، زیرا خلاف معتزله بصره که به مسئله صفات توجه داشته‌اند، معتزله بغداد بیشتر به بحث از ماهیت شیء توجه داشته (ابوریان، ۱۹۷۳م: ۱۷۷-۱۷۶) و رویکرد مقاتل را با تجسیم یکی دانسته و از یکسانی رویکرد وی با دیگر اهل حدیث غفلت ورزیده‌اند. علاوه بر این، کلام مفید در ضدیت مقاتل با اهل بیت علیهم‌السلام مغایر با سلف شیعه پیش از مفید و حتی شاگردان خود اوست، زیرا شیخ طوسی در کتاب رجالی خود او را شاگرد دو امام شیعه دانسته است. (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۱۴۶ و ۳۰۶) بر این اساس، نمی‌توان نگاه مفید را در مورد مقاتل به عنوان مبنای جدی در نظر گرفت.

متقدمان پیش از مفید، بدون ذکر فساد در عقیده مقاتل به برخی از احادیث منقول از او اعتماد کرده‌اند. کلینی^۱ در الکافی به حدیثی از وی به نقل از امام صادق علیه‌السلام اعتماد کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۳۳) که بعدها منجر به مناقشات زیادی در جامعه حدیثی شد. (رسولی محلاتی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۸) علی بن حسین ابن بابویه^۲ در *الإمامه* (۱۴۰۴ق: ۲۱)؛ ابن عقده کوفی^۳ در *فضائل امیرالمؤمنین* (۱۴۲۴ق: ۱۰۲) شیخ صدوق در *من لایحضره الفقیه*،^۴ *الأمالی*،^۵ *التوحید*،^۶ *کمال‌الدین*،^۷ *معانی الأخبار*^۸ و *علل الشرایع*^۹ به احادیثی کم و بیش مشابه و منقول از امام صادق علیه‌السلام یا عبدالله ابن عباس به وی اعتماد کرده‌اند.

این امر نشان می‌دهد که مؤلفان با علم به رویکرد تفسیری و کلامی فرد و نه به صرف مشرب یا مذهب، اقدام به ترک نقل حدیث از افراد نمی‌کردند، بلکه با توجه به محتوای حدیث یا سند، به نقل روایت اهتمام می‌نمودند. چنان که کلینی با وجود محتوای شاذ حدیث اندازه آدم هنگام هبوط، آن را به نقل از مقاتل در کتاب خود روایت کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۳۳) به همین دلیل شاگردان مفید همچون سید

۱. متوفی ۳۲۸ق.

۲. متوفی ۳۲۹ق.

۳. متوفی ۳۳۳ق.

۴. صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۷۴-۱۷۵.

۵. همو، ۱۳۷۶ش: ۴۰۲، ۵۱۱، ۲۷۳، ۴۶.

۶. همو، ۱۳۹۸ق: ۳۳ و ۳۱۷.

۷. همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۲۱۱.

۸. همو، ۱۴۰۳ق: ۲۹ و ۴۰۲.

۹. همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۴۶.

مرتضی^۱ در تفسیر و شیخ طوسی^۲ در نقل روایت، با وجود اعلام استاد مبنی بر فساد اندیشه مقاتل، به وی اعتماد و اعتنا کرده‌اند. (ر.ک: سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۱۹۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۷۲ و ۴۴۲)

تأثیر حدیث در فهم مقاتل از آیات قرآن بسیار مؤثر بوده و برداشت‌های وی از متن قرآن غالباً مبتنی بر احادیث سلف وی است. حدیثی منقول از وی در کتب روایی شیعه به روشن شدن رویکرد تفسیری وی کمک شایانی می‌کند. شیخ صدوق در کتاب التوحید حدیثی را نقل می‌کند که در آن مقاتل از امام صادق علیه السلام درباره معنای آیه ۵ سوره طه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) سؤال می‌کند. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ؛ او [خدا] نسبت به هر چیزی برابری دارد، پس هیچ چیزی از خداوند به اشیاء نزدیک‌تر نیست». صدوق در ادامه به همین سند و به نقل از حسن بن محبوب می‌افزاید: امام صادق علیه السلام فرمود: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ شَيْءٍ أَوْ فِي شَيْءٍ أَوْ عَلَى شَيْءٍ فَقَدْ أَشْرَكَ؛ هر که گمان کند خدای عزوجل از چیزی یا در چیزی یا بر چیزی است، مشرک شده است». (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۱۷) همچنین صدوق در معانی الأخبار در حدیث دیگری در باب معنای عرش و کرسی به روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که می‌فرماید: «الْعَرْشُ فِي وَجْهِ هُوَ جُمَّلَةُ الْخَلْقِ [...] وَ فِي وَجْهِ آخِرِ الْعَرْشِ هُوَ الْعِلْمُ؛ عرش در وجهی به معنای تمامی خلق و در وجهی دیگر به معنای علم است». (۱۴۰۳ق: ۲۹)

بر این اساس، مفسران متقدم می‌کوشیدند تا از طریق معادل‌گذاری معنایی برای کلمات، به فهم متفاوتی از آیه دست یابند. آنان صراحتاً از رویکرد تأویلی اجتناب نموده و از طریق معانی متفاوت از کلماتی همچون «استوی» و «عرش» به تفسیر مناسب و درخور دست می‌یافتند. در این احادیث می‌توان رویکرد مفسرین متقدم را در فهم این آیه و دیگر آیات مرتبط بهتر درک کرد. رویکرد تفسیری مقاتل در برابر‌گذاری واژه «استقر» به جای «استوی» و پرهیز از واژه «استیلاء» (مرسوم نزد معتزلیانی چون ابو عبیده) که ناشی از تأکید امام بر ملازمت خداوند بر اشیاء و نهی از فرض قرارگیری بر اشیاء می‌باشد، از آن نمونه و روش است. علاوه بر اینکه، معادل‌یابی عرش بر کل خلقت، استقرار خداوند بر عرش را معنادارتر می‌کند. به همین دلیل، نزد اهل حدیث متقدم «استقر» به جای «استوی» قرابت معنایی بسیاری دارد تا کاربرد «استیلاء» به

۱. متوفی ۴۳۶ق.

۲. متوفی ۴۶۰ق.

جای «استقر»، ضمن آنکه انتخاب هر کلمه در تفسیر مستقیماً با رویکرد کلامی و فضای گفتمانی (معتزلی یا اهل حدیث) ارتباط دارد.

بر این اساس، مقاتل در برخی از توصیفات خود درباره عرش و کرسی به تشبیهاتی عینی دست زده که ریشه‌های حدیثی آنها را می‌توان در احادیث منقول از سوی برخی متقدمین بازیافت. اگرچه برخی از این احادیث از مبانی روایی و اصول محتوایی محکمی تبعیت نمی‌کنند، اما در قرون اولیه اسلامی، رویکردهایی مبنی بر بررسی دقیق و تحقیق در ساختار یا محتوای روایت مرسوم نبوده است. احادیثی که مقاتل از یک سو به دلیل حفظ بزرگی خداوند و از سوی دیگر به دلیل پرهیز از تقدم عقل بر نص وحی به آنان اعتنا نموده و در تفسیر قرآن به سوی تفسیر ظاهری قرآن متمایل گشته است، غالباً از این دست می‌باشند.

نتیجه

به طور کلی نسبت تجسیم به مقاتل در شیعه به شیخ مفید و در اهل سنت به ابوحنیفه (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۶۵) باز می‌گردد. این در حالی است که روش مقاتل در تفسیر به قول بلائسر: «دقیقاً خط عقاید اهل سنت [اهل حدیث متقدم] بود». (به نقل از: نويا، ۱۳۷۳: ۲۴-۲۳)

با بررسی آیات مرتبط با بحث تجسیم در تفسیر مقاتل نیز این امر روشن شد که وی در روش تفسیر خود همانند اهل حدیث متقدم عمل کرده است. علاوه بر این، در تفسیر اشعری نیز مشابه اقوال مقاتل با رویکرد فلسفی‌تر به چشم می‌خورد. کاربرد واژه «بلاکیف» اشعری برای تمایز گذاردن انسان‌وارگی خداوند با انسان خاکی، تمایز ویژه‌ای با عبارت «هو مع هذا، لایشبهه غیره» مقاتل (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۴) ندارد و شاید به همین دلیل نیز اشعری در کتاب فِرَق خود نتوانسته است در بیان اتهام به مقاتل، توضیح و شرحی را بیفزاید. (۱۳۶۹ق، ج ۱: ۲۱۴)

نزد علمای سلف، چون بغوی^۱ رویکرد تفسیری مشابهی در باب کیفیت خداوند و صفات او در قرآن اتخاذ شده است، اما با بیان اینکه «استثنایی بین غیریت مطلق خداوند با تمامی اشیاء وجود دارد» (بغوی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۸) رویکرد خود را تطهیر کرده است. بغوی را شافعی و تابع سلف صالح دانسته‌اند و حال آنکه، این انصاف در حق مقاتل روا نشده است.

۱. متوفی ۵۱۶ ق.

علاوه بر این، در حدیث نیز اگر چه کثرت گزارشات، نشان‌دهنده ضعف او در نقل احادیث به لحاظ حفظ سلسله سند و یا محتوای ضعیف است، با وجود این، دلالت دقیق و مستدلی بر تجسیم وی بر ما نمی‌نمایاند؛ اگرچه کثرت این اتهام در طول تاریخ مواجهه ما را با آثار وی دارای حساسیت علمی کرده است. با این حال، در آثار مقاتل (آن‌گونه که به دست ما رسیده است) هیچ تجسیم فاحشی دیده نمی‌شود و اقوال او تابع سنت رایج (نگرش رایج اهل حدیث) خویش است. همچنان که دیگر محققان نیز به اشکال دیگر به اثبات یا طرح آن پرداخته‌اند (ر.ک: نوپا، ۱۳۷۳: ۲۳؛ مقاتل، ۱۴۲۵ق؛ مقدمه محقق، ج ۵: ۹۰ و ۱۱۵-۱۱۳) تنها می‌توان به این مطلب اکتفا کرد که فرض تجسیم در باب اوصاف خداوند نسبت به او، می‌تواند متعلق به اخباری باشد که به دست ما نرسیده، لذا باید قضاوت در این موضوع را کنار نهیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید(بی تا)، شرح نهج البلاغه، بیروت: مکتبه الحیاة.
- ابن ابی یعلی، محمد بن ابی یعلی(بی تا)، طبقات الحنابلہ، تحقیق محمد حامد فقی، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن اثیر الجزری، علی بن محمد(۱۴۱۴ق)، اللباب فی تہذیب الانساب، بیروت: دار صادر.
- ابن بابویہ، علی بن حسین(۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحیرة، قم: مدرسة الإمام المہدی علیہ السلام.
- ابن تیمیہ، تقی الدین احمد(۱۴۲۶ق)، مجموعة الفتاوی، اعتنى بها و خرج أحاديثها عامر الجرّار و أنور الباز، دارالوفاء للطباعة و النشر و التوزيع.
- ابن خلدون، عبدالرحمان(۱۳۷۵)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر(۱۳۹۵ق)، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن عقده کوفی، احمد بن محمد(۱۴۲۴ق)، فضائل امیرالمؤمنین علیہ السلام، تصحیح و تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم: دلیل ما.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم(۱۳۹۸ق)، تفسیر غریب القرآن، تحقیق السید دحمد صقر، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر(۲۰۰۴م)، طبقات الشافعیہ، تحقیق عبدالحفیظ منصور، بیروت، دارالمدار الإسلامی.
- ابن الندیم، محمد ابن ابی یعقوب(۱۳۶۶)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، طهران: مؤسسه امیرکبیر.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی(۱۳۸۰ق)، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت.
- ابن مفلح، ابراهیم بن محمد(۱۹۹۰م)، المقصد الارشاد فی ذکر اصحاب الأمام احمد، تحقیق: عبدالرحمان بن سلیمان العنیمین، ریاض: مکتبه الرشد للنشر و التوزيع.
- ابوریان، محمدعلی(۱۹۷۳م)، تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام، اسکندریه: دار الجامعات المصریہ.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی(۱۳۸۱ق)، مجاز القرآن، تحقیق محمد فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- اشعری، سعد بن عبدالله(۱۳۷۱)، المقالات و الفرق، تصحیح: محمد جولد مشکور، ترجمه یوسف فضائی، تهران: عطائی.
- اشعری، علی بن اسماعیل(۱۴۱۱ق)، الإبانة عن اصول الدیانة، تحقیق: بشیر محمد عیون، دمشق: مکتبه دارالبیان؛ طائف، مکتبه المؤید.
- اشعری، علی بن اسماعیل(۱۳۶۹ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبه النهضة المصریة.
- بستانی، بطرس(۱۹۳۴م)، ادباء العرب فی العصر العباسیة، بیروت: مکتبه صادر.

- الزبودی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۳ق)، *أصول الدین*، تحقیق الدكتور هانز بیرتنس، بیروت: دار الإحياء الكتب العربيّة.
- البغدادی، عبدالقادر بن طاهر (۱۳۹۳ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۰۹ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، حقیقه و خرّج احادیثه محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة ضمیریه و سلیمان مسلم الحرش، ریاض: دار الطیبة النشر و التوزیع.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *تفسیر تستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، دراسة و تحقیق أبی محمد بن عاشور، مراجعة و تدقیق: نظیر الساعدی، بیروت: دار احياء التراث العربی.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۵ق)، *الحيوان*، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده.
- حلّی، حسن بن یوسف (۴۱۱ق)، *رجال العلامة حلّی*، نجف اشرف: دار الذخائر.
- حمیدی، عبدالعزیز بن عبدالله [بی تا]، *تفسیر ابن عباس و مروایته فی التفسیر من كتب السنه*، مکه: جامعة ام القرى.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد أو مدينة السلام*، بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ذهبی، محد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعبی ارناؤوط محمد نعیم عرقسوسی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- رسولی محلاتی (۱۳۶۴)، *روضة من الكافي للكليني*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیّه.
- زبیدی، محمد بن حسن (۱۴۷۳ق)، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره.
- سفیان ثوری، سفیان بن سعید بن مسروق (۱۴۰۳ق)، *تفسیر سفیان ثوری*، بیروت: دار الكتب العلمیه.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸م)، *أمالی المرتضی*، تصحیح و تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار الفكر العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم [بی تا]، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفة.
- صابری، حسین (۱۳۸۳)، *تاریخ فرق اسلامی (۱)*؛ فرقه های نخستین، مکتب اعتزال و...، تهران: سمت.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- _____ (۱۳۸۵)، *علل الشرايع*، قم: کتابفروشی داوری.
- _____ (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و اتمام النعمه*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیّه.

- _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳)، رجال الطوسی، تصحیح و تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الإمامی الطوسی، قم: دارالتقافه، عبدالحمید عرفان (بی تا)، دراسات فی الفرق والعقائد الإسلامیة، بغداد: مطبعة اسد.
- _____ عبدالغنی، علی حسن (۱۹۹۲م)، تفسیر ابن جریر، قاهره: مکتبة التراث.
- _____ غازی عنایة (۱۴۱۱ق)، أسباب النزول القرآن، بیروت: دار الجیل.
- _____ فخر رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۳۵۶ق)، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، القاهرة، مکتبة النهضة المصریة.
- _____ قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم: دار الكتاب.
- _____ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- _____ کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، تحقیق و تصحیح: محمد کاظم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ گلذیهر، ایگناتس (۱۳۸۳)، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- _____ مشکور، محمدجواد (۱۴۱۵ق)، موسوعة الفرق الإسلامیة، بیروت: مجمع البحوث الاسلامیة للدراسات و النشر.
- _____ مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۵ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دراسة و تحقیق عبدالله محمود شحاتة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ مفید، محمد بن محمد (۲) (۱۴۱۳ق)، الأمالی، تصحیح و تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: مؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ مفید، محمد بن محمد (۱) (۱۴۱۳ق)، الإفصاح فی الإمامة، قم: مؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ نشار، علی سامی (۱۹۶۶م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، دار المعارف.
- _____ نوبیا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زیان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.