



دانشکده الهیات و معارف اسلامی

وزیر مغربی و روش شناسی المصایح فی تفسیر القرآن

نگارش: مرتضی کریمی نیا

استادان راهنما:

دکتر منصور پهلوان و دکتر مجید معارف

رساله برای دریافت درجهی دکتری

در رشتهی علوم قرآن و حدیث

زمستان ۱۳۹۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

وزیر مغربی و روش‌شناسی المصایح فی تفسیر القرآن

نگارش: مرتضی کریمی‌نیا

استادان راهنما: دکتر منصور پهلوان و دکتر مجید معارف
استادان مشاور: دکتر محمدعلی مهدوی‌راد و دکتر عبدالهادی فقهی‌زاده

رساله برای دریافت درجه‌ی دکتری
در رشته‌ی علوم قرآن و حدیث

زمستان ۱۳۹۴



بنام خدا

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

گواهی دفاعیه از رساله دکتری

هیات داوران رساله دکتری آقای مرتضی کریمی نیا با شماره دانشجویی ۴۲۰۶۹۱۰۳۷ در رشته علوم قرآن و حدیث با عنوان: وزیر مغربی و روش شناسی المصاییح فی تفسیر القرآن در تاریخ ۱۶/۱۰/۱۳۹۴ با درجه خیلی خوب ارزیابی نمود.

ردیف	مشخصات هیات داوران	نام و نام خانوادگی	مرتبه دانشگاهی	دانشگاه یا موسسه	امضاء
۱	استاد راهنما اول	آقای دکتر منصور پهلوان	استاد	تهران	
۲	استاد راهنما دوم	آقای دکتر مجید معارف	استاد	تهران	
۳	استاد مشاور اول	آقای دکتر محمد علی مهدوی راد	دانشیار	پردیس فارابی	
۴	استاد مشاور دوم	آقای دکتر عبدالهادی فقهی زاده	استاد	تهران	
۵	استاد داور داخلی اول	آقای دکتر ابوالفضل خوش منش	استادیار	تهران	
۶	استاد داور داخلی دوم	آقای دکتر محمد رضا شاهرودی	استادیار	تهران	
۷	استاد داور خارجی اول	آقای دکتر محمد کاظم شاکر	استاد	قم	
۸	استاد داور خارجی دوم	آقای دکتر احمد پاکتچی	استادیار	امام صادق (ع)	
۹	نماینده کمیته تحصیلات تکمیلی دانشکده	آقای دکتر ابوالفضل خوش منش	استادیار	تهران	

تذکر: این برگه پس از تکمیل توسط هیات داوران در نخستین صفحه پایان نامه درج می گردد.

تقديم به ارواح بلند دو مفسر گرانقدر شيعه

ابوالقاسم حسين بن علي، وزير مغربي (٣٧٠-٤١٨)

وابوجعفر محمد بن حسن، شيخ طوسي (٣٨٥-٤٦٠)

سپاسگزاری

سپاس گزارم از عنایات و توجه تمامی عالمان و اساتید که مرا در مسیر یافتن، توجه و تحقیق در موضوع وزیر مغربی و تفسیر گرانسنگ وی تشویق کردند و یاری رساندند. از آیت الله سید علی سیستانی در نجف و آیت الله شیخ جعفر سبحانی در قم که هر یک پس از خواندن نخستین مقالات ناچیزم در این باب، ضمن تشویق و دلگرمی در ادامه‌ی مسیر، توضیحاتی راهگشا ارائه کردند. آقای خالد الزهری مدیر المکتبة و الخزانة الحسنية در رباط مرا در یافتن نسخه‌ی ۱۴۷۶ در جامع القرویین فاس، شیخ بندر بن عبدالله الشویقی، استاد دانشکده‌ی اصول الدین در دانشگاه محمد بن سعود (ریاض) مرا در دسترسی به نسخه‌ی ۲۰۰۲ در این دانشگاه، و دوست گرامی آقای یاسر میردامادی در فراهم آوردن نسخه‌ی Ar 3538 از کتابخانه‌ی چستریتی (دابلین) یاری بسیار رساندند که بدون این کمک، کار این رساله و پژوهش در تفسیر وزیر مغربی آغاز نمی‌شد. سپاسگزارم از استادان محترم دانشگاه تهران، آقایان دکتر منصور پهلوان، دکتر مجید معارف، دکتر محمدعلی مهدوی‌راد، و دکتر عبدالهادی فقهی‌زاده که در شکل‌دهی به موضوع رساله، جلسات تصویب موضوع، سمینار، نگارش مقاله‌ی مستخرج، و تدوین رساله، همواره نکات و اصلاحات ارزشمند خود را از من دریغ نداشتند. همچنین برخورد وظیفه می‌دانم از زحمات و نکات ارائه شده از سوی داوران محترم آقایان دکتر محمدرضا شاهرودی، دکتر ابوالفضل خوش‌منش، دکتر محمدکاظم شاکر و دکتر احمد پاکتچی در تمام مراحل قدردانی و تشکر کنم.

چکیده: ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) دانشمند ذوفنون شیعه در اواخر قرن چهارم هجری است که علاوه بر تصدی مناصب مختلف کتابت و وزارت در حکومت‌های مختلف فاطمی، آل‌بویه، بنی‌عقیل، و مروانیان، آثار علمی متعددی در زمینه‌های مختلف از جمله شعر و ادب، انساب، تاریخ و تراجم، و تفسیر قرآن به‌جا گذاشته است. حوادث زندگی کوتاه و پرتلاطم او اثر مهمی در شکل‌گیری شخصیت علمی و ادبی وی داشته است. وی به سبب شغل وزارتی پدر و اجدادش، و نیز تعلق خاطر خودش به امر سیاست و ادب، در مناطق مختلف جغرافیایی جهان اسلام به‌سر برده، آموزش دیده، به فعالیت علمی و سیاسی پرداخته، به مراددهی با بزرگانی از اهل علم و ادب و سیاست پرداخته، و ۱۸ سال پایانی عمر وی، در کشاکش همکاری یا قطع ارتباط سیاسی با حکومت‌های مختلف حجاز، شام، عراق و جزیره گذشته است. از میان مهم‌ترین آثار علمی وی، *المصابیح فی تفسیر القرآن* نقشی اساسی در سیر تاریخ تفسیر شیعه داشته است. با نگارش این تفسیر و بسط روش وزیر مغربی در تفسیر بعدی شیعه، یعنی *التبیان فی تفسیر القرآن*، دوره‌ای جدید در تفسیر نگاری شیعه آغاز شده است که به سبب پیوند این تحول علمی با تحولات اجتماعی، سیاسی و تاریخی زمان، می‌توان آن را پارادایم جدید تفسیر نگاری شیعه تلقی کرد. کشف نسخه‌های تفسیر *المصابیح* و تحلیل اجزاء، عناصر، منابع، و روش‌های وزیر مغربی در این کتاب، نشان می‌دهد سهمی که تاکنون همگان برای شیخ طوسی و تفسیر *التبیان* وی در تغییر رویکرد تفسیری شیعه از روایی به اجتهادی و جامع قائل بوده‌اند، تا حد زیادی باید به وزیر مغربی نیز داده شود؛ به این معنا که آغازگر این رویکرد جامع در تفسیر نگاری شیعه، وزیر مغربی بوده و شیخ طوسی کمال دهنده‌ی آن به‌شمار می‌آید. برخی ویژگی‌های کلی که چهره‌ای خاص و متفاوت با تفسیر *المصابیح* بخشیده‌اند عبارتند از: شواهد شعری مخصوص خود مؤلف؛ نهایت ایجاز در متن، دقت زیاد در جمله‌بندی و استفاده از کلمات دقیق؛ ابتکار و عدم تقلید در نثر و بیان آرا و نظرها؛ نقل به معنا در بیان تمام اقوال و روایات؛ نقل از کسانی که هیچ اثری از آن‌ها جز تفسیر مغربی نمی‌شناسیم؛ نقل مطالب علمی و تاریخی از معاصران؛ تنوع مضامین و ابزارهای تفسیری مختلف در بیان معنای آیات. وزیر مغربی نخستین مفسر شیعه است که در عین تاکید و دفاع از آموزه‌های فقهی و کلامی شیعه در تفسیر خود، از دیگر عناصر غیرشیعی در عصر خود نیز بهره می‌برد. مهم‌ترین این موارد عبارتند از: توجه فراوان و اساسی به لغت، صرف، اشتقاق، نحو، استشهاد به شعر جاهلی، همراه با پذیرش قول لغوی؛ رجوع به ادبیات تفسیری اهل سنت، از جمله تفسیر طبری برای نقل روایات و آرای تفسیری صحابه و تابعین؛ کاهش میزان نقل از روایات ائمه علیهم السلام و عدم اشاره به منابع و روات شیعه؛ توجه به مباحث کلامی روز به ویژه از طریق نقل آرای تفسیری کلامی و ادبی معتزله برای نخستین بار؛ توجه فراوان به ادبیات و روایات سیره و مغازی برای فهم حوادث صدر اسلام در قرآن؛ مراجعه‌ی مستقیم به اهل کتاب و کتب متداول میان ایشان از جمله متن عهد قدیم و عهد جدید برای نقل مواضع مشابه یا مخالف با آیات قرآن همراه با نقد عهدین و گاه پذیرش آن. این ابزارها و منابع تفسیری تقریباً همگی — به‌جز مورد آخر — در مکتب تفسیری شیخ طوسی مورد قبول قرار گرفته و از آن‌ها در تفسیر *التبیان* و سایر تفاسیر بعدی در پارادایم جدید چون *منتخب التبیان* (ابن‌ادریس)، *مجمع البیان* (طبرسی)، *روض الجنان* (ابوالفتوح رازی)، *متشابه القرآن و مختلفه* (ابن شهر آشوب)، *فقه القرآن* (راوندی)، *نهج البیان* (شیبانی)، و *کنز العرفان* (فاضل مقداد) مکرراً استفاده شده است.

کلید واژه‌ها: وزیر مغربی؛ *المصابیح فی تفسیر القرآن*؛ تفسیر شیعه؛ تفسیر اجتهادی؛ تفسیر روایی؛ شیخ طوسی

فهرست

- ۱- کلیات و مفاهیم ۱
- ۱-۱- کلیات ۲
- ۱-۱-۱- تعریف موضوع، هدف، و ضرورت اجرای طرح ۲
- ۱-۱-۲- صورت‌بندی مسأله‌ی تحقیق و بیان سوال‌ها ۴
- ۱-۱-۳- فرضیات تحقیق ۵
- ۱-۱-۴- روش تحقیق و داده‌ها ۶
- ۱-۱-۵- مروری بر مطالعات انجام شده یا پیشینه‌ی تحقیق ۸
- ۱-۱-۶- محتوای طرح و رئوس مطالب پایان‌نامه ۹
- ۲-۱- مفاهیم کلیدی ۱۰
- ۱-۲-۱- تفسیر شیعه ۱۰
- ۲-۲-۱- تفسیر روایی یا مأثور ۱۰
- ۳-۲-۱- تفسیر لغوی و ادبی ۱۱
- ۴-۲-۱- تفسیر جامع یا اجتهادی ۱۱
- ۵-۲-۱- وزیر مغربی ۱۱
- ۶-۲-۱- جزیره ۱۲
- ۷-۲-۱- پارادایم ۱۲
- ۲- وزیر مغربی: زندگی و آثار ۱۵
- ۱-۲- تنوع و اهمیت منابع ۱۷
- ۲-۲- سیر زندگی علمی و سیاسی ۱۹

- ۲۱-۲-۱- سال شمار وقایع حیات وزیر مغربی ۲۱
- ۲۲-۲-۲- الف) تولد و کودکی در حلب (۳۷۱-۳۸۱ ق) ۲۲
- ۳۰-۲-۳- ب) دوران نوجوانی و جوانی در مصر (۳۸۱-۴۰۰ ق) ۳۰
- ۳۳-۲-۴- ج) دوران عدم استقرار در عراق و جزیره (۴۰۰-۴۱۸ ق) ۳۳
- ۴۲-۳-۲- استادان و شیوخ ۴۲
- ۴۳-۳-۱- ابوالحسن علی بن الحسین المغربي ۴۳
- ۴۴-۳-۲- ابوالقاسم الأسامی، الحسین بن علی بن عبیدالله بن محمد بن عبدالله ۴۴
- ۴۵-۳-۳- ابواسامة جنادة بن محمد الازدی الهروی اللغوی ۴۵
- ۴۶-۳-۴- حافظ عبدالغنی بن سعید ابومحمد الازدی المصری ۴۶
- ۴۷-۳-۵- الوزير ابوالفضل جعفر بن فضل بن جعفر بن محمد بن الفرات البغدادی معروف به ابن حنزابه ۴۷
- ۴۸-۳-۶- ابوالحسن علی بن الحسن بن یزید الحلبي ۴۸
- ۴۸-۳-۷- حافظ ابوذر عبد بن احمد بن محمد بن عبدالله بن غفیر الانصارى الهروی ۴۸
- ۴۹-۳-۸- ابوالعلاء المعرّی ۴۹
- ۵۰-۳-۹- محمد بن الحسن / الحسین بن عمر التنوخی ۵۰
- ۵۱-۳-۱۰- ابوالحسن علی بن منصور معروف به دوخلة الحلبي یا ابن قارح ۵۱
- ۵۱-۳-۱۱- ابوالحسن احمد بن ابراهیم بن (علی) بن فراس العبّسی ۵۱
- ۵۲-۳-۱۲- محمد بن الحسین بن عمر الیمنی معروف به ابو عبدالله النحوی ۵۲
- ۵۲-۳-۱۳- ابوجعفر الموسوی قاضی مکه ۵۲
- ۵۲-۳-۱۴- ابوبکر محمد بن عبدالملك التاریخی ۵۲
- ۵۳-۳-۱۵- أبو الحسن عَلِي بن مُحَمَّد فساجس؟ ۵۳

٥٣	٤-٢- آثار علمي
٥٥	١-٤-٢- آثار برجامانده
٥٥	١-١-٤-٢- ديوان اشعار
٥٧	٢-١-٤-٢- أدب الخواص
٥٩	٣-١-٤-٢- الايناس بعلم الانساب
٦٠	٤-١-٤-٢- شرح السيرة النبوية
٦١	٥-١-٤-٢- المصاييح في تفسير القرآن العظيم
٦٢	٦-١-٤-٢- اختيار الوزير ابوالقاسم المغربي من الكتب المذكورة لعلى بن عبيدة الريحاني
٦٣	٧-١-٤-٢- المُنخَّل: مختصر إصلاح المنطق
٦٤	٨-١-٤-٢- كتاب السياسة يا كتاب في السياسة
٦٥	٩-١-٤-٢- مجالس الوزير مع ايليا مطران نصيين
٦٦	٢-٤-٢- آثار مفقود
٦٦	١-٢-٤-٢- المأثور في مُلَحِ الخُذور
٦٧	٢-٢-٤-٢- كتاب المنثور
٦٧	٣-٢-٤-٢- رسالة في الرد على اليهود
٦٩	٤-٢-٤-٢- زيادات فهرست ابن النديم
٦٩	٥-٢-٤-٢- رسالة في القاضي والحاكم
٦٩	٦-٢-٤-٢- ائمة الامان
٧٠	٧-٢-٤-٢- اختصار الاغانى
٧٠	٨-٢-٤-٢- مقامات الزهاد

٧٠	٩-٢-٤-٢- الاماء الشاعرات
٧١	١٠-٢-٤-٢- اشعار النساء
٧١	١١-٢-٤-٢- اخبار بنى حمدان و اشعارهم
٧١	١٢-٢-٤-٢- اختصار غريب المصنّف
٧٢	١٣-٢-٤-٢- اختيار شعر ابى تمام
٧٢	١٤-٢-٤-٢- اختيار شعر البحتري
٧٢	١٥-٢-٤-٢- اختيار شعر المتنبي
٧٣	١٦-٢-٤-٢- الالحاق بالاشتقاق
٧٣	١٧-٢-٤-٢- الشاهد والغائب
٧٣	١٨-٢-٤-٢- العماد فى النجوم
٧٤	١٩-٢-٤-٢- فضائل القبائل
٧٤	٢٠-٢-٤-٢- فائت كتاب المكاثرة عند المذاكرة
٧٥	٢١-٢-٤-٢- كتاب علم الصرف
٧٥	٢٢-٢-٤-٢- خصائص علم القرآن
٧٥	٢٣-٢-٤-٢- مختصر اخبار خراسان
٧٦	٢٤-٢-٤-٢- رساله هاى وزير مغربى
٧٧	٥-٢- مذهب وزير مغربى
٧٨	١-٥-٢- اتهام عدم تشيع
٨١	٢-٥-٢- نسبت اسماعيلى
٨٢	٦-٢- شعر وزير مغربى

۷-۲- نتایج فصل.....	۸۹
۳- روش‌شناسی و تحلیل منابع تفسیر المصابیح.....	۹۱
۱-۳- مقدمات در باب تاریخ تفسیر شیعه.....	۹۲
۱-۱-۳- چهار پارادایم اصلی در تاریخ تفسیر شیعه.....	۹۲
۲-۱-۳- تفسیر امامیه: گذار از صورت مأثور و روایت به صورت اجتهادی و جامع.....	۹۳
۳-۱-۳- عناصر و ویژگی‌های اصلی در دو گونه‌ی تفاسیر مأثور و اجتهادی امامیه.....	۹۵
۴-۱-۳- عوامل موثر بر تحول تفسیرنگاری شیعه در آغاز قرن پنجم هجری.....	۹۹
۲-۳- المصابیح فی تفسیر القرآن: معرفی.....	۱۰۱
۱-۲-۳- زمان تألیف المصابیح.....	۱۰۲
۲-۲-۳- نسخه‌های مختلف و تصحیح‌های موجود از المصابیح.....	۱۰۴
۱-۲-۲-۳- نسخه‌های خطی از تفسیر:.....	۱۰۴
۱-۱-۲-۲-۳- الف) نسخه‌ی عکسی در جامعه‌الامام محمد بن سعود (ریاض).....	۱۰۴
۲-۱-۲-۲-۳- ب) نسخه‌ی خطی محفوظ در کتابخانه‌ی چستریتی (دابلین، ایرلند).....	۱۰۵
۳-۱-۲-۲-۳- ج) نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی جامع القرویین (فاس، مراکش).....	۱۰۶
۲-۲-۲-۳- تصحیح‌های تفسیر.....	۱۰۷
۱-۲-۲-۲-۳- رساله‌ی دانشگاه منچستر، ۱۹۷۹.....	۱۰۸
۲-۲-۲-۲-۳- رساله‌ی دانشگاه ام القری، ۲۰۰۰.....	۱۰۸
۱-۲-۲-۲-۲-۳- مزایا و نواقص تصحیح الزهرانی.....	۱۰۹
۲-۲-۲-۲-۲-۳- اشتباهات تصحیح زهرانی.....	۱۱۳
۳-۲-۳- مقدمه‌ی وزیر مغربی بر تفسیر المصابیح.....	۱۱۶

- ۳-۳- عناصر اصلی در تفسیر المصابیح ۱۲۰
- ۳-۳-۱- مبانی تفسیری وزیر مغربی ۱۲۱
- ۳-۳-۱-۱- امکان فهم و تفسیر قرآن ۱۲۲
- ۳-۳-۱-۲- قابل فهم بودن تمام قرآن، جز حروف مقطعه ۱۲۲
- ۳-۳-۱-۳- حجیت ظاهر قرآن ۱۲۲
- ۳-۳-۱-۴- ترکیب زبان قرآن از حقیقت و مجاز ۱۲۳
- ۳-۳-۱-۵- وجود مبالغه و استعاره در زبان قرآن ۱۲۳
- ۳-۳-۱-۶- اشتغال قرآن بر همه چیز ۱۲۴
- ۳-۳-۲- روش ها و ابزارهای تفسیری ۱۲۵
- ۳-۳-۱-۲- تفسیر قرآن با قرآن ۱۲۵
- ۳-۳-۲-۲- تفسیر قرآن با عهدین ۱۲۷
- ۳-۳-۲-۳- رجوع به کلام معصوم ۱۲۷
- ۳-۳-۲-۴- رجوع به شعر عرب ۱۲۸
- ۳-۳-۲-۵- رجوع به لغت ۱۲۸
- ۳-۳-۲-۶- مراجعه به تاریخ ۱۲۸
- ۳-۳-۳- منابع وزیر مغربی ۱۲۸
- ۳-۳-۴- ویژگی های منحصر به فرد تفسیر المصابیح ۱۳۳
- ۳-۳-۵- جوانب ادبی در تفسیر المصابیح ۱۳۸
- ۳-۳-۱-۵- اهمیت لغت ۱۴۰
- ۳-۳-۱-۵-۱- نقد و اعتراض بر سخن منسوب به عائشة ۱۴۲

- ۱۴۳..... ۳-۳-۵-۱-۲- نقد لغوی بر ازهری
- ۱۴۳..... ۳-۳-۲-۱-۳- نقد لغوی بر ابو عبیده، معمر بن مثنی
- ۱۴۴..... ۳-۳-۵-۱-۴- نقد لغوی بر ابوالحسن رُمّانی
- ۱۴۴..... ۳-۳-۵-۱-۵- نقد لغوی بر ابوعلی جبّائی
- ۱۴۴..... ۳-۳-۵-۱-۶- نقد لغوی بر ابوالقاسم بلخی
- ۱۴۵..... ۳-۳-۵-۱-۷- نقد لغوی بر ابوبکر رازی جَصّاص
- ۱۴۵..... ۳-۳-۵-۲- جایگاه شعر جاهلی
- ۱۴۹..... ۳-۳-۵-۳- واژه‌های دخیل
- ۱۵۰..... ۳-۳-۵-۴- نحو و ساختار جملات قرآن
- ۱۵۱..... ۳-۳-۵-۱- لا صیغة للعموم فی اللغة
- ۱۵۲..... ۳-۳-۵-۲- حسن تکرار و بیان غرض از تکرار
- ۱۵۵..... ۳-۳-۵-۳- عدم زیادت حروف و ادوات
- ۱۵۷..... ۳-۳-۵-۴- استفهام: حقیقی یا غیر حقیقی
- ۱۵۸..... ۳-۳-۶- علوم قرآنی در تفسیر المصابیح
- ۱۵۹..... ۳-۳-۶-۱- قرائات
- ۱۶۲..... ۳-۳-۶-۲- فواتح سور و حروف مقطعه
- ۱۶۴..... ۳-۳-۶-۳- فصاحت و اعجاز قرآن
- ۱۶۸..... ۳-۳-۶-۴- نسخ، ناسخ و منسوخ
- ۱۷۲..... ۳-۳-۷- روایات تفسیری
- ۱۷۵..... ۳-۳-۷-۱- مشکل نقل به معنا در روایات وزیر مغربی

- ۱۷۸..... ۲-۷-۳-۳- منیع شناسی روایات شیعه در تفسیر المصابیح
- ۱۷۸..... ۱-۲-۷-۳-۳- تفاسیر و مفسران شیعه
- ۱۷۹..... ۱-۱-۲-۷-۳-۳- روایات ابوجعفر علیه السلام در تفسیر المصابیح
- ۱۸۶..... ۱-۱-۲-۷-۳-۳- الف) ابوجعفر = محمد بن سائب الکلبی
- ۲۰۳..... ۲-۱-۲-۷-۳-۳- ب) ابوجعفر = امام باقر علیه السلام
- ۲۱۴..... ۲-۱-۲-۷-۳-۳- روایات ابوعبدالله علیه السلام در تفسیر المصابیح
- ۲۱۵..... ۱-۲-۱-۲-۷-۳-۳- الف) ابوعبدالله = محمد بن ابراهیم، کاتب نعمانی
- ۲۱۸..... ۲-۲-۱-۲-۷-۳-۳- ب) ابوعبدالله = امام صادق علیه السلام
- ۲۲۵..... ۳-۱-۲-۷-۳-۳- روایات از سایر امامان شیعه
- ۲۲۷..... ۴-۱-۲-۷-۳-۳- نقل از زید بن علی بن الحسین
- ۲۲۹..... ۲-۲-۷-۳-۳- روایات تفسیری اهل سنت
- ۲۲۹..... ۱-۲-۲-۷-۳-۳- تأثیر تفسیر طبری
- ۲۳۴..... ۲-۲-۲-۷-۳-۳- روایات تفسیری صحابه و تابعین
- ۲۳۷..... ۳-۲-۲-۷-۳-۳- روایات سیره و مغازی
- ۲۳۹..... ۱-۳-۲-۲-۷-۳-۳- بررسی انتقادی روایات سیره
- ۲۴۰..... ۸-۳-۳- فقه و آیات الاحکام
- ۲۴۱..... ۱-۸-۳-۳- نوع اول
- ۲۴۳..... ۲-۸-۳-۳- نوع دوم
- ۲۴۵..... ۳-۸-۳-۳- نوع سوم

- ۲۴۳-۹-۳-۳- توجّه به کلام ۲۴۶
- ۲۴۷-۱-۹-۳-۳- مباحث کلامی متداول در تفاسیر شیعه ۲۴۷
- ۲۴۹-۲-۹-۳-۳- مغربی و میراث تفسیری معتزله ۲۴۹
- ۲۵۲-۱-۲-۹-۳-۳- نقد کلامی و ادبی معتزله ۲۵۲
- ۲۵۴-۱-۱-۲-۹-۳-۳- جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ ق) ۲۵۴
- ۲۵۴-۲-۱-۲-۹-۳-۳- ابن‌الاکشید (م ۳۲۶ ق) ۲۵۴
- ۲۵۵-۳-۱-۲-۹-۳-۳- ابوعلی الجبائی (م ۳۰۳ ق) ۲۵۵
- ۲۵۷-۴-۱-۲-۹-۳-۳- قاضی القضاة ابواحمد بن ابی‌علّان (م ۴۰۹ ق) ۲۵۷
- ۲۵۸-۵-۱-۲-۹-۳-۳- ابومسلم اصفهانی (م ۳۲۲ ق) ۲۵۸
- ۲۵۸-۶-۱-۲-۹-۳-۳- ابوالحسن رُمّانی (م ۳۸۴ ق) ۲۵۸
- ۲۶۱-۳-۹-۳-۳- توجّه به عهدین در تفسیر قرآن ۲۶۱
- ۲۶۱-۱-۳-۹-۳-۳- مشاهدات عینی و مسموعات شفاهی ۲۶۱
- ۲۶۴-۲-۳-۹-۳-۳- پیوند و ارتباط وزیر مغربی با منابع و عالمان اهل کتاب ۲۶۴
- ۲۶۵-۳-۳-۹-۳-۳- گفتگوهای بین‌الادیانی ۲۶۵
- ۲۶۵-۱-۳-۳-۹-۳-۳- ایلیا برشینایا یا ایلیا نصیبینی ۲۶۵
- ۲۶۸-۲-۳-۳-۹-۳-۳- مجالس هفت‌گانه‌ی گفتگو با ایلیا نصیبینی ۲۶۸
- ۲۷۲-۴-۹-۳-۳- اسرائیلیات و منقولات عهدینی ۲۷۲
- ۲۷۷-۱-۴-۹-۳-۳- الف) اسرائیلیات بر اساس نقل روایات با ذکر اسناد ۲۷۷
- ۲۷۸-۲-۴-۹-۳-۳- ب) رجوع و استشهاد به متن عهدین در اثبات النبوة و دلائل النبوة ۲۷۸

- ۳-۳-۹-۴-۳-ج) رجوع و نقل مستقیم از عهدین و گاه نقد آن در تمام مضامین مشترك..... ۲۸۰
- ۳-۴- انتقاد از وزیر مغربی و آرای تفسیری وی ۲۸۷
- ۳-۵- نتایج فصل ۲۹۲
- ۴- اثرگذاری المصاییح بر تفاسیر بعدی ۲۹۷
- ۴-۱- اثر المصاییح در تفاسیر شیعه ۲۹۹
- ۴-۱-۱- وزیر مغربی و شریف رضی ۳۰۰
- ۴-۱-۲- وزیر مغربی و شریف مرتضی ۳۰۴
- ۴-۱-۳- مغربی و طوسی: المصاییح و التبیان ۳۱۰
- ۴-۱-۳-۱- انتخاب الگو یا روش تفسیری ۳۱۱
- ۴-۱-۳-۲- منقولات صریح و غیرصریح ۳۱۲
- ۴-۱-۳-۱-۲- منقولات صریح از المصاییح در التبیان ۳۱۶
- ۴-۱-۳-۲-۲- منقولات غیرصریح از المصاییح در التبیان ۳۱۷
- ۴-۱-۴- سایر تفاسیر شیعه ۳۲۰
- ۴-۱-۵- بنیادگذاری روشی نو در تفسیر (پارادایم جدید) ۳۲۲
- ۴-۱-۵-۱- اهمیت تفسیر طبری ۳۲۲
- ۴-۱-۵-۲- روایت از صحابه و تابعین ۳۲۹
- ۴-۱-۵-۳- توجه به تفاسیر معتزله ۳۳۱
- ۴-۱-۵-۴- توجه به تفسیر لغوی و ادبی ۳۳۷
- ۴-۱-۵-۵- توجه به موضوع قرائات ۳۳۹
- ۴-۲- اثر المصاییح در تفاسیر اهل سنت ۳۴۱

۳۴۱	۴-۲-۱- نجم‌الدین نیشابوری و ایجاز‌البیان
۳۴۴	۴-۲-۲- ابوحیان غرناطی و البحر المحيط
۳۴۷	۴-۲-۳- سایر مفسران اهل سنت
۳۴۹	۴-۳- نتایج فصل
۳۵۱	۵- نتیجه‌گیری
۳۵۲	۵-۱- جمع‌بندی
۳۵۸	۵-۲- پیشنهادهایی برای آینده
۳۶۱	۶- ضمائم
۳۶۲	۶-۱- ضمیمه‌ی نخست: نمونه‌هایی از دستخط وزیر مغربی
۳۶۵	۶-۲- ضمیمه‌ی دوم: نمونه‌هایی از تصاویر نسخه‌های المصاییح
۳۷۱	۶-۳- ضمیمه‌ی سوم: نمونه‌ای از آغاز تفسیر المصاییح
۳۷۱	۵-۳-۱- [المقدمة]
۳۷۴	۵-۳-۲- فاتحة الكتاب:
۳۷۶	۵-۳-۳- سورة البقرة

فهرست منابع Error! Bookmark not defined.

۱- کلیات و مفاهیم

۱-۱- کلیات

۱-۱-۱- تعریف موضوع، هدف، و ضرورت اجرای طرح

موضوع اصلی در این رساله، عناصر و روش‌شناسی تفسیر وزیر مغربی موسوم به *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم* و شناخت جایگاه این اثر در تاریخ تفسیر شیعه و تأثیرات آن بر روش‌شناسی تفسیر شیعه پس از تألیف آن است. مقدمه‌ی این امر، شناخت کلی از زندگی و احوال و آثار وزیر مغربی در دوره‌ی خویش است. وزیر مغربی در تفسیر خود، *المصابیح فی تفسیر القرآن*، روشی نسبتاً متفاوت از سنت رایج تفسیرنگاری شیعه تا زمان خود برگزیده است. وی در این اثر گزیده و مختصرش، تنها به تفسیر و شرح بخشی از کلمات، عبارات و آیات قرآن می‌پردازد که از نگاه خود وی، شایسته‌ی دقت و توضیح بیشتری‌اند. به عبارت دیگر، تفسیر وی بر تمامی عبارات و آیات قرآن نوشته نشده، بلکه وی به صورت گزیده، پاره‌های از آیات قرآن را تفسیر می‌کند که از جهت لغوی، ادبی، کلامی، تاریخی، سبب نزول، و مانند آن نیازمند توضیح باشند. گذشتگان از فقدان این اثر سخن گفته‌اند. این تفسیر پس از شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) گویا تنها در اختیار معدودی از اهل علم همچون بیان الحق نیشابوری (قرن ششم)، مؤلف *ایجاز البیان*، ابن عدیم (۵۸۸-۶۶۰ ق)، مؤلف *بغیة الطلب*، ابوحیان غرناطی (۶۵۴-۷۴۵ ق) و زرکشی (۷۵۴-۷۹۴ ق) بوده است. حتی ابن طاووس (۵۸۹-۶۶۴ ق) که تفاسیر ازدست رفته و ارزشمندی چون آثار کلبی، رُمّانی و ابومسلم اصفهانی را در *سعد السعود* گزارش می‌کند، از این اثر چیزی نمی‌گوید.

برخی از مهم‌ترین اختصاصات تفسیر وزیر مغربی از این قرار است:

الف) وزیر مغربی نخستین مفسر شیعی است که روایات تفسیری ائمه علیهم السلام را در کنار منقولات تفسیری صحابه و تابعین از منابع اهل سنت نقل می‌کند. میزان توجه و نقل وی از روایات تفسیری اهل سنت بر مبنای تفاسیری چون مقاتل، طبری و ابوبکر رازی جصاص و نیز آثار عمر بن شُبّه، واقدی، ابن‌هشام، ابن‌اسحاق، و محمد بن مسلم زُهری مانند آن قابل توجه و بسیار بیشتر از نخستین تفاسیر اثری شیعه است.

ب) وی نخستین مفسر شیعی است که از تفاسیر معتزله (همچون جُبّائی، رُمّانی، ابومسلم اصفهانی) به نحو وسیع بهره می‌برد؛ از آنها نقل می‌کند و گاه آرای انتقادی خود را مطرح می‌کند. پس از وزیر مغربی، برخی از مفسران شیعه و سنی چون شیخ طوسی در *التبیان* و فخرالدین رازی در *مفاتیح الغیب* نیز این کار را انجام داده‌اند.

ج) وی نخستین مفسر شیعی است که در تفسیر خود به جوانب ادبی، لغوی و نحوی آیات توجه بسیار نشان می‌دهد. پاره‌ای از دقت‌های لغوی و ادبی وزیر مغربی در طول تاریخ تفسیر شیعه نظیر ندارد. وی که خود شاعر، سخن‌شناس و لغوی برجسته‌ای است، در تفسیر قرآن نیز به این جنبه از فهم قرآن توجه بسیار دارد. آرای لغوی وی گاه بسیار ابتکاری و بدون سابقه است و گاه در برخی متون فرهنگ‌نگاری متأخر چون *لسان العرب* نقل شده است. به جز این، وی برای اولین بار — در میان مفسران شیعه — به شعر شاعران جاهلی در بیان و فهم آیات قرآن استناد می‌کند که اینها همگی به تفسیر *التبیان* نیز راه یافته و بعدها از طریق *مجمع البیان* طبرسی در تفسیر شیعه جاری و ساری شده است.

د) وی یگانه مفسر قرآن در دوران قدیم است که خود مستقیماً به متن عهد قدیم و جدید مراجعه و گاه اقوالی را برای تأیید و یا ردّ نظری نقل می‌کند. متن هفت جلسه از گفتگوی علمی وی در سال ۴۱۷ هجری قمری با ایلیای نصیبی (م ۱۰۴۹ م) دانشمند مشهور مسیحی و اسقف کلیسای نصیبین اکنون به دست ما رسیده است که در آن آرای مختلف ادبی، کلامی تاریخی و تفسیری از منظر اسلام و مسیحیت مورد بحث قرار می‌گیرد. در مجموع مفسر دیگری پیش — و تا قرن‌ها پس — از وی نمی‌شناسیم که به صراحت از متن و اجزای مختلف عهد قدیم و عهد جدید نام برد یا تصریح کند که سخنی را مستقیماً از یهود و مسیحیان شنیده است. تنها نمونه‌ی شناخته شده، برهان‌الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵) در *نظم الدرر فی تناسب الایات و السور* است که ۵ قرن پس از وزیر مغربی می‌زیسته است. با این احوال، منقولات وزیر مغربی از عهدین قابل قیاس با هیچ‌یک از مفسران قبل و بعدش نیست. برخی نمونه‌ها از این منقولات وزیر مغربی به تفسیر *التبیان* نیز راه یافته است.

ه) توجه وزیر مغربی به تاریخ اسلام و سیره‌ی نبوی — هم در تفسیر آیات و هم در بیان اسباب نزول — در میان مفسران شیعه پیش و پس از خود بسیار متفاوت است. وزیر مغربی سخت علاقمند تاریخ و سیره است. خود تهذیبی از سیره‌ی *ابن هشام* نیز انجام داده است. به دلیل علاقه و تسلط خاص وی بر روایات سیره، یکی از وجوه مهم تفسیرش، توجه به روایات سیره در بیان و تفسیر برخی آیات قرآن است. این امر عموماً آياتی را شامل می‌شود که به حوادث معاصر با زندگی پیامبر یا سبب نزول آیه‌ای از قرآن مربوط می‌شود. همچنین وی به نقادی روایات سیره نیز می‌پردازد.

و) وی با آنکه در محیط اهل سنت می‌زیسته و حتی در مواضعی مجبور به سکوت درباب مذهب خود بوده است، در تفسیر خود همواره از اعتقادات اصلی شیعه در برابر معتزله و عموم اهل سنت دفاع کرده است. مثلاً در ذیل

﴿بَعَثْنَاكُمْ﴾ (البقرة، ۵۶) نوشته است: «وَأُنْكِرْتَ الْمُعْتَزِلَةَ الرَّجْعَةَ عَقْلًا وَ قَالُوا: لَأَنَّ فِيهَا إِغْرَاءً بِالْمَعَاصِي، وَ مِنْ أَيْنَ الْإِغْرَاءُ وَ الْقَوْمُ غَيْرُ مَعِينٍ عَلَيْهِمْ وَ لَا مَعْرُوفِينَ.» در ذیل ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ﴾ (النساء، ۱۷۲) نوشته است: «دَلِيلُ عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ، وَ لَنَا فِي هَذَا نَظَرٌ.» ذیل آیهی ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة، ۶)، آورده است: «فَأَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالْخَفْضِ فَدَلَالَتُهَا عَلَى الْمَسْحِ ظَاهِرَةٌ، وَ أَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالتَّصْبِ، فَهِيَ عِنْدَنَا دَالَّةٌ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ. فَالْخَفْضُ عَطْفٌ عَلَى اللَّفْظِ، وَ التَّصْبُ عَطْفٌ عَلَى الْمَوْضِعِ.» آنگاه بعد از بیان توضیحات نحوی، به تفصیل، تمام اعتراضات حتی قول نسخ با سنت را مردود دانسته است. همچنین در ذیل آیهی ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ﴾ (الانفال، ۴۱)، به تفصیل از دیدگاه شیعه، نظر خود را بیان کرده است.

موضوع پیشنهادی در رسالهی حاضر، شناسایی این مفسر و ادیب جلیل القدر، معرفی و بررسی تفسیر ناشناخته و بسیار مهم وی، و نشان دادن جایگاه او در تاریخ تفسیر قرآن کریم است. نظر به اینکه وزیر مغربی شخصیتی شیعی با ابعاد مختلف علمی و سیاسی است، و تاکنون در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه، هیچ رساله یا پژوهشی راجع به وی انتشار نیافته است، انجام این طرح پژوهشی گام بسیار مهمی در پژوهش راجع به تفسیر قرآن کریم به ویژه در دوران کهن به شمار می‌آید. این امر کمک بسیار زیادی به محققان و دانشمندان علوم مختلف اسلامی خواهد کرد تا با زوایای ناشناخته از زندگی علمی وزیر مغربی و اثر مهم تفسیری‌اش *المصابیح فی تفسیر القرآن* آشنا گردند.

۱-۱-۲- صورت‌بندی مسالهی تحقیق و بیان سوال‌ها

تاریخ تفسیر مدون و مکتوب شیعه در دوران نخست به دو دوران اصلی تقسیم می‌شود: نخست دوران تفسیر اثری و دوم، دوران تفسیر جامع‌نگر و اجتهادی. مسالهی اصلی در رسالهی حاضر بررسی اهمیت و جایگاه وزیر مغربی در مسیر تحول تفسیر شیعه‌ای امامیه از گونه‌ای تقریباً اثری محض به گونه‌ای اجتهادی و جامع‌نگر است. مراد از تفسیر جامع‌نگر، تفسیری است که علاوه بر تکیه بر روایات از ائمه علیهم السلام، به مباحث کلامی، اقوال متکلمان معتزله و جزآن، آرای ادبی (اشتقاق، لغت، صرف و نحو)، نقل و تحلیل اختلاف قرائات، نقل و تحلیل اشعار جاهلی، نقل از عهدین و مقایسه با قرآن و مانند آن نیز اعتنای اساسی دارد. صورت کامل و جامعی از این رویکرد در میان عالمان شیعه را نخستین بار در *التبیان فی تفسیر القرآن* (نگاشته‌ی شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ ق) می‌بینیم.

فضای کلامی و ادبی عالمان اسلامی عصر آل‌بویه در قرن چهارم و پنجم هجری و تلاش برخی عالمان شیعه چون شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، وزیر مغربی (م ۴۱۸ ق) و شریف مرتضی (م ۴۳۶ ق) دو عامل اساسی در پدیدآمدن این

روش تفسیری جدید بوده‌اند و در این میان، سهم وزیر مغربی با نگارش تفسیر المصاییح بسیار بیشتر می‌نماید، به‌گونه‌ای که می‌توان وی را نخستین مفسر جامع‌نگر شیعی دانست و جوانب مختلفی از تفسیر اجتهادی شیعه را وامدار اثر او دانست. طرح حاضر درصدد است با بررسی زندگی و اثر تفسیری وزیر مغربی، حلقه‌ی گمشده‌ای در تاریخ تفسیر شیعه در عصر متقدمان را بازیابی کند، مهم‌ترین عناصر روش‌شناختی آن را واکاوی کند و منابع مهم شیعی و سنی آن را شناسایی و بازسازی کند. از این طریق اولاً روشن خواهد شد مهم‌ترین عوامل تغییر و تکامل رویکرد تفسیری شیعه در پایان قرن چهارم چه بوده است و ثانیاً درمی‌یابیم وزیر مغربی، به‌عنوان نخستین مفسر اثرگذار در تحوّل تفسیر اثری امامیه به تفسیر اجتهادی و جامع در آغاز قرن پنجم هجری، از چه عناصر و روش‌های تفسیری جدید بهره برده است.

پرسش اصلی در منبع‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر وزیر مغربی این بوده است که چرا تفسیر المصاییح، المصاییح شده است؟ به عبارت دیگر، چرا وزیر مغربی تفسیری همانند طبری، عیاشی یا حتی شریف رضی ننوشته است؟ چه عواملی در شخصیت علمی، روحی و اجتماعی وزیر مغربی وجود داشته و چه شرایطی در محیط زندگی و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی وی حاکم بوده است که تفسیر المصاییح را از بسیاری جهات متفاوت از تمامی تفاسیر شیعه تا پایان قرن چهارم ساخته و سرآغازی برای تحوّل در سبک تفسیرنگاری شیعه در مکتب شیخ طوسی از قرن پنجم به بعد شده است. بنابراین فصول مختلف در رساله‌ی حاضر، دغدغه‌ی پاسخ‌گویی به دو پرسش اصلی زیر را دارند:

(۱) ویژگی‌های اصلی و ابتکاری وزیر مغربی در تفسیر المصاییح چیست؟

(۲) کدام‌یک از عناصر و روش‌های تفسیری وزیر مغربی — و تا چه اندازه — در سنت تفسیری شیعه باقی

مانده است؟

۱-۳-۱-۱-۳ فرضیات تحقیق

(۱) کاهش تعداد روایات مأثور شیعه؛ نقل روایات صحابه و تابعین (بر مبنای طبری، ابن هشام، واقدی و ...)

بهره‌گیری فراوان از تفاسیر معتزله (جُبائی، رُمّانی، ابومسلم)؛ توجه اکید به جوانب ادبی آیات و اجتهادات

لغوی، نحوی و صرفی؛ مراجعه‌ی مستقیم به عهدین و نقل و نقد مطالب عهدین؛ توجه زیاد به منقولات تاریخ

و سیره؛ و نهایتاً دفاع از مواضع اساسی فقه و کلام شیعه در عین همراهی با عناصر روش‌شناختی تفسیر اهل سنت از جمله ویژگی‌های خاص تفسیر المصاحیح است که نخستین بار در تفسیر شیعه ظهور می‌یابد.

۲) اغلب عناصری که وزیر مغربی نخستین بار در تفسیر شیعه از آن بهره برده، در سنت تفسیری امامیه، تثبیت شده است. به جز دو مورد یعنی "مراجعة مستقیم به عهدین و نقل و نقد مطالب عهدین" و "توجه زیاد به منقولات تاریخ و سیره"، بقیه‌ی این عناصر به روشنی به تفسیر التبیان شیخ طوسی و از آنجا به تفسیر مجمع البیان راه یافته‌اند. تأثیر روش وی در میان مفسران اخباری و محدثان شیعی در دوران صفویه تا قاجار اندک است، اما در میان سایر مفسران اجتهادی قدیم و معاصر بسیار زیاد است.

۱-۴-۱- روش تحقیق و داده‌ها

رساله‌ی حاضر پژوهشی چندجانبه است؛ نخست باید گفت که این پژوهش پژوهشی در تاریخ تفسیر است. از سوی دیگر این کار مبتنی بر تحلیل ادبی متن المصاحیح و واکاوی لایه‌های مختلف آن است؛ همچنین شناخت زوایای مختلف تاریخی در زمان حیات مؤلف این تفسیر یکی از مهم‌ترین ابزارهای پژوهش حاضر به‌شمار می‌رود. ویژگی‌های شخصیتی مفسر علاوه بر فضای کلی موجود در جامعه‌ی محل زندگی وی، یعنی شامات، مصر، عراق و جزیره‌ی به درک بهتر این لایه‌های مختلف تفسیر المصاحیح کمک می‌کند.

در مسیر انجام این پروژه‌ی پژوهشی، علاوه بر مراجعه به منابع سیره، حدیث، ادبیات و تفاسیر شیعه و سنی، مهم‌ترین امر بازخوانی دقیق نسخه‌های خطی اندک و به‌جا مانده از تفسیر وزیر مغربی است. نسخه‌های بسیار اندکی از اصل تفسیر وزیر مغربی در برخی کتابخانه‌های دنیا باقی مانده است. نخست کتابخانه‌ی چستربیتی ش ۳۵۳۸ که اشتباهاً به نام ابن‌کیسان نحوی (م. ۲۹۹ ق) ثبت شده است. دوم جامعه‌ی الامام محمد بن سعود الاسلامیه، مخطوطات قسم التفسیر، ش ۲۰۰۲؛ و سوم کتابخانه‌ی جامع القرویین در شهر فاس مراکش، مخطوط ش ۱۴۷۶ که بسیار فرسوده و متلاشی شده است. با تهیه‌ی این نسخه‌ها، نخست متن منقحی از تفسیر آماده، و ضمن تحلیل دقیق متن، آن را با منابع اصلی وزیر مغربی (تفاسیر کهن شیعه و سنی، متون ادبی، متون سیره و حدیث اهل سنت و مانند آن) مقایسه کرده‌ایم. از این راه، تحلیل روش‌شناسی و منابع تفسیری وزیر مغربی در المصاحیح فی تفسیر القرآن با سهولت و دقت بیشتر انجام

پذیرفت. روش‌شناسی عمومی تفسیر، مبانی اصلی متن‌شناسی، تحلیل مقایسه‌ای متون کهن دینی و تاریخی مهم‌ترین ابزارهای محقق رساله‌ی حاضر در پژوهش خود خواهد بود.

رساله‌ی حاضر به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود. بخش نخست (مشمول فصل نخست) به تحقیق در زندگی، احوال، و آثار علمی وزیر مغربی اختصاص دارد و بخش دوم (مشمول بر فصول دوم و سوم و ضمیمه) به جوانب مختلف تفسیر وی بر قرآن، روش‌شناسی و منبع‌شناسی این تفسیر همراه با تأثیرات آن در سنت بعدی تفسیر شیعه می‌پردازد. تحقیق در زندگی، احوال، و آثار وزیر مغربی و نیز روش‌شناسی و منبع‌شناسی تفسیر مهم وی اساساً بر داده‌های کتابخانه‌ای استوار است. با آنکه درباره‌ی این عالم بزرگ اسلامی و آثار وی همچون سایر دانشمندان شیعه معاصر وی، گزارش‌های تاریخ و اسناد و شواهد علمی در آثار هم‌عصران و متأخران از ایشان باقی نمانده است، معدود نوشته‌ها، نسخه‌های خطی و گزارش‌های فهرستی و تاریخ درباب وی اطلاعات خوبی در اختیار ما می‌نهند.

از آنجا که در فصل دوم رساله، به معرفی وزیر مغربی، تحصیلات، اساتید، فهرست آثار متنوع، و سیر زندگی پر فراز و نشیب وی خواهیم پرداخت، در اینجا مناسب است مروری داشته باشیم بر فهرست کهن‌ترین منابعی که اطلاعاتی اندک یا زیاد درباب وی در اختیار ما می‌نهند. در رساله‌ی حاضر کوشیده‌ایم دقیق‌ترین اطلاعات را از معاصران وی (مانند مُسَبِّحی، ایلپای نصیبینی، ابوالعلائی معری و ابن‌مسکویه) یا کسانی بیابیم که کمترین فاصله‌ی زمانی (مانند نجاشی) یا فاصله‌ی مکانی (مانند ابن‌عدیم) با وی و محیط نشو و نمای وی داشته‌اند. بر همین اساس، با وجود مراجعه و بررسی تمام منابع قدیم و جدید، در معرفی وزیر مغربی و احوال و آثارش، تکیه‌ی اصلی این پژوهش بر منابع و متون تراجم و سیره و رجال پیش از قرن هشتم هجری بوده است.

در فصل دوم و هنگام بررسی روش‌شناسی و منبع‌شناسی وزیر مغربی در تفسیر المصائب، مهم‌ترین منبع، تفسیر خود اوست که اکنون در قالب نسخه‌هایی پراکنده باقی مانده و به دست ما رسیده است. در مسیر انجام این پروژه‌ی پژوهشی، علاوه بر مراجعه به منابع سیره، حدیث، ادبیات و تفاسیر شیعه و سنی، مهم‌ترین امر بازخوانی دقیق این نسخه‌های خطی اندک و به‌جا مانده بوده است. این نسخه‌ها عبارتند از: نخست نسخه‌ی ناقصی در کتابخانه‌ی چستریتی (دابلین) ش ۳۵۳۸ که اشتباهاً به نام ابن‌کیسان نحوی (م. ۲۹۹ ق) ثبت شده است. دوم جامعه‌الامام محمد بن سعود الاسلامیه (ریاض)، مخطوطات قسم التفسیر، ش ۲۰۰۲؛ و سوم کتابخانه‌ی جامع القرویین در شهر فاس مراکش، مخطوط ش ۱۴۷۶ که بسیار فرسوده و متلاشی شده است. با تهیه‌ی نخست به بازخوانی و فهم صحیمی از متن تفسیر دست زده‌ایم و ضمن تحلیل متن، آن را با منابع اصلی وزیر مغربی (تفاسیر کهن شیعه و سنی، متون ادبی،

متون سیره و حدیث اهل سنت و مانند آن) مقایسه کرده‌ایم. از این راه، تحلیل روش‌شناسی و منابع تفسیری وزیر مغربی در *المصابیح فی تفسیر القرآن* با سهولت و دقت بیشتر انجام گرفت. روش‌شناسی عمومی تفسیر، مبانی اصلی متن‌شناسی، تحلیل مقایسه‌ای متون کهن دینی و تاریخی مهم‌ترین ابزارهای محقق رساله‌ی حاضر در پژوهش خود بوده است.

به‌جز این، در مطالعه‌ی روش و منبع‌شناسی آرا و اقوال وی، تا حد امکان به تمامی آثار تفسیر، تاریخ، سیره، حدیث، لغت، و مانند آن که پیش از وی تألیف شده‌اند، مراجعه کرده‌ایم و علاوه بر سنجش رویکرد وی با تفسیرنگاران شیعه و سنی متقدم بر وی، به بررسی روش معاصران و از همه مهم‌تر، واری‌رویکرد مشابه یا متفاوت مفسران شیعه پس از وی پرداخته‌ایم.

۱-۱-۵- مروری بر مطالعات انجام شده یا پیشینه‌ی تحقیق

درباب تفسیر امامیه در قرون نخست، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است که تقریباً هیچ‌یک با موضوع پژوهش حاضر ارتباط مستقیم ندارند. متن تفسیر وزیر مغربی موسوم به *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم* تاکنون به دلیل عدم اطلاع یا دسترسی به نسخه‌ی آن انتشار نیافته است. نجاشی (ص ۶۹) تنها از نام تفسیر وی یاد می‌کند و شیخ آقابزرگ طهرانی (*الدریعة*، ۷۹/۲۱) نیز پس از نقل همین مطلب، از وجود هیچ نسخه‌ای خبر نمی‌دهد. در دوران معاصر، احسان عباس، در کتاب خود با عنوان *الوزير المغربي ابوالقاسم الحسين بن علي العالم الشاعر الناصر الناصر* (عمان، الاردن، ۱۹۸۸) و خالد معدّل در کتاب *الوزير الكامل ابوالقاسم الحسين بن علي المغربي المتوفى سنة ۱۰۲۷-۹۱۰/۴۱۸-۳۷۰* (بیروت: دارالروضة، ۱۴۱۸ق / ۱۹۹۷ م) ضمن مرور بر زندگی و آثار ادبی وزیر مغربی، جز اشاره به نام *المصابیح فی تفسیر القرآن*، هیچ اطلاعی از محتوای آن نمی‌دهند. این دو مولف حتی از اقتباس‌ها یا نقل قول‌های مفسرانی چون شیخ طوسی از تفسیر مغربی بدون اطلاع بوده‌اند. کارل بروکلمان و فؤاد سزگین نیز هر دو در کتاب‌شناسی‌های جامع خود راجع به آثار و مکتوبات کهن عربی (*GAS, GAL*)، از اغلب کتاب‌های وزیر مغربی جز تفسیرش یاد می‌کنند.

به‌جز این، تصحیح مغلو و ناقصی از این تفسیر در سال ۲۰۰۰ میلادی در قالب یک رساله‌ی دکتری به قلم دکتر عبدالکریم بن صالح الزهرانی در دانشگاه ام‌القری (مکه مکرمه) انجام گرفته و با آنکه رسماً منتشر نشده، در سایت‌های اینترنتی قابل دسترسی و ارجاع است. مشخصات آن از این قرار است: *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم للحسین بن علی المعروف بالوزير المغربي (ت: ۴۱۸ هـ) من اول سورة الفاتحة الى آخر سورة الإسراء: دراسة وتحقیق، بحث مقدم*

لنیل درجة الدكتوراة، عبدالکریم بن صالح بن عبدالله الزهرانی، باشراف الدكتور علیان بن محمد الحازمی، مكة المكرمة: جامعة ام القرى، ۱۴۲۱ هـ / ۲۰۰۰ م. دو جلد، ۸۳۹ ص. به دلیل وجود اغلاط فراوان در نسخه خوانی و توضیحات مصحح، در رساله‌ی حاضر از این پایان نامه، استفاده‌ای نخواهد شد و تنها بر متن سه نسخه‌ی خطی فراهم آمده تکیه خواهد شد. بخش زیادی از اشکالات این تصحیح در فصل سوم زیر عنوان «المصاییح فی تفسیر القرآن: معرفی» آمده است.

در میان مقالات فارسی، نخست باید به مقاله‌ی حجة الاسلام سید محمد جواد شیرازی با عنوان «نعمانی و مصادر الغیبة»، در دو شماره از مجله‌ی انتظار موعود، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۲۰۹-۲۲۷؛ و ش ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۲۵۴-۳۰۶ اشاره کرد که در آن، حدود ۵۵ نقل قول شیخ طوسی در تفسیر التبیان از متن تفسیر وزیر مغربی گردآوری و بررسی شده است. پس از این، دو مقاله‌ی دیگر به قلم راقم این سطور به فارسی تألیف شده است که هر دو به بررسی جوانبی از تفسیر وزیر مغربی مربوط است: «مأکله‌ی سالانه‌ی یهود: بررسی روایتی تفسیری در منابع کهن شیعه و سنی»، پژوهشهای قرآن و حدیث (مقالات و بررسیها)، سال ۴۴، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۱۹-۱۴۰. «المصاییح فی تفسیر القرآن: گنجی در تاریخ تفسیر شیعه»، در جشن نامه‌ی استاد محمدعلی مهدوی راد، به کوشش رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، ۱۳۹۱. نسخه‌ی عربی همین مقاله با عنوان «المصاییح فی تفسیر القرآن: کنز من تراث التفسیر الشیعی»، در مجله‌ی تراثنا، ش ۱۱۳ و ۱۱۴، محرم الحرام ۱۴۳۴ ق. و سرانجام جدیدترین و آخرین مقاله به قلم دکتر منصور پهلوان، دکتر مجید معارف و مرتضی کریمی نیا با عنوان «اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفسیر وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) موسوم به المصاییح فی تفسیر القرآن»، در مطالعات تفسیری، سال ششم، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۹۴)، ص ۱۳۷-۱۵۶ انتشار یافته است.

۱-۶- محتوای طرح و رئوس مطالب پایان نامه

فصل اول: کلیات

فصل دوم: وزیر مغربی: زندگی و آثار

فصل سوم: روش شناسی و تحلیل منابع تفسیر المصاییح

فصل چهارم: اثرگذاری المصاییح بر تفاسیر بعدی

فصل پنجم: نتیجه گیری

ضمائم

۱-۲- مفاهیم کلیدی

از آنجا که تکیه اصلی این رساله بر موضوع تاریخ تفسیر و روش‌شناسی تفسیر است، بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات رایج در حوزه‌های شناخته‌شده تفسیر، علوم قرآنی، ادبیات و تاریخ اسلام را به کار می‌گیرد. در بخش نخست رساله نیز که به پژوهش در زندگی، احوال و آثار علمی وزیر مغربی اختصاص یافته است، مفاهیم و اصطلاحات عام تاریخی، جغرافیایی، فهرستی و تراجمی، و نیز ادبی برگرفته از سنت اسلامی استفاده خواهد شد. در این میان، به منظور تبیین بهتر برخی اصطلاحاتی خاص، نکاتی لازم در این قسمت توضیح داده می‌شود.

۱-۲-۱- تفسیر شیعه

مراد از تفسیر شیعه سبکی از فهم و شناخت قرآن است که عالمان شیعه طی قرون دوم تاکنون پدید آورده‌اند. روشن است که این تاریخ بلند علمی نمی‌تواند در سراسر دوره‌های متنوع و مختلف تاریخی و جغرافیایی خود یکدست و همسان باشد. تاریخ بلند تفسیر شیعه را از آغاز تدوین متون تفسیری در قرن دوم هجری تاکنون به چهار دوره یا پارادایم متفاوت می‌توان تقسیم کرد:

دوره اول: تفاسیر روایی یا ماثور پیش از طوسی: قرن دوم تا پایان قرن چهارم

دوره دوم: تفاسیر درایی یا اجتهادی یا مکتب تفسیری طوسی: قرون پنجم تا نهم هجری

دوره سوم: تفاسیر اخباری و جامع روایات معصومین در دوره صفویه: قرون نهم تا سیزدهم

دوره چهارم: تفاسیر بازاجتهادی با سبک جدید: قرون چهاردهم و پانزدهم

محور بحث در رساله حاضر، یعنی وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) دقیقاً نقطه‌ای اتصال دوره نخست و دوره دوم است.

۱-۲-۲- تفسیر روایی یا ماثور

تفسیر ماثور، یا تفسیر مبتنی بر روایت، گونه‌ای از تفسیر قرآن است که مبتنی بر احادیث و آثار منقول از پیامبر، و صحابه — و بنا بر قولی تابعین — است. در شیعه امامیه این نوع تفسیر تنها بر احادیث تفسیری پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام مبتنی است. تفاسیری چون ابن ابی حاتم رازی (م ۳۲۷ ق) و ابن منذر (م ۳۱۹ ق) در میان اهل سنت

و آثاری چون تفاسیر ابو حمزه ثمالی، ابوالجارود، علی بن ابراهیم قمی، فرات کوفی و عیاشی در میان شیعیان از این دست تفاسیر به شمار می آیند.

۱-۲-۳- تفسیر لغوی و ادبی

مراد کهن ترین تفاسیری از قرآن کریم اند که طی قرون دوم و سوم هجری و با تکیه ی فراوان بر جوانب لغوی، صرفی، اشتقاقی، نحوی و ادبی قرآن شکل گرفته اند. در برخی از این تفاسیر، به اموری چون بیان قرائات، حجت و علل قرائات و استشهاد فراوان به اشعار عرب نیز توجه می شود. نمونه هایی از این دست تفاسیر که عموماً در میان اهل سنت شکل گرفته اند عبارتند از: معانی القرآن (فراء)، مجاز القرآن (ابوعبیده)، معانی القرآن و اعرابه (زجاج)، و تأویل مشکل القرآن (ابن قتیبه). شاید بتوان آثار از دست رفته ی ابان بن تغلب و زید بن علی بن الحسین علیهما السلام در زمینه ی غریب القرآن و مشکل القرآن را در شمار نخستین آثار تفسیر ادبی شیعه به شمار آورد.

۱-۲-۴- تفسیر جامع یا اجتهادی

مراد از این گونه تفسیر که با نام تفسیر درائی (در مقابل تفسیر روایی) نیز خوانده می شود، تبیین و توضیح آیات قرآن با ترکیبی از تمام ابزارهای متعارف تفسیری از قبیل روایت معصوم و غیر معصوم، اقوال و ادبی و لغوی، آرای کلامی و فلسفی، ذکر وجوه مختلف قرائات، اشعار جاهلی، اخبار تاریخی و بررسی تبیین های مختلف مفسران دیگر است. به جز تفاسیر روایی محض، دیگر تفاسیر هر يك به نوعی تفسیر درایی، یا اجتهادی به شمار می آیند، چراکه علاوه بر روایات معصوم، به رأی و برداشت بشری نیز بها می دهند. تفاسیر المصایح (وزیر مغربی)، التبیان (شیخ طوسی)، مجمع البیان (طبرسی)، التهذیب (حاکم جشمی)، الکشاف (زمخشری)، و مفاتیح الغیب (فخرالدین رازی) نمونه هایی از تفاسیر جامع یا اجتهادی از مفسران شیعه و سنی اند.

۱-۲-۵- وزیر مغربی

ابوالقاسم الحسین بن علی بن الحسین معروف به وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) ادیب، شاعر، لغوی، سیاستمدار و وزیر در حکومت های مختلف فاطمی، بویه ای بوده که از جایگاهی مهم و اساسی در سیر تاریخ تفسیر شیعه برخوردار است. پدر و دو جد وی همگی در کار وزارت و کتابت بوده اند، و نسب وی در نهایت به بهرام پنجم، پادشاه ساسانی ایران معروف به بهرام گور (م ۴۳۸ میلادی) می رسد. از وی آثاری متعدد در زمینه ی شعر، ادب، انساب، تاریخ و تفسیر قرآن برجا مانده است. الگوی جامع و اجتهادی در تفسیر قرآن که نخستین بار از سوی وی در میان شیعیان

در تفسیر المصاییح به کار گرفته شده، نیم قرن پس از وی و به دست شیخ طوسی در تفسیر التبیان به نحوی گسترده تر اعمال شده و این امر سبب پیدایش رویکردی تازه در تاریخ تفسیر شیعه شده است.

۱-۲-۶- جزیره

منطقه‌ای میان دجله و فرات است که از شمال بغداد تا بخش‌هایی از جنوب ترکیه و شرق سوریه امتداد یافته است. بخش اعظم جزیره در منطقه‌ای پست و کم ارتفاع قرار دارد که در بخش جنوبی آن هیچ ارتفاعاتی وجود ندارد. در قسمت شمالی آن که به کوه‌های ترکیه می‌رسد، مناطق کوهستانی، هوای نسبتاً سردسیر و آب فراوان وجود دارد. این منطقه به مفهوم جغرافیایی جزیره نیست، اما چون میان رودهای دجله و فرات قرار گرفته جزیره نامیده شده است. در بسیاری از متون کهن تاریخی و جغرافیایی به بخش شمالی بین‌النهرین با این عنوان اشاره شده که جای آن امروزه با قسمتی از جنوب شرقی ترکیه و شرق سوریه و استان‌های شمالی عراق برابری می‌کند. می‌توان گفت در تقسیمات جغرافیایی کهن، بین‌النهرین علیاً جزیره و بخش جنوبی آن عراق نام دارد. موصل، دیاربکر، نصیبین، میافارقین، و رقه از جمله مهم‌ترین شهرهای این منطقه است. وزیر مغربی بخش مهمی از حیات ادبی، علمی و سیاسی خود را در این منطقه گذرانده است.

۱-۲-۷- پارادایم

پارادایم، اصطلاحی است که در فلسفه علم به کار گرفته می‌شود، به معنای اصول حاکم بر بینش ما نسبت به مفاهیم، اشیاء و جهان پیرامون (مورن، درآمدی بر اندیشه پیچیده، ص ۱۶). این اصطلاح را نخستین بار توماس کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی به کار بُرد و الگوی جدیدی برای تبیین چگونگی رشد و توسعه علوم ارائه کرد؛ ویژگی عمده‌ی نظریه‌ی وی تأکیدی است که بر جنبه‌ی انقلابی در پیشرفت‌های علمی دارد به طوری که برطبق آن، انقلاب متضمن طرد و ردّ ساختاری نظری و جایگزینی آن با ساختار ناسازگار دیگری است. ویژگی دیگر این نظریه تأکید بر میزات جامعه شناختی جوامع علمی است. بر اساس ایده‌ی کوهن، پارادایم اصطلاح فراگیری است که تمام مقبولات کارگزاران یک رشته‌ی علمی را دربر می‌گیرد و چارچوبی را فراهم می‌سازد که دانشمندان برای حل مسائل علمی در آن محدوده استدلال کنند. کوهن معتقد است پارادایم یک علم تا مدت‌های مدید تغییر نمی‌کند و دانشمندان در چارچوب مفهومی آن سرگرم کار خویش‌اند. اما دیر یا زود بحرانی پیش می‌آید که پارادایم را درهم می‌شکند و

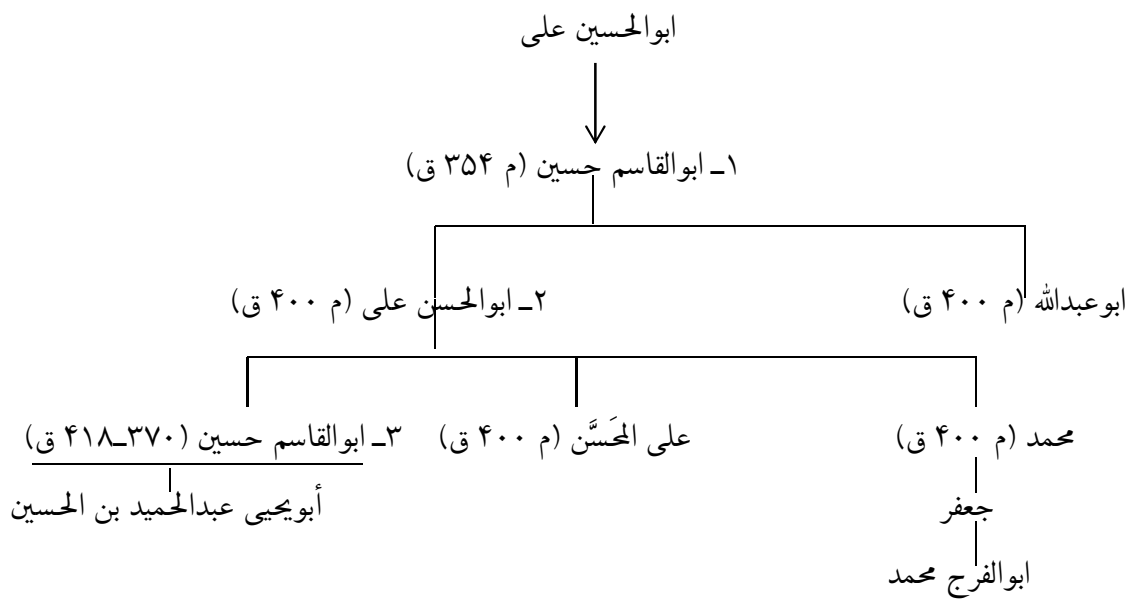
دگرش علمی به وجود می‌آید که پس از مدتی پارادایم جدیدی به وجود می‌آورد و دوره‌ای جدید از علم آغاز می‌شود. تصویر کوهن از شیوه پیشرفت يك علم را می‌توان با نمودار بی پایان زیر خلاصه کرد:

پیش علم ← علم عادی ← بحران ← انقلاب ← علم عادی جدید ← بحران جدید ← ...

فعالیت‌های پراکنده و گوناگونی که قبل از تشکیل و پی‌ریزی يك علم صورت می‌گیرد، نهایتاً پس از اینکه به يك پارادایم مورد پذیرش جامعه‌ای علمی تبدیل شد، منظم و هدفدار می‌گردد. پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را پذیرفته و به کار می‌گیرند. شاید نتوان مدل پارادایمی را به دقت و کمال بر تاریخ تحول تفسیر شیعه منطبق کرد و از این مدل، برای پاسخ به تمام سوالات مرتبط با تاریخ تفسیر شیعه استفاده کرد. این امر به سبب شرایط خاص در حوزه‌های علوم انسانی است که با تمامی هنجارها، ملاک‌ها و موازین تحول در علوم تجربی منطبق نیست. بیفزاییم که در بحث ما از تاریخ تحول تفسیر شیعه، انتقال از هر يك از دوره‌های چهارگانه‌ی فوق به دوره‌ی بعدی با انقلاب کامل صورت پذیرفته؛ لذا برخی عناصر از دوران قبلی جایگاه خود را در دوره‌ی جدید — هرچند با کمی تغییر — حفظ کرده‌اند. با تمام این احوال، به سبب شباهت بسیار زیاد میان تفاسیر هر دوره با یکدیگر، برای تفکیک عناصر و روش‌های تفسیری در دوره‌ی اول و دوم و مقایسه‌ی دائمی این دو، در رساله‌ی حاضر سعی بر این بوده است تا با ارجاع به مدل پارادایمی — که گاه آن را با تسامح دوره نیز نامیده‌ایم — تصویر دقیق‌تری از میزان تفاوت‌ها، شباهت‌ها، تحولات و عوامل این تغییرها ارائه شود. گفتنی است واژه‌ی پارادایم (Paradigm) در زبان فارسی همچنان هیچ معادلی ندارد و برابرنهادهایی فارسی چون الگو، الگوواره، سرمشق، یا چارچوب فکری، یا ترجمه‌هایی عربی چون النموذج الفکری، النموذج الإدراکی، و الإطار النظری همچنان در ادای معنای اصلی و صحیح این اصطلاح نارسایند.

۲- وزیر مغربی: زندگی و آثار

خاندان مغربی:



ابوالحسن علی بن محمد مغربی؛ جد پدر (م. ح ۳۲۰ ق در بغداد)

ابوالقاسم حسین بن علی مغربی؛ جد (م ۳۵۴ ق در حلب)

علی بن حسین مغربی؛ پدر (مقتول در سال ۴۰۰ ق در مصر)

ابوالقاسم حسین بن علی مغربی (م ۴۱۸ ق در میافارقین)

۲-۱- تنوع و اهمیت منابع

از آنجا که در این فصل به معرفی وزیر مغربی، تحصیلات، اساتید، فهرست آثار متنوع، و سیر زندگی پر فراز و نشیب وی خواهیم پرداخت، مناسب است در آغاز مروری داشته باشیم بر فهرست کهن‌ترین منابعی که اطلاعاتی اندک یا زیاد درباره‌ی وی در اختیار ما می‌نهند. این منابع گونه‌های مختلفی از آثار ادبی، تاریخی، تراجم و فهرست، و تفاسیر قرآنی را دربر می‌گیرد. در رساله‌ی حاضر کوشیده‌ایم دقیق‌ترین اطلاعات را از معاصران وی (مانند مُسَبِّحی، ایلایی نصیبی، ابوالعلاء معری؛ ابن مسکویه) یا کسانی بیابیم که کمترین فاصله‌ی زمانی (مانند نجاشی و شیخ طوسی) یا فاصله‌ی جغرافیایی (مانند ابن عدیم) با وی و محیط نشو و نماي وی داشته‌اند. بر همین اساس، با وجود مراجعه و بررسی تمام منابع قدیم و جدید، در معرفی وزیر مغربی و احوال و آثارش، تکیه‌ی اصلی این پژوهش بر منابع و متون تراجم و سیره و رجال پیش از قرن هفتم هجری بوده است.

علاوه بر سه نسخه‌ی خطی باقی‌مانده از تفسیر المصاییح، فهرستی از مهم‌ترین و کهن‌ترین منابع از این قرار است:

مُسَبِّحی، عزالملک محمد بن ابی‌القاسم (م ۴۲۰ ق)، تاریخ المُسَبِّحی: أخبار مصر فی سنتین

ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (م ۴۲۱ ق)، تجارب الامم و تعاقب الهمم

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (م ۴۲۹ ق)، یتمة الدهر فی محاسن أهل العصر

ابن قارح (۳۵۱-۴۲۱)، رسالة ابن القارح الی ابی العلاء

ایللیا مطران نصیبین (۴۳۸ ق)، مجالس مار ایللیا برشینایا مطران نصیبین مع الوزير ابی القاسم الحسین بن علی المغربي

ابوالعلاء المعری (م ۴۴۹ ق)، دیوان

ابوالعلاء المعری (م ۴۴۹ ق)، رسائل ابی العلاء المعری

نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن العباس (م ۴۵۰ ق)، فهرست اسماء مصنفی الشيعة

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (م ۴۶۰ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (م ۴۶۳ ق)، تاریخ بغداد

باخرزی، ابوالحسن علی بن حسن بن علی بن ابی‌الطیب (م ۴۶۷ ق)، دمية القصر وعصرة أهل العصر

روذراوری، ظهیرالدین ابوشجاع محمد بن حسین (م ۴۸۸ ق)، ذیل کتاب تجارب الامم (ملحق بکتاب تجارب الامم)

افطسی طرابلسی، ابوجعفر أمین‌الدولة محمد بن محمد بن هبة الله علوی حسینی (م ۵۱۷ ق)، المجموع اللفیف

ابن صیرفی، علی بن منجب (م ۵۴۲ ق)، الاشارة الی من نال الوزارة

ابن بسّام، ابوالحسن علی (م ۵۴۲ ق)، الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة
ابن قلانسی، ابویعلی حمزة بن اسد بن علی بن محمد تمیمی (م ۵۵۵ ق)، تاریخ دمشق
ابن شهر آشوب، ابوعبدالله محمد بن علی (م ۵۵۸ ق)، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة واسماء المصنفين منهم قديما و
حديثا

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبة الله (م ۵۷۱ ق)، تاریخ دمشق
ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (م ۵۹۷ ق)، المنتظم في تاريخ الملوك والامم
ابن ظافر الازدی، جمال الدين ابوالحسن علی بن منصور (م ۶۱۳ ق)، اخبار الدول المنقطعة
حموی، شهاب الدين ابوعبدالله ياقوت بن عبدالله (م ۶۲۶ ق)، معجم الادباء = إرشاد الاريب إلى معرفة الاديب
ابن اثير، عز الدين ابوالحسن علی بن ابی الکرّم شيباني جزري (م ۶۳۰ ق)، الكامل في التاريخ
سبط بن جوزی (م ۶۵۴)، مرآة الزمان، نسخه‌ی احمد الثالث، ش ۲۹۰۷ / ۱۲، برگه‌ی ۴۷-۴۹.
ابن أبي الحديد، أبو حامد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله (م ۶۵۶ ق)، شرح نهج البلاغة
ابن ابار قضاعی بلنسی، محمد بن عبدالله بن ابی بکر (م ۶۵۸ ق)، إعتاب الكتاب
ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بکر (م ۶۸۱ ق)، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان
ابن شداد، عز الدين محمد بن علی بن ابراهيم (م ۶۸۴ ق)، الاغلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام و الجزيرة

به جز این مهم ترین منابع متأخر از قرن هفتم به شرح زیر است:

ذهبی، شمس الدين ابوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان (م ۷۴۸ ق)، سير اعلام النبلاء
ذهبی، شمس الدين ابوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان (م ۷۴۸ ق)، تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتِ المشاهير وَالاعلام
قلقشندي، ابوالعباس شهاب الدين احمد بن علی بن احمد (م ۸۲۱ ق)، صبح الأعشي في صناعة الإنشاء
مقريزي، ابوالعباس تقی الدين احمد بن علی بن عبدالقادر (م ۸۴۵ ق)، امتناع الاسماع
مقريزي، ابوالعباس تقی الدين احمد بن علی بن عبدالقادر (م ۸۴۵ ق)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار
ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (م ۸۵۲ ق)، لسان الميزان

ابن تغری بردی، ابوالمحاسن جمال الدين يوسف (م ۸۷۴ ق)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة
ابن عماد عکری حنبلی، أبو الفلاح عبدالحی بن أحمد بن محمد (م ۱۰۸۹ ق)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب

۲-۲- سیر زندگی علمی و سیاسی

ابوالقاسم حسین بن علی حسین مغربی معروف به ابن‌المغربی یا وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) و ملقب به "الوزیر الکامل ذوالجلالتین" (ابن‌عدیم، ۲۵۳۲/۶؛ باخرزی، ۱/۱۱۶) بی‌تردید یکی از چند قله‌ی ادبی و علمی شیعه در پایان قرن چهارم هجری است که قدر و منزلت بلند وی همواره ناشناخته مانده است. کمتر کسی امروزه می‌داند این دانشمند و سیاستمدار شیعه نخستین تفسیر قرآن با سبک غیرروایی را در میان شیعیان تألیف کرده و بیش از همگان بر شیخ‌الطائفه محمد بن حسن معروف به شیخ طوسی و تفسیرنگاری وی تأثیر گذارده است. وی باآنکه ۴۸ سال بیش نزیسته، آثاری در انساب، لغت، شعر، تاریخ، کلام، سیره، تفسیر، و سیاست پدید آورده است که هر یک واجد اهمیتی فراوانند. با بزرگانی از عالم ادب و علم چون ابوالعلاء معری، شریف مرتضی، ایلای نصیبی، مهیار دیلمی، و ... نشست و مرآورده داشته، و در تمام این احوال، با وجود حاسدانی در دربار فاطمیان مصر، آل‌بویه در عراق، و بنی‌عقیل و مروانیان در جزیره، دلمشغول اعمال حکومتی و سیاسی بوده است.

وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) از دانشمندان شیعه در پایان قرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری است. وی نوه‌ی دختری محمد بن ابراهیم نعمانی مؤلف کتاب *الغیبه* است (نجاشی، ص ۶۹)، و خود در زندگی‌نامه‌ی کوتاه خویش اشاره کرده است که نسبش از طریق پدر به بهرام گور (م ۴۳۸ م) از پادشاهان ایران می‌رسد (ابن‌عدیم، ۲۵۳۲/۶). بیشترین شهرتش در امر سیاست و ادب است و لذا اغلب سال‌های عمر خود را در دربار و وزارت حاکمان فاطمی، حمدانی، آل‌بویه و عباسی سر کرده است. روابط برخی از عالمان شیعی بغداد با این وزیر مقتدر آل‌بویه سخت مناسب بوده است. در مدت حضور و وزارتش در عراق، عالمان شیعه چون شریف مرتضی در مجلسش حضور می‌یافته‌اند، نجاشی (همان‌جا) به صراحت وی را در میان رجال شیعه گنجانیده و شیخ طوسی به کرات از تفسیر وی بر قرآن کریم بهره برده است. به گزارش ابن‌شهر آشوب، شریف مرتضی کتاب *المقنع فی الغیبه* را برای او نگاشته (ابن‌شهر آشوب، *معالم العلماء*، ص ۱۰۵)، و به گفته‌ی عبدالله افندی، وی از مشایخ شریف مرتضی بوده است (افندی، *ریاض العلماء*، ۱/۴۶).

قدیم‌ترین گزارش درباب زندگی و آثار وی به قلم معاصرانش به دست ما رسیده است. نخست باید از ابوالعباس نجاشی (م ۴۵۸ ق) در کتاب فهرست (ص ۶۹) یاد کرد^۱ که هم نسب پدری و هم نسب مادری وی را ذکر می‌کند؛ فهرستی از آثار وی را نام می‌برد و می‌گوید که در نیمه‌ی رمضان ۴۱۸ هجری درگذشته است. اندکی بعد خطیب بغدادی (م ۴۶۳ ق)، اطلاعاتی بیشتر در اختیار می‌نهد. به گفته‌ی خطیب بغدادی، وی در ذوالحجّه‌ی ۳۷۰ قمری در مصر متولد شد.^۲ پدرش ابوالحسن مصاحب سیف الدوله بن حمدان [در حلب] بود و پس از وی به مصر آمده بود. ابوالقاسم در ایام الحاکم بالله (حکومت: ۳۸۶-۴۱۱ ق) در مصر رشد یافت و از جانب وی امور دیوانی شامات را انجام می‌داد تا آنکه حاکم بر پدر و عموی وی خشم گرفت، آنها و دو برادر وی را کشت، وی پنهان به عراق گریخت و تا پایان عمر در همانجا بماند. در سال ۴۱۴ به وزارت مشرف‌الدوله أبوعلی بن بهاءالدوله أبونصر بن عضدالدوله أبوشجاع رسید و سال بعد عزل شد. در رمضان ۴۱۸ از دنیا رفت و جسدش را در کوفه به خاک سپردند.^۳ خطیب بغدادی با آنکه وی را بسیار با فضیلت، باهوش، ادیب، و دانشمند در علوم دینی، ادبی و نجومی می‌داند، در جایی او را به حُب طینت و حسادت نسبت به دیگر عالمان متهم می‌کند.^۴

۱- الحسین بن علی بن الحسین بن محمد بن یوسف الوزير أبو القاسم المغربي من ولد بلاس بن بهرام جور، و أمه فاطمة بنت أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني شيخنا صاحب كتاب الغيبة. له كتب، منها: كتاب خصائص علم القرآن، كتاب اختصار إصلاح المنطق، كتاب اختصار غريب المصنف، رسالة في القاضي والحاكم، كتاب الإلحاق بالاشتقاق، اختيار شعر أبي تمام، اختيار شعر البحتری، اختيار شعر المتنبي والطعن عليه. توفي رحمه الله يوم النصف من شهر رمضان، سنة ثمان عشرة و أربعمئة (نجاشی، ص ۶۹).

۲- می‌دانیم که این گفته‌ی خطیب بغدادی نادرست است، چه — خواهد آمد که — وی نه در مصر، بلکه در حلب تولد یافته است.

۳- الحسین بن علی بن الحسین بن علی بن محمد بن یوسف، أبو القاسم بن أبي الحسن الوزير المغربي: مولده بمصر في ذي الحجة سنة سبعين و ثلاثمئة. و كان أبو الحسن أبو يصحب سيف الدولة بن حمدان، و انتقل بعد ذلك إلى مصر و تولى الأعمال فيها. نشأ أبو القاسم في أيام الحاكم بالله صاحب مصر و تقلد له ديوان الشام. فلما قبض الحاكم علي أبيه علي و عمه محمد و قتل أخويه أيضا، طلب بألقاسم فاستتر، و هرب إلى العراق، و قصد فخر الملك، و بلغ القادر بالله أمره، فاتهمه بالورود في إفساد علي الدولة العباسية. ولى الوزارة للملك مشرف الدولة أبي علي بن بهاء الدولة أبي نصر بن عضد الدولة أبي شجاع ببغداد في سنة أربع عشرة و أربعمئة، و عزل في سنة خمس عشرة. و كان عارفا فاضلا و بليغا مترسلا و متفنا في كثير من العلوم الدينية و الأدبية و النجومية. و كان خبيث الباطن، كثير الحيل، شديد الحسد علي الفضل و إن أظهر الميل إلى أهله ... توفي في رمضان سنة ثمان عشرة و أربعمئة بمبافارقين عن ست و أربعين سنة، و حمل تابوته إلى الكوفة فدفن هناك. و كان كثير الفضائل، جيد الترسل، شديد الذكاء - رحمه الله. (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۲۱/ ص ۸۰-۸۱).

۴- این سخن را برخی دیگر نیز تکرار کرده‌اند. چنان‌که خواهیم گفت، ایشان همگی تحت تاثیر انتقادات ابن قارح بوده‌اند. تعبیری چون خبیث الباطن شدید الحسد علي الفضائل (صفدی، ۲۷۵/۱۲)؛ خَبِيثًا مُّحْتَالًا حَسُودًا (ابن اثیر، ۶۷۵/۷؛ ابن خلدون، ۵۵۰/۳) در منابع تاریخی و ادبی ثبت شده است. ابن عدیم (۲۵۴۰/۶) می‌نویسد میان ابن قارح و ابوالقاسم وزیر مغربی مسائلی بوده است که سبب می‌شود نتوانیم به سخنان وی درباره‌ی وزیر مغربی اعتماد کنیم. در این میان، عبارتی در آغاز کتاب المقنع فی الامامة (ص ۳۱) اثر شریف مرتضی هست که نشان می‌دهد این وزیر آل‌بویه در بغداد در روزگار خود حاسدان و بدخواهانی نیز احتمالا در میان اهل علم و ادب داشته است که قدرت وی در مقام وزارت را تهدید می‌کرده است. سید مرتضی هنگام یادکردن از مغربی می‌نویسد: جرى في مجلس الوزير

۲-۲-۱- سال شمار وقایع حیات وزیر مغربی

تولد در حلب	:۳۷۰
هجرت همراه با پدر به مصر	:۳۸۱
تالیف نخستین اثر علمی؛ المنخل	:۳۸۶
تالیف کتاب ادب الخواص	:۳۹۵
قتل پدر و عمو و برادران به دست الحاکم خلیفه‌ی فاطمی	:۴۰۰
حضور در شام (رملة) و حجاز (مکه)	:۴۰۱
ورود به بغداد با حمایت فخرالملک وزیر آل بویه	:۴۰۲
حضور در واسط و میافارقین (جزیره)	:۴۰۲
قتل فخرالملک و بازگشت به بغداد	:۴۰۷
سفر به موصل همراه با قرواش بن المقلد	:۴۰۷
سفر به دیاربکر و وزارت ابونصر نصرالدولة، احمد بن مروان	:۴۰۸
سفر به موصل و وزارت قرواش بن المقلد	:۴۱۰
	:۴۱۱
	:۴۱۲
وزارت آل بویه در بغداد بدون لقب و خلعت	:۴۱۴
کناره‌گیری از وزارت و سفر به موصل	:۴۱۵
زمان احتمالی اتمام تألیف المصابیح	:۴۱۵
سفر به دیاربکر و وزارت مجدد ابونصر نصرالدولة، احمد بن مروان	:۴۱۶
ملاقات با ایلیا سراسقف نصیبین	:۴۱۷
وفات در میافارقین	:۴۱۸

السید — اطل الله فی العز الدائم بقائه و کبت حساده و اعدائه — کلام فی غیبة الإمام. دعای شریف مرتضی برای وزیر مغربی حکایت از نوعی ناپایداری مقام و عزت وی به سبب حسادت و کینه‌ی برخی افراد دارد.

با توجه به حوادث مختلف در سیر حیات وزیر مغربی، زندگی وی را به سه مقطع اصلی می‌توان تقسیم کرد: الف) تولد و کودکی در حلب (۳۷۱-۳۸۱ ق)؛ ب) دوران نوجوانی و جوانی در مصر (۳۸۱-۴۰۰ ق)؛ ج) دوران عدم استقرار در عراق و جزیره (۴۰۰-۴۱۸ ق). بر این اساس، سه بخش مجزا برای شناخت حوادث زندگی وی می‌گشاییم.

۲-۲-۲ الف) تولد و کودکی در حلب (۳۷۱-۳۸۱ ق)

ابوالقاسم حسین بن علی مغربی بیش از آنکه نسبش به مغرب برسد، از تباری ایرانی، اما رشدیافته در شامات و مصر و عراق است. تقریباً تمامی مصادر کهن نسب وی را بدین صورت آورده‌اند: الحسین بن علی بن الحسین بن علی بن محمد بن یوسف بن بحر بن بهرام بن المرزبان بن ماهان بن باذان بن سامان بن الحرون بن بلاش بن جاماسب بن فیروز بن یزدجرد بن بهرام‌جور (ابن‌عساکر، ۱۰۵/۱۴؛ درباب اختلافی اندکی در نام یکی از افراد این سلسله نسب نک. شبیری، ۱۳۸۵، ص ۲۱۴-۲۱۵). ابن‌عدیم (ج ۶/۲۵۳۲) می‌گوید نسب وی را به خط خودش چنین یافته است. برخی سیره نویسان اهل سنت چون ابن‌خلکان (۱۷۷/۲) و یاقوت حموی (معجم‌الادباء، ۱۰۹۳/۳) این سلسله را به ابن‌صیرفی مصری (۴۶۳-۵۴۲ ق) نسبت داده‌اند، اما در متن موجود از کتاب وی (الإشارة إلى من نال الوزارة، ص ۴۷) چنین سلسله نسبی وجود ندارد. زامبارو (ص ۲۲) این نسب را ساختگی خوانده است. با این همه، جستجویی در منابع رجالی شیعه نشان می‌دهد که چنین نسبی برای وزیر مغربی از روزگار خود وی بسیار شناخته شده و معروف بوده است، چه در میان معاصران وزیر مغربی، نجاشی (۳۷۲-۴۵۰ ق) نیز به صراحت این نسب را در فهرست خود (ص ۶۹) ذکر کرده است. این نسب به روشنی نشان می‌دهد وی از تباری اصالتاً ایرانی است^۱ که بعدها در بصره سکونت یافته و سپس به بغداد مهاجرت کرده‌اند (نیز نک. ابن‌عدیم، ۲۷۰۵/۶؛ مقریزی، ۲۷۷/۳). از افراد مهم در این سلسله، یوسف بن بحر است که خود از اجداد آل‌بویه است و همین امیر احتمالاً در نزدیکی خاندان وزیر مغربی

۱- ابوالحسن علی بن محمد التهامی (م ۴۱۶ ق) از شاعران بزرگ هم عصر وی که مدتی در کنار وی علیه حاکم فاطمی مبارزه کرده، قصیده‌های متعددی در مدح وزیر مغربی و نیز آل مغربی سروده است. وی (دیوان، ص ۱۵۸) در بیتی از یکی از این قصائد به موضوع تبار ایرانی وزیر مغربی اشاره می‌کند:

كسوتها لفظ قریش البطاح

حکمة آبائك من فارس

(خود، پدر، عمو، جد و جد پدرش) به امرای عباسی و آل‌بویه بی‌تأثیر نبوده است. (الزهرانی، ص ۲) خود وی می‌گوید مهم‌ترین علتی که وی و پدرانش به نام مغربی شهرت یافته‌اند این بوده که جد پدرش با نام ابوالحسن علی بن محمد دیرزمانی در بغداد مسئول امور دیوانی مغرب بوده است (ابن‌عديم، ۲۵۳۲/۶ و ۲۵۳۵).^۱

ابوالحسن علی بن محمد مغربی که نخست در بصره می‌زیست، در پی حوادثی معروف به فتنه‌ی بریدی،^۲ حوالی سال‌های ۳۲۴-۳۲۵ ق به بغداد کوچ کرد و در آنجا ساکن شد. در همین شهر، جد ابوالقاسم حسین بن علی مغربی به دنیا آمد که از قضا او نیز ابوالقاسم حسین بن علی مغربی نام داشت و نخستین کس از خاندان مغربی است که از حد امور دیوانی فراتر رفته، به وزارت رسید. حسین بن علی مغربی (جد) در بغداد بزرگ شد، به امور دیوانی و سیاسی جزیی پرداخت، و با خواهر ابوعلی هارون بن عبدالعزیز الاوارجی، محدث امامی^۳ ازدواج کرد (ابن‌خلکان، ۱۷۲/۲).

۱- «وكان جد أبي و هو ابوالحسن علي بن محمد يخلف علي ديوان المغرب فنسب به الى المغربي.» ابن‌خلکان (وفیات‌الاعیان، ۱۷۷/۲) تنها کسی است که این وجه اشتباه نپذیرفته است. وی در این راه به سخنی از ابوالقاسم وزیر مغربی در کتاب آغاز کتاب/ادب الخواص استناد می‌کند که در آنجا مغربی درباره‌ی منتبّی گفته است: «و اخواننا المغاربة يسمونه المتنبي» یعنی برادران مغربی ما منتبّی را متنّبه می‌خوانند. وی می‌نویسد: «ورأيت في بغض المجاميع أنه لم يكن مغربياً، وإنما أحد أجداده، وهو أبو الحسن علي بن محمد كانت له ولاية في الجانب الغربي ببغداد، وكان يقال له: المغربي، فأطلق عليهم هذه النسبة، ولقد رأيت خلقاً كثيراً يقولون هذه المقالة، ثم بعد ذلك نظرت في كتابه الذي سماه "أدب الخواص" فوجدت في أوله "وقد قال المتنبي — وإخواننا المغاربة يسمونه المتنبي — فأحسنوا":

أتبي الزمان بنوه في شبيبته فسرهم وأتيناها علي الهرم.

فهذا يدل علي أنه مغربي حقيقة لا كما قالوه، والله أعلم.»

۲- آل‌بریدی، خاندانی شیعه مذهب منسوب به ابو عبدالله محمد بریدی بودند که از ۳۱۶ ق تا ۳۳۸ ق بر واسط و اهواز و بصره فرمان راندند. بریدیان در آغاز صاحب منصبانی کشوری و کاتب یا چنانکه از نامشان برمی‌آید از اعضای دیوان برید بودند. در روزگاری که خلافت عباسی در نشیب ناتوانی افتاده بود و امیرالامراها برای دست یافتن بر بغداد با هم در کشاکش بودند و خلیفگان را عزل و نصب می‌کردند، بریدیان یک چند پرچم استقلال برافراشتند و بغداد را تصرف کردند و در واسط و اهواز و بصره فرمان راندند. این سلسله حکومتی متشکل از ۳ برادر به نام‌های ابو عبدالله احمد، ابوالحسن عبدالله (علی)، ابو یوسف یعقوب به اضافه ابوالقاسم پسر ابو عبدالله بریدی مُقطّع بود. تاریخ ۲۰ ساله این خاندان، مانند بیشتر دولت‌های پراکنده‌ای که در سده‌های ۴ و ۵ قمری در سرزمین‌های خلافت شرقی پدیدار شدند، داستان ستمگری و نیرنگ و خیانت و چپاول مردم است. نک. صادق سجادی، «آل‌بریدی»، ۶۱۱-۶۰۸/۱.

۳- وی از اعیان و بزرگان زمان خود، کاتب و از اصحاب وزیر ابوبکر محمد بن رائق بود، صاحب آناری در حدیث و تصوف، و مدقّی با حلاج مرتبط بوده است. به گفته‌ی نجاشی وی اهل تخصص در مذهب ما به‌شمار می‌آید، ممدوح متنبّی بوده و کتابی در ردّ واقفه نوشته است. ابن‌خلکان نیز می‌نویسد: «دیده‌ام برخی از اهل ادب گفته‌اند که ابوعلی هارون بن عبدالعزیز الاوارجی که متنبّی با قصیده‌ی معروف خود او را مدح کرده است، دایی وزیر مغربی است؛ من با بررسی دانستم که او درواقع دایی پدر وزیر مغربی است» (ابن‌خلکان، ۱۷۲/۲).

قصیده‌ی ستایش آمیز متنبّی در مدح ابوعلی هارون بن عبدالعزیز الاوارجی در آن روزگار شهرت بسیار یافته است. وزیر مغربی بعدها در نامه‌ی خود به حاکم عباسی از این قصیده و دایی پدر خود یاد می‌کند. بخشی از آغاز شعر معروف متنبّی در مدح ابوعلی الاوارجی چنین است:

أمنَ ازديارك في الدُّجي الرُّبَاءُ إذ حيثُ كنتِ مِنَ الظَّلامِ ضِيَاءُ
قلقِ المليحةَ وَ هي مسك هتكها ومسيرُها في اللَّيلِ وَ هي ذُكَا

حاصل این ازدواج دو پسر به نام‌های علی و محمد است که به ترتیب پدر و عموی ابوالقاسم حسین بن علی مغربی‌اند (برای تفصیل درباب خاندان وزیر مغربی نک. ابراهیم الشمری، «بنو المغربی أسرة بصرية الأصل»، ص ۱۲۹-۱۳۹). اندکی بعد، حسین بن علی مغربی (جد) از بغداد به حلب رفت و کاتب سیف‌الدوله حمدانی (حکومت: ۳۳۳-۳۵۶ ق) شد. نوهی او، ابوالقاسم حسین بن علی مغربی بعدها حکایت می‌کند که نزدیکی و ارتباط جدّم، حسین بن علی مغربی (جد) با سیف‌الدوله را از مدایحی می‌توان شناخت که ابن‌نباته (ابونصر عبدالعزیز بن عمر ۳۲۷-۴۰۵ ق) در وصف سیف‌الدوله و به درخواست حسین بن علی مغربی (جد) سروده است (عباس، ص ۹-۱۰). مغربی (نوه) درباب مغربی (جد) سخنان مدح‌آمیز فراوانی آورده است (نک: ابن‌عدیم، ۲۷۰۲/۶ به بعد). وی حتی رساله‌ای منشور از پدر بزرگ خود در توصیف نخل روایت کرده است که احسان عباس (ص ۱۰) آن را نشانه‌ای از قدرت ادبی مغربی (جد) می‌داند. در مجموع می‌توان گفت حسین بن علی مغربی (جد) دو چیز را در میان نسل خود به‌یادگار گذاشت: نخست خدمت سلطان و دودیگر کاتبی و فنون ادب. چون سرانجام وی در سال ۳۵۴ ق درگذشت، همچنان دو فرزندش علی و محمد در بغداد مانده بودند. در این سال سیف‌الدوله حمدانی طی معاهده‌ای با رومیان کوشید تمامی اسیران مسلمان دربند رومیان را با پرداخت فدیة آزاد کند. چون تمام اموال حاکم بدین منظور وفا نکرد، وزیر خود، مغربی (جد) را در رهن رومیان قرار داد و در همین سال وی درگذشت. (ابن‌عدیم، ۲۷۰۶/۶). لذا این پرسش همچنان ذهن محقق را به خود مشغول می‌کند که چرا در تمامی سال‌هایی که مغربی (جد) در حلب به کار دیوانی و وزارت مشغول بود، فرزندان خود، علی و محمد را از بغداد نزد خود فرا نخوانده بود.

پیش از درگذشت مغربی (جد)، اخشید از حاکمان عباسی مصر، فرزندان وی علی و محمد را نزد خود فراخواند. به درستی نمی‌دانیم این دو برادر تا آن زمان در بغداد چه می‌کردند و چه دانشی فراهم آورده بودند که اخشید غلام مخصوص خود، معروف به فاتک مجنون را برای آوردن ایشان به بغداد فرستاد و به همراه خویش آنان را به مصر برد. نیز نمی‌دانیم چرا در تمامی سال‌هایی که مغربی (جد) در حلب به کار دیوانی و وزارت مشغول بود، فرزندان خود، علی

أَسْفَى عَلِيَّ أَسْفَى الَّذِي دَلَّهْتَنِي	عَنْ عِلْمِهِ فِيهِ عَلِيٌّ خَفَاءُ
وَشَكَيْتِي فَقَدْ السَّقَامَ لَأَنَّهُ	قَدْ كَانَ لَمَّا كَانَ لِي أَعْضَاءُ
مَثَلْتُ عَيْنَكَ فِي حَشَايَ جِرَاحَةً	فَتَشَابَهَا كَلْتَاهُمَا نَجْلَاءُ
تَفَدَّتْ عَلَيَّ السَّابِرَى وَرُبَّمَا	تَتَدَقُّ فِيهِ الصَّعْدَةُ السَّمَاءُ
أَنَا صَخْرَةُ الْوَادِي إِذَا مَا زُوْحَمَتْ	فَإِذَا تَطَفَّتْ فَإِنِّي الْجَوْزَاءُ

و محمد را از بغداد نزد خود فرا خوانده بود. دور نیست بینگاریم پیشترها در زمانی که اخشید در شام به سر می‌برد، مغربی (جد) از ذکاوت و تحصیلات فرزندان خویش نزد وی تعریف کرده باشد. دو برادر (یعنی پدر و عموی ابوالقاسم مغربی) چندان زیاد در مصر نماندند. با درگذشت پدرشان در حلب، علی بن حسین^۱ (پدر ابوالقاسم مغربی) جانشین وی در امور دیوانی سیف‌الدوله حمدانی در حلب شد، اما سیف‌الدوله نیز اندکی بعد در سال ۳۵۶ درگذشت. ارتباط علی بن حسین مغربی (پدر ابوالقاسم مغربی) با سیف‌الدوله در این مدت کوتاه ظاهراً بسیار مناسب و به‌دور از کدورت بوده است. وی بعدها برای ابوالعلاء المعری (الصاهل و الشاحج، ص ۶۶۸) تعریف می‌کند که روزی با سیف‌الدوله تنها بودم، از من پرسید قصد ازدواج نداری؟ گفتم دختر عمویی دارم که انتظار رسیدنش را می‌کشم. سیف‌الدوله گفت: با دختر عمو ازدواج مکن که بنتُ العَمِّ، ثَبَتَ العَمُّ.^۲ باری با درگذشت سیف‌الدوله، علی بن الحسین به خدمت فرزندش سعدالدوله درآمد و در کار حکومت وی، نقش مشاور داشت. ابوالقاسم حسین بن علی مغربی برای ما نقل می‌کند که شاعران آن روزگار چون ابن‌نباته، ابونصر عبدالعزیز بن عمر (۳۲۷-۴۰۵ ق) و ابوالعباس الثامی، پدرش علی بن حسین و سعدالدوله را گاه در کنار هم مدح کرده‌اند. (ابن‌عدیم، ۲۷۰۵/۶-۲۷۰۶). باآنکه شروع این همکاری روزهایی خوش را نوید می‌داد، سرانجام به شقاق انجامید.

به درستی نمی‌دانیم کی و چرا علی بن الحسین (پدر ابوالقاسم حسین بن علی، وزیر مغربی) از سعدالدوله حمدانی جدا شد و پس از مدتی سرگردانی در عراق، سرانجام به مصر رفت. وزیر مغربی خود تنها بدین اشاره کرده است که از همان اموری که بین هر دو یار و همراه دنیایی رخ می‌دهد، میان پدرش و سعدالدوله پدید آمد (ابن‌عدیم، ۲۵۳۶/۶). حدس‌هایی در میان است: ابوالعالی سعدالدوله در این سال‌ها حکومتی پر از تشویش داشت. هم بر مقرر حکومتش حلب استیلای کامل نداشت و هم درگیر نزاع با رومیان و صلح با ایشان در برابر پول بود. علی بن الحسین صلاح خویش بر جدایی از سعدالدوله حمدانی دید و به عراق رفت. به نقلی دیگر، سعد خون وی را مباح کرد و او در

۱- ذهبی پدر وزیر مغربی را چنین معرفی می‌کند: «علي بن الحسين بن محمد بن يوسف بن بحر بن بهرام الوزير، أبو القاسم بن المغربي، و هو بغدادی الأصل، و المغربي لقب لجده. ولد أبو القاسم بحلب، و نشأ بها، و وزير لصاحبها سعدالدولة أبي المعالي بن سيف الدولة بن حمدان، ثم هرب خوفاً منه إلى مصر، و عظم بها، و وزير للحاكم، ثم قتله الحاكم. و كان شاعراً أديباً. روي عنه: الحافظ عبدالغني الأزدی، و هو والد الوزير أبي القاسم الحسين» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۰۶/۲۷-۴۰۷). گفتنی است که ذهبی به اشتباه، کنیه‌ی پدر وزیر مغربی را ابوالقاسم می‌خواند، نه ابوالحسن.

۲- احسان عباس معتقد است در این عبارت باید نبت الغم باشد و مصحح بنت الشاطی نادرست خوانده است. ظاهراً وی به نصیحت سیف‌الدوله عمل کرده است. وی در مدت اقامت در حلب، با دختر عالم بزرگ شیعه، محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی (م. ۳۶۰ ق) مؤلف کتاب الغيبة ازدواج کرد (نجاشی، ص ۶۹؛ ابن‌خلکان، ۱۷۲/۲).

حوالی سال ۳۷۹ به مشهد علوی علیه السلام در کوفه گریخت (ابن اثیر، الکامل، ۴۴۹/۷؛ نویری، نهاية الارب، ۱۵۶/۲۶).^۱ شرفالدوله بویه‌ای به تازگی درگذشته بود و جانشینش بهاءالدوله بویه‌ای با فخرالدوله در نزاع بود. عراق این سال‌ها با آشوب‌هایش، جای امنی برای ماندن علی بن حسین (پدر وزیر مغربی) نبود. وی با ابومنصور العزیز بالله^۲ (۳۴۴-۳۸۶) حاکم فاطمی مصر مکاتبه کرد و عزیز وی را به مصر دعوت کرد. علی بن الحسین در نیمه‌ی جمادی الاولی سال ۳۸۱ ق به مصر وارد شد و رسماً به منصب کاتبی منصوب شد. در این زمان فرزندش حسین بن علی — که موضوع اصلی این رساله است — ۱۱ ساله بود (درباب اتفاقات میان پدر مغربی و سعدالدوله نک. مقدمه‌ی السياسة، ص ۱۲).

وقتی ابوالحسن علی بن حسین مغربی در حلب به سمت وزارت مشغول بود، فرزندش ابوالقاسم حسین بن علی (وزیر مغربی) به دنیا آمد. زمان دقیق ولادتش را پدر وی با دقت ثبت کرده است: وقت طلوع فجر روز یکشنبه سیزدهم ذوالحجة سال ۳۷۰ هجری: «ولد سلمه الله، وبلغه مبلغ الصالحين، أول وقت طلوع الفجر من ليلة صباحها يوم الأحد الثالث عشر من ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة.» این تاریخ را ابن عدیم (۲۵۳۷/۶) بر اساس رؤیت خط پدر وزیر مغربی در آغاز نسخه‌ای از کتاب مختصر اصلاح المنطق گزارش کرده است. لذا ذکر عدد ۳۹۰ در نوشته‌ی ابن حجر (لسان المیزان، ۳۰۱/۲) ناشی از تصحیف سبعین به تسعین می‌تواند باشد.

بر سر مکان تولد مغربی در قدیم‌ترین منابع تاریخی اختلافی است. اغلب مصادر و منابع کهن چون ابن کثیر (البدایة و النهایة، ۲۳/۱۲)، ابن جوزی (المنتظم، ۱۸۵/۱۵) و ابن تغری بردی (۲۶۶/۴)، او را متولد مصر دانسته، و اندکی چون ابن عدیم به حلب اشاره کرده‌اند. ابن عدیم (۲۵۳۸/۶) به درستی مصر را مردود می‌شمارد و اضافه می‌کند: «پدر مغربی در سال ۳۷۰ قمری در حلب و در خدمت ابوالعالی شریف بن سیف‌الدولة (یعنی سعدالدوله) بوده است» (See Smoor, 5/1211). شواهد دیگری نیز ولادت وی در حلب را تایید می‌کند. نخست آنکه وی خود در ادب الخواص (ص ۷۱) می‌نویسد: «برخی از عوام حلبی دیار ما می‌گویند؛ قال بعض عامة بلدنا الحلبیین ...» دیگر آنکه در ابیاتی که یاقوت حموی (معجم البلدان، ۳۹۰/۱) از وی نقل کرده است، سخن از بابل — یکی از مناطق حلب —

۱. شمس‌الدین ذهبی (تاریخ الاسلام، ۸۳۰/۸) مقصد فرار وی را یکسره مصر می‌داند که ظاهراً دقیق نیست. وی می‌نویسد: «و وزیر لصاحبها سعدالدولة أبي المعالي بن سيف الدولة بن حمدان، ثم هرب خوفاً منه إلى مصر، و عظم بها، و وزر للحاكم، ثم قتله الحاكم.»

۲. العزیز بالله نزار بن معد بن اسماعیل، پنجمین خلیفه از خلفای فاطمی و پانزدهمین امام از امامان مذهب اسماعیلی است. وی در مدت بیست سال خلافتش، خطبه به نام خلیفه‌ی عباسی را در بین متوقف ساخت و دانشگاه الازهر را در قاهره بنیادگذاری کرد.

می‌گوید و بآنکه از آنجا دور است، آنجا را وطن خویش می‌نامد و با یادکرد بازی‌های کودکی‌اش، اشتیاق خود به سرزمین طفولیتش را نشان می‌دهد.^۱ می‌دانیم او که از کودکی در محیطی بسیار ادیبانه پرورش یافته و دائماً با شعر و لغت و ادب مانوس بوده، همواره تا پایان عمر از حلب یاد می‌کند و تك تك زیبایی‌هایی آن دیار کودکی را ترسیم می‌کند. لذا چنانچه تولد وی در مصر و پس از هجرت پدرش در سال ۳۸۱ می‌بود، دلیل و تبیینی برای این گونه وصف‌ها و یادکردها از حلب در شعر وزیر مغربی نمی‌یافتیم.

أَمَّا إِلَى حَلَبٍ فَقَلْبِي نَارِحٌ أَبْدَأُ وَمَاءُ عِلَاقَتِي مُتَصَوِّبٌ
بَلَدٌ عَرَفْتُ بِهَا الْعَذُولَ مُكَمَّمًا عَنِّي وَشَيْطَانُ الْعَوَايَةِ يَحْلِبُ
أَيَّامٌ أَرْكَبُ مِنْ شَبَابِي جَامِحًا فَيَمُرُّ بِي فِيمَا يَشَاءُ وَيَذْهَبُ
هَيْهَاتَ لَا تِلْكَ اللَّيَالِي عَوْدٌ أَبْدَأُ وَلَا ذَاكَ الزَّمَانُ مُعَقَّبٌ
لَهْفِي عَلَيْهِ وَإِنْ تَمَطَّقَ عَاذِلٌ فِيهِ وَأَفْصَحَ عَنْهُ حَيْسٌ مُهْذَبٌ
(ابن شداد، ۵۸/۱)

یا صاحبِی إِذَا أَعْيَاكُمَا سَقَمِی
مِنْ الْبِلَادِ الَّتِی كَانَ الصِّبَا سَكَمِی
(همو، ۵۸/۱-۵۹)

مِلْ بِي إِلَى حَلَبٍ أَعْلَلُ نَظْرِي
بَلَدٌ أَرَقْتُ بِهِ مِيَاهَ شَبِيبَتِي
(همانجا)

از جزییات دوران کودکی وزیر مغربی در حلب مطلب چندانی نمی‌دانیم. دستنویس پدر وزیر مغربی در آغاز نسخه‌ای از کتاب مختصر اصلاح المنطق که ابن‌عديم آن را دیده، به طور کامل برای ما گزارش نشده است. می‌توان گفت به

۱- حَنَّ قَلْبِي إِلَيَّ مَعَالِمِ بَابِ
مَطْلَبُ اللّهُوِّ وَالْهُوِي وَكِنَاسُ الْ
حَيْثُ شَطَأَ قُوَيْقُ مَسْرَحُ طَرْفِي،
لَيْسَ مَنْ لَمْ يَسِلْ حَنِينًا إِلَى الْأَوْ
ذَاكَ مِنْ شِمَةِ الْكِرَامِ، وَمِنْ عَهْ
لَا حَنِينَ الْمَوْلَى الْمُشْعُوفِ
خُرْدُ الْعَيْنِ وَالظُّبَاءِ الْهَيْفِ
وَالْأَسَامِي مَوَاسِي وَأَلْفِي
طَانِ، اِنْ شَتَّتِ التَّوِي، بِظَرْفِ
دِ الْوَفَاءِ الْمُحِبِّ الْمَوْصُوفِ

سبب شرافت خانوادگی وزیر مغربی از طرف پدر و مادر، وی در حلب از نخستین سال‌های کودکی دوران تربیتی بسیار خوبی را گذرانده است. گرچه وی پدر بزرگ مادری خود (ابوعبدالله محمد بن ابراهیم النعمانی) را درک نکرده، اما یقیناً به کتابخانه‌ی وی در حلب دسترسی داشته و از همان آغاز در دامن مادر خود از تعلیم دینی اصیل، و نیز نزد پدر خود از بهترین تعلیم ادبی و مذهبی برخوردار بوده است. از این بالاتر، می‌توان گفت وی تا ده سالگی از نوعی رفاه علمی و «کتابی» برخوردار بوده است، چه وقتی در ۲۵ سالگی در مصر کتاب *ادب الخواص* را می‌نویسد، افسوس می‌خورد که به بسیاری منابع دسترسی نداشته، زیرا کتابخانه‌ی غنی پدر و اجدادش در شام، وقتی در سن ده سالگی بوده، از دست (یا از بین) رفته است «علي إقراری بالعجز دون الغاية، إذ كانت الكتب التي جمعها أسلافی ذهب جميعاً بالشام، وكان مدة إستیافی النظر والجمع إلى حين تصنیف هذا الكتاب يقصر عن الاستیعاب، مع ما استفرع هذه المدة من أيام الصبا، التي عذرتنی فی قلة الحزم والإصابة، لأن كتبنا ضاعت وسني عشر سنين، وصنفت هذا الكتاب وأنا مستقبل الخامسة والعشرين» (وزیر مغربی، *ادب الخواص*، ۸۵-۸۶).

شواهد پراکنده‌ی دیگری در منابع کهن می‌توان بر غنای علمی و ادبی در تربیت وزیر مغربی طی دوران کودکی‌اش یافت. فی‌المثل ابن عدیم (۱۱۰۷/۳) در شرح حال ابوالحسن احمد بن محمد السهلی، (یا ابوالحسن الخوارزمی)، می‌نویسد: «وی در حلب پسرعموهای وزیر مغربی را تعلیم می‌داد و همانجا در سال ۳۶۶ از ابن خالویه سماع کرد. من این نکته را از یکی از یادداشت‌های پدر وزیر مغربی به خط خود وی خوانده‌ام. او — یعنی ابوالحسن خوارزمی — بعدها شأن و مقامش بالاتر رفت تا آنجا که شیخ الرئيس ابوعلی سینا کتاب *دفع المضار الكلية للأبدان* را برای وی نوشت.» این عبارات نشان می‌دهد خاندان وزیر مغربی، یعنی پدر، عمو، برادران، عموزادگان وی از فرصت تعلیم و مجالست با بسیاری از بزرگان برخوردار بوده‌اند. از همین روست که فی‌المثل وزیر مغربی در تفسیر خود، به نقل برخی شفاهیات ابن خالویه نیز می‌پردازد و ذیل واژه‌ی *نَحْلَة* (النساء، ۴) می‌نویسد: «وَقِيلَ: نَحْلَة: أَيْ دِينًا، حَدَّثَنَا مَنْ ثِقٌ بِهِ بِذَلِكَ عَنْ ابْنِ خَالَوَيْهِ؛ این سخن را کسی که به وی اعتماد کامل داریم، از ابن خالویه برای ما نقل کرده است.» این فرد می‌تواند پدر یا عموی وزیر مغربی باشد، چه می‌دانیم این عالم بزرگ نحو، حسین بن خالویه معروف به ابن خالویه یا ابوعبدالله النحوی در سال ۳۷۰ در حلب درگذشته است. اگرچه وزیر مغربی وی را درک نکرده، اما همواره در آثارش از وی یاد و آراییی از او نقل می‌کند.

باید گفت وقتی پسرعموهای وزیر مغربی دو دهه پیش از او در حلب، استادانی چون ابوالحسن احمد بن محمد السهلی، (یا ابوالحسن الخوارزمی) برخوردار بوده‌اند، پدر وزیر مغربی که خود — و پدرش — در آن هنگام وزیری مقتدر در

حکومت سیف الدوله و شریف بن سیف الدوله بوده‌اند، برای فرزند خویش، بهترین معلمان و مؤدبان را به‌کار گرفته است. نام یکی از این استادان و مؤدبان وزیر مغربی را در برخی آثار تاریخی می‌توان یافت. ابوالقاسم الأسامی از فرزندان اسامه بن زید که نام و کنیه‌اش مشابه با خود وزیر مغربی است — الحسین بن علی بن عبیدالله بن محمد بن عبدالله بنی اسامه بن محمد بن بهلول، معروف به ابوالقاسم الاسامی — تا پیش از هجرت وزیر مغربی از حلب به قاهره، معلم وی بوده است. این ارتباط استادی و شاگردی در ذهن او که کودکی کمتر از ۱۱ سال بوده، اثری جاودان گذاشته است. وی بعدها هنگام یادکرد روزگار کودکی‌اش در حلب نام استاد خود را می‌برد و از او با عنوان "مؤانس و الیف" یاد می‌کند (یاقوت حموی، معجم البلدان، ۱/۳۹۰).

حيث شطا قويق مسرح طرفي و الاسامي مؤانسي و اليفي

همانجا که رود قويق مکان بازی‌ام بود و شيخ أسامي همدم و مونسم می‌شد

در برخی آثار مفقود وزیر مغربی هم نام این استاد عزیز دوران کودکی‌اش را می‌یابیم که از وی با عنوان صدیق و دوست یاد می‌کند. ابن عدیم (۲۶۳۷/۶) می‌گوید که در یکی از رساله‌های وزیر مغربی عبارتی یافته است که وزیر مغربی می‌گوید: «أنشدني بعض أصدقائنا عن صديقنا أبي القاسم الحسين بن علي بن أبي أسامة الحلبي لنفسه؛ دوستانم برای من از دوست ما ابوالقاسم الحسين بن علی بن ابی‌اسامه الحلبي چنین شعری روایت کرده‌اند.» وی مجدداً می‌گوید: کسانی برای من شعری نقل کرده‌اند از شیخی در حلب که من می‌شناسمش و همواره در خانه‌ی ما بود و از او شعری نشنیده بودم و او ابوالقاسم بن ابی‌اسامه الحلبي است؛ فأنشدوني لشيخ لنا بحلب أعرفه، وما كان يفارق دارنا، ولم أسمع الشعر منه، وهو أبو القاسم بن أبي أسامة الحلبي.»

بر این همه می‌توان عباراتی از خود وزیر مغربی در نامه به خلیفه‌ی عباسی را افزود که طی آن به علاقه و اهتمام شدید خود از کودکی به امر ادب، دین و طلب علم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «فإني نشأت وغذيت بكتب الحديث وحفظ القرآن ومناقبة الفقهاء ومجالسة العلماء، والله ما رأيت قط بتلك البلاد مآدبة ولا وليمة الا لعرس، ولا كنت متشاغلا إلا بعلم أو دين؛ من از کودکی با کتب حدیث و حفظ قرآن و دیدار فقها و همنشینی علما نشو و نما کرده و تغذیه شدم. به خدا سوگند! در آن شهرها هرگز سفره و سوری جز در عروسی ندیدم و تنها به امور علمی یا دینی مشغول بودم» (ابن عدیم، ۶/۲۵۳۶).

۲-۲-۳ (ب) دوران نوجوانی و جوانی در مصر (۳۸۱-۴۰۰ ق)

ابوالقاسم حسین بن علی مغربی که از این پس او را وزیر مغربی می‌خوانیم، همراه با پدر از سال ۳۸۱ تا ۴۰۰ قمری را در مصر به‌سر برد. این مهم‌ترین سال‌های زندگی اوست که در آن علاوه بر برخورداری از بهترین آموزش‌های دینی و ادبی، فرصت حضور در امور سیاسی را نیز یافته است. گفتار پدر نخستین شاهد است بر اینکه حسین بن علی در نخستین سال‌های کودکی و نوجوانی‌اش از بهترین تربیت ادبی و علمی برخوردار بوده است. همچنان‌که می‌دانیم، پدر، جد، و جد پدر مغربی همگی دست در کار امور دیوانی، سیاسی و وزارتی داشته‌اند. اما او از نخستین سال‌های نوجوانی تا پایان عمر کوتاه خود، علاوه بر اشتغال به امر کتابت و وزارت، همواره دستی در امر علم و ادب داشته است. نخستین تألیف او به گواهی پدرش، *مختصر/اصلاح المنطق* ابن سکیت است که پیش از هفده سالگی انجام گرفته است. وی می‌نویسد: «فرزندم تا پیش از چهارده سالگی علاوه بر قرآن، برخی کتاب صرف و نحو، و قریب ۱۵۰۰ شعر کهن عرب را حفظ کرد، شعر می‌سرود و در نثر دستی می‌برد، و خطش از تمام همگانش زیباتر بود، و در جبر و مقابله از همگان پیشتر. این کتاب [*اصلاح المنطق*] را در نهایت اختصار چکیده کرد و از تمام فوائد آن چیزی فرو نگذاشت، و ابواب آن را بنا به نیاز، از نو مرتب ساخت، حال آنکه سنش به هفده سال نرسیده بود. در همان ایام، شروع به نظم این کتاب کرد و اورا قی از آن را شبی به نظم درآورد که پایان نیافت» (ابن عدیم، ۲۵۳۷/۶).

نوزده سال اقامت وزیر مغربی در مصر طی سال‌های ۳۸۱ تا ۴۰۰ هجری، همگی سال‌های اوج علمی و ادبی وی بوده‌اند. این تنها دوران استقرار و اقامت آرام در زندگی اوست، چه پس از آن، ۱۸ سال پایانی عمر خویش را یکسره در هجرت و گریز از شهری به شهر دیگر گذرانده است. او که آموزش را در حلب و زیر نظر پدر آغاز کرده بود، در قاهره، فرصت یافت به تکمیل آن بپردازد. دارالعلم قاهره و کتابخانه‌های غنی این شهر از جمله کتابخانه‌ی قصر همگی در اختیار وی بود (عباس، ص ۲۱). سه استاد مهم وی در دارالعلم عبارت بودند از: جنادة بن محمد الهروی که شاگرد ازهری و خود لغوی برجسته‌ای بود؛ حافظ عبدالغنی بن سعید المصری که حافظ و محدث آن زمان در مصر بود، و مقری انطاکی، ابوعلی الحسن بن سلیمان که در آن روزگار مهم‌ترین قاری و عالم قرائات به شمار می‌آمد. بعدها وی در نامه‌ای به القادر، خلیفه‌ی عباسی از تحصیلات خود در این دوران و اسامی استادان و متونی که نزد ایشان خوانده یا سماع کرده است، چنین یاد می‌کند:

«من از کودکی با کتب حدیث و حفظ قرآن و دیدار فقها و همنشینی علما نشو و نما کرده و تغذیه شدم. به خدا سوگند! در آن شهرها هرگز سفره و سوری جز در عروسی ندیدم و تنها به امور

علمی یا دینی مشغول بودم. از نوشته‌های من، اکنون پاره‌ای سالم مانده است که اشتغال به دین استوار و پایداری‌ام را در درست‌ترین راه می‌رساند، زیرا کتابی از کتب سنت نیست که به روایت آن احاطه نداشته و در درایت آن نکوشیده باشم. اکنون دو نسخه از موطأ مالك را در اختیار دارم که به دو طریق آن را سماع کرده‌ام. بر این دو نسخه، دستخط دو استادم دیده می‌شود همچنین صحیح مسلم و صحیح بخاری و جامع سفیان و مسانید عده‌ای از تابعین را در دست دارم. من — بحمدالله — املاهای چندی در تفسیر قرآن و تأویل آن و گزیده‌هایی از کتب صحاح — که به نام آن‌ها اشاره شد — دارم. کتاب مزنی را از طریق طحاوی از مزنی شنیدم. احادیثی که صبحگاهان، همچون کلاغان، به قصد شنیدن آن‌ها می‌رفتم و عیش دنیا را برای آن‌ها کنار می‌گذاشتم، از شمارش بیرون است» (ابن عدیم، ۲۵۳۶/۶-۲۵۳۷).^۱

این زندگی‌نامه‌ی خودنوشت وزیر مغربی نشان می‌دهد وی تسلط بسیار عمیقی بر مهم‌ترین متون ادب، حدیث و فقه (به‌ویژه اهل سنت) داشته است. افزون بر این، نباید از یاد بریم که ارتباط وی با عالمان و ادیبان شام و عراق نیز در این دوران وجود داشته است. نمونه‌ی آن ابوالعلاء المعری است که همواره آثار ادبی وزیر مغربی را بسیار گرامی داشته و تحسین کرده است. به نوشته‌ی ابن عدیم (۲۴۳۹/۵) و داوودی (۱۵۶/۱) این دو با هم مکاتبات ادبی فراوانی داشته‌اند. ابوالعلاء المعری دو رساله‌ی المنیج و الاغریضیه را در پاسخ به وی نوشته است (نک. ابوالعلاء المعری، رسائل، ۱۵۳/۱-۲۵۰). رساله‌ی الاغریضیه تقریظ مفصلی است از ابوالعلاء المعری بر المنخل یا همان مختصر اصلاح المنطق که در جواب وزیر مغربی و خطاب به وی نگاشته شده است. نیز قلقشندی (صبح الاعشی، ۲۰۶/۱۴ به بعد) بخش‌هایی از الرسالة الاغریضیه ابوالعلاء المعری را نقل می‌کند که در آن وی به تمجید فراوان از نوشته‌ی وزیر مغربی — پس از دریافت کتاب مختصر اصلاح المنطق وی — پرداخته است.

۱- «فإني نشأت وغذيت بكتب الحديث وحفظ القرآن ومناقبة الفقهاء ومجالسة العلماء، والله ما رأيت قط بتلك البلاد مأدبة ولا وليمة الا لعرس، ولا كنت متشاعلاً إلا بعلم أو دين، ولقد سلم لي من جزازات كتبي ما هو اليوم دال علي تشاغلي بالدين القيم، واستمراري علي النهج الأسلم لأنه ليس كتاب من كتب السنة إلا وقد أحطت به رواية ورمته دراية، وها هنا اليوم نسختان من موطأ مالك سماعي من جهتين، وعليهما خطوط الشيخين والصحيحان لمسلم والبخاري، وجامع سفیان ومسانيد عدة عن التابعين، ولي، وأحمد الله، إملاءات عدة في تفسير القرآن وتأويله وتخريجات من الصحاح المذكورة، وسمعت كتاب المزني عن الطحاوي عن المزني، وأما الأحاديث المنثورة التي كنت أبكر بكور الغراب لاستماعها، وأطرح زينة الدنيا في مزاحمة أشياعها فأكثر من أن تحصي، فكيف يظن بمنلى من ظهر تناسكه إن كان لم يظهر باطنه تعلق بالهباء المنثور، وتمسك بالفضلال والزور» (ابن عدیم، ۲۵۳۶/۶-۲۵۳۷).

به جز کتاب *المنخل* یا همان *مختصر اصلاح المنطق*، وی در همین دوران، کتاب *ادب الخواص* را در سن ۲۵ سالگی تألیف کرده است (معدل، ص ۱۹۸). این اثر نشان از تبحر ادبی و عمق علمی وی در این دوران دارد. چنانکه وی خود در آغاز کتاب (ص ۸۳) آورده است، علت تألیف کتاب، دلالت بر اعجاز قرآن است، زیرا تنها با تبحر در سخن قوم عرب و شناخت معادن واژگان و ترکیب‌های ایشان، می‌توان اعجاز قرآن را به گونه‌ای محسوس و ذاتی دریافت. وی با بررسی شعر امرؤ القیس، نابغة، زهیر، و اعشی، ترکیبی از شعر و اخبار و انساب عرب را با غریب اللغات می‌آمیزد تا دقایق و ریزه‌کاری‌های سخن عرب را نشان دهد و آن را در فهم اعجاز قرآن به کار گیرد. دقت وی در امر لغت چنان است که بعدها لغویان بسیاری آرای وی را چونان یکی از صائب‌ترین لغت‌شناسان نقل می‌کنند. نمونه‌ی ایشان ابن‌برّی (م ۵۸۲ ق) در *التنبیه و الايضاح* (۱/۱۹۰ و ۱۹۵)، ابن‌منظور (م ۷۱۱ ق) در *لسان العرب* (۱/۲۲۳؛ ۲/۱۹۷؛ ۲۲۴؛ ۱۰/۱۳۷؛ ۱۱/۳۱۳؛ ۱۲/۵۹۳؛ ۱۴/۳۸۱؛ ۴۴۴) و سیوطی در *المزهر فی اللغة* (۱/۳۴۷) است.

تقریباً اغلب کتاب‌های وزیر مغربی در همین دوران در مصر تألیف یا تصنیف شده‌اند. حمد جاسر در مقدمه‌ی خود بر *ادب الخواص* (ص ۱۰۵) می‌گوید که «سال‌های حضور در مصر مهم‌ترین سال‌های نشاط علمی وزیر مغربی بوده و تمامی آثار وی در این دوران تألیف شده‌اند. وی پس از خروج از مصر در سیاست غرق شده است.» این سخن نمی‌تواند صحیح باشد، چه مغربی در مواضع مختلفی از تفسیرش، *المصاییح* پس از ذکر نام پدر و ابواسامة از استادان اصلی‌اش، عبارت «رحمه الله» به کار می‌برد. این نشان می‌دهد وی در سال‌های پس از قتل پدر و خروج از مصر (۴۰۰-۴۱۸) همچنان در تألیف این اثر مشغول بوده است.

مهم‌ترین حادثه‌ی زندگی وزیر مغربی در مصر، با قتل پدر، عمو و دو برادرش به دست الحاکم، خلیفه‌ی فاطمی در سال ۴۰۰ هجری رقم خورد. این امر گویا به سبب کینه‌ی قدیمی منصور بن عبدون ناظر دیوان‌های مصر، و سعایت مستمر وی از ایشان نزد خلیفه بوده است (ابن‌قلانسی، *تاریخ دمشق*، ۱/۹۹-۱۰۱). برای شرحی از احتمالات مختلف نك. عباس، ۳۶-۳۸. این حادثه آن قدر تکان دهنده و دردناك بوده است که وزیر مغربی در همان نامه‌ی پیشگفته وقتی از روزگار اوج وزارت پدرش در مصر یاد می‌کند، آرزو می‌کند کاش او و خانواده‌اش اصلاً به مصر نمی‌رفتند: «فلقی بمصر الخطوة التي عرفت، و ليتها ما اتفقت، فإن ختامها كان سماً زعافاً و عقباها كان بوراً واجتياحاً وانتقلت في أثره؛ سپس پدرم در مصر، به منزلت معروف خود رسید و ای کاش چنین امری اتفاق نمی‌افتاد! زیرا پایان آن، سم کشنده و سرانجامش نابودی و از ریشه درآمدن بود. من نیز در پی آن انتقال یافتم» (ابن‌عدیم، ۶/۲۵۳۶). حاکم

اندکی قبل در ۳۹۹ هجری، دو استاد مهم دارالعلم یعنی جنادة بن محمد الهروی و مقری ابوعلی الحسن بن سلیمان را به قتل رسانیده بود و دیگری یعنی حافظ عبدالغنی بن سعید المصری از بیم جاننش فراری و پنهان گشته بود. با وجود جدایی این دو حادثه، برخی چون شیخ حمد جاسر (احسان عباس، ص ۲۲؛ به نقل از مقدمه‌ی *ادب الخواص*، ص ۲۲) معتقد به وجود پیوندی میان این دو رویدادند. مقریزی (۳۵۳/۴) گزارش می‌کند که هفت قبه (القباب السبع) در قُسطاط مصر درواقع مزار هفت تن از خاندان مغربی است که حاکم ایشان را پس از فرار حسین بن علی مغربی به قتل رسانیده است. به گزارش ابن صیرفی (ص ۴۷؛ نیز در حموی، *معجم البلدان*، ۱۷۷/۵) وزیر مغربی در قصیده‌ای حادثه‌ی قتل خاندان خود را به ماجرای کربلا تشبیه کرده و چنین سروده است:

إِذَا كُنْتَ مُشْتَاقًا إِلَى الطِّفِّ تَائِقًا	إِلَى كَرْبَلَا فَانْظُرْ عَرَاضَ الْمُقَطَّمِ
تَرِي مِنْ رِجَالِ الْمَغْرِبِيِّ عَصَابَةَ	مُضَرَّجَةَ الْأَوْسَاطِ تَقْطُرُ بِالْدِّمِ
فَكَمْ خَلَفُوا مُحَرَّابَ آيٍ مُعْطَلَا	وَكَمْ تَرَكُوا مِنْ خِثْمَةٍ لَمْ تَتَمِّمْ

مقریزی (۳۵۳/۴) و ابن حجر (*المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، ۳۵۳/۴) آن را چنین نقل کرده‌اند:

إِذَا شِئْتَ أَنْ تَرْنُو إِلَى الطِّفِّ بَاكِيًا	فَدُونُكَ فَانْظُرْ، نَحْوَ أَرْضِ الْمُقَطَّمِ
تَجِدُ مِنْ رِجَالِ الْمَغْرِبِيِّ عَصَابَةَ	مُضْمَخَةَ الْأَجْسَامِ مِنْ حُلَلِ الدِّمِ
فَكَمْ تَرَكُوا مُحَرَّابَ آيٍ مُعْطَلِ	وَكَمْ تَرَكُوا مِنْ سُورَةٍ لَمْ تَخْتَمِ

باری، وی در پی این فاجعه، به رغم جستجوی افراد حاکم توانست مخفی بماند و اندکی بعد، در هیئت شتربانی (جَمَّال یا حَمَّال) از قاهره بگریزد (ابن عدیم، ۲۵۴۹/۶؛ ابن قلانسی، *تاریخ دمشق*، ۱۰۱/۱-۱۰۲).

۲-۲-۴ ج) دوران عدم استقرار در عراق و جزیره (۴۰۰-۴۱۸ ق)

با فرار وزیر مغربی از قاهره، دوران جدیدی در زندگی وی گشوده شد. وی دیگر تا پایان عمر، راهی به مصر نیافت، اما همواره در آثار بعدی و به‌ویژه در تفسیرش بر قرآن کریم، از خاطرات و مشاهدات خود در مصر یاد می‌کرد. سال‌های نخست این آوارگی در شام و حجاز سپری شد. وی مدتی در مصر مخفی ماند تا به دست جاسوسان حاکم گرفتار نیاید، سپس با تغییر پوشش و ظاهر خویش همراه کاروانی از اعراب از طریق شبه جزیره‌ی سینا عازم فلسطین شد و چون به رمله رسید، نزد حسان بن مفرج یکی از فرزندان آل جراح در رمله (واقع در فلسطین کنونی) اقامت گزید. آل جراح از قبیله‌ی طی بودند که پیشترها از قرامطه پشتیبانی می‌کردند، اما حاکمان فاطمی در مصر توانسته بودند با عقد ضمان ولاء ایشان را با خود هماهنگ کنند و از جانب آنان اطمینان خاطر یابند (عباس،

۳۹-۴۰). برخی چون خالد معدل (ص ۹۲) این امر را طلب امن و پناه از جانب وزیر می‌دانند و برخی دیگر چون احسان عباس (ص ۴۰-۴۱) معتقدند وی درصدد شوراندن آل جراح علیه فاطمیان برای انتقام خون خانواده‌اش بوده است. باری! چون وزیر مغربی در شام از حسان بن مفرج بن جراح — از سران قبایل بدوی آنجا — پناهندگی خواست و از وی ایمنی یافت،^۱ او و قبیله‌اش را به حمله به یکی از سرداران الحاکم — غلامی به نام یارختکین — که به شام می‌آمد، برانگیخت. باوجود عقد جوار میان آل جراح و فاطمیان مصر، سپاهیان حسان با سردار فاطمی از در جنگ درآمده، پیروز میدان شدند. حسان اندکی بعد یارختکین را به قتل رسانید. بدین‌سان دیگر آل جراح دشمنی خود با خلیفه‌ی فاطمی را آشکار کرده؛ لذا راهی برای بازگشت نداشتند. وزیر مغربی با درک این موضوع که ایشان نیازمند تکیه به خلافتی مشروع‌اند، آنان را به بیعت با امیر مکه، ابوالفتوح حسن بن جعفر علوی، و انتخاب وی به امامت دعوت کرد. ابن مسکویه (تجارب الامم، ۲۷۹/۷) می‌نویسد: وی جرّاح و فرزندانش را جمع کرده، بدیشان گفت: «قد

۱- وی در قصیده‌ای بلند حسان بن مفرج بن جراح را چنین ستوده است:

أما وقد خيمت وسط الغاب	فليقسون علي الزمان عتاي
يترثم الفولاذ دون محيبي	وترزعزع الحرصان دون قبائي
وإذا بنيت علي التنية خيمة	شدت إلى كسر القنا أطنائي
وتقوم دوني فتية من طيي	لم تلتبس أنواهم بالعباب
يتناثرون علي الصريخ كأثمهم	يدعون نحو غنائم ونهاب
من كل أهرت يرتقى حملاقه	بالجمر يوم تسايغ وضراب
يهدبهم حسان يحمل بزّه	جرداء تعلبه جناح عقاب
يجري الحياء علي أسرة وجهه	جری الفرند بصارم قضاب
كرم يشق علي التلاد وعزمه	يغتال بادرها الهزير الضابي
ولقد نظرت إليك يابن مفرج	في منظر ملء الزمان عجاب
والموت ملتف الذوائب بالقنا	والحرب سافرة بغير نقاب
فرأيت وجهك مثل سيفك ضاحكاً	والذعر يلبس أوجهاً بتراب
ورأيت بيتك للضيوف ممهداً	فسح الظلال مرفع الأبواب
يا طيئ الخيرات بين خلالكم	أمن الشريد وهمّة الطلاب
سمكت خيامكم بأسنمة الرّبا	مرفوعة للطارق المنتاب
وتدلّ ضيفكم عليكم أنور	شبت بأجذال قهرن صعاب
متبرجات باليفاع وبعضهم	بالجزع يكفر ضؤه بحجاب
كلأتكم ممن يعادی هيبه	اغتكم عن رقبة وجناب

كشفتم القناع في مباينة الحاكم ولم يبق من بعد للصالح موضع.» نکته‌ی جالب توجه آنکه وی با بهره‌گیری از تخصص خود در انساب، به آل جراح می‌گوید که در شرافت و بزرگی نسب امیر مکه هیچ شکی نیست (ابن مسکویه، همانجا). در قدم بعد وزیر خود به مکه رفت و ابوالفتوح را به امامت دعوت کرد. امیر مکه لقب الراشد بالله گرفت، به نام خود خطبه خواند و با مشورت و تشویق وزیر مغربی فرمان داد تا از جواهرات کعبه به نام وی سکه‌هایی — درهم و دینار — با عنوان خاص الکعبية يا الفتحة زدند (ابن بسام، ۴/۴۷۶-۴۷۷). این امر یکی از موارد اعتراض و بدگویی ابن قارح، مودّب وزیر مغربی نزد ابوالعلاء المعرّی در رساله‌اش به ابوالعلاء است (ابن عدیم، ۶/۲۵۴۰)

پس از آن وزیر مغربی به رمله بازگشت و از جراح و سه فرزندش — حسان، محمود و علی — بیعتی برای ابوالفتوح الراشد بالله گرفت و به مکه بازگشت تا در کاروان ابوالفتوح به سمت رمله وی را همراهی کند. ابوالفتوح با سپاهی فراوان با هیبتی باشکوه پا به رمله گذاشت، و در منزل جراح ساکن شد و در مسجد به نامش خطبه خواندند. نقل است که وی هنگام ورود، شمشیری همراه خود داشت که ادعا می‌شد ذوالفقار است و همراه خود آثاری ادعایی از پیامبر اکرم (ص) نیز داشت. از سوی دیگر، المحاکم خلیفه‌ی فاطمی از سر جنگ با آل جراح درنیامد، بلکه با اسباب دیگری چون تطمیع مالی و دادن امان‌نامه، کوشید مجدداً ایشان را به خود نزدیک کند. سیاست وی اندک اندک کارگر افتاد و آل جراح مجدداً با المحاکم، خلیفه‌ی فاطمی بیعت کردند. این امر سبب شد ابوالفتوح در ربیع الثانی سال ۴۰۳ هجری مجدداً به مکه بازگردد و خود نیز اطاعت خویش از حاکم فاطمی را اعلام دارد و وزیر مغربی که نه در شام و نه در مصر جایی داشت، اندکی پیش از آن، ناگزیر راه عراق را پیش گرفت. (ابن عدیم، ۵/۲۲۴۰-۲۲۴۱؛ ابن مسکویه، ۷/۲۷۷-۲۷۹؛ روزراوری، ۳/۲۳۶-۲۳۸).

با سرآمدن تمرّد آل جراح از خلافت فاطمیان و بازگشت ابوالفتوح به شهر خود مکه، وزیر مغربی ناگزیر از عذرخواهی از خلیفه‌ی فاطمی بود، چه جمعی از زنان و فرزندان خاندان مغربی همچنان در قاهره ساکن بودند. حاکم عذرخواهی وی را نیز پذیرفت و برایش امان‌نامه فرستاد (برای متن امان‌نامه، نک. ابن عدیم، ۶/۲۵۴۹-۲۵۵۰) و کوشید او را در همه چیز (جان، مال، جایگاه، اقارب و نزدیکان) اطمینان بخشد، اما وزیر مغربی نگران از گزیده شدن مجدد از همان سوراخ، پیش از رسیدن امان‌نامه، رمله را ترک کرد و به سوی بغداد رهسپار شد (مقریزی، المواعظ، ۳/۲۷۹). در سال ۴۰۲ قمری، پس از مدتی آوارگی میان مصر و مکه و شامات، وزیر مغربی پا به بغداد گذاشت. این زمان مصادف با واقعه‌ای است که طی آن جمع زیادی از فقیهان، قضات، و برخی عالمان شیعه به درخواست القادر بالله، خلیفه‌ی عباسی بیانیه‌ای را دال بر عدم مشروعیت حکومت فاطمیان و عدم انتساب آنان به آل‌البیت امضا کردند

(ابن جوزی، المنتظم، ۲۵۵/۷-۲۵۶). مهم‌ترین حامی وزیر مغربی در بغداد، فخرالملک وزیر مقتدر آل‌بویه بود که تا پایان عمر سخت از او حمایت کرد. ابوغالب محمد بن علی بن خلف معروف به فخرالملک، وزیر بهاءالدوله بود و پس از وی برای فرزندش سلطان‌الدوله وزارت می‌کرد. او که بسیار گشاده دست و دوستدار ادب و علم بود و بیمارستانی بزرگ در بغداد بنا کرده بود، وزیر مغربی را به گرمی پذیرفت. القادر بالله، تحت تأثیر سعایت مخالفان و اخبار حضور وزیر مغربی در دولت فاطمیان، و نیز اقدامات وی در شامات و حجاز، از این استقبال فخرالملک ناخشود بود.^۱ وی وزیر را به تشویش و توطئه متهم کرد و از فخرالملک خواست او را از خود دور کند، اما این خواسته‌ی خلیفه‌ی عباسی به درستی اجابت نشد (ابن اثیر، ۳۳۲/۹). فخرالملک وزیر مغربی را با خود به واسط برد و دستور داد از وی در آنجا به شایستگی نگهداری و حق‌گزاری کنند (ابن عدیم، ۲۵۵۱/۶). از آن پس، وزیر مغربی تحت حمایت فخرالملک در میانه‌ی واسط و میافارقین در تردد بود، اما هیچ‌گاه به بغداد وارد نشد. با گذشت چند سال، چون فخرالملک در ۴۰۷ هجری مورد خشم سلطان‌الدوله‌ی دیلمی قرار گرفت و در نزدیکی اهواز به قتل رسید، وزیر مغربی برای جلب خشنودی خلیفه به بغداد بازگشت.

با قتل فخرالملک، وزیر مغربی مهم‌ترین حامی سیاسی خود در عراق را از دست داد. همین امر وی را بر آن داشت تا برای جلب نظر خلیفه‌ی عباسی برای ورود مجدد به بغداد با وی نامه‌نگاری کند و برائت خویش از هر فتنه یا همکاری با فاطمیان را ابراز کند. در این نامه، وزیر مغربی بی‌آنکه به تبار شیعی خود، پدر و مادرش و نیز باورهای شیعی خود اشاره کند، از يك سو، از جنایات فاطمیان علیه خود و خانواده‌اش بازگو می‌کند و از سوی دیگر، شماری از تحصیلات ادبی و دینی خود نزد عالمان اهل سنت را برمی‌شمارد. با توجه به اهمیت این نامه، متن کامل آن را در زیر می‌آوریم:

«خاندان ما، در اصل در بصره بوده، در فتنه‌ی بریدی به بغداد انتقال یافته‌اند. جد پدرم، ابوالحسن علی بن محمد، دیوان مغرب را عهده‌دار بوده است؛ لذا به لقب مغربی منسوب شده است. جد پایین‌تر من، در بغداد، در سوق العطش زاده شد و نشو و نما کرد. او کارهای مهم بسیاری را عهده‌دار شد، از جمله، هنگامی که محمد بن یاقوت بر امور مملکت چیره شد، کار وی را بساخت.

۱. عمر فروخ (۷۹/۳) اشاره می‌کند که در سال ۴۰۱ در شهرهای کوفه و انبار و موصل، مدتی برای الحاکم بامر الله خلیفه‌ی فاطمی خطبه خوانده شد و سپس این امر قطع شد و مجدداً برای القادر بالله خطبه خوانده شد.

دایی پدرم، أبوعلی هارون بن عبدالعزیز، اوارجی معروف — که متنبی او را مدح گفته — در مصاحبت ابوبکر محمد بن رائق بوده است. هنگامی که ابوبکر بن رائق در موصل گرفتار شد، جدم و دایی پدرم به شام رفتند و با اخشید دیدار کردند. پدرم و عمویم — که خداوند رحمتشان کند — در مدینة السلام (بغداد) ماندند. آن دو، در این هنگام کم سال بودند تا این که گام‌های شیوخشان در آن دیار (شام) استوار شد. اخشید، غلام نامدار خود را — که به فاتک مجنون معروف است و متنبی او را ستوده است — فرستاد. وی آن دو و مربوطان آن‌ها را به رحبة آورد و از طریق شام، به مصر برد. این گروه، در مصر اقامت گزیدند، تا وقتی که حاکم چیره دست بر مصر تجدید قوا کرد که همگی از آنجا منتقل شده و در مدت حیات سیف الدوله ابوالحسن بن حمدان در پناه وی زیستند. جد من بر امور سیف الدوله چیره شد؛ چنان‌که ستایش‌های ابونصر بن نباته درباره‌ی وی، گواه این امر است. پس از وی، پدرم نیز بر امور سیف الدوله و فرزندانش تسلط یافت. مدایح ابن‌العباس نامی در حق وی، بر این مطلب دلالت می‌کند. سپس بین آن دو اختلاف افتاد؛ اختلافی که نظیر آن در بین همراهان در دنیا اتفاق می‌افتد. پدرم از او کناره گرفت و از رحبة به قصد مدینة السلام به انبار رفت. وقتی به انبار رسید، اوضاع عراق را مضطرب و بهاء الدوله را در آغاز کار خود، پیروز یافت، لذا از اقامت در آن شهر بیمناک شد و خطر را به جان خرید. به قصد شام راهی شد، تا از احوال ما خبر گیرد و بتواند اسیران ما را آزاد کند؛ زیرا ما پس از وی، در حلب در مانده بودیم. وی سپس در مصر، به منزلت معروف خود رسید و ای کاش چنین امری اتفاق نمی‌افتاد! زیرا پایان آن، سم کشنده و سرانجامش نابودی و از ریشه درآمدن بود. من نیز در پی آن انتقال یافتیم. مادر من، اهل عراق بوده و تاکنون، در نعمانیه املاکی داریم که از او به ارث ما رسیده است؛ پس ما در مصر زائر بودیم و هنگام انتقال به عراق، آنجا وطن گزیده و انس گرفتیم. این داستان اصل و نسب (من) است که در آن اشتباه رخ نموده و آن را به شکلی نادرست ارائه داده‌اند. حال از مذهب خویش یاد می‌کنم:

من از کودکی با کتب حدیث و حفظ قرآن و دیدار فقها و همنشینی علما نشو و نما کرده و تغذیه شدم. به خدا سوگند! در آن شهرها هرگز سفره و سوری جز در عروسی ندیدم و تنها به امور علمی یا دینی مشغول بودم. از نوشته‌های من، اکنون پاره‌ای سالم مانده است که اشتغال به دین

استوار و پایداریام را در درست‌ترین راه می‌رساند، زیرا کتابی از کتب سنت نیست که به روایت آن احاطه نداشته و در درایت آن نکوشیده باشم. اکنون دو نسخه‌ی از موطأ مالک را در اختیار دارم که به دو طریق آن را سماع کرده‌ام. بر این دو نسخه، دستخط دو استادم دیده می‌شود همچنین صحیح مسلم و صحیح بخاری و جامع سفیان و مسانید عده‌ای از تابعین را در دست دارم. من — بحمدالله — املاهای چندی در تفسیر قرآن و تأویل آن و گزیده‌هایی از کتب صحاح — که به نام آنها اشاره شد — دارم. کتاب مزنی را از طحاوی از مزنی شنیدم. احادیثی که صبحگاهان، همچون کلاغان، به قصد شنیدن آن‌ها می‌رفتم و عیش دنیا را برای آن‌ها کنار می‌گذاشتم، از شمارش بیرون است» (ابن عدیم، ۶/۲۵۳۶-۲۵۳۷).

این نامه در جلب نظر خلیفه‌ی عباسی موثر افتاد، اما وزیر مغربی پس از ورود به بغداد چندان در آنجا نماند. همراه با قرواش بن المقلد بن المسیب از رؤسای قبائل عرب موصل به موصل رهسپار شد. اندکی آنجا ماند. وزیر قرواش به دلیل حس رقابت و حسادت، کوشید با حيله‌هایی وزیر را از موصل دور کند (ابن بسام، ۴/۴۷۷؛ ابن عدیم، ۶/۲۵۵۰). از آنجا عازم دیاربکر شد. ابونصر نصرالدوله، احمد بن مروان (۳۷۶-۴۵۳ ق) حاکم دیاربکر از وی به اصرار خواست وزارت وی را بپذیرد. وزیر مغربی جمعاً دوبار وزارت وی را پذیرفت که نخستینش در همین مقطع زمانی بود (ابن عدیم، ۶/۲۵۵۱؛ ابن خلکان ۲/۱۷۶). وی از همین زمان رسماً به عنوان الوزیر المغربی خوانده شد (معدل، ۱۰۹). به نوشته‌ی ابن ابار (اعتاب الکتاب، ۱/۲۰۶) وزیر مغربی که تا آن زمان همواره با لباسی ساده و معیشتی زاهدانه زندگی می‌کرد، از این پس با پوشیدن ردای وزارت، همچون دیگر دارندگان این مسند، زندگی را آغاز کرد. این ابیات را به همین مناسبت به او نسبت داده‌اند:

تبدّل من مرقعةٍ ونسكٍ	بأنواع المسك الشفوف
وعنّ له غزالٌ ليس يحوى	هواه ولا رضاه بلبس صوف
فعاد أشدّ ما كان انتهاكاً	كذاك الدهر مختلف الصروف

نك. ابن بسام، ۸/۴۷۷؛ ابن عدیم، ۶/۲۵۵۱؛ مقریزی، ۳/۲۷۹

وزارت مغربی در دیاربکر با مشکلاتی در سامان دهی به امور اشراف و دریافتی اطرافیان حاکم از اموال حکومتی همراه بود. از همین رو، مدتی بعد وزیر مغربی با ترتیبی خاص خود را از میافارقین خارج کرد و مجدداً به موصل بازگشت. در این زمان مجدداً به دربار قرواش بن المقلد راه یافت و چون وزیر وی، ابن ابی الوزیر الکافی به تازگی

در گذشته بود، قرواش بن المقلد وزیر مغربی را به وزارت خود برگزید تا اوضاع نابسامان پس از وزرات ابن ابی الوزیر الکافی را تدبیر کند. از نامه‌ای که ابن بسام (الذخیره، ۴/۴۹۸) از وزیر مغربی طی این دوران خطاب به یکی از دوستانش ثبت کرده است، برمی‌آید که وی با نیتی خیر و با امید به مشکلات مردم موصل این امر را پذیرفته و سخت همت خود را به کار بسته است. با این همه، در سال ۴۱۱ هجری، قرواش بن مقلد از بیم برخی امور مالی، وزیر مغربی بازداشت کرد و تا زمان تسلیم تمامی اموالش در عراق، وی را آزاد نساخت (ابن جوزی، المنتظم، ۱۵/۱۶۴؛ ابن اثیر، ۷/۶۶۴). در مدت این وزارت، وزیر مغربی با رفت و آمد به بغداد، اسباب تقارب و سفارت میان دو دولت آل بویه در بغداد و دولت بنی عقیل در موصل را فراهم ساخته بود (ابن عدیم، ۶/۲۵۵۱؛ ابن اثیر، ۷/۳۰۶) و همین تردد در دربار آل بویه، سبب علاقه‌ی ایشان به وزیر مغربی شده بود. لذا چون مشرف الدولة، حاکم عراق، وزیر خود مؤید الملك الرخجی را برکنار کرد، طی نامه‌ای از وزیر مغربی دعوت شد و او با ورودش به بغداد در سال ۴۱۴ قمری، وزارت مشرف الدولة بویه‌ای را بدون دریافت هیچ خلعت و لقبی پذیرفت — که این امر در آن زمان کاملاً بی‌سابقه و نامتعارف می‌نمود (ابن عدیم، ۶/۲۵۳۸-۲۵۴۷). مدت وزارت وی در بغداد اندکی بیش از ده ماه بعد پایان یافت. از برخی نوشته‌های شریف مرتضی برمی‌آید که وی و جماعتی از عالمان همواره در مجلس وی حضور می‌یافته‌اند و در آنجا عموماً مباحث علمی مطرح می‌شده است. عبارات شریف مرتضی (المقنع، ص ۳۱) نشان می‌دهد وزیر در همین دوران مورد حسادت و حملات برخی افراد در بغداد قرار داشته است. سرانجام او به سبب مشکلات پدید آمده میان مشرف الدولة و ترکان در بغداد، صلاح آن دید که در سال ۴۱۵ هجری از وزارت کناره‌گیری کند و مجدداً رهسپار موصل شود (ابن عدیم، ۶/۲۵۵۲؛ مقریزی، ۲/۱۵۸). اندکی بعد با منازعه‌ای در کوفه میان عباسیان و علویان که با عزل نقیب آن شهر — ابوالحسن علی بن ابی‌طالب که داماد مغربی بود — پایان یافت، خلیفه‌ی عباسی از قرواش، حاکم موصل خواست که وزیر مغربی را از خود دور سازد. این بار وزیر مغربی مجدداً به دیاربکر و نزد ابونصر احمد بن مروان در شهر میافارقین رفت و برای بار دوم وزارت وی را بر عهده گرفت که تا پایان عمرش در سال ۴۱۸ قمری در این مقام باقی ماند. در تمام این مدت، وی به عمران و آبادانی شهرهای منطقه به ویژه شهر میافارقین مشغول بود (ابن شداد، ۳/۳۵۸-۳۵۹) و مکرراً با برخی عالمان مسلمان، یهودی و مسیحی در عراق و جزیره در حال گفت‌وگو، و خود دست در کار تألیف و تصنیف بود. یکی از مهم‌ترین گفتگوهای علمی و ادبی در جلسات متعدد میان وی و ایلیا سراسقف شهر نصیبین در سال ۳۱۷ هجری صورت پذیرفته و به قلم اسقف مسیحی کتابت شده و امروزه از آن نسخه‌های متعدد برجای مانده است (نک. بخش آثار علمی).

وفات وی را در ۱۱ یا ۱۳ رمضان سال ۴۱۸ ثبت کرده‌اند (ابن جوزی، المنتظم، ۳۳/۸؛ ابن خلکان، ۱۷۶/۲). برخی چون ابن بسام (۴۷۹/۴) و ابن حجر (لسان المیزان، ۳۰۲/۲) علت مرگ وی را مسمومیت عمدی دانسته‌اند. این نکته‌ای است که ابن عدیم (۲۵۵۵/۶) هم به نقل از نوشته‌ای از عبدالقوی بن الحباب ذکر می‌کند: «یکی از وزیران ابونصر بن مروان به نام ابوالحسن محمد بن القاسم بن صقلاب نزد وی چنین سعایت و توطئه چینی کرد که وزیر مغربی مردی بزرگ و حيله‌گر و سیاس است؛ می‌دانی که تاکنون کارهایی بزرگ انجام داده و در تمام دولت‌های مهم حضور داشته و اکنون مدتهاست که در این بلاد حاضر است و از اخبار و اسرار کشور تو مطلع است؛ لذا تو از مکر او در امان نیستی. بعد از این بدگویی و سخن چینی، ابونصر بن مروان تصمیم به قتل وزیر گرفت و در نوشیدنی وی سم ریخت.» نقل است که چون نزدیکی ساعت وفات خود را احساس کرد، نامه‌ای به تمام امرا و بزرگان دیاربکر و کوفه نوشت و توضیح داد که «همسر عزیزش» در گذشته است و از ایشان خواست که برای عبور تابوتش تا رسیدن به شهر کوفه مساعدت کنند و متعرض همراهان تابوت نشوند.^۱ وی با این کار می‌خواست کسی متعرض جنازه‌اش نشود و خبر درگذشتش تا پیش از خاکسپاری منتشر نشود (ابن عدیم، همانجا؛ ابن جوزی، المنتظم، ۳۳/۸؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۰۹۵/۳). گفته‌اند وی وصیت کرد روی قبرش چنین شعری بنویسند (ابن خلکان، ۱۷۶/۲؛ یاقوت حموی، همانجا):

کنت فی سفرة الغواية والجه	ل مقيما فحان منى قدوم
تبت من كل مأثم فعسي يم	حي بهذا الحديث ذاك القديم
بعد خمس وأربعين لقد ما	طلت إلا أن الغريم كريم

ابن شداد (۶۱۳-۶۸۴ ق)، در الاعلاق الخطيرة فی ذکر امراء الشام و الجزيرة می‌نویسد: «وی در سال ۴۲۸ در میافارقین درگذشت و بنابه وصیتش، او را در کوفه در آستان حرم علوی دفن کردند. دستور داده بود که بر سنگ قبرش بنویسند: "یا جامع الناس لمیقات یوم معلوم اجعل الحسین ابن علی [كذا!] من الفائزين الآمین، واحشره یوم القيامة فی جملة التوابین"» (ابن شداد، ۳۶۰/۳-۳۶۱). احسان عباس (ص ۷۹) می‌نویسد در میان مصادر کهن تنها سبط

۱- يعرفهم أن حظية له توفيت وإن تابوتها يجتاز بهم إلى مشهد أمير المؤمنين على عليه السلام وخاطبهم في المراجعة لمن يصحبه.

بن جوزی در *مرآة الزمان* نقل کرده که وی وصیت کرده بوده است او را در پای قبر امام حسین علیه السلام دفن کنند و بر قبرش چنین بنویسند:

سقى الاله الازل	من السحاب الهطل
قبر الحسين بن على	عند الحسين بن على

ابوالعلاء المعری (دیوان، ۴۵۷/۲-۴۵۸) با تأثر از وفات دوست خود، شعری سروده است که به گفته‌ی احسان عباس (ص ۷۹) تنها رثاء موجود در لزومیات است.

ليس يَبْقِي الضربُ الطويلُ علي الدهرِ	ولا ذو العبالَةِ الدّرحايه
يا أبا القاسمِ الوزيرَ، ترَحَلْتَ	وخلّفتني نِفالَ رَحايه
وتركتَ الكتبَ الثّمينَةَ للنا	س، وما رُحّتَ عَنْهُمْ بسَحايه
ليتني كنتُ قبلَ أن تُشربَ المو	تَ أصيلاً، شُرْبَتُهُ بضَحايه
إن نَحْتَكَ المَنونُ قبلي، فإني	مُنتحاهَا، وإِنَّها مُنتحايه
أُمُّ دَفَرٍ تقولُ، بعدك، للذا	ثَق: لا طَعَمَ لي، فأينَ فَحايه؟
إن يَحِطَّ الذّنبُ اليَسيرَ حفيظًا	ك، فكمَ من فضيلَةٍ مَحايه

در بیت سوم وی به کتاب‌هایی اشاره می‌کند که وزیر مغربی در قالب کتابخانه‌ای برای آیندگان باقی گذارده است. دو قرن پس از وفات وزیر مغربی، ابن شداد (در *الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام و الجزيرة*، ۳/۳۶۱) گفته است که وزیر مغربی کتابخانه‌ای در میافارقین وقف کرده که تاکنون با نام خزانه المغربی معروف است (Smoor, 5/1212). امروزه از این کتابخانه هیچ اطلاعی در دست نیست و از بخش زیادی از نگاشته‌های خود وزیر مغربی، اثری در میان مخطوطات باقی نمانده است.

۲-۳- استادان و شیوخ

ابن عدیم (۲۵۳۳/۶-۲۵۳۴) و ابن حجر (لسان المیزان، ۳۰۱/۲-۳۰۲) فهرست مفصلی از مشایخ و استادان وزیر مغربی را ذکر کرده‌اند. ابن عدیم فهرستی از مشایخ و شاگردان وزیر مغربی را چنین برمی‌شمارد:

الوزیر أبو الفضل جعفر بن الفضل بن الفرات

پدرش ابوالحسن علی بن الحسین المغربي

أبو جعفر الطحاوی

أبو أسامة جنادة بن محمد

أبو الحسن محمد بن عيسى النامي العراقي الیشکری

أبو الحسن علی بن لؤلؤ الحلبي

القاضي أبو الحسن علی بن محمد بن یزید الحلبي

أبو عبدالله محمد بن الحسین الیمنی

أبو القاسم المیمون بن حمزه الحسینی

علی بن منصور الحلبي المعروف بدوخلة

أبو الحسن علی بن عبدالله الماذرائی

محمد بن الحسن التنوخی

القاضي أبو أحمد محمد بن داود بن أحمد العسقلانی

محمد بن إبراهيم التیمی

علی بن إبراهيم الدهکی

أبو جعفر الموسوی قاضي مكة

ابن الکلابی راویة أبي فراس

أبو زکریا یحیی بن علی الأندلسی أمير الغرب

أبو بکر محمد بن عبد الملك التاریخی

أبو الحسن علی بن نصر بن الصباح

بنا به همین نقل از ابن عدیم (۲۵۳۳/۶-۲۵۳۴)، شاگردان و راویان از وی: فرزندش ابویحیی عبدالحمید بن الحسین، ابوالحسن بن الطیب الفارقی، ابوالجوائز الحسن بن باری الواسطی، ابومحمد رزق الله بن عبدالوهاب التمیمی، علی بن السکن الفارقی، ابوعبدالله محمد بن جرده، ابوغالب محمد بن أحمد بن سهل بن بشران النحوی، و القاسم بن بابویه. در اینجا به معرفی و ذکر برخی از مهم‌ترین استادان وی می‌پردازیم.

۲-۳-۱- ابوالحسن علی بن الحسین المغربي

نخستین استاد وی را باید پدرش ابوالحسن علی بن الحسین دانست که از او نیز به ندرت با عنوان ابن‌المغربی یا الوزير المغربي یاد شده است (ابن‌اثیر، الکامل، ۴۴۹/۷؛ مقریزی، المواقظ و الاعتبار، ۲۸۷/۳). در حلب به دنیا آمد و در همانجا بزرگ شد و بعدها با دختر عالم بزرگ شیعه، ابوعبدالله ابراهیم بن محمد النعمانی ازدواج کرد. در ۳۵۶ وزارت سیف الدوله حمدانی را داشت، و سپس در زمان فرزند او، سعدالدوله، کاتب دیوان و پس از چندی وزیر او شد. از آنجا که خانواده‌ی مغربی اهل ادب و کتابت و علم بوده‌اند، طبیعی است که نخستین معلمان وی از درون خانواده‌اش باشند. پدرش در شرح احوال وی به تعلیم فرزندش اشاره می‌کند. ابن‌عدیم شرحی از جزئیات این امر را در بغیة الطلب (۲۰۳۵-۲۰۳۷) آورده است. این تعلیم چنان بوده است که وی در ۱۶ سالگی، اصلاح المنطق ابن‌سکیت را تلخیص می‌کند و ... وزیر مغربی در آثار خود نیز بارها از پدرش یاد می‌کند. فی‌المثل در تفسیر المصابیح خود (ذیل عبارت صبغة الله در البقرة، ۱۳۵) می‌نویسد: «وَأَنْشَدَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى». نمونه‌ی دیگر نقلی است که ابن‌عدیم (۲۹۲۵/۶) چنین آورده است: «قال الوزير: وحدثني أبي قال: سألت الحسين بن بكر الكلابي النسابة — قال: ...»

علی بن الحسین المغربي پدر وزیر مغربی، دیرزمانی همراه با پدر خود در حلب، در میان اهل علم، و دین و ادب و در میان استادانی چون ابوالطیب متنبی، ابوالعباس نامی، ابوعبدالله ابن‌خالویه و ابوعلی فارسی به سر برده است. ابوالحسن از راویان حدیث بود و از عبدالعزيز اوارجی احادیثی نقل کرده است (ابن‌عساکر، ۴۲۲/۴۱). وی صاحب آثار متعددی بوده که از میان نوشته‌های وی، برخی به‌جا مانده و منتشر شده است. از آن جمله باید اشاره کرد به: لوح الضبط فی علم حساب القبط لعلی بن الحسن [کذا] المغربي، تحقیق رمضان عبدالنواب، در مجله‌ی معهد المخطوطات

العربية، سال ۳۶، ش ۱ و ۲، جمادی الآخرة و ذوالحجّة ۱۴۱۲، ص ۱۱۹-۱۳۸. برای شرحی کوتاه از زندگی وی به فارسی نك. علیرضا علاءالدینی، «بنوالمغربی»، ۳۶۴/۴.^۱

۲-۳-۲- ابوالقاسم الأسامی، الحسین بن علی بن عبیدالله بن محمد بن عبدالله

نام وی به صورت رسمی در فهرست استادان و شیوخ وزیر مغربی نیامده است. علت این امر شاید آن است که وزیر مغربی تنها در ایام کودکی و نوجوانی تا سن ۱۱ سالگی با این استاد خود پیوند تعلیمی داشته است. با این همه، به سبب اهمیت وی در رشد و تربیت علمی وزیر مغربی نمی‌توان نام او را از شمار استادان وی کنار گذاشت.

ابوالقاسم اسامی از خاندان مشهور حلبی در فضل و خطابه و حدیث، به گفته‌ی ابن‌عدیم (۲۶۷۱/۶-۲۶۷۲) خود شاعر، ادیب و محدث بوده است. در ادب شاگرد ابن‌خالویه النحوی، أبوالحسین سعید بن زید الحمصی، و ابوالعباس أحمد بن محمد النامی بوده، و در حدیث از قاضی أبو محمد عبیدالله بن الحسین الصابونی، ابوالحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سلّام، ابوبکر محمد بن الحسین بن صالح السبیعی، محمد بن ابراهیم بن ابی امیة الطرسوسی، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالصمد بن محمد بن شیبان الموصلی معروف به ابن‌عنزة، و ابوالحسن محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفریابی بوده است. ابن‌عدیم (همانجا) وزیر مغربی را در شمار راویان وی می‌شمارد. وی از فرزندان اسامة بن زید است که نام و کنیه‌اش مشابه با خود وزیر مغربی است: الحسین بن علی بن عبیدالله بن محمد بن عبدالله ابی اسامة بن محمد بن بهلول، معروف به ابوالقاسم الاسامی. تا پیش از هجرت وزیر مغربی از حلب به قاهره، ابوالقاسم اسامی یکی از مهم‌ترین استادان وی بوده است. این ارتباط استادی و شاگردی در ذهن او که کودکی کمتر از ۱۱ سال بوده، اثری جاودان گذاشته است. وی بعدها هنگام یادکرد روزگار کودکی‌اش در حلب، نام استاد خود را می‌برد و از او با عنوان "مؤانس و الیف" یاد می‌کند.

و الأسامی مؤانسی و الیفی

حيث شطا قویقَ مسرحُ طرفی

۱- به‌جز ابوالقاسم الحسین بن علی معروف به وزیر مغربی و پدرش ابوالحسن علی بن الحسین المغربی، شش تن دیگر از معروف‌ترین وزرای شیعی در حکومت‌های غیرشیعی عبارتند از «أبو الفضل محمد بن الحسین بن العید، وزیر ركن الدولة، پدر عضدالدولة؛ أحمد بن إبراهيم الضبی، وزیر فخرالدولة؛ عمید الجیوش، أبوعلی الحسن بن أستاذ هرمز، وزیر بهاءالدولة؛ خواجه نظام‌الملک الطوسی؛ الحسن بن هارون، وزیر معزالدولة؛ صاحب بن عبّاد، وزیر مؤیدالدولة و فخرالدولة» (ذیاب، اکرم عبدالکریم، ص ۵۵).

همانجا که رود قویق مکان بازیام بود و شیخ اُسامی همدم و مونسَم می‌شد (یا قوت حموی، معجم البلدان، ۱/۳۹۰). در برخی آثار مقفود وزیر مغربی هم نام این استاد عزیز دوران کودکی‌اش را می‌یابیم که از وی با عنوان صدیق و دوست یاد می‌کند. ابن عدیم (۶/۲۶۳۷) می‌گوید که در یکی از رساله‌های وزیر مغربی عبارتی یافته است که وزیر مغربی می‌گوید: «أُنشَدَنِي بَعْضُ أَصْدِقَائِنَا عَنْ صَدِيقِنَا أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي أَسَامَةَ الْحَلَبِيِّ لِنَفْسِهِ؛ دُوسْتَانِمِ بَرَاءِ مَنْ أَزْ دُوسْتِ مَا أَبُو الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي أَسَامَةَ الْحَلَبِيِّ چَنین شَعَرِی رَویت کُردَهِ‌اند.» وی مجدداً می‌گوید: کسانی برای من شعری نقل کرده‌اند از شیخی در حلب که من می‌شناسمش و همواره در خانه‌ی ما بود و از او شعری نشنیده بودم و او ابوالقاسم بن ابی‌اسامة الحلبي است؛ فَأُنشَدُونِي لِشَيْخٍ لَنَا بِحَلَبٍ أَعْرَفَهُ، وَمَا كَانَ يَفَارِقُ دَارَنَا، وَلَمْ أَسْمَعْ الشَّعْرَ مِنْهُ، وَهُوَ أَبُو الْقَاسِمِ بْنِ أَبِي أَسَامَةَ الْحَلَبِيِّ.»

۲-۳-۳- ابواسامة جنادة بن محمد الازدي الهروي اللغوي

وی (مقتول به سال ۳۹۹ یا ۴۰۰ ق) مهم‌ترین استاد وزیر مغربی، و در عین حال از شاگردان ازهری (۳۸۲-۳۷۰ ق) صاحب تهذیب اللغة است که خود و استادش هر دو از هرات برخاسته، اما سالیانی دراز در بغداد به‌سر برده‌اند.^۱ مغربی علاوه بر تهذیب المنطق ابن سکیت (م ۲۴۴ ق)، کتاب الجیم ابو عمرو شیبانی (م ۲۱۳) را نیز نزد ابواسامة خوانده است (المصابیح، ذیل واژه‌ی "کلاله"، النساء، ۱۲).^۲ از آنجا که ازهری را صاحب آثار تفسیری دانسته‌اند و از او کتابی با عنوان معانی القراءات (دمشق) انتشار یافته است، و همچنین مغربی از این استاد خود نقل‌های فراوان ادبی و قرآنی می‌آورد، می‌توان حدس زد که وی بیشترین تأثیر را در زمینه‌ی ادب قرآن از وی گرفته است. مغربی در ادب الخواص خود (ص ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۳، ۱۳۳، و ۱۳۷) و نیز در تفسیر المصابیح نقل‌های متعددی از وی آورده که

۱- ابن خلکان می‌نویسد: أبواسامة جنادة بن محمد اللغوي الأزدي الهروي؛ كان مكثرًا من حفظ اللغة ونقلها، عارفًا بوحشيتها ومستعملها، لم يكن في زمنه مثله في فنه، وكان بينه وبين المحافظ عبد الغني بن سعيد المصري وأبي الحسن علي بن سليمان المريء النحوي الأنطاكي مؤانسة واتحاد كثير، وكانوا يجتمعون في دار العلم وتجري بينهم مذاكرت ومفاوضات في الآداب، ولم يزل ذلك دأبهم حتى قتل الحاكم صاحب مصر أبا أسامة جنادة وأبا الحسن المقرئ الأنطاكي المذكورين في يوم واحد، وهو في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة، رحمهما الله تعالى، واستتر بسبب قتلهما المحافظ عبد الغني المذكور خوفًا علي نفسه من مثل ذلك، حكى ذلك الأمير المختار المعروف بالمُسَبِّحِي في تاريخه. والهروي - بفتح الهاء والراء وبعدها واو وياء - هذه النسبة إلى هراة وهي من أعظم مدن خراسان» (ابن خلکان، ۱/۳۷۲).

۲- قَرَأَنَا عَلَيَّ أَبِي أَسَامَةَ فِي كِتَابِ الْجِيمِ لِأَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِي، تَقُولُ الْعَرَبُ: أَكَلَهُ يَوْزَنُ أَطْلَهُ، أَيْ: وَلَئِنِّي ظَهَرْتُ.

نمونه‌هایی از آن بدین شرح است: ذیل واژه‌ی اناث (النساء، ۱۱۷) می‌نویسد: قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَالْإِثْنَانُ: الْمَوَاتِ، وَكُلُّ مَا قُلْنَا فِي الْآيَةِ مِنَ اللَّغَةِ أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو اسَامَةَ عَنِ الْأَزْهَرِيِّ. ذِيلُ أَشَدَّ (الانعام، ۱۵۰) می‌نویسد: وَوَاحِدٌ (الْأَشَدُّ) شِدَّةً، مِثْلُ: (نِعْمَةٍ) وَ (أَنْعَمَ) عَنْ أَبِي اسَامَةَ (رَحِمَهُ اللَّهُ). ذِيلُ وَازِهِ أَوَّاهُ (التوبة، ۱۱۴) می‌نویسد: وَكَانَ أَبُو اسَامَةَ — رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى — يَقُولُ: الْأَوَّاهُ: الدَّعَاءُ، وَ أَصْلُهُ مِنْ آهٍ يَتَوَّاهُ أَوْهَاءً وَ أَوَاهًا: إِذَا نَطَقَ، وَ كَذَلِكَ صَرَّفَهُ قَطْرَبٌ فِي كِتَابِهِ، إِلَّا أَنَّ أَبَا اسَامَةَ كَانَ يَنْشِئُ عَلَيْهِ شَوَاهِدًا لَمْ تَحْضُرْنِي الْآنَ، وَ سَأَخْرِجُهَا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى. عبارت اخیر به روشنی نشان می‌دهد که وی در زمانی در حال املا یا نگارش تفسیر المصابیح بوده که سالیانی از درگذشت استادش ابواسامه در مصر (۳۹۹ ق) گذشته است. این نکته همچنین شاهد روشنی است بر نقض دیدگاه حمد جاسر (مقدمه بر ادب الخواص، ص ۱۰۵) که معتقد است مغربی تمامی آثار خویش را تا پیش از خروج از مصر در سال ۴۰۰ هجری تألیف کرده بوده و پس از آن تنها به امور وزارتی و سیاسی گرفتار بوده است.

حاکم خلیفه‌ی فاطمی چون به تأسیس دارالعلم اقدام ورزید، ابواسامه و تنی دیگر از عالمان اهل سنت را در این مکان گرد هم آورد. در دوران اقامت وزیر مغربی در مصر، وی از محضر علمی این افراد برخوردار بود. الحاکم فاطمی وی را در سال ۳۹۹ یا ۴۰۰ قمری به قتل رسانید.

۲-۳-۴- حافظ عبدالغنی بن سعید ابو محمد الازدی المصری

محدث و عالم برجسته‌ی انساب در مصر و مؤلف کتاب المؤتلف و المختلف. وی از جماعت زیادی از محدثان در شام و مصر از جمله از دارقطنی سماع حدیث کرده است. به سال ۳۳۲ تولد، و در ۴۰۹ هجری در مصر وفات یافته است. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۷/۲۶۸-۲۶۹). وی در دارالعلم قاهره با ابواسامه همراه بود. وزیر مغربی در ادب الخواص از وی روایت می‌کند. فی‌المثل می‌نویسد: «فقد حدثني أبو محمد عبدالغني بن سعيد الحافظ إنه كتب إليه أبو عبد الله النيسابوري أنه سمع أبا العباس محمد بن يعقوب الأصم يحكي عن العباس ابن محمد الدوري أنه سمع أبا عبيد القاسم بن سلام يقول: من شكر العلم ذكرك الفائدة منسوبةً إلى من أفادك إياها أو كما قال» (وزیر مغربی، ادب الخواص، ص ۸۵).

۲-۳-۵- الوزير ابو الفضل جعفر بن فضل بن جعفر بن محمد بن الفرات البغدادي معروف به ابن حنزابه

پدرش ابو الفتح وزير المقتدر بالله عباسی بود و او خود، وزير كافور اخشیدی در مصر. از شماری چون مُحَمَّد بن هارون الحضرمی، مُحَمَّد بن سعید الترخمی الحمصی، محمد بن جَعْفَر الخرائطی، و الحسین بن أحمد بن بسطام سماع حدیث کرده و در مصر املاهی حدیث می‌کرد. دارقطنی در کتاب المدیج و غیر آن، از وی حدیث نقل می‌کند (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶/۲۴۱-۲۴۲). ابن عدیم (۶/۲۵۴۰) وی را در شمار استادان وزیر مغربی می‌شمارد. مغربی روایت اصلاح المنطق ابن سکیت را از طریق وی اخذ کرده، در ادب الخواص از او یاد کرده و می‌گوید: و کان أبو الفضل نفسه رحمه الله يروي عنه شيئاً كثيراً بالمكاتبة و الإجازة.^۱ در تفسیر المصاييح نیز وزیر مغربی يك بار از وی نقلی دارد: ذیل آیهی الانفال، ۴۱ می‌نویسد: «و هذا الذي ذكرناه روايتنا عن أبي جعفر و مذهب شيخنا أبي الفضل و اختيارنا من بعد.»^۲ به جز این، ابن خلکان (وفیات الاعیان، ۱/۳۴۹) نیز به رابطه‌ی شاگرد و استادی این دو تصریح می‌کند: «و ذكر الوزير أبو القاسم المغربي في كتاب "أدب الخواص": كنت أحداث الوزير أبا الفضل جعفر المذکور وأجاريه شعر المتنبي.» مجموع این گزارش‌ها نشان می‌دهد ارتباط وزیر مغربی با این عالم و وزیر اخشید بیشتر در حیطه‌ی شعر و ادب و تنها تا سن بیست و يك سالگی (در ۳۹۱ ق) بوده است. ابن حنزابه را اهل عبادت، تهجد و صدقات فراوان دانسته‌اند. گویند عاشق حرمین بود و در مدینه خانه‌ای در کنار مسجد النبی و مضجع شریف پیامبر خریداری کرده بود. چون در مصر درگذشت، وی را بنا به وصیتش به آن خانه منتقل و در آنجا به خاک سپردند (ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب، ۴/۴۸۵-۴۸۶).

۱- و قد كان بجران بأخرة رجل محدث من بقية أهل الإسناد يقال له أبو عروبة الحراني، و اسمه الحسين بن محمد بن مودود، و كان أبو الفضل الوزير رحمه الله يذكر لنا أن أباه سمع منه شيئاً كثيراً، و كان أبو الفضل نفسه رحمه الله يروي عنه شيئاً كثيراً بالمكاتبة و الإجازة. از آنجا که وزیر ابو الفضل جعفر بن فضل در ۳۹۱ در مصر درگذشته، این گفتگو و نظایر آن بایست تا قبل ۲۱ سالگی وزیر مغربی روی داده باشد.

۲- شيخ طوسي در التبيان (۵/۱۱۸) این گفته‌ی وزیر مغربی را از صابونی می‌داند و می‌نویسد: «وقال الحسين بن علي المغربي حاكيا عن الصابوني من اصحابنا ...» بنابراین مراد وی باید ابو الفضل محمد بن احمد بن ابراهيم بن سليم الصابوني الجعفي باشد که صاحب الفاخر و کتابی با عنوان معاني القرآن و زنده در نیمه‌ی نخست قرن چهارم بوده است (خوبی، معجم رجال الحديث، ۱۴/۳۱۱-۳۱۲). با این همه، وزیر مغربی از تعبیر "شيخنا أبي الفضل" استفاده کرده، در حالی که عملاً نمی‌توانسته است ابو الفضل صابونی را دیده باشد. لذا بهترین راه حل این است که بگوییم مراد وزیر مغربی همان استاد معروفش ابو الفضل جعفر بن الفضل بن جعفر بن محمد بن الفرات البغدادي (م ۳۹۱)، وزیر كافور اخشیدی در مصر و از عالمان و محدثان معروف اهل سنت (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶/۲۴۱-۲۴۲) بوده است و وزیر مغربی بنا به عادت همیشگی خود کوشیده است آرای کلامی و فقهی شیعی را در میان استادان اهل سنت یا عالمان و راویان کهن اهل سنت بیابد و برای تأیید یا تقیه، آن‌ها را از قول ایشان بیان کند. این بدان معناست که در نقل شيخ طوسي سهوی رخ داده است.

۲-۳-۶- ابوالحسن علی بن الحسن بن یزید الحلبي

ابن عدیم (همانجا) وی را استاد وزیر مغربی می‌شمارد و همین نام را ذکر می‌کند. نام کامل و دقیق وی چنین است: ابوالحسن علی بن محمد بن اسحاق بن محمد بن یزید الحلبي الشافعی. ابن عساکر (۱۴۸/۴۳) پس از نقل این نام، او را فقیه و قاضی در مصر می‌خواند و می‌افزاید که در رقه، مدینه، بغداد، بیت المقدس، حمص، رمله و مصر سماع حدیث کرده است. ذهبی (سیر/اعلام النبلاء، ۵۵۳/۱۶) او را متولد ۲۹۵ و متوفای ۳۹۶ می‌شمارد. بنا به نقل ذهبی (همانجا) وی استاد ابوعمر و دانی (م ۴۴۴ ق) هم بوده است. دانی می‌گوید که این حلبي و استاد دیگرش ابومسلم آخرین شاگردان باقی مانده‌ی ابن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ ق) هستند که کتاب السبعة او را روایت کرده‌اند. وزیر مغربی در ذیل آیه‌ی وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ ارْجُلُكُمْ اِلَي الْكَعْبَيْنِ (المائدة، ۶) از این شیخ و استاد غیرشیعه‌ی خود، رأیی شیعی را برای تأیید دیدگاه فقهی شیعه نقل می‌کند: «قَدْ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَزِيدَ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ النِّيسَابُورِيِّ فِي كِتَابِ (الزِّيَادَاتِ) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَغْسِلْ».

۲-۳-۷- حافظ ابوذر عبد بن احمد بن محمد بن عبدالله بن غفیر الانصارى الهروى

این فقیه مالکی و متکلم اشعری متولد هرات، و ساکن مکه بود و در بغداد و مصر نقل حدیث و تدریس کلام می‌کرد. و در ۳۵۵ تولد و در ۴۳۴ وفات یافت. در شهر خود به ابن السماک مشهور بود و صحیح بخاری را به سه طریق مستملی، و حموی، و کشمیه‌ی روایت می‌کرد (ذهبی، سیر/اعلام النبلاء، ۵۵۵/۱۷-۵۵۶). وی در کلام شاگرد باقلانی، در ادب شاگرد ازهری و در فقه و حدیث شاگرد سرخسی، ابن حمویه و دارقطنی بود و مستخرجی بر صحیحین، کتبی در زمینه‌ی ادعیه، دلائل النبوة و علوم قرآن نوشته است (سیوطی، طبقات الحفاظ، ۴۲۵/۱). ذهبی (همانجا) نام برخی آثار وی را چنین می‌شمارد: «کتاب السنة، کتاب الجامع، کتاب الدعاء، کتاب فضائل القرآن، کتاب دلائل النبوة، کتاب شهادة الزور، کتاب العیدین، کتاب فضائل مالک، کتاب الصحيح المسند المخرج علي الصحيحین، مسانید الموطأ، کرامات الأولیاء، المناسک، الربا، الیمین الفاجرة، و کتاب مشیخته». وفات او را در ۴۳۴ قمری در مکه دانسته‌اند. از میان آثار وی، خوشبختانه یکی تحقیق و منتشر شده است: الهروی، أبوذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن غفیر بن محمد

الأنصاری الخراسانی (م ۴۳۴ ق)، الجزء من فوائد حديث: أبي ذر عبد بن أحمد الهروي، تحقيق: أبو الحسن سمير بن حسين ولد سعدی القرشی الهاشمی الحسنى، رياض: مكتبة الرشد، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م.

وزیر مغربی در نامه‌ی خود به القادر خلیفه‌ی عباسی می‌گوید صحیح بخاری را از وی اخذ کرده است (ابن عدیم، همانجا؛ ابن حجر، لسان المیزان، ۳۰۱/۲). به نظر می‌رسد ذکر نام وی در نامه‌ی وزیر مغربی و تاکید بر استماع حدیث از او آن است که وی در بغداد با معتزله و شیعه مناظراتی انجام داده است (ذهبی، سیر، ۵۵۸/۱۷) و از این جهت مورد قبول و توجه خلیفه‌ی عباسی بوده است.

۲-۳-۸- ابوالعلاء المعری

احمد بن عبدالله بن سلیمان القضاعی التنوخی المعری (۳۶۳-۴۴۹ ق) شاعر، ادیب، فیلسوف و دانشمند مشهور عصر آل بویه است که تنها ۷ سال از وزیر مغربی بزرگ‌تر است. رابطه میان این دو بیشتر از استادی و شاگردی، به دوستی و مراوده‌ی علمی شبیه است. وی از دوران وزارت پدر وزیر مغربی در حلب با وی مراوده داشته و از نزدیک خاندان مغربی را می‌شناسد و حتی برخی نکته‌ها و داستان‌ها از زندگی پدر وزیر مغربی در رساله‌های ادبی خود آورده است (ابوالعلاء المعری، الصاهل و الشاحج، ص ۶۶۸). به نوشته‌ی ابن عدیم (۲۴۳۹/۵) و داوودی (۱۵۶/۱) وزیر مغربی و ابوالعلاء معری مکاتبات ادبی متعددی با یکدیگر داشته‌اند. احسان عباس در مقاله‌ای («بین ابی العلاء المعری و الوزير المغربي»، ۲۲۹-۲۴۱) به تفصیل این مکاتبات و مراودات ادبی و علمی را بررسی و تحلیل کرده است. ابوالعلاء المعری دو رساله‌ی المنیح و الاغریضیه را در پاسخ به سروده‌ها و آثار ادبی وی نوشته (نک. ابوالعلاء المعری، رسائل، ۱۵۳/۱-۲۵۰) و رساله‌ الغفران را در دفاع از وی و در پاسخ به بدگویی ابن قارح از وزیر مغربی نوشته است. رساله‌ی الاغریضیه تقریظی است از ابوالعلاء المعری بر المنخل یا همان مختصر اصلاح المنطق که در جواب وزیر مغربی و خطاب به وی نگاشته شده است. قلقشندی (صبح الاعشی، ۲۰۶/۱۴) آغاز آن را چنین روایت می‌کند: «وهذه نسخة رسالة تسمى الإغریضیه أرسلها أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سلیمان المعری التنوخی الى ابی القاسم الحسين بن علی المغربي. السلام عليك أيتها الحكمة المغربية و الألفاظ العربية، أيّ هواء رقاك و أيّ غيث سقاك» (نیز ابن عدیم، ۲۵۳۳/۶؛ برای متن کامل نک. ابوالعلاء المعری، رسائل، ۱۸۹/۱ به بعد).

آرماند آبل در مقاله‌ای (Abel, p. 25) خاطر نشان می‌کند که ابوالعلاء المعری رساله‌ای با عنوان «رسالة المسيحية» برای دوست خود ابوالقاسم وزیر مغربی نوشته است (Thomas, 2/114). البته وی هیچ منبعی برای این گفته‌ی

خود ذکر نمی‌کند و از سوی دیگر در میان تمام آثار و رسائل ابوالعلاء المعری به چنین عنوانی بر نمی‌خوریم. اگر سخن وی را به کلی مردود نشماریم، باید آن را بر یکی از دو رساله‌ی *المنیح و الاغریضیه* حمل کنیم. به جز این‌ها، در نرم‌افزار *خزانة التراث* (۲۹۶/۹۶)، از کتابی با عنوان «رسالة ابي القاسم المغربي الى ابي العلاء المعری»، نوشته‌ی الحسین بن علی بن الحسن، الوزير المغربي یاد شده که نسخه‌ای از آن در *معهد المخطوطات العربیه* (قاهره) به شماره‌ی ثبت ۳۸۰ (عن کوبریلی ۱۲۷۲) موجود است. همچنین از رساله‌ای با عنوان «جواب ابي العلاء المعری علي رسالة ابي القاسم المغربي»، نوشته‌ی احمد بن عبدالله بن سلیمان، ابوالعلاء المعری، در *مکتبة المخطوطات* (کویت) به شماره‌ی ۶۳۳ (از ظاهریه ۴۴۲۵) و نیز م ۲۵۹ م ک مج ۸ (از ظاهریه ۴۴۲۵) یاد شده است (نرم‌افزار *خزانة التراث*، ۲۷۲/۷۳). با درگذشت وزیر مغربی، ابوالعلاء المعری (دیوان، ۴۵۷/۲-۴۵۸) در رثای وفات دوست خود، شعری سروده است که به گفته‌ی احسان عباس (ص ۷۹) و خالد معدل (ص ۱۷۱) تنها رثاء موجود در *لزو میات* است.

۲-۳-۹- محمد بن الحسن / الحسین بن عمر التنوخی

ابن عدیم (۲۵۳۳/۶) وی را از مشایخ وزیر شمرده است. به نقل ابن حجر (سان، ۳۰۱/۲) و داوودی (۱۵۶/۱)، مغربی از وی صحیح بخاری و جامع سفیان و مؤطاً مالک را سماع کرده است. وقتی وزیر مغربی در نامه‌ی خود به خلیفه‌ی عباسی (ابن عدیم، ۲۵۳۷/۶) می‌گوید که از ابوجعفر الطحاوی، کتاب *مزنی* را فرا گرفته است: «و سمعت کتاب المزنی عن الطحاوی عن المزنی»، باید مرادش با واسطه‌ی تنوخی باشد، زیرا ابوجعفر طحاوی (۲۳۹-۳۲۱ ق) خواهرزاده‌ی *مزنی* بوده — و نیم قرن پیش از ولایت وزیر مغربی از دنیا رفته است — و *مزنی* (۱۷۵-۲۶۴ ق) خود از شاگردان شافعی و از امامان مذهب شافعی در فقه به‌شمار می‌آید. محمد بن الحسن بن عمر التنوخی همراه با دیگر استاد وزیر مغربی، یعنی محمد بن الحسین بن عمر الیمنی، کتاب *المزنی* را از استادشان ابوجعفر طحاوی (۲۳۹-۳۲۱ ق) فرا گرفته‌اند. گفتنی است ابن عدیم (۲۵۳۳/۶) نیز نام ابوجعفر طحاوی را در شمار استادان مغربی آورده است که ظاهراً مرادش استاد یا شیخ با واسطه است.

۲-۳-۱۰- ابوالحسن علی بن منصور معروف به دوخلة الحلبی یا ابن قارح

وی متولد حلب (در ۳۵۱ ق)، از کودکی شاگرد و ملازم ابوعلی فارسی در مدت اقامتش در حلب و بعدها شاگرد ابن خالویه بود و از عالمان ادب و نیز حافظ حدیث به شمار می‌آید. پس از وفات ابن خالویه در ۳۷۰ هجری به بغداد رفت. بعدها در مصر مدتی با خاندان مغربی به سر برد و به تعلیم برخی فرزندان ابوالحسن علی بن الحسین مغربی مشغول بود (یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۹۷۴/۵؛ صفدی، ۱۴۶/۲۲). ابن قارح که ظاهراً مؤدب وزیر مغربی نیز بوده است (یاقوت حموی، همان‌جا؛ داوودی، ۱۵۷/۱)، بعدها با وی مشکلاتی پیدا کرده و او را به اوصافی عجیب متهم ساخته است. خطیب بغدادی می‌نویسد: «نقل است که وی مؤدب وزیر مغربی بوده است که بعدها به بغداد وارد شد. وی وزیر را بسیار هجو و مذمت می‌کرد و عیوبش را برمی‌شمرد. اشعار ابن قارح از حلاوت چندانی برخوردار نبود و بیشتر به سبک آموزشی و معلمی سروده می‌شد. آخرین بار وی را در ۴۲۱ هجری در تکریت دیدم. ما در آنجا اقامت داشتیم که از آنجا عبور کرد و مدتی نزد ما ماند و سپس به موصل رفت و خبر وفاتش را زان پس شنیدم» (خطیب بغدادی، ۱۲۶/۱۹). چنانکه معروف است وی رساله‌ی خود معروف به رسالة ابن القارح (نک. ابوالعلاء معری، رسالة الغفران، ص ۶۸-۲۱) را برای ابوالعلاء المعری نگاشته و ابوالعلاء در پاسخ وی رسالة الغفران خود را به رشته‌ی تحریر درآورده است (نک. یاقوت حموی، همان‌جا). وی در این رساله ابن قارح را به‌خاطر سخنش علیه وزیر مغربی توبیخ می‌کند. ابن عدیم می‌گوید به سبب کینه‌ای که ابن قارح از وزیر مغربی داشته است، سخن وی درباب مغربی مقبول نیست (ابن عدیم، ۲۵۴۰/۶).

۲-۳-۱۱- ابوالحسن احمد بن ابراهیم بن (علی) بن فراس العبقری

ابن حجر عسقلانی می‌نویسد وزیر مغربی از وی نیز صحیح بخاری را فرا گرفته است (ابن حجر، لسان المیزان، ۳۰۱/۳). وی متولد ۳۱۲ هجری و متوفای ۴۰۴ هجری در مکه است و محدث حجاز به شمار می‌آید. ابو عمرو دانی، مکی بن ابی طالب، و ابوعلی اهوازی از دیگر شاگردان وی به‌شمار می‌آیند (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۸۱/۱۷).

۲-۳-۱۲- محمد بن الحسین بن عمر الیمنی معروف به ابو عبدالله النحوی

ابن عدیم (۲۵۳۳/۶-۲۵۳۴) نام وی را در شمار استادان وزیر مغربی ذکر کرده است. شهرتش در ادب و نحو عربی است. وی ساکن مصر و متوفای ۴۰۰ هجری قمری بوده و صاحب آثاری چون کتاب اخبار النحاة یا اخبار النحویین، اشعار العرب، و مضاهاة أمثال کلیلة ودمنة است (سیوطی، بغیة الوعاة، ۹۳/۱؛ صفدی، ۲/۲۸۰). اثر اخیر وی با تحقیق محمد یوسف نجم تحقیق و منتشر شده است.^۱ آنچنانکه وی خود در این کتاب می‌گوید، اثری با عنوان التنبیه علی بلاغات القرآن نیز نگاشته است (یمنی، ص ۵۰).

۲-۳-۱۳- ابوجعفر الموسوی قاضی مکه

نام وی را ابن عدیم (۲۵۳۴/۶) در شمار اساتید وزیر مغربی می‌شمارد. نسب کامل وی را سخاوی در التحفة اللطيفة فی تاریخ المدینة الشریفة (۶۶/۱) چنین ذکر کرده است: ابراهیم بن اسماعیل بن جعفر بن محمد بن ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ابوجعفر الحسینی الموسوی المکی. وی می‌افزاید ابوجعفر موسوی قاضی حرمین بوده، در مکه از ابوعلی اهوازی و در مصر از رشا بن نظیف سماع کرده، و به گفته‌ی حاکم نیشابوری، خبر وفات وی در سال ۳۹۹ هجری به او رسیده است. مجموع این گزارش می‌رساند که ارتباط علمی با وی و سماع وزیر مغربی از او نمی‌تواند طی رفت و آمدهای سیاسی وزیر مغربی به مکه و حجاز طی سال‌های ۴۰۰-۴۰۲ اتفاق افتاده باشد، و احتمالاً این دو یکدیگر را در مصر ملاقات کرده‌اند.

۲-۳-۱۴- ابوبکر محمد بن عبدالملک التاریخی

نام وی را نیز تنها ابن عدیم (۲۵۳۴/۶) در شمار مشایخ وزیر مغربی ذکر کرده است. از وی چندان اطلاع زیادی نداریم، جز آنکه چنانکه نامش می‌رساند، بیشتر به کار تاریخ و سیر علاقمند بوده و نیز کتابی با عنوان اخبار النحویین نگاشته است (ابن ندیم، ص ۹۵). ابن عدیم (۴۳۲۵-۴۳۲۷) بخش‌هایی از این کتاب را نقل می‌کند که در آن اخباری در باب ابوالاسود دوئلی آمده است.

۱- ابو عبدالله محمد بن الحسین بن عمر الیمنی، مضاهاة أمثال کلیلة ودمنة، تحقیق محمد یوسف نجم، بیروت: دارالثقافة، بی‌تا.

۲-۳-۱۵- ابوالحسن علی بن محمد فساجس؟

نام این فرد تنها در ضمن تفسیر وزیر مغربی بر آیهی البقرة، ۱۰۲ آمده است. از مضمون سخن وزیر مغربی چنین درمی‌یابیم که وی ایرانی الاصل یا ساکن ایران بوده است. وی پس از نقل روایتی از عائشه دایر بر اینکه مراد از بابل هاروت و ماروت، کوه دماوند در اطراف ری است، می‌نویسد: ابوالحسن علی بن محمد فساجس رحمه الله برای من نقل کرد که جماعتی از ثقات راستگو و درست‌اندیش برایش گفته‌اند که آنان همواره در کوه دماوند حس عجیب و خاصی را تجربه می‌کنند و ایرانیان این کوه را به آن دو فرشته منسوب می‌دانند. بیش از این از وی چیزی نمی‌دانیم؛ گواينکه در نام وی احتمال تصحیف منیابخش، و مانند آن می‌رود. عبارت وزیر مغربی چنین است: «و حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ فَسَاجِسَ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَكَانَ دَيْنًا مُحَصِّلًا عَنْ ثِقَاتٍ أَبْلَغَ فِي وَصْفِ ثِقَتِهِ بِصِدْقِهِمْ وَعُقُولِهِمْ أَتَمُّ يَسْمَعُونَ حِسًّا بِدَيَاوَنْدٍ دَائِمًا، وَالْفُرسَ تَنْسِبُهُ إِلَى غَيْرِ هَدَّيْنِ الْمَلَكَيْنِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.»

۲-۴- آثار علمی

با وجود اشتغالات فراوان سیاسی و اجتماعی وزیر مغربی در سراسر حیاتش، وی از کودکی به علم و ادب اشتغال داشته و از نوجوانی تا آخرین سال حیاتش به تألیف و تصنیف آثار مختلف مشغول بوده است. با مروری بر شرح سوانح ایام وی در کتاب تراجم، درمی‌یابیم که به رغم این همه اشتغالات سیاسی و اجتماعی، همواره در کار تحصیل، تألیف و تلخیص کتاب مختلف بوده است. حمد جاسر معتقد است که «سال‌های حضور در مصر مهم‌ترین سال‌های نشاط علمی وزیر مغربی بوده و تمامی آثار وی در این دوران تألیف شده‌اند. وی پس از خروج از مصر در سیاست غرق شده است» (جاسر، مقدمه بر ادب الخواص، ص ۱۰۵) این سخن نمی‌تواند صحیح باشد، چه فی‌المثل می‌دانیم وزیر مغربی کتاب السياسة خود را به آل‌بویه (و یقیناً در دوران حضور در عراق) تقدیم کرده است (عباس، ۱۰۷). او همچنین در مواضع مختلفی از تفسیرش، المصاییح پس از ذکر نام پدر و ابواسامة از استادان اصلی‌اش، عبارت "رحمه الله" به کار می‌برد که این امر نشان می‌دهد وی در سال‌های پس از قتل پدر و خروج از مصر (۴۰۰-۴۱۸ ق)

همچنان به نگارش این اثر مشغول بوده است. به علاوه، و از همه مهم‌تر آنکه، هنگام یاد کردن از مشاهدات و خاطرات خود در مصر، به گونه‌ای صحبت می‌کند که ظاهراً دیگر در مصر نیست. نمونه‌های زیر از آن جمله است:

الف) ذیل المائدة، ۶۴ می‌نویسد: «﴿يَذُلُّهُ اللَّهُ مَغْلُولَةً﴾ جَلَّ وَ عَزَّ. حَدَّثَنِي بَعْضُ الْيَهُودِ الثَّقَاتِ بِمِصْرَ أَنَّ طَائِفَةً قَدِمَةَ قَالَتْ: ذَلِكَ بِهَذَا اللَّفْظِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ.»

ب) ذیل المائدة، ۱۱۸ می‌نویسد: «وَقَدْ رَأَيْتُ عَلَى بَابِ دَارِ بِمِصْرَ فِي مَوْضِعٍ يُقَالُ لَهُ: (بِيطَارِ بِلَالِ مَعْرُوفٍ) لَوْحاً قَدِيماً مِنْ سَاجٍ عَلَيْهِ هَذَا الْعَشْرُ، فِيهِ (فَائِكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، وَ تَارِيخُ الدَّارِ سَنَةَ سَبْعِينَ لِلْهِجْرَةِ أَوْ نَحْوَهَا، وَ لَعَلَّهَا إِلَى الْيَوْمِ بَاقِيَةٌ.»

ج) ذیل یونس، ۸۸ می‌نویسد: «وَأَنَا رَأَيْتُ بِمِصْرَ حِجَارَةً عَلَى تَمَاتِيلِ الدَّنَائِرِ وَ الدَّرَاهِمِ صِغَاراً وَ كِبَاراً، وَ هُوَ مَوْجُودٌ شَائِعٌ هُنَاكَ.»

د) ذیل الاسراء، ۱۰۱ می‌نویسد: «وَقَدْ شَاهَدْنَا ذَلِكَ بِمِصْرَ كَثِيراً غَيْرَ مُسْتَنَكِرٍ وَ لَا عَجِيبٍ، حَتَّى رَأَيْنَا كَالْفُسْتُقِ وَ اللَّوْزِ وَ الْعَدَسِ وَ مَا أَشْبَهَهَا مِنَ الثَّمَارِ حِجَارَةً عَلَى صُورِهَا الْأُولَى.»

تنوع خاصی در آثار مکتوب وزیر مغربی به چشم می‌خورد. این تنوع را هم در شکل یا صورت آثار وی و هم در محتوای آثار وی می‌توان یافت. از آنجا که محور اصلی علائق علمی وزیر مغربی را لغت و ادب شکل می‌دهد، تألیفات وی را به چهار شاخه‌ی اصلی می‌توان تقسیم کرد که در تمامی آن‌ها جوانب ادبی برجسته و هویداست. نخست و مهم‌تر از همه، آثار ادبی (شامل اختیارات از اشعار شاعران بزرگ، کتابهای لغوی، دیوان شعر، نقد ادبی) است. دوم سیره و انساب (شامل بازنویسی سیره‌ی نبوی و الانساب فی علم الانساب)، و سوم سیاست و تدبیر مدن، و دست آخر کلام و تفسیر قرآن.

از حیث فرم، آثار وزی مغربی را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

- اختصارات (که درواقع اختصار یا تلخیص و تهذیب کتابی دیگر است، از قبیل تلخیص اصلاح المنطق)
- اختیارات (که درواقع منتخبی از اشعار شاعران برجسته عرب است، از قبیل اختیار شعر البحری)
- زیادات (که درواقع بازنویسی کتابی دیگر همراه با افزوده‌هایی در تکمیل آن است مانند شرح السیره النبویه و زیادات فهرست ابن‌الندیم)
- رساله‌ها (که محتوای آن مکتوبات یا نامه‌های بلند و کوتاه وزیر مغربی در امور مختلف دیوانی، علمی و ادبی است)

- و نهایتاً ابداعات (که حاوی انشای علمی و مبتکرانه‌ی وزیر مغربی در یکی از حوزه‌های علمی مانند لغت، انساب، تفسیر و سیاست است)

از میان این آثار، برخی اکنون تصحیح و انتشار یافته‌اند؛ برخی به رغم وجود نسخه‌هایشان، همچنان به صورت مخطوط باقی مانده‌اند که تفسیر وی با عنوان *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم* از آن جمله است. و دسته‌ی سوم مواردی‌اند که تنها نامی از آن‌ها در میان آثار و نوشته‌های پیشین به‌جا مانده است. با این مقدمه، اکنون فهرستی از تمامی آثار به‌جا مانده یا مفقود وی را همراه با توضیحاتی در خصوص هر یک از این آثار مرور می‌کنیم. به‌جز دیوان اشعار وزیر مغربی که به دلیل اهمیت فراوانش در آغاز آورده‌ایم، فهرست سایر آثار را به دو بخش برجای مانده و مفقود تقسیم و درباب هر یک توضیحاتی ارائه می‌کنیم.

۲-۴-۱- آثار برجایمانده

۲-۴-۱-۱- دیوان اشعار

شخصیت ادبی و شعر مغربی را بسیاری چون ابوالعلاء المعری (در دو رساله‌ی *الاغریضیة و المنیج*)، ابومنصور ثعالی (یتیمه‌الدهر، ۳۴/۵) و ابوالحسن باخرزی (دمیة القصر، ۱۱۶/۱-۱۱۷) ستوده‌اند و از میان معاصران وی، ابومنصور ثعالی (۳۵۰-۴۲۹ ق) (یتیمه‌الدهر، ۳۵/۵) چنین شهادت داده است که مغربی در نظم و نثر شیوه‌ی ابن‌معتز (۲۴۷-۲۹۶ ق) را داشت. شهادت پدر وی دایر بر اینکه وی تا چهارده سالگی بیش از ۱۵۰۰۰ هزار بیت از اشعار شاعران کهن عرب را حفظ کرده بود (ابن‌عدیم، ۲۵۳۷/۶)، نشان می‌دهد وی از کودکی قریحه‌ی ادب و شاعری داشته است. جای‌جای آثار کهن تاریخ و ادب، ابیات و قصائد فراوانی از سروده‌های وی را می‌توان یافت.

با تمام این احوال، اکنون دیوان کاملی از اشعار وزیر مغربی یا نسخه‌ای از آن در دست نیست؛ اما با خواندن این جمله‌ی ابن‌خلکان (وفیات‌الاعیان، ۱۷۲/۲)، صفدی (*الوافی بالوفیات*، ۲۷۶/۱۲)، ابن‌حجر (*لسان‌المیزان*، ۳۰۱/۲) و داوودی (۱۵۷/۱) که «مغربی صاحب دیوان شعر و نثر است»، و نیز از اینکه ابن‌عدیم در مواردی اظهار می‌دارد ابیاتی را در دیوان مغربی خوانده است، درمی‌یابیم که وزیر مغربی دیوان شعر مدوّنی داشته که تا قرن‌های بعد در

اختیار اهل ادب بوده است.^۱ بخش زیادی از اشعار وی را معاصرانش چون مُسَبِّحی (اخبار مصر، ۱۵۸-۱۶۳) و ثعالی (یتیمه الدهر، ۳۵/۵) گزارش و ثبت کرده‌اند. در میان متأخران، آقابزرگ طهرانی (الذریعة، ۴۳۰/۱۴) پس از ذکر مطالبی ذیل عنوان «دیوان الوزير المغربي» می‌نویسد: «ظاهر سخن نویسنده‌ی کشف الحجب آن است که وی دیوان مغربی را دیده است»، اما در متن اثر اعجاز حسین الکتوری (کشف الحجب، ۲۱۸/۱) چیزی جز نقل از کتب تراجم و رجال قبلی به چشم نمی‌خورد. حاجی خلیفه (۸۱۴/۱) نیز این دیوان را مشتمل بر ۱۵۰۰۰ بیت دانسته که در آنجا مغربی به معزی تصحیف شده است. از سوی دیگر، بروکلمان (ترجمه‌ی عربی، ۱۷۳/۶) از نسخه‌ای از اشعار مغربی در کتابخانه‌ی امروزی، ش ۱۹ یاد می‌کند، اما احسان عباس (ص ۳۳) که خود نسخه را دیده است، می‌گوید در این اثر، مجموعه‌ای از اشعار پراکنده گرد آمده که تنها ۶ بیت آن از آن مغربی است. اشعار وی در قالب قصائد،

۱- مانند این ابیات در وصف رود قویق در شهر حلب: (ابن عدیم، ۳۵۰/۱) وقد ذکر قویق جماعة من الشعراء، ووصفوه، فمنهم الوزير أبو القاسم الحسين بن علی المغربي قال فيه، وقرأتها فی دیوان شعره:

أما قویق فلا عدته مزنةٌ	من خدرها برز الغمام الصیب
نهر لأبناء الصباية معشق	فيه وللصادی الملوّح مشرب
لا زال یدرم تحت وسق مُكلٌ	عمم یقدح منكبیه وینكب
مما تمناه الربیع لریه	أیام ظم ریاضه لا تُقربُ
فرد الرباب یقول شائمٌ برقه	من أین رفع ذا الفریق المهدب
والغیث فی کلل السحاب كأنه	ملكٌ بقاصیة الرواق محجب
ضخب الرعود وإنما هی ألسنٌ	فأمرهن اللوذعی المسهب
راعی الضحی فی حین غرة أمنة	فسناه مخطوف الاضاء أكهب
جدلان إن هنك اللثام بداله	خد مجادی البوارق مُذهب
والأرض حاسرة تود لو أنها	مما یجبره الربیع تجلبُ
اللیل میدانُ الهوی	والکأسُ مجموع الأرب
یا ربّ لیلٍ قد قصر	نا طولهُ فیما تُحبُ
لما هز زناه تلا	قی طرفاهُ بالطرب
یلعبُ فی الخسران والطا	عةِ ساعاتِ اللعب
تحکی ثریاه لِمَن	یرنو إليها من کتب
خریطةٌ من أبيض الد	یباجِ ما فیها عذب
والدّبران خلفها	کفتحِ برکارِ ذهب
وهقعةُ الجوزاء فس	طاط عمودٍ منتصب

مقطعات یا ابیات مفرده، — با محتوا و مضامین گونه‌گون چون مدح، رثاء، فخر، غزل، وصف و حکمت — در منابع کهن ادبی و تاریخی پراکنده است. احسان عباس با جستجوی خود شماری از آن‌ها را یافته و در کتاب خود (ص ۱۰۹-۱۶۲) نقل کرده است. خالد معدل (ص ۲۹۳-۳۴۶) نیز در گردآوری خود، ۱۱۹ قصیده یا بیت مفرد یافته که مجموع آن بر روی هم (همراه با ۲۸ بیت دیگر که در رساله الغفران ابوالعلاء المعری آمده است) به ۵۶۵ بیت می‌رسد.^۱ اشعار وزیر مغربی از حیث محتوا و مضمون نیازمند تحلیل و ارزیابی مفصل و جداگانه‌ای است. پاره‌ای از ابیات وی، وصف حال خویش در احوال مختلف شادی و غم و مصیبت و گشایش است (از جمله دیدار مجدد وی با خانواده‌اش پس از رهایی از مصر). بخشی دیگر رثا یا مدح افراد مختلف است که نمونه‌اش را در رثای سید رضی سروده است. در پایان فصل دوم، نمونه‌هایی از چند شعر وزیر مغربی را خواهیم آورد، از آن میان، یکی از زیباترین اشعار وی، ابیاتی است که او در وصف آل محمد و حب ایشان سروده است که در اینجا ذکر می‌کنیم (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ۲۲۲/۱):

أيا غامصين المزايا الجليله	من المرتضي والسجایا الجميله
ويا غامضين عن الواضحات	كأنَّ العيونَ لديها كليله
إذا كان لا يعرفُ الفاضلين	إلا شبيههم في الفضيله
فمن أين للأمة الاختيارُ	عفاً لعقولكم المستحيله
عرفنا علياً بطيب النجار	فصل الخطابِ وحسن المخیله
تطلع كالشمس رآد الضحي	بفضل عميم وأيدٍ جزيله
فكان المقدم بعد النبي	علي كل نفسٍ بكل قبيله

۲-۴-۱-۲- أدب الخواص

عنوان کامل آن چنین است: *أدب الخواص في المختار من بلاغات قبائل العرب و اخبارها و انسابها و ایامها*. این کتاب از مشهورترین آثار وزیر مغربی است که در تمامی آثار تراجم و رجال کهن بدان اشاره شده، و بسیاری از عالمان

۱- مجموعه‌ای از اشعار گردآوری شده‌ی وی بر روی پایگاه اینترنتی زیر قرار داده شده است:

<http://deeweny.witr.net/deewenyPDF?poetId=1162>

قدیم، به مباحث آن اشاره و از مطالب آن نقل کرده‌اند. وی در هنگام تألیف این کتاب ۲۵ ساله بوده است (معدل، ص ۱۹۸). کتاب گویا حجیم بوده و از تمام آن، تنها نسخه‌هایی از بخش نخست آن امروزه به دست ما رسیده است.^۱ این اثر نشان از تبحر ادبی و عمق علمی وی در این دوران دارد. چنان‌که وی خود در آغاز کتاب (ص ۸۳) آورده است، علت تألیف کتاب، دلالت بر اعجاز قرآن است، چه تنها با تبحر در سخن قوم عرب و شناخت معادن واژگان و ترکیب‌های ایشان، می‌توان اعجاز قرآن را به‌گونه‌ای محسوس و ذاتی دریافت. وی با بررسی شعر امرؤ القیس، نابعة، زهیر، و اعشی، ترکیبی از شعر و اخبار و انساب عرب را با غریب اللغات می‌آمیزد تا دقائق و ریزه‌کاری‌های سخن عرب را نشان دهد و آن را در فهم اعجاز قرآن به‌کار گیرد. دقت وی در امر لغت چنان است که بعدها لغویان بسیاری آرای وی را چونان یکی از صائب‌ترین لغت‌شناسان نقل می‌کنند. در آغاز این کتاب (ص ۸۳)، وزیر مغربی اظهار می‌دارد:

«به نظر من دریافت اعجاز قرآن از طریق بحث و استدلال و ادراک شهودی آن با حواس و نظر شخصی بسیار بالاتر از این است که انسان در این امر از گذشتگان خود تقلید کند و به سخن اهل فصاحت و بلاغت در گذشته اعتماد کند — که البته آن هم در جای خود حجت و قابل اعتماد است. من وجه اعجاز قرآن تنها در "صرفه" نمی‌دانم که گروهی اندک بدان معتقدند، بلکه اعجاز قرآن را در ویژگی خاص نظم آن می‌دانم و معتقدم صرفه اعجاز را تقویت می‌کند (و کانت فی الرفد بمنزلة الخوافی من القوادم). این سخن درازدامن است و جا دارد در کتابی جداگانه به آن بپردازم. اکنون می‌کوشم در کتاب حاضر شمه‌ای از شعر عرب و گزیده‌ای از اخبار و سخنان بلیغشان را گردآورم.»^۲

۱- در نرم‌افزار خزائن التراث (۷۲/ ۴۶۷)، مشخصات دو نسخه‌ی آن چنین ثبت شده است: نخست: مکتبه بورصة (مجموعه حسین جلی)، در بورسا (ترکیه)، به شماره‌ی ۱۹. دوم: معهد المخطوطات العربية (قاهرة)، به شماره‌ی ۱۸ (عن حسین جلی).

۲- و أنا أرى أن علم العالم أن القرآن معجز من طريق القياس و الاستدلال، و من طريق الحس و الإدراك أشرف و أعلى من علم العالم بإعجازه من طريق القياس بالتقليد لغيره، و الاعتبار بالفصحاء الذين تقدموه و كانوا حجة عليه، و لا أرى أن الإعجاز إنما هو بالصفة لا غير، كما يعتقد قليل من الناس بل أرى أن الإعجاز إنما هو بنوعية ذلك النظم، و بإعجازه من التمكن و الحول، و أن الصرفة أيدته و كانت في الرفد بمنزلة الخوافی من القوادم، و استقصاء هذا الشوط من الكلام يطول، و لعل الله أن يوفقنا لتجريد كتاب مفرد في معناه. فعزمت لما رأيت هذا المراءى على كتاب أجمع فيه المختار من أشعار العرب، و المذهب من أخبارها و بلاغتها.

سخن وی نشان می‌دهد که در هنگام تألیف کتاب *ادب الخواص*، تفسیر *المصابیح* هنوز شکل نگرفته و تالیف نشده است. از آنجا که وی در مقدمه و مواضع مختلفی از تفسیر خود، به موضوع اعجاز بلاغی و وجوه نظم و دقائق الفاظ قرآن اشاره می‌کند، در صورت نگارش *المصابیح* پیش از *ادب الخواص*، جا داشت وی در این مقدمه از آن یاد می‌کرد و خواننده را بدان ارجاع می‌داد. (برای توضیح دقیق راجع به محتوای کتاب *نک*. خالد معدل، ص ۱۹۹-۲۰۲). وزیر مغربی در مواضعی از کتاب *الایناس بعلم الانساب*، از این اثر خود یاد می‌کند و می‌گوید مطلبی را در آن ذکر کرده است. لذا چنین می‌نماید که *ادب الخواص* را پیش از *الایناس* نوشته است.

شیخ حمد جاسر نخستین بار تنها بخش نخست کتاب را بر اساس نسخه‌ای از کتابخانه‌ی بورسا (ترکیه) در *مجلة العرب* [از سال هشتم، ش ۳ (۱۳۹۳/۱۹۷۳) تا سال یازدهم، ش ۵ و ۶ (۱۳۹۶/۱۹۷۶)] منتشر کرد و سپس مجموعه‌ی آن را دارالیمامة در ریاض به سال ۱۴۰۰ / ۱۹۸۰ در ۲۰۵ صفحه منتشر ساخت.

۲-۴-۱-۳- الایناس بعلم الانساب

مقصود اصلی وزیر مغربی از نگارش این کتاب *کمک* به خواننده‌ی ادیب و متوسط الحال در دوری از تلفظ اشتباه اسامی افراد و قبایل عرب است. اصل کتاب بر اساس نوشته‌ی معروف ابن حبیب (م ۲۴۵ ق) یعنی *المؤتلف و المختلف* نگاشته شده است. وی در مقدمه‌ی خود می‌نویسد: «آنچه ما را بر این نگارش این کتاب واداشت، محاسن کتاب *المؤتلف و المختلف* نوشته‌ی ابوجعفر محمد بن حبیب بود. راهی را که او آغازگرش بود دوست داشتیم، و تکمیل و تبیین جوانب دیگرش را بر دوش داشتیم؛ و حملنا علی إثبات هذا التعليق استحسانا صنيع أبي جعفر محمد ابن حبیب فی کتابه الذی سَمَّاهُ "المؤتلف و المختلف"، فإنه لحب لنا هذه السبيل التي كان عليه استفتاحها، و علينا إكمالها و إيضاهاها.» با این همه، به نظر حمد جاسر، کار وزیر مغربی در این کتاب، درواقع تلاش لغوی محض است، نه تحقیقی در نسب و حسب (*الایناس*، مقدمه‌ی محقق، ص ۱۷). این نظر چندان خطا نمی‌نماید، چه وزیر مغربی خود توضیح می‌دهد که: «به خواست خداوند در این کتاب نام‌هایی — مثل فهم و قهم — را ذکر خواهیم کرد که از جهتی مشابه و هم‌شکل‌اند، اما اندک تفاوتی دارند و با توضیحات ما امکان اشتباه میان آن‌ها رفع خواهد شد. این کلمات و اسامی را برای دسترسی آسان‌تر خواننده، به ترتیب حروف الفبا ذکر می‌کنیم؛ به گمان ما، ادیب متوسط الحال اگر به این نکات توجه کافی بورزد، از احتمال تصحیف در اسامی و اعلام در کتب انساب مصون خواهد ماند؛ نکتب إن شاء الله فی هذا الكتاب ما يحضرنا ذكره من الأسماء التي تشاكلت بعض التشاكل، و بقي بينها من الفرق ما يرتفع اللبس بإيضاحنا إياه، مثل فهم و

قهم ... و نورد ذلك على حروف المعجم ليقرب متناوله، و يذلّ مجتناه. و نحن نرى أن الأديب المتوسط الرتبة في الأدب إذا صرف إلى هذا التعليق جانباً من عنايته أمن التصحيف في جميع الأنساب العربية بتوفيق الله.»

زبیدی در تاج العروس از این کتاب با عنوان أنساب الإمام أبي القاسم الوزير المغربي یاد می‌کند (زبیدی، ۱۷۶/۴) و ابن حجر (لسان المیزان، ۳۰۱/۲) آن را با الإيناس در يك جا با عنوان الإيناس في النوادر في النسب ضبط کرده است. نخستین بار ابراهیم ایباری در سال ۱۹۶۵ این کتاب را تحقیق کرده و در شماره‌های مختلف مجله‌ی الکتاب العربی (ش ۱۶، ۱۷، ۱۹ در سال ۱۹۶۵ و ش ۴۵ در سال ۱۹۶۹) مجموعاً در ۱۴۷ صفحه منتشر ساخت [بعداً: کتاب الإيناس بعلم الأنساب، جمع ابن المغربي أبي القاسم الحسين بن علي بن الحسين (۳۷۰هـ)، حققه القدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأيباري، القاهرة: دارالكتاب المصري؛ بيروت: دارالكتاب اللبناني، ۱۴۰۰/۱۹۸۰. ۲۹۴ص]. چاپ دقیق‌تر آن را شیخ حمد جاسر در سال ۱۹۸۰ انجام داد و آن را ضمن کتاب المؤلف والمختلف (ابوجعفر محمد بن حبيب) با نام مختلف القبائل ومؤلفها (ریاض: دارالیمامة، ۱۴۰۰/۱۹۸۰، ۳۸۸ص) منتشر ساخت.^۱ چاپ دیگر آن با عنوان الإيناس بعلم الانساب للوزير بن المغربي أبي القاسم الحسين بن علي بن الحسين، با تحقیق گروهی از محققان، در قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۰ق/ ۲۰۰۰م در ۱۷۶ صفحه انتشار یافته است.

۲-۴-۱-۴- شرح السيرة النبوية

سیره‌ی ابن‌هشام (م. ۲۱۸ ق) درواقع بازسازی یا بازنگاری از متن سیره‌ی ابن‌اسحاق (۸۵-۱۵۰ ق) است. وزیر مغربی متن سیره‌ی ابن‌هشام را از نو ویرایش و آن را به ۳۰ پاره تقسیم کرده است تا بتوان همانند قرآن روزانه بخشی از آن را خواند. اشراف دقیق وی بر مضامین مختلف و جزییات سیره‌ی نبوی هنگام تفسیر قرآن در المصابیح مؤید این مطلب است. صفدی (الوافی بالوفیات، ۲۷۶/۱۲) می‌نویسد: «و رأيت السيرة النبوية بخطه في أجزاء صغار وهي كتابة مليحةٌ صحيحة.» رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه (م ۶۲۳ ق) با اشاره به همین موضوع می‌نویسد: «و از جمله أفاضل عصر و أكابر دهر در حدّ مغرب، شخصی بوده است که او را ابن‌الوزير مغربی گفته‌اند، و در فضل و

۱- تحقیق وی بر اساس سه نسخه است: نسخه‌ی موزه بریتانیا، نسخه‌ی کتابخانه‌ی چستربیتی در دابلین و نسخه‌ی ابن‌مکتوم محفوظ در الخزائنه التیموریه در دارالکتب المصریة. نسخه‌های مختلف آن در کتابخانه‌های زیر است: موزه‌ی بریتانیا، لندن، ش ۵۹۴؛ کتابخانه‌ی چستربیتی، دابلین، ش ۵۱۸۱ (نک. نرم‌افزار خزائن التراث، ۴۶۶/۷۲).

هنر نظیر خود نداشت، و در زهد و ورع چون خود کسی بنگذاشت، و وی این کتاب سیرت بر مثال قرآن بر سی جزو منقسم کرده بود و هر بامداد چون از درس قرآن فارغ شدی چهار جزو از آن مطالعه کردی، پس بکاری دیگر مشغول گشتی» (همدانی، سیرت رسول الله، ۵/۱-۶).

از این اثر نسخه‌های مختلفی موجود است: الف) نسخه‌ای در لایدن (بروکلمان، GAL 1/434؛ ب) نسخه‌ای در کتابخانه‌ی ملی تهران، ش ۲۰۱۳ در ۲۷۹ برگ (درایتی، فهرستواره، ۲۸۴/۶).^۱ ج) نسخه‌ی الخزانة العامة، رباط، مراکش، ش ۱۰۳۵، عکس در کتابخانه‌ی شخصی دکتر سهیل زکار، در دمشق. عنوان این نسخه شرح السيرة النبوية است که سهیل زکار این اثر را با عنوان السيرة النبوية لابن هشام بشرح الوزير المغربي (۲ جلد، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲. ۱۱۹۱ص) منتشر کرده است. خالد معدل (ص ۲۱۴) می‌گوید: در بررسی نسخه‌ی عکسی متوجه شدم، این نسخه تنها کتابت سیره‌ی ابن‌هشام به خط وزیر مغربی نیست، بلکه وی در حواشی نسخه، تعلیقات، شروح و تصحیحاتی در لغات و اسامی افزوده، واژه‌های غریب را شرح داده، و سلسله نسب تمام اسامی یادشده در سیره را به تفصیل ذکر کرده است.

۲-۴-۱-۵- المصاییح فی تفسیر القرآن العظیم

ابن شهر آشوب این اثر را با همین نام خوانده است (معالم العلماء، ۱۷۲) و نسخه‌های باقی‌مانده از تفسیر وزیر مغربی، همگی همین نام را بر روی خود دارند. این مهم‌ترین نگاشته‌ی دینی وزیر مغربی است که البته جوانب ادبی و لغوی آن نیز بسیار قوی است. مباحث تفصیلی درباره‌ی این اثر در فصل دوم خواهد آمد. وی در المصاییح به برخی دیگر از آثار خود نیز اشاره می‌کند. وزیر مغربی در نامه‌ی خود به خلیفه‌ی عباسی از این اثر خود چنین یاد می‌کند: «و لی — و أحمد الله — إملاءات عدة فی تفسیر القرآن وتأویله» (ابن عدیم، ۲۵۳۶/۶). احتمالاً از همین رو، داوودی (طبقات المفسرین، ۱۵۶/۱) تفسیر وی را «إملاءات عدة فی تفسیر القرآن العظیم» می‌خواند.

۱- علینقی منزوی مقاله‌ای بلند درباب این نسخه نوشته است: «سیره رسول الله یا السيرة النبوية»، در مجله‌ی فصلنامه کتاب، سال چهارم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۲، ص ۱۲۴-۱۳۲.

۲-۴-۱-۶- اختیار الوزير ابو القاسم المغربي من الكتب المذكورة لعلی بن عبیدة الريحانی

ابوالحسن علی بن عبیدة معروف به ابو عبیدة الريحانی (م حدود ۲۱۹ ق)، ادیب برجسته، شاعر، کاتب و خوشنویس بوده است. با این همه، در کتب تراجم و رجال کمتر می‌توان اطلاع دقیقی از او یافت. وی ایرانی الاصل، ساکن بغداد و مورد احترام مامون عباسی بوده و در دربار وی به عنوان کاتب خدمت کرده است. وفات او را به تقریب در سال ۲۱۹ آورده‌اند. گویند پدرش سبزی فروش یا گل فروش بوده و از همین رو به نام ریحانی خوانده شده است (سمعی، الانساب، ۲۱۴/۶). یاقوت حموی (معجم الادباء، ۲۷۹/۱) می‌نویسد: «اتفق أهل صناعة الكلام أن متکلمی العالم ثلاثة الجاحظ وعلی بن عبیدة اللطفی وأبو زید البلخی، فمنهم من یزید لفظه علی معناه وهو الجاحظ، ومنهم من یزید معناه علی لفظه وهو علی بن عبیدة، ومنهم من توافق لفظه ومعناه وهو أبوزید. أهل سخنوری متفقند که سخنوران جهان سه تن بودند: جاحظ و علی بن عبیدة لَطَفی (یعنی ریحانی) و ابوزید بلخی.» از وی که در آثارش تحت تاثیر فرهنگ ایرانی قرار داشته و به سبب رفت و آمد به محافل معتزلیان به زندقه متهم شده است، اشعار و آثار ادبی چندی باقی مانده است که ابن‌ندیم (ص ۱۳۳) و یاقوت حموی (۱۸۱۵/۴-۱۸۱۶) به نام بیش از ۳۰ عنوان از آن‌ها اشاره کرده‌اند. و سرانجام باید گفت که ریحانی در زمینه‌ی گردآوری امثال هم شهرت و مرجعیت داشته است. مجموعه امثال و حکم وی با عنوان *جواهر الکلم و فرائد الحکم* را بسیاری از ادیبان پس از وی گزیده و تلخیص کرده‌اند. از جمله می‌توان به اختیار وزیر مغربی از این امثال اشاره کرد که اکنون همراه با اصل کتاب ریحانی در دو مجلد تحت عنوان حکمت ایرانی در پوشش زبان عربی (*Persian wisdom in Arabic Garb*) از سوی انتشارات بریل و با تحقیق محسن ذاکری انتشار یافته است. مشخصات کتاب شناختی اثر چنین است:

Mohsen Zakeri, *Persian Wisdom in Arabic Garb: 'Alī b. 'Ubayda al-Rayhānī (d. 219/834) and his Jawāhir al-Kilam wa Farā'id al-Hikam*, 2 vols., Leiden: Brill, 2007.

مصحح کتاب، اثر وزیر مغربی را تحت عنوان «اختیار الوزير ابو القاسم المغربي من الكتب المذكورة لعلی بن عبیدة الريحانی» آورده است که شامل ۳۳۳ فقره است و این امثال هم در جلد دوم بعد از *جواهر الکلم* به ترتیب نقل شده است. پیشتر این مجموعه را احسان عباس بصورتی دیگر در مقاله‌ای تحت عنوان «علی بن عبیدة الريحانی: مختارات من نثره، اختیار الوزير ابی القاسم المغربي» بر اساس نسخه‌ای در کتابخانه‌ی شهیدعلی در استانبول، به شماره‌ی ۱۳۴۵ در مجله‌ی *الأبحاث* (دانشگاه آمریکایی بیروت) سال ۲۹ (۱۹۸۱) ص ۳-۳۱ (بعدها در کتاب *بحوث و دراسات فی الادب و التاريخ*، ۱/۱۳۰-۱۷۴) تصحیح و منتشر کرده بوده است. درواقع وزیر مغربی این کلمات و امثال را از ۱۹

کتاب مختلف ابو عبیده الریحانی با نام‌های المصون، الصبر، ذکر الموت، التنبيه، الموعظة، ذم الدنيا، الزمام، الجدد، الإخوان، الوشیج، الطارف، ودود و ندود، ابن‌الملک، الناجم، روشنادل، شمل و الفة، رائد الود، الهاشمی انتخاب کرده و همراه با مقدمه‌ی خود تصنیف کرده است. مقدمه‌ی وزیر مغربی بر این اختیار یا منتخب نشان می‌دهد وی از دیدن کتاب ریحانی بسیار شگفت زده است. تاریخ نگارش آن به قلم وزیر مغربی در نیمه‌ی رمضان ۴۱۲ هجری و مکانش در سندیه، شرق نهر عیسی (در منطقه‌ی جزیره) ثبت شده است. جالب آنکه نام یکی از رساله‌های ابو عبیده "روشنادل" به فارسی است که ابن‌ندیم (همانجا) آن را "روشنای دل" می‌نامد و جز این عنوان، چند نام فارسی دیگر را نیز می‌افزاید.

۲-۴-۱-۷- المُنَحَّل: مختصر إصلاح المنطق

برخی آن را مختصر اصلاح المنطق و برخی تلخیص اصلاح المنطق خوانده‌اند. حاجی خلیفه (۱۰۸/۱) به اشتباه این اثر را تهذیب اصلاح المنطق ابوحنیفه دینوری دانسته، حال آنکه این اثر تلخیص و تهذیبی بر کتاب اصلاح المنطق ابن‌سکیت (م ۲۴۳ ق) است (ابن‌بسام، ۴۷۶/۸).^۱ وزیر مغربی این اثر را پیش از هفده سالگی نگاشته، آن را بر شیخ خود ابواسامة قرائت کرده است. احسان عباس (ص ۲۲) می‌نویسد: مغربی اصلاح المنطق را از وزیر ابوالفضل جعفر بن الفضل الفرات المعروف بابن حنزابه و به اسنادی دیگر از جنادة الهروی روایت کرده است. وی سپس آن را برای ابوالعلاء المعری ارسال کرده و وی تقریظی با عنوان الرسالة الاغریضیه را در وصف این اثر نگاشته است. متن این رساله‌ی ابوالعلاء را قلقشندی در صبح الاعشی (۲۰۶/۱۴ به بعد) و بهاء‌الدین بغدادی در التذکرة الحمدونیة (۳۸۷/۳) به بعد) روایت کرده‌اند. این رساله را اکنون احسان عباس در مجموعه‌ی رسائل ابی العلاء المعری (دارالشروق، ۱۹۸۲) منتشر ساخته است (درباره‌ی آن نک. احسان عباس، ص ۲۵).

۱- به جز وزیر مغربی، کسان دیگری چون أبو‌الخیر زید بن رفاعه بن مسعود الکاتب البغدادی (قرن چهارم) [با عنوان: جوامع کتاب إصلاح المنطق، چاپ دائرة المعارف العثمانیه در هند، ۱۳۵۴ ق] و ابوزکریا یحیی بن علی الخطیب التبریزی (م ۵۰۲ ق) با عنوان تهذیب إصلاح المنطق، آن را تهذیب و مختصر کرده‌اند. اصل کتاب ابن‌سکیت، نیز بارها منتشر شده از جمله: الف) چاپ ناقص با تحقیق محمد زکی و صالح علی بک در مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق. ب) با تحقیق فخرالدین قباوة، در یک جلد، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۳ ق. ج) با تحقیق فوزی بن عبدالعزیز سعود، در دو جلد، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۶ م. نک. عبدالعزیز بن إبراهیم بن قاسم، الدلیل إلى المتون العلمیة، ۱/ ص ۵۷۶-۵۷۷.

این کتاب در زمان حضور وزیر مغربی در مصر تالیف شده است. عمل وزیر مغربی در این اختصار بسیار جالب توجه است؛ به ویژه آنکه وی در نوجوانی، با اعتماد به نفس کامل، به چنین بحث‌های لغوی دست زده و کتاب مهم ابن سکیت را از نو با روشی جدید باب بندی و مختصر کرده و نسخه‌ای از آن را برای ابوالعلاء المعری ارسال کرده است. به گفته‌ی ابن عدیم (۲۵۳۳/۶)، پدر وزیر مغربی در پشت نسخه‌ی آن، با بیان تاریخ ولادت و تلاش فرزندش در کسب علم و ادب از اوان کودکی، نوشته است: «وی این کتاب را مختصر کرده، و در این اختصار، به حد نهایت رسید. تمام فوائد کتاب را در آن جای داد و هیچ يك از الفاظ کتاب را از دست نداد. تنها برای اختصار، برخی ابواب کتاب را دگرگون ساخت و هر نوع را در جای مناسب خویش قرار داد. پس از اختصار این کتاب، نظم آن را به وی یادآور شدم. او آن را آغاز نمود و چند ورق آن را يك شبه به انجام رساند. تمام این کارها پیش از این بود که هفده سال را به پایان رساند.»

نسخه‌هایی از این اثر با نام مختصر/اصلاح/المنطق یا المنخل در کتابخانه‌ی اسکوریال و دارالکتب المصریة موجود است. همچنین متن آن در قالب رساله‌ی کارشناسی ارشد جمال طلبة در دانشگاه عین شمس با همین عنوان منتشر شده است: المنخل: مختصر إصلاح المنطق لابی القاسم الحسین بن علی المغربي، حققه و علق علیه و صنع فهرسه جمال طلبة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۴/۱۴۱۵. ۳۶۳ص.

۲-۴-۱-۸- کتاب السیاسة یا کتاب فی السیاسة

نام این کتاب را بغدادی (ایضاح المکنون، ۳۰۴/۲؛ هدیه العارفین، ۳۰۸/۱) ذکر کرده‌اند. با آنکه تراجم نگاران قدیم از این کتاب یاد نکرده‌اند، خوشبختانه نسخه‌هایی از آن به جا مانده است. نجاشی (ص ۶۹) از کتابی با عنوان رسالة فی القاضی والمحاکم نام می‌برد که می‌توان حدس زد نام دیگری برای همین اثر وزیر مغربی بوده است. کتاب مذکور گویا به آل‌بویه در بغداد هدیه شده (احسان عباس، ص ۱۰۷) و شامل سه بخش است. بخش نخست به اصلاح نفس سیاستمدار اختصاص دارد. در این بخش از عدالت، احسان، نظم در کارها، اطاعت از فرامین خداوند و آراستگی به فضایل نفسانی به مثابه‌ی ارزش‌های شایسته‌ی حاکم یاد شده است؛ بخش دوم و سوم به ترتیب به موضوع سیاست عامه (روابط سلطان با مردم شامل خوش‌رفتاری با مردم، آشنایی با طبقات مردم و بزرگداشت برگزیدگان آنها) و سیاست خاصه (یعنی رفتار و تدبیر حاکم با خواص) پرداخته است. در خاتمه نیز، متن وصیت ابوبکر به یزید بن ابی سفیان هنگام گسیل وی به شام ذکر شده است. به نظر احسان عباس (ص ۱۰۷) گنجانیدن این خاتمه در انتهای کتاب

کمی عجیب می‌نماید، چه موضوع آن به امور لشکری و نظامی مربوط است و وزیر مغربی آن را در اصل کتاب خود امری فرعی دانسته است. وی به درستی حدس می‌زند علت ذکر این وصیت ابوبکر در خاتمه‌ی کتاب از آن روست که وزیر مغربی کتاب را در عراق و برای یکی از امرای خلافت عباسی — آن هم پس از انتشار شبهاتی در باب مذهب وی از سوی القادر، خلیفه‌ی عباسی — نوشته است.

نسخه‌ای از این کتاب در المكتبة الخديوية در قاهره، به شماره‌ی ۵۶۵/۷ وجود دارد (نرم‌افزار خزانه التراث، ۴۶۶/۷۲). این اثر دوبار تصحیح و منتشر شده است: الف) السياسة، تحقیق عبدالمنعم احمد در مجموع فی السياسة، اسکندریه: مؤسسه‌ی شباب الجامعه، ۱۹۸۲م. ب) کتاب فی السياسة، تحقیق و تعلیقات از سامی الدهان، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م.

۲-۴-۱-۹- مجالس الوزير مع ايليا مطران نصيبين

این اثر درواقع نوشته‌ی وزیر نیست، بلکه گزارشی است که ایلای نصیبینی (م ۴۳۸ ق / ۱۰۴۶ م)، سراسقف شهر میافارقین از حاصل ۷ جلسه گفتگوی ادبی، تاریخی و دینی خود با وزیر مغربی در شهر میافارقین به سال ۴۱۷ ق ثبت کرده است. از آنجا که متن فوق گزارشی از آرای شفاهی وزیر در موضوع گفتگوی اسلامی و مسیحی به شمار می‌آید، آن را در اینجا در شمار آثار وزیر مغربی ثبت کرده‌ایم. از این رساله نسخه‌های متعدد و فراوانی در کتابخانه‌های مهم دنیا از جمله، واتیکان، فلورانس پاریس، برلین، بیروت، حلب باقی مانده است (برای فهرستی از نسخه‌های خطی موجود از این رساله نک. Thomas, 2/731-732).

موضوع بحث در این هفت مجلس به شرح زیر است:

اول: کلیاتی در باب توحید و تثلیث؛ سوال وزیر در باب اعتقاد مسیحیان به اقانیم ثلاثه و کیفیت جمع آن با اندیشه‌ی توحید

دوم: در باب حلول فرزند خدا و اتحاد وی با طبیعت بشری

سوم: استدلال بر اعتقاد مسیحیان به توحید بر مبنای قرآن

چهارم: اثبات مذهب مسیحیت بر اساس ادله‌ی عقلی و معجزات

پنجم: براءت مسیحیان از تمام مذاهب مخالف حق

ششم: نکاتی در باب نحو، زبان، خط و کلام

هفتم: اعتقاد مسیحیان به احکام النجوم

نخستین بار لوئیس شیخو متن این رساله را تحت عنوان «مجالس ایلیا مطران نصیبین» در شماره‌های متعدد مجله‌ی المشرق در لبنان تصحیح و منتشر ساخت: سال بیستم (۱۹۲۲) ص ۳۵-۴۴، ۱۱۲-۱۲۲، ۲۶۷-۲۷۲، ۳۶۶-۳۷۷، ۴۲۵-۴۳۴. این متن را بعدها سمیر خلیل سمیر در مقالات متعدد خود مورد بررسی علمی قرار داد و بخش‌هایی از آن را به زبان فرانسوی ترجمه کرد:

S. Khalil, 'Entretien d'Elie de Nisibe avec le vizir al-Maghribi sur l'Unité et la Trinité', *Islamochristiana* 5 (1979) 31-117 (pub. as *Entretien d'Elie de Nisibe avec le vizir al-Maghribi sur l'Unité et la Trinité*, Rome, 1979).

متن عربی کتاب نیز مجدداً به تصحیح و همت دکتر محمد کریم ابراهیم الشمری در دمشق منتشر شد: مجالس مار ایلیا برشینایا مطران نصیبین مع الوزير ابی القاسم الحسین بن علی المغربي: صور مشرقه من التسامح الديني الاسلامي المسيحي، تحقیق محمد کریم ابراهیم الشمری، دمشق: تموز للطباعة والنشر والتوزيع، ۲۰۱۱.

به جز این رساله یا کتاب مجالس سبعة، وزیر مغربی و ایلیای نصیبینی، مکاتبات متعددی داشته‌اند. از میان مکاتبات فراوان آن دو، تنها سه نامه یا رساله باقی مانده که در آن‌ها به محتوای این گفتگو یا مجالس اشاره شده است: نخست نامه‌ی وزیر به ایلیا؛ دوم پاسخ مفصل ایلیا به وزیر که در آن خلاصه‌ای از محتوای مجالس نیز ذکر شده است و سوم نامه‌ی وزیر که در آن از سبک ایلیا در پاسخ دهی تجید شده است (Thomas, 2/733). توماس (همانجا) از شماری از نسخه‌های خطی این رساله‌ها نام می‌برد که عمدتاً در شهر حلب بوده‌اند.

۲-۴-۲- آثار مفقود

۲-۴-۲-۱- المأثور فی ملح الخدور

ابن خلکان (۱۷۲/۲) و صفدی (الوافی، ۲۷۶/۱۲) از این کتاب چنین یاد کرده‌اند. ابن عدیم در بغیة الطلب (۲۱۸۱/۵)؛ (۴۲۹۴/۹) می‌گوید: «قرأت فی کتاب المأثور فی ملح الخدور...» و در مواضعی دیگر (۱۱۷۵-۱۱۷۶/۳) می‌نویسد: «و من کتاب المأثور فی ملح الخدور.» اندک اطلاعی که از محتوای این کتاب در اختیار داریم، به همین منقولات ابن عدیم بازمی‌گردد. وی که اصل کتاب را به خط وزیر مغربی در اختیار داشته است، تنها منقولات مربوط به اخبار

آل حمدان را در بغیة الطلب ذکر می‌کند، اما نمی‌توان بر این اساس نتیجه گرفت که وزیر مغربی در این اثر، منحصرأخبار آل حمدان را ذکر کرده است.

۲-۲-۴-۲- کتاب المنثور

این اثر باید اثری در لغت باشد، اما نام آن در تراجم کهن نیامده است. ابن حجر (الاصابة، ۱۰۹/۲) در ترجمه‌ی حمّن بن عوف، به نکاتی از آن اشاره می‌کند و می‌نویسد: «[حمّن] وضبطه الوزير ابن المغربی فی کتاب «المنثور» كذلك، لكن جعل آخره بزای بدل النون، وقال: هو مشتق من الحمز، وهی الصعوبة، قال: ونونه زائدة. قال: وكان فیما قبل جوادا مصلحا فی عشیرته.» وی در جایی دیگر (ابن حجر، تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه، ۲۷۰/۱) حکایت می‌کند که مغلطای از این کتاب سخنی نقل کرده است: «ودیک الجین الشاعر أيضاً اسمه أحمد بن میسور الأندلسی. قال مغلطای: رأیته فی کتاب المنثور للوزير أبي القاسم المغربي مضبوطاً مجوداً بحاء مهملة انتهى.» از آنجا که هیچ منبعی چنین اثری را برای وزیر مغربی نمی‌شناسد، می‌توان حدس زد منظور مغلطای همین اثر وزیر مغربی بوده است.

۲-۲-۴-۲- رسالة فی الرد علی اليهود

جای جای آثار مختلف وزیر مغربی نشان از آشنایی نزدیک وی با عالمان و کتب یهود به ویژه در دوران سکونت در مصر دارد. در بخش مربوط به اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفسیر المصابیح به تفصیل نمونه‌های آن ذکر خواهد شد. همچنین وی در تفسیر خود بر آیه‌ی الاعراف، ۱۳۷ به این اثر خود (رسالة فی الرد علی اليهود) چنین اشاره می‌کند: «مکتوباً عندهم فی التّوراة بقوله: واستعلى من فاران و بعده أماكن و فی الإنجیل يذكر الفارقليط و فی هذا کتابٌ مُنفرد، و قد أوضحنا بعضه فی مواضعه من کتابنا هذا.» رساله‌ی فوق که اکنون به دست ما نرسیده است، گویا جزوه‌ی کوتاهی بوده که وزیر مغربی آن را به درخواست القادر بالله، خلیفه‌ی عباسی در بغداد نگاشته است. ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن ابی بکر القضاعی البلسی، معروف به ابن ابار (م ۶۵۸ ق) در اعتاب الکتاب (۲۰۶/۱) در این باره می‌نویسد: «وبعد هذا راسله صاحب الموصل فصار إليه وتقلد وزارته، ومنها انتقل إلى وزارة بغداد فی خلافة القائم بالله أبی جعفر عبدالله بن القادر، وعنه كتب رسالته المشهورة فی الرد علی اليهود الخبابة و إلزامهم الجزية.» در این سخن ابن ابار تنها يك نکته‌ی نادرست آمده است: وزیر مغربی نه در زمان القائم بامر الله (خلافت: ۴۲۲-۴۶۷ ق)، بلکه در دوران القادر بالله (خلافت: ۳۸۱-۴۲۲ ق)، وزارت را پذیرفت.

نشانه‌های دیگری از این رساله را در آثار کهن و حتی از زبان و قلم خود وزیر مغربی می‌توان یافت. قاضی امین الدولة محمد بن محمد بن هبة الله الحسینی الأفطسی (متوفای پس از ۵۱۵ ق) در جایی از کتاب خود *المجموع اللفیف* (۲۹۵-۲۹۶) با بیان مطلبی به خط و کتابت وزیر مغربی از یکی از آثار وی می‌پردازد. در این گزارش، وزیر مغربی به شرح مناظره‌ای میان ابوسعید نیشابوری و متکلمی یهودی از اهالی شهر صور می‌پردازد که در حضور وی در سال ۴۰۶ قمری در شهر میافارقین رخ داده است. در انتهای آن وزیر مغربی به خواننده می‌گوید من از سرائر و دقائق تورات چنان اطلاعی دارم که ان شاء الله به کمک برخی اهل خبره، رساله‌ای در این باب خواهم نگاشت. افطسی سخن وزیر مغربی را چنین حکایت می‌کند: «و نقلت أيضا من خطّه رحمه الله: جرت بحضرتي في ميافارقين في شهر رمضان من سنة ست وأربعمئة بين أبي سعد النيسابوري المتكلم الوارد في صحبة الأستاذ الفاضل أبي الحسن علي بن أحمد بن أبي خالد، أدام الله تأييده، وبين شيخ يهودي من أهل صور، متكلم ورد منتجعاً اليهود بهذه البلدة، مناظرة في النسخ سمعا، فقال أبوسعيد: هذا الذي تدّعي أنّ التوراة تدل عليه من تأييد الشريعة، أهو عام أم مستثنى منه من لا عقل له؟ ومن قد مات فسقط التكليف عنه؟ قال: بل مستثنى منه هذان الصنفان، قال أبوسعيد: فما تنكر أن يكون إذا تطرق عليه الحوض، وهو عام في الظاهر أن يكون مستثنى منه بجنس آخر، وهو ورود شريعة أخرى تنسخه، فقال موسي اليهودي: الصنفان اللذان استثنى بهما دل العقل علي الاستثناء بهما، وأعي ما في الفطرة من معرفتهما عن أن يقيد بالاستثناء ظاهر في اللفظ. قال أبوسعيد: وكذلك في الفطرة لا يجوز جمع الضدين، والجمع بين شريعة وشريعة أخرى، جمع بين ضدين، وهذا غير جائز في العقل، فكما كان في لفظ التأييد استثناء عقلي وإن لم تلفظ به، بالجنون والموت لدلالة العقل علي سقوط التكليف عن صاحبها، فكذلك فيه استثناء عقلي بورود شريعة أخرى تنقضه لدلالة العقل علي امتناع الجمع بين ضدين. فأفحم اليهودي علي بهته، واعلم أننا قد اطلعنا من سرائر التوراة علي ما سنفرد به رسالة نستعين عليها بأهل الخبرة، ونضمنها بعض التعليقات المهمة. هذا الكلام الأخير كلام الوزير رحمه الله.» از آنجا که تاریخ وقوع مناظره‌ی فوق در ۴۰۶ قمری در میافارقین بوده، و وزیر مغربی در تفسیر خود (المصابيح)، به تالیف این رساله اشاره کرده است، نتیجه می‌گیریم که المصابيح، تفسیر وزیر مغربی در ۱۰ سال پایانی عمر وزیر مغربی (در فاصله‌ی ۴۰۶-۴۱۸ ق) تالیف نهایی یافته است.

۲-۴-۲- زیادات فهرست ابن‌الدیم

کتاب *الفهرست*، نوشته‌ی محمد بن اسحاق معروف به ابن‌الدیم است. این کتاب در ۳۷۷ ق نگاشته شده، اما اتمام نیافته است. اکنون می‌دانیم که نسخه‌ی کنونی از *الفهرست* همراه با اضافات و تکمله‌هایی از سوی وزیر مغربی همراه شده است. فی‌المثل یاقوت حموی در جایی (*معجم الادباء*، چاپ احسان عباس، ۲۲۲۸/۵) می‌نویسد: «قرأت فی کتاب الفهرست الذی تمه الوزير الكامل ابوالقاسم المغربي...» و در جایی دیگر (۲۴۷۴/۶) می‌گوید: «و نقلت من زیادات الوزير المغربي فی فهرست ابن‌الدیم...» وزیر مغربی هنگام استنساخ بخش‌هایی بر کتاب افزوده است. این اضافات در نسخه‌ای به خط وزیر مغربی (مثلاً در در مخطوط کتابخانه‌ی ملی فرانسه، ش Ar 4457) موجود است. ماحصل آنچه که اکنون درباره‌ی نسخه‌های کتاب *الفهرست* می‌دانیم آن است که نسخه‌ی اصل مؤلف بدون زیادات وزیر مغربی، نسخه‌ای است که به دو پاره شده و اکنون نیمی از آن در کتابخانه‌ی چستربیتی به شماره‌ی ۳۳۱۵ و نیمی دیگر از آن به شماره‌ی ۱۹۳۴ در کتابخانه‌ی شهید علی پاشا در سلیمانیه نگهداری می‌شود و دیگر نسخه‌های کتاب جملگی مبتنی بر نسخه‌ای هستند که بر اساس نسخه‌ی وزیر مغربی کتابت شده‌اند. (Stewart, 159-205)

۲-۴-۲- رساله فی القاضی والحاکم

نخستین بار نجاشی (ص ۶۹) از آن یاد کرده و تمامی رجالیان بعدی شیعه نیز به تبع نجاشی، نام آن را در شمار آثار وزیر مغربی آورده‌اند (برای نمونه‌های متاخر نک. محسن امین، ۱۱۴/۶؛ خوانساری، ۲۴۰/۵). از آنجا که نجاشی از کتاب *السیاسة* ذکری به میان نمی‌آورد، می‌توان حدس زد مراد وی همین اثر وزیر مغربی است. در میان تراجم نویسان متأخر، بغدادی (*ایضاح المکنون*، ۵۶۷/۳؛ *هدیه العارفین* ۳۰۸/۱) آن را با همین عنوان *رساله فی القاضی والحاکم* ثبت کرده‌اند. خالد معدل حدس می‌زند این اثر کتابی بوده است درباب واجبات قاضی و حاکم و بیان صفاتی چون علم و حلم و دقت و عدالت در هنگام برخورد با رعیت و داوری میان ایشان؛ گویانکه بسیاری از مطالب آن نمی‌تواند متفاوت از کتاب دیگر وزیر مغربی، یعنی کتاب *فی السیاسة* باشد (خالد معدل، ۲۰۹-۲۱۰).

۲-۴-۲- ائمه الامان

از این اثر که گویا کتابی به نظم در وعظ و ارشاد بوده، ذکری در میان کتب قدیم نیافتیم. تنها نام آن در شمار مخطوطات مرکز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامیة (ریاض) آمده است که در نرم‌افزار *خزانة التراث*

(۲۳۸/۱۲۴) به صورت زیر ثبت شده است: الرقم التسلسلی: ۱۲۷۶۵۲؛ الفن: وعظ وارشاد؛ الفن: شعر؛ عنوان المخطوط: اثم الامان؛ اسم المؤلف: الحسين بن علي بن الحسين، الوزير المغربي؛ اسم المكتبة: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية (رياض)؛ رقم الحفظ: ۳۰۱۶-۳-ف

۲-۴-۲-۷-اختصار الاغانی

این اثر که با نام‌های دیگر چون مختصر الاغانی یا منتخب الاغانی نیز ذکر شده (صفدی، ۲۷۶/۱۲؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۷۰۷/۴)، منتخبی از الاغانی ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ ق) است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ملی پاریس وجود دارد (Vajda, 252). یاقوت (همانجا) پس از ذکر نام کتاب، بخشی از مقدمه‌ی وزیر مغربی بر این کتاب را نقل می‌کند. نقل است که وزیر مغربی پس از رسیدن به وزارت به سبب علاقه‌ی فراوان به کتاب الاغانی آن را مختصر ساخت و برایش هزینه‌ی زیادی صرف کرد و در حق آن مبالغه‌ی بسیار نمود. وی این اختصار را به منظور آسانی حمل آن در سفر انجام داد (ابن‌واصل حموی، تجرید الاغانی، ۶/۱).

۲-۴-۲-۸-مقامات الزهاد

مُسَبَّحی در کتاب اخبار مصر (ص ۱۶۳) از این کتاب یاد کرده، می‌نویسد: «از جمله آثاری که وی در شهر میافارقین تألیف کرد، کتاب وی در مقامات الزهاد است در ۷۰ بخش که کسی چون او تاکنون تألیفی در این باب نداشته است. و مما صنعه ايضاً بميفارقين كتابه في مقامات الزهاد و سبعون جزءاً لم يصنع احد في معناه و هو مع ذلك حسن الترسل مليح العبارة، كامل الادوات.» از این عبارت مُسَبَّحی برمی‌آید که وزیر مغربی این کتاب را در میافارقین و در سال‌های آخر عمر خود نگاشته، اما شهرت آن در همان سال‌ها به مصر رسیده بوده است. با این همه، همچنان از جملات مُسَبَّحی نمی‌توان دریافت "مقامات الزهاد" موضوع کتاب بوده است یا عنوان دقیق اثری وزیر مغربی.

۲-۴-۲-۹-الاماء الشاعرات

نام آن را مُسَبَّحی در کتاب اخبار مصر (ص ۱۶۳) ذکر کرده است. معلوم نیست عنوان کتاب دقیقاً چه بوده است، چه مُسَبَّحی می‌نویسد: «و من تصنيفات ابی القاسم الحسين بن علی المعری (المغربی) كتابه في الاماء الشاعرات.» پیش از

این، درباره‌ی کنیزکان شاعر، آثاری تالیف شده بوده است که از جمله‌ی آن‌ها *الاماء الشواعر* نگاشته‌ی ابوالفرج اصفهانی است. مُسَبِّحی می‌گوید کتاب وزیر مغربی تمامی آثار پیشینیان در این موضوع از جمله نگاشته‌ی ابوالفرج اصفهانی و ابوعبدالله الشلحی و غیره را گردآورده بوده و بر آن‌ها امور زیادی افزوده است، چنانکه این اثر در موضوع خود کامل و بی بدیل شده است. از عبارات مُسَبِّحی درمی‌یابیم که وزیر مغربی این اثر را در اواخر عمر خویش و در میافارقین تالیف کرده است. وی پس از معرفی کتاب فوق می‌نویسد: «و مما صنعه ایضاً بمیافارقین کتابه فی مقامات الزهاد.» این بدان معناست که کتاب قبلی نیز دقیقاً در همین مکان و لذا در سال‌های پایانی عمر وزیر مغربی تالیف شده است. از سوی دیگر، سخن دقیقی نحوی (م ۶۱۳ ق) در کتاب *اتفاق المبانی وافتراق المعانی* (۱۳۲/۱) را می‌توان اشاره به همین اثر وزیر مغربی دانست. وی می‌نویسد: «وذكر الصولی أشعار خلفاء بنی العباس و بعض نسائهم وقد عمل ابن المغربي أيضا مثل ذلك ولأبي الفرج الأصبهانی کتاب جمع فيه ما للإماء والشواعر.»

۲-۴-۲-۱۰- اشعار النساء

وزیر مغربی به مناسبتی در کتاب *الایناس* (ص ۱۱) از این اثر خود یاد می‌کند. وی ضمن اشاره به فاطمة بن سعد می‌نویسد: «وقد ذکر لها شعر قالت کتبه فی موضعه، من کتاب أشعار النساء.» از آنجا که *الایناس* در شمار تالیفات نخستین وزیر مغربی بوده، باید نتیجه بگیریم که کتاب *اشعار النساء* اثری متفاوت از کتاب *الاماء الشاعرات* بوده است.

۲-۴-۲-۱۱- اخبار بنی حمدان و اشعارهم

ظاهراً تنها داوودی (۱۵۶/۱) آن را ذکر کرده است. از این اثر نسخه‌ای باقی نمانده است. خالد معدل (ص ۲۰۲) حدس می‌زند این بخشی از کتاب *المأثور فی ملح الحدور* باشد، زیرا ابن عدیم بیشتر مطالب وزیر مغربی راجع به اخبار بنی حمدان را از *المأثور فی ملح الحدور* نقل می‌کند.

۲-۴-۲-۱۲- اختصار غریب المصنّف

نجاشی (ص ۶۹) با این نام، و محسن الامین (*اعیان الشیعة*، ۱۱۴/۶) آن را با نام *مختصر غریب الکلام* یاد کرده است. نسخه‌ای از این کتاب باقی نمانده است، اما با توجه به شباهت نام این کتاب با دیگر اثر وزیر مغربی، *اختیار اصلاح*

المنطق (از ابن سکیت)، می‌توان حدس زد که این کتاب نیز مختصری از یکی از کتب لغوی معروف یعنی الغریب المصنف، اثر ابو عبید القاسم بن سلام (م ۲۲۴ ق) باشد. مؤید این احتمال آن است که وزیر مغربی در تفسیر خود، مکرراً (نزدیک به ۲۰ بار) از ابو عبید و گاه با تصریح به نام کتاب وی، مطالبی نقل می‌کند. مثلاً در تفسیر عبارت ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ (یوسف، ۲۳) می‌نویسد: «وَأَنْشَدَ أَبُو عَبِيدٍ فِي الْغَرِيبِ الْمُصَنَّفِ» (برای نمونه‌ای دیگر نك. المصاييح، ذیل الانعام، ۷۰). خالد معدل (ص ۲۰۳) حدس می‌زند وزیر مغربی کتاب غریب / المحدث ابو عبید قاسم بن سلام را تلخیص کرده باشد، این احتمال به نظر نادرست می‌نماید، چه این کتاب ابو عبید سخت مشهور است و در صورت اختصار، نام اثر وزیر مغربی بایست اختصار غریب الحديث می‌بود.

۲-۴-۲-۱۳- اختیار شعر ابی تمام

۲-۴-۲-۱۴- اختیار شعر البحتری

۲-۴-۲-۱۵- اختیار شعر المتنبی

از این سه اثر، نسخه‌ای باقی نمانده است. نجاشی (ص ۶۹) کتاب آخر را «اختیار شعر المتنبی و الطعن علیه» می‌خواند، با این همه، تعبیر بغدادی (ایضاح المکنون، ۴۹/۳) موهم آن است که هر سه اثر را واحد دانسته است: «اختیار شعر ابی تمام و البحتری و المتنبی لابی القاسم الحسین بن علی المعروف بالوزير المغربي الشيعي المتوفى سنة ۴۱۸ هـ.» با نظر به نزدیکی زمانی و دقت نجاشی در تمامی اقوال کتابشناختی‌اش، باید گفت این مختارات همانند دیگر اختیارهای وزیر مغربی رساله‌های مستقل بوده‌اند و به احتمال قوی در دوران جوانی و نوجوانی وی انجام گرفته‌اند، چه در این روزگار وی به تحصیل ادب و لغت در مصر اشتغال داشته است و دیگر آثار و مختارات ادبی خود را در همین ایام تهیه کرده و مجموعه‌ی این تلاش‌ها به نگارش کتاب ادب / الخواص منتهی شده است. سخن وی در مقدمه‌ی کتاب ادب / الخواص (ص ۸۴) مؤید این استنباط است: «وَلَمْ أَظُنْ أَنِّي بَقِيْتُ فِي الْإِخْتِيَارِ مُتَعَلِّلاً، لِأَنِّي كُنْتُ أَخْتَارُ الْبَارِعَ مِنْ أَيْتَاتِ الْقَصِيدَةِ، ثُمَّ أَلْقِيهَا جَانِباً مَدَّةَ أَيَّامٍ، وَأَعَاوِدُ النَّظْرَ فِيهَا بِرَأْيِ سَالِمٍ، وَبِاخْتِيَارِ شَابٍّ وَاعٍ، فَأَخْتَارُ مِنْ ذَلِكَ الْمُخْتَارِ مَا أَرَى إِيرَادَهُ.»

۲-۴-۲-۱۶-الحاق بالاشتقاق

نخستین بار نجاشی (ص ۶۹) از این کتاب نام برده است. رجالیان و تراجم نگاران متأخر (خویی، آقابزرگ طهرانی، اعجاز حسین الکتوری، بغدادی، ...) نیز همگی آن را اثر وزیر مغربی دانسته‌اند. باآنکه نسخه‌ای از کتاب اکنون به دست ما نرسیده است، می‌توان حدس زد تا قرن‌ها در اختیار اهل ادب و لغت بوده است. علاوه بر آنکه نام کتاب را داوودی (طبقات المفسرین، ۱/۱۵۶) ذکر کرده، زبیدی در تاج العروس (ذیل ماده‌ی ازد) بخش‌هایی از کتاب را چنین نقل می‌کند: «قَالَ الْوَزِيرُ فِي كِتَابِ الْإِلْحَاقِ بِالْإِلْحَاقِ إِنَّهُ اشْتَقَّاقٌ بَعِيدٌ لَا يَصِحُّ عِنْدَ أَهْلِ النَّظَرِ قَالَ: وَالصَّحِيحُ مَا أَخْبَرَنِي بِهِ أَبُو سَامَةَ عَنْ رَجَالِهِ قَالَ: عَسَدُ وَالْأَسَدُ! وَالْأَزْدُ، هَذِهِ الثَّلَاثُ الْكَلِمَاتُ مَعْنَاهَا كُلُّهَا الْقَبْلُ.»

۲-۴-۲-۱۷-الشاهد والغائب

تنها داوودی (۱/۱۵۶) آن را نام برده است و متأسفانه اکنون در شمار آثار مفقود وزیر مغربی جای دارد. داوودی بعد از ذکر این نام، آن را چنین توصیف کرده است: «و کتاب «الشاهد والغائب»، بیّن فيه أوضاع كلام العرب والمنقول منه وأقسامه تبييناً يكاد يكون أصلاً لكل ما يسأل عنه من الألفاظ المنقولة عن أصولها إلى استعمال محدث.» با توجه به این سخن، این اثر را باید فرهنگ تاریخی مختصری از زبان عربی دانست که سیر تحول واژه‌های عربی و معانی آن‌ها را از آغاز تا کاربردهای جدیدشان را نشان می‌داده است.

۲-۴-۲-۱۸-العماد في النجوم

تنها حاجی خلیفه (۲/۱۴۴۱) و بغدادی (ایضاح المکنون، ۲/۳۱۵) آن را ذکر کرده‌اند، اما نسخه‌ای از آن یافت نشده است. انتساب چنین اثری به وزیر مغربی چندان بعید نیست، چه در عصر خلفای فاطمی در مصر به نجوم اهمیت فراوان داده می‌شد و فردی چون وزیر مغربی در مدت اقامت و تحصیل خود در مصر فاطمی، یقیناً با این علم نیک آشنا شده است. قصیده‌ی بلند وزیر مغربی که ابوالعباس احمد بن یوسف التیفاشی (م ۶۵۱ ق) آن را در سرور النفس بمدارك الحواس الخمس (ص ۱۶۲) نقل کرده و در آن به رود دجله نیز اشاره دارد — که نشان از سرودن آن در مدت

حضورش در عراق است — شاهد روشنی بر عمق اطلاع وزیر مغربی بر مباحث نجوم و اصطلاحات فلکی است.^۱ نشانه‌ی دیگر توجه و تذکر وزیر مغربی به موضوع علم نجوم در تفسیرش بر قرآن کریم است. ذیل آیه‌ی وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (الانعام، ۹۷)، می‌نویسد: قَالَ الْبَلْخِي: لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْكَوَاكِبِ إِلَّا الزَّيْتَةُ وَالْاهْتِدَاءُ لَمَا كَانَ لاختلافها في الصُّعْرِ وَالْكِبَرِ وَالْمَوَاقِعِ وَالسَّيْرِ وَالْإِضَاءَةِ مَزْعَنِيٌّ، لَكِنْ فِيهَا أُمُورٌ عَظِيمَةٌ وَمَنَافِعٌ لِلْعَالَمِ جَلِيلَةٌ، وَهَذَا عِنْدِي إِيْمَاءٌ مِنْهُ إِلَى عِلْمِ الْأَحْكَامِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. که مراد وی از علم الاحکام، همان علم احکام النجوم است.

۲-۴-۲-۱۹- فضائل القبائل

نام این اثر تنها در طبقات المفسرین داوودی (۱۵۶/۱) ذکر شده، نسخه‌ای از آن به دست نیامده است. حدس می‌زنیم که موضوع کتاب مدایح و فضایل ادبی قبایل عرب بوده که در میراث ادبی کهن به‌جا مانده و وزیر مغربی گلچینی از آن را در این اثر خود گردآوری کرده است.

۲-۴-۲-۲۰- فائت کتاب المکاثرة عند المذاكرة

این اثر درواقع مستدرکی است که وزیر مغربی بر کتاب جعفر بن محمد بن جعفر الطیالسی (م ۲۸۲ ق) با عنوان المکاثرة عند المذاكرة نوشته است. موضوع کتاب شرح احوال شاعران، اسامی و برخی اشعار ایشان بوده است. باآنکه

۱- آغاز این قصیده چنین است:

والکأسُ مجموع الأرب	اللیلُ میدانُ الهوی
نا طولُهُ فیما تُحبُّ	یا ربَّ لیلٍ قد قصر
قی طرفاهُ بالطرب	لما هز زناه تلا
عَةِ ساعاتِ اللعب	یلعبُ فی الخسران والطا
یرنو إليها من کُتب	تحکی ثریاهُ لِمَن
یباجِ ما فیها عذب	خریطةٌ من أبيض الد
کفتحِ برکارِ ذهب	والدِّبران خَلَفَها
طاط عمودٍ منتصب	وهَقَّعةُ الجوزاء فس

اصل کتاب طیالسی امروزه برجای مانده و به دست ما رسیده است، مستدرک وزیر مغربی بر این کتاب اکنون مفقود است.

ابن عدیم در بغیة الطلب (۱۹۹۱/۴) از این کتاب وزیر مغربی نام می‌برد و می‌گوید: «وقال الوزير أبو القاسم بن المغربي في كتاب النسب الذي جمعه ووسمه بالایناس امرؤ القیس بن حجر حندج وقال في كتاب فائت كتاب المکاترة عند المذاکرة وأما امرؤ القیس ابن حجر فاستغنی باشتهاره عن ذکر شیء من أخباره وأشعاره فأحببت أن أثبت اسمه فهو صح لی حندج و الحندج الرملة العظيمة والجمل العظيم والقیس الشدة و امرؤ القیس من شعراء الجاهلیة وهو أول من فتح باب الشعر وذكر بعض الرواة أن امرأ القیس كان ملیح الوجه حسن الأخلاق غیر أنه كان مبغضا إلى النساء.»

۲-۴-۲-۲۱- کتاب علم الصرف

تنها سید حسن صدر (الشیعة و فنون الاسلام، ۱۴۶-۱۴۷) "کتاب علم الصرف" را به وزیر مغربی نسبت می‌دهد.

۲-۴-۲-۲۲- خصائص علم القرآن

این نامی جدا و متفاوت از تفسیر وزیر مغربی نیست. نخستین بار نجاشی (ص ۶۹) نام تفسیر وزیر مغربی را در فهرست خود چنین ثبت کرده است. برخی منابع رجالی شیعه چون أمل العامل حر عاملی؛ الفوائد الرجالية السید بحر العلوم؛ الکنی و الالقاب؛ معجم رجال الحديث؛ الذریعة الى تصانیف الشيعة و نیز برخی از تراجم نویسان متأخر از میان اهل سنت چون بغدادی (ایضاح المکنون، ۳/۴۳۰؛ هدیة العارفین، ۱/۳۰۸) همگی همین نام را به تبع ذکر کرده‌اند.

۲-۴-۲-۲۳- مختصر اخبار خراسان

نام این کتاب را ابن ظافر (اخبار الدول المنقطعة، ۲/۲۹۴) آورده و به وزیر مغربی نسبت داده است. وی می‌نویسد وزیر مغربی در کتاب مختصر اخبار خراسان نقل کرده است که در زمان ابومسلم خراسانی مردی مجوس به نام فرید در خراسان ظاهر شد که مدت هفت سال از خانه و خانواده‌اش مخفی بود و در چین به سر برده بود. سپس حکایتی از دعوی پیامبری و آیین جدید این فرد به نقل کتاب منسوب به وزیر مغربی ذکر می‌کند.

۲-۴-۲- رساله‌های وزیر مغربی

به سبب شغل وزارتی و تخصص وزیر مغربی در امر کتاب و امور دیوانی و نیز تعلق خاطر وی به علوم مختلف، طبیعی است که نامه‌نگاری‌های فراوانی به قلم وی انجام یافته باشد. گفتنی است در عنوان برخی از آثار وزیر مغربی، کلمه‌ی رساله به‌کار رفته، اما محتوای آن حاصل نامه‌نگاری وزیر نیست. از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به رساله فی الرد علی اليهود الجبابرة و الزامهم الجزية؛ رساله فی القاضی و المحاکم؛ و مانند آن اشاره کرد که در همین فصل به تفصیل معرفی شده‌اند. احسان عباس در کتاب خود (۱۶۳-۲۱۷) برخی از نامه‌ها یا رساله‌های منشور وزیر مغربی را منتشر کرده است. به جز این، برخی از دیگر رساله‌های وزیر مغربی که متن آن‌ها را در آثار پیشینیان می‌توان یافت، به شرح زیر است:

— رساله به ابوالقاسم سلیمان بن فهد در ابن حمدون (التذکرة الحمدونية، ۳۷۴/۶-۳۷۷).

— رساله به سلیمان بن الربیع. از این رساله که حاوی سوالات و جواب‌هایی در علوم و فنون مختلف، به‌ویژه لغت و ادب و تفسیر بوده، نسخه‌ای باقی نمانده است. ابن‌بسام بخش‌هایی از آن را همراه با نمونه‌هایی از دیگر نامه‌های وزیر مغربی نقل کرده و می‌گوید: «در این رساله، دانش وزیر مغربی در علوم نحو، لغت، انساب و غریب، سیره و احکام و علوم قرآن تجلی یافته است» (ابن‌بسام، الذخيرة، ۴/۴۷۹). به گفته‌ی ابن‌حجر این اثر نشانه‌ای از تبحر مؤلف در علوم مختلف است: «وذكر له ابن‌بسام في الذخيرة رسالة فيها أسئلة من عدة فنون دالة علي تبحره في العلوم» (ابن‌حجر، لسان‌الميزان، ۳۰۱/۲).

— رساله به ابومسلم مشرف بن عبیدالله، اسقف مسیحیان یعقوبی در تکریت. وزیر مغربی این نامه را در سال ۴۰۷ هجری، پس از آن نوشته است که این اسقف مسیحی به ادعای خود پیامبر اسلام (ص) را در خواب رویت کرده، سپس اسلام آورده و در دارالخلافه بغداد حضور یافته است. نامه‌ی وزیر مغربی از میافارقین برای وی ارسال شده و محمد بن عبیدالله المُسَبِّحی آن را در کتاب /خبار مصر (ص ۱۶۳-۱۶۵) نقل کرده است.

— رساله بعث بها الی ابی‌العلاء المعری مع عبده موسی و معها قصیدتان المیمیة و الرائیة و کان جواب المعری علیهما رسالته المسماة /المنیح (مذکور در ابوالعلاء المعری، رسائل، ۱۵۳/۱-۱۸۱).

— رساله الوزير الكامل ابی‌القاسم الحسین ابن‌المغربی رضی الله عنه الی ابی‌العلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان المعری — سامحه الله — و اخیه (مذکور در ابوالعلاء المعری، رسائل، ۲۵۱/۱-۲۵۵).

— به جز این‌ها، در نرم‌افزار خزانه التراث (۲۹۶/۹۶)، از کتابی با عنوان «رساله ابی‌القاسم المغربی الی ابی‌العلاء المعری»، نوشته‌ی الحسین بن علی بن الحسن، الوزير المغربی یاد شده که نسخه‌ای از آن در معهد المخطوطات العربیه

(قاهره) به شماره‌ی ثبت ۳۸۰ (عن کوبریلی ۱۲۷۲) موجود است. همچنین از رساله‌ای با عنوان «جواب ابی العلاء المعری علی رساله ابی القاسم المغربي»، نوشته‌ی احمد بن عبدالله بن سلیمان، ابوالعلاء المعری، در مکتبه المخطوطات (کویت) به شماره‌ی ۶۳۳ (عن الظاهریه ۴۴۲۵) و نیز ۲۵۹ م ک مج ۸ (عن الظاهریه ۴۴۲۵) یاد شده است (نرم‌افزار خزانة التراث، ۲۷۲/۷۳).

۲-۵- مذهب وزیر مغربی

سخن گفتن درباره‌ی مذهب وزیر مغربی و شناخت وی از این جهت چندان دشوار نیست. با مروری بر زندگی و آثار وی، به سهولت می‌توان علاقه به اهل البیت را در وجود او شناخت و بالاتر از آن، وی را به روشنی شیعه‌ی امامی دانست. توجه و تأکید بر این امر در نوشتار حاضر از آن روست که برخی خواسته‌اند کوشیده‌اند گرایش مذهبی وی را کم اهمیت جلوه دهند یا او را شیعه‌ی اسماعیلی یا اساساً غیر شیعه بدانند. در این بخش، نخست شواهد تشیع وی و حبّ اهل البیت را خواهیم آورد و سپس به نشانه‌های شیعه‌ی امامی در باورهای کلامی و فقهی او اشاره خواهیم کرد تا نشان دهیم — با آنکه تسلط کاملی بر مباحث کلامی معتزله و فروع فقهی و حدیثی اهل سنت دارد — در فقه سنی نیست، در کلام معتزلی نیست و هیچ نشانه‌ای بر تعلق خاطر وی به اسماعیلیه در دست نیست.

قدیم‌ترین رجالیان شیعه که هم‌عصر وی بوده‌اند، وزیر مغربی را از عالمان و ادیبان شیعه دانسته‌اند. نام وی هم در فهرست نجاشی (ص ۶۹) و تمامی کتب رجال بعدی شیعه ذکر شده است. رجالیان بعدی شیعه از همین رو در اثبات تشیع وی هیچ تردید نداشته‌اند. اشاره به مذهب شیعی او را در ذهبی (سیر/اعلام النبلاء، ۳۹۶/۱۷) و ابن عماد حنبلی (شذرات الذهب، ۹۱/۵) نیز می‌توان یافت. از میان دیگر محققان معاصر، برخی چون احسان عباس (ص ۶۰) نیز به وضوح علقه‌ی شیعی وزیر مغربی را در آثارش شناخته و بدان تصریح کرده‌اند. در این میان اما دو تن در این موضوع تشکیک کرده‌اند. نخست عبدالکریم الزهرانی هنگام تصحیح متن کتاب المصابیح فی تفسیر القرآن، در مقدمه‌ی رساله‌ی دکترای خود (دانشگاه ام القری، ۲۰۰۰) کوشیده است نشان دهد وزیر مغربی شیعه نیست و اشاره‌ی کسانی چون ذهبی به تشیع او، همانند شیعه دانستن افرادی چون نسائی و طبری [سنی محب آل البیت] است. دودیدگر علینقی منزوی است که در مقاله‌ای (ص ۱۳۲) بدون اشاره به هیچ شاهد یا دلیلی، وی را به صراحت اسماعیلی دانسته است.

۲-۵-۱- اتهام عدم تشیع

مهم‌ترین دلایل زهرانی بر شیعه نبودن مغربی از این قرار است: اول آنکه زهرانی هیچ دلیلی بر این امر در آثار وزیر مغربی نیافته است. دوم آنکه وزیر مغربی از استادان سنی چون ابواسامة جنادة لغوی، حافظ عبدالغنی بن سعید و حافظ ابوذر علم آموخته است. سوم آنکه در میان آثار خود، وصیت ابوبکر به یزید بن ابی سفیان را نقل کرده^۱ و آن را پسندیده است. و چهارم اینکه در متن *المصایح فی تفسیر القرآن*، پس از ذکر روایت عُمَر بن شَبَّه از رسول الله صَلَّی الله عَلَیْهِ و آلِهِ خطاب به علی علیه السلام با مضمون، «كَأَنِّي بِكَ وَبِيَدِكَ عَصَا عُوسَجٍ وَأَنْتَ تَذُوذُهُمْ عَنْ حَوْضِي»، وزیر مغربی چنین افزوده است: «وَلَسْتُ أَرَى عَلِيًّا مَخْصُوصًا بِذَلِكَ دُونَ الْخُلَفَاءِ الرَّأَشِدِينَ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ».

این سخنان در برابر دلایل بسیار محکمی که از میان احوال و آثار وزیر مغربی دایر بر شیعه بودن وی ارائه خواهد شد، همگی رنگ خواهند باخت. اما به اجمال باید اشاره کنیم که وزیر مغربی با آنکه برخاسته از خاندانی شیعی — و مادرش فاطمه، دختر ابوجعفر محمد بن ابراهیم النعمانی (نجاشی، ص ۶۹) — است، بیشتر عمر خود را در مناطق سنی نشین و همراه با افراد مختلفی از فرق و مذاهب مختلف اسلامی زیسته و با بسیاری از پیروان ادیان دیگر حشر و نشر علمی داشته (نک. همین رساله، فصل سوم، بخش مشاهدات عینی و مسموعات شفاهی) و تحصیلات خود را در آنجا گذرانده است. طبیعی است او نیز مانند بسیاری از عالمان شیعه چون شیخ صدوق، شیخ مفید، و شیخ طوسی از استادان سنی سماع حدیث کرده باشد، یا چون شریف رضی و شریف مرتضی در کلام و ادب عربی با عالمان اهل سنت مراودات علمی داشته باشد. از همین رو ذهبی (*سیر اعلام النبلاء*، ۳۹۶/۱۷) پس از ذکر تمام احوال علمی و سیاسی وی در مناطق مختلف، به عنوان آخرین کلام در پایان شرح زندگی وی می‌نویسد: «وكان شيعياً»، و ابن عماد الحنبلی (*شذرات الذهب*، ۹۱/۵) او را چنین معرفی می‌کند: «أبو القاسم المغربي الوزير، واسمه حسين بن علي الشيعي».

به جز تصریح روشن رجالیان قدیم، دلایل و نشانه‌های چندی بر اثبات تشیع وزیر مغربی وجود دارد. انس و علاقه‌ی وی به اهل بیت علیهم السلام را از رفتارهای مختلف وی می‌توان شناخت. وصیت وی دایر بر انتقال جنازه‌اش از میافارقین به کوفه و دفن در جوار حضرت امیرعلیه السلام و تلاش وی برای عملی شدن این وصیت

۱- همچنان‌که سامی الدهان در تصحیح خود از کتاب *فی السياسة* (وزیر مغربی، کتاب *فی السياسة*، ص ۷۹) اشاره می‌کند، ابن اثیر (*الکامل*، ۲۴۹/۲) این متن را در حوادث سال سیزدهم فتوح شام ذکر کرده، اما وزیر مغربی در اینجا، آن را مختصر کرده و پاره‌ای از واژه‌های آن را تغییر داده است.

دشوار یکی از این نشانه‌هاست. از این مهم‌تر، اشعار متعددی از وزیر مغربی است که در آن‌ها وی به صراحت از محبتش نسبت به اهل بیت پیامبر، فضیلت امام علی علیه السلام و تصریح به غصب حق آن حضرت از سوی خلفای نخستین سخن گفته است. نمونه‌هایی از این ابیات را در زیر می‌آوریم:

صلی علیک الله یا من دنا	من قاب قوسین مقام النبیه
اخوک قد خولفت فیه کما	خولف فی هارون موسی اخیه
هل برسول الله من اسوه	لم یقد القوم بما سن فیه

(امین، اعیان الشیعة، ۱۱۶/۶).

در این اشعار، به حدیث منزلت اشاره شده است که در آن، پیامبر اکرم (ص)، منزلت حضرت علی علیه السلام را نسبت به خود، بسان منزلت حضرت هارون نسبت به حضرت موسی علیه السلام دانسته است. این اشعار را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغة (۱۶/۶) از ابوالقاسم وزیر مغربی نقل کرده است تا نشان دهد که در دعوای مهاجران و انصار در موضوع خلافت، وزیر مغربی جانب انصار را متعصبانه گرفته است. دو بیت از این اشعار به روشنی به مذمت سه خلیفه‌ی نخست اشاره دارد و در سه بیت آخر به وضوح از بنی امیه بدگویی می‌کند.

افنحن أولى بالخلافة بعده	أم عبد تیم حاملو الاوزار
ما الأمر إلا أمرنا وبسعدنا	زُفَّت عروسُ الملك غیر نوار
لكنما حسد النفوس وشحها	وتذكر الأذحال والاوزار
افضى الى هرج ومرج فانبرت	عشواء خابطةً بغير نهار
وتداولتها أربع لولا أبو	حسن لقلت لؤمت من استار
من عاجز ضرع ومن ذی غلظة	جاف ومن ذی لوثة خوار
ثم ارتدى المحروم فضل رائها	فغلت مراجل إحنة ونفار
فتأكلت تلك الجذی وتلمظت	تلك الظبا ورقی اجیج النار
تالله لو القوا إليه زمامها	لمشی بهم سَجْحاً بغير عثار
ولو أئها حلت بساحة مجده	بادی بدا سكنت بدار قرار
ثم امتطاه عید شمس فاغتدت	هزواً وبُدِّل رَجْها بخسار
وتنقلت فی عصبة أموية	ليسوا باطهار ولا أبرار

ما بین مأفون الی مترندق و مداهن ومضاعف و حمار

این ابیات تند و انتقادآمیز در چه زمانی سروده شده است؟ یقیناً نمی‌توان آن را به دوران وزارت و سکونت وزیر مغربی در عراق نسبت داد. همچنان که می‌دانیم، عراق در روزگار وزیر مغربی و دوران اقامت وی در آنجا (سال‌های ۴۰۰-۴۱۸ ق) بدنه‌ی غیرشیعی داشته و حکومت آل‌بویه نیز چندان در تغییر جوّ مذهبی نکوشیده است. افزون بر این، برخی اعمال وی از جمله نامه‌نگاری‌اش با خلیفه‌ی عباسی، القادر بالله و نیز گزارش‌هایی دال بر سعایت و حسادت اطرافیان خلیفه‌ی عباسی و حاکم آل‌بویه علیه او، همگی شواهدی است بر پرهیز احتمالی وی از سرودن این ابیات در عراق. از سوی دیگر، مدت زمان حضور وزیر مغربی در مصر (۳۸۱-۴۰۰ ق) مقارن با خلافت الحاکم بالله (حکومت: ۳۸۶-۴۱۱ ق) بوده است. الحاکم که عجیب‌ترین خلیفه‌ی فاطمی مصر به شمار می‌آید، در دوران زمامداری خود، اقدامات متناقض بسیاری انجام داد. از جمله آنکه مدتی به سبّ و لعن خلفا در علن فرمان داد و سالیانی بعد آن را ممنوع ساخت. بنابراین احتمال فراوان دارد که وی این ابیات را در دوران اقامت در مصر سروده باشد، اما در هجده سال پایانی عمر خویش در عراق و جزیره، از گفتن این ابیات به جهت تقیّه پرهیز کرده باشد.

ابن‌ابی‌الحدید (۱۸۵/۲۰) ابیات دیگری نیز از وی نقل می‌کند که تعصب وی نسبت به قحطان و انصار را نشان می‌دهد و گویا در بیت آخر آن، جسارتی نسبت به مقام پیامبر اکرم (ص) دیده می‌شود. ابن‌ابی‌الحدید این بیت را به معنای توهین‌آمیز تلقی کرده است. چنانچه انتساب این بیت به خود وی قطعی باشد، با توجه به شناختی که ما از شخصیت و سایر آثار وزیر مغربی داریم، می‌توان گفت منظور وی جسارت به مقام پیامبر نبوده است، چه در تمامی آثار شناخته شده‌ی وی، نه تنها اثری از افراط و اهانت به مقام بزرگان دین دیده نمی‌شود، بلکه همواره از او خلاف آن را می‌یابیم. خالد معدل (ص ۳۳۹) به دلیل تردید در انتساب ابیات به وزیر مغربی تنها بیت اول را از ابن‌ابی‌الحدید نقل کرده و ادامه‌ی آن را صحیح ندانسته است.

ان الذی أرسی دعائم أحمد	و علا بدعوته علی کیوان
ابناء قیلة وارثو شرف العلی	و عراعر الأقیال من قحطان
بسیوفهم یوم الوغی و أکفهم	ضربت مصاعب ملکه بجران
لولا مصارعهم و صدق قراعهم	خرّت عروش الدین للأذقان
فلیشکرنّ محمد أسیاف من	لولاہ کان کخالد بن سنان

می‌توان حدس زد که این دست اشعار غلوآمیز، در میان برساخته‌های مخالفان و حاسدان وزیر مغربی طی روزگار حضورش در عراق و جزیره (موصل، میافارقین و نصیبین) برای بدنامی وی و کاستن از وجهه‌ی او در میان عوام و خواص شکل گرفته باشد.

صرف نظر از آثار لغوی و ادبی وزیر مغربی، در تفسیر وی بر قرآن کریم نشانه‌های روشنی بر مذهب وی می‌توان یافت. از آنجا که این اثر در عراق و در سال‌های پایانی عمر کوتاه وی نگاشته یا املا شده است، دلیل روشنی است که وزیر مغربی تا پایان عمر بر ارادت اهل البیت و مذهب فقهی و کلامی شیعه باقی مانده است. ردیه‌های متعدد وی بر اقوال و دیدگاه‌های کلامی معتزله (نک. همین رساله، فصل سوم، بخش نقد کلامی و ادبی معتزله) نشان از آن دارد که وی با وجود مراجعه به آثار ایشان و استفاده از آن‌ها، در اصول کلامی شیعه خود را از معتزله و نیز از اهل سنت جدا می‌داند.

موضع‌گیری‌های فقهی وزیر مغربی برای تأیید آرای فقهی شیعه در تفسیر وی فراوان‌تر از موارد کلامی است. نمونه‌ی آن‌ها را در تفسیر وی از آیات مربوط به وضوء (المائدة، ۶)، متعة (النساء، ۲۴؛ البقرة، ۱۹۶)، خمس و انفال (الأنفال، ۴۱)، و مانند آن می‌توان یافت. همچنین ذکر موارد سبب نزول در خصوص امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام در تفسیر وزیر مغربی متعدد و قابل توجه است.

۲-۵-۲- نسبت اسماعیلی

از سوی دیگر، علینقی منزوی در مقاله‌ی «سیره رسول الله یا السيرة النبوية» (ص ۱۳۲) معتقد است این وزیر شیعی، اسماعیلی بوده است. این ادعای بدون دلیل به چند دلیل مردود است. مهم‌ترین علت رواج این تصور، خدمت پدر و عموی وزیر مغربی در دربار العزیز و الحاکم دو تن از مهم‌ترین خلفای فاطمی مصر است. این خدمت (کتابت و وزارت) به تنهایی دلیل بر گرایش مذهبی وزیر مغربی و پدر یا عمویش نمی‌تواند باشد، چه خلفای فاطمی از پیروان دیگر مذاهب و حتی دیگر ادیان نیز به کرات در امور مختلف علمی و دیوانی مصر استفاده می‌کرده‌اند. دعوت الحاکم از برخی عالمان مشهور اهل سنت برای تدریس در دارالعلم قاهره تنها یکی از این نمونه‌هاست که همو بعدها برخی از این عالمان را همراه با پدر و عموی وزیر مغربی به قتل رسانید. از سوی دیگر، پدر وزیر مغربی (ابوالحسن علی بن الحسین المغربي) دامادِ کاتب نعمانی (م ۳۶۰ ق)، از عالمان برجسته‌ی شیعه است که خود کتابی در ردّ بر اسماعیلیه تألیف کرده است (نجاشی، ص ۶۹). می‌دانیم که محمد بن ابراهیم النعمانی، جد مادری وزیر مغربی کتاب الغيبة خود را

در سال ۳۴۲ در حلب املاء کرده است و این نشان می‌دهد که وقتی بعدها پدر وزیر مغربی را به دامادی خود قبول کرده، از عالمان دوازده امامی آن دیار شناخته می‌شده است و لاجرم داماد وی نمی‌توانسته از اسماعیلیه باشد. سرانجام و از همه مهم‌تر آنکه تفاسیر و مفسران اسماعیلیه (چون قاضی نعمان مغربی و شهرستانی)، و آثار کلامی ایشان (چون حمیدالدین کرمانی، ناصر خسرو و مؤیدالدین شیرازی) همگی در يك جهت اشتراك روشن دارند که آن عبارت است از: تاویل‌های باطنی و کاملاً خلاف ظاهر؛ اما در سراسر تفسیر المصابیح، کمترین مشابهتی با سایر تفاسیر اسماعیلیه یا تلاشی برای تأویل آیات قرآن بر خلاف ظاهر نمی‌توان یافت (برای برخی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و عناصر تفاسیر اسماعیلی نک. Bar-Asher, "Outlines", 259-292).

۲-۶- شعر وزیر مغربی

با آنکه در جای‌جای آثار کهن تاریخ و ادب، ابیات و قصائد فراوانی از سروده‌های وزیر مغربی را می‌توانی یافت، اکنون دیوان کاملی از اشعار وزیر مغربی یا نسخه‌ای از آن در دست نیست؛ اما با خواندن این جمله‌ی ابن خلکان (وفیات الاعیان، ۱۷۲/۲)، صفدی (الوافی بالوفیات، ۲۷۶/۱۲)، ابن حجر (لسان المیزان، ۳۰۱/۲) و داوودی (۱۵۷/۱) که «مغربی صاحب دیوان شعر و نثر است»، و نیز از اینکه ابن عدیم در مواردی اظهار می‌دارد ابیاتی را شخصاً در دیوان مغربی خوانده است (مثلاً در ۳۵۰/۱)، درمی‌یابیم که وزیر مغربی دیوان شعر مدوّنی داشته که تا قرن‌های بعد در اختیار اهل ادب بوده است. اشعار وی در قالب قصائد، مقطعات یا ابیات مفرده، — با محتوا و مضامین گونه‌گون چون مدح، رثاء، فخر، غزل، وصف و حکمت — در منابع کهن ادبی و تاریخی پراکنده است. این اشعار از حیث محتوا و مضمون نیازمند تحلیل و ارزیابی مفصل و جداگانه‌ای است. پاره‌ای از ابیات وی، وصف حال خویش در احوال مختلف شادی و غم و مصیبت و گشایش است (از جمله دیدار مجدد وی با خانواده‌اش پس از رهایی از مصر). بخشی دیگر رثا یا مدح افراد مختلف است که نمونه‌اش را در رثای سید رضی سروده است. برخی نیز در مدح بزرگان دین و سیاست از جمله پیامبر و اهل بیت سروده شده است. در پایان این فصل، مناسب است بخشی از میراث ادبی و نظم وزیر مغربی را بگنجانیم تا از میان انبوه آثار ادبی و تاریخی و دینی وی، با این بخش از قلم و شخصیت این وزیر توانای شیعه آشنایی بیشتری حاصل شود.

در وصف امام علی علیه السلام

أيا غامضين المزايا الجميله	من المرتضي والسجایا الجميله
ويا غامضين عن الواضحات	كأنَّ العيونَ لديها كليله
إذا كان لا يعرفُ الفاضلين	إلاَّ شبیههم في الفضيله
فمن أين للامة الاختيارُ	عفاً لعقولكم المستحيله
عرفنا علياً بطيب النجار	وفصل الخطابِ وحسن المخیله
تطلع كالشمس راد الضحي	بفضل عميم وأيدٍ جزيله
فكان المقدم بعد النبی	علي كل نفسٍ بكل قبيله

ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۲۲۲/۱؛ شبیری (نعمانی و مصادر غیبت»، ص ۲۹۰-۲۹۱) حدس می‌زند بخشی از این شعر از سروده‌های ابویحیی عبدالحمید فرزند وزیر مغربی باشد.

يا ابن الذي بلسانه وبيانه	هدى الأنام ونزل التنزيلُ
عن فضله نطق الكتابُ وبشرت	بقدومه التوراةُ والإنجيل
لولا انقطاع الوحي بعد محمدٍ	قلنا محمدٌ من آيةٍ بديل
هو مثله في الفضل إلا أنه	لم يأتِه برسالةٍ جبريل

ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۲۲۲/۱؛ شبیری (نعمانی و مصادر غیبت»، ص ۲۹۲-۲۹۳) حدس می‌زند این شعر از افرادی دیگر و چه بسا از ابوالعلاء المعری باشد.

بنابه نقلی برای دفن پیکرش در پای قبر امام حسین علیه السلام گفته است:

سقى الاله الازلئ من السحاب الهطل

قبر الحسین بن علی عند الحسین بن علی

(مرآة الزمان سبط بن الجوزی، به نقل احسان عباس، ص ۱۵۲).

هنگامی که به کربلا پناه برده بود

تخصنت من کید العدو وآله بِمُجَنَّبَةٍ مِنْ حَبِّ آلِ مُحَمَّدٍ
ودون يد الجبار من أن تنالني جواشنُ أَمِنْ صُنَّتْهَا بِالْتَهْجِدِ
أَلْحُ عَلِيٍّ مَوْلَى كَرِيمٍ كَأَنَّمَا يَبَاكُرُنِي بِالْغَرِيمِ الْيَلْنَدِ
أَيْسَلْنِي مِنْ بَعْدِ مَنْ أَنَا جَارُهُ وَقَدْ عَلِقْتُ إِحْدَى حَبَائِلِهِ يَدِي
(داوودی، ۱/۱۵۸).

در رثای شریف رضی:

أذكرتنا يا ابن النبي محمدٍ يوماً طوي عَنَّا أباك محمدا
ولقد عرفتُ الدهرَ قبلك سالياً إِلَّا عَلَيْكَ فَمَا أَطَاقُ تَجَلُّداً
ما زلتَ نصلَ الدهرَ تَأْكُلُ غِمْدَهُ حَتَّى رَأَيْتَكَ فِي حِشَاءِ مُعْمَدَا
(باخرزی، ۱/۱۱۹؛ صفدی، ۲/۲۸۰).

در رثای پدر، عمو و برادرانش

تركتُ عليَّ رَغْمِي كَرَاماً أَعَزَّةً بَقْلِي وَإِنْ كَانُوا بِسَفْحِ الْمُقَطَّمِ
أَرَاقُوا دِمَاهِمَ ظَالِمِينَ وَقَدْ دروا وَمَا قَتَلُوا غَيْرَ الْعَلَا وَالتَّكْرَمِ
فَكَمْ تَرَكُوا مَحْرَابَ آيٍ مَعْطَلَا وَكَمْ تَرَكُوا مِنْ خَتْمَةٍ لَمْ تَتَمِّمْ

(یاقوت حموی، معجم البلدان، ۱۷۷/۵).

نیز در رثای آنان

إذا كنتَ مشتاقاً إلى الطفِ تائفاً إلى كربلا فانظر عراصَ المقطمِ
تجد من رجالِ المغرِبِ عصابةً مضرجةً الأوداجِ تقطرُ بالدمِ
فكم خلفوا محرابَ آيٍ معطلاً وكم تركوا من ختمةٍ لم تتممِ
(یاقوت حموی، معجم البلدان، ۱۷۷/۵؛ مقریزی، ۳۵۳/۴ با تفاوت در بیت نخست).

چون وزارت از وی برگشت؛ در زمانی که غلامی به نام داهر داشت

كفي حزناً أني مقيمٌ ببلدٍ يعللني بعدَ الأحبةِ داهرُ
يحدثني مما يجمعُ عقله أحاديثَ منها مستقيمٌ وجائرُ
(یاقوت حموی، معجم الادباء، ۲۹۹/۱؛ صفدی، ۲۶۹/۳؛ باخرزی، ۳۵۴/۲).

إذا ما الفقى ضاقت عليه بلادُه وأيقن أن الأرضَ واسعةُ القطرِ
ودام علي ضيقِ المعيشةِ صابراً علي الذلِّ والحالِ الدنيةِ والفقْرِ
ولم يجترم للنفسِ عزاً يصونها فلا فرقَ بين العبدِ والرجلِ الحرِّ
(مُسَبَّحی، ۱۶۲-۱۶۳).

قمرٌ ببغدادٍ وقفتُ له رجعتُ عنه ومذهبي الجبرُ
قالوا ضللتَ فقلتُ ويحكمُ أیضلُّ سارِ قادهُ البدرُ

(المُسَبَّحِي، ١٦١).

در وصف شمع

وصفر كَأَطرافِ العوَالِي قُدُودُهَا قيامٍ عليّ أعلِي كراسٍ من التبر
تلبسَنَ من شمسِ الأصيلِ غلائِلا وأشرقن في الظلماءِ في الخلعِ الصفر
عرائسُ يجلوها الدجى لماتها وتحيا إذا أذرت دموعاً من الجمر
إذا ضُربتْ أعناقُها في رضي الدجى أعارته من أنوارها خَلَعَ الفجر
وتبكي عليّ أجسامها بجسومها فأدمعها أجسامها أبداً تجرى
عليها ضياءٌ عاملٌ في حياتها كما تعملُ الأيامُ في قِصرِ العمر
(التيفاشي، سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، ٣٨٠).

در باب پیری

عجبت هندٌ من تسرُّعِ شبِي قلتُ هذا عَقَبِي فطامِ السرورِ
عوضتني يدُ الثلاثينَ من مس كِ عذارى رشاً من الكافور
كان لي في انتظارِ شبِي حسابٌ غالطتني فيه صروفُ الدهور
(تعالی، یتیمه / الدهر، ٣٥/٥؛ ابن بسام، ٥٠٧/٨).

در باب دنیا

أري الناسَ في الدنيا كراعٍ تنكَّرت مراعيه حتى ليس فيهنَّ مرتعُ
فماءٌ بلا مرعيٍّ ومرعيٍّ بغيرِ ما وحيثُ تري ماءً ومرعيٍّ فَمَسْبَعُ

(یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۰۹۸/۳؛ ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹۶/۱۷).

خطاب به الحاکم خلیفہی فاطمی

وَأَنْتَ وَحَسْبِيَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ لِي
لِسَانًا أَمَامَ الْمَجْدِ بَيْنِي وَيَهْدُمُ
وَلَيْسَ حَلِيمًا مِنْ تُقْبَلُ كَفُّهُ
فَيَرُضِي، وَلَكِنْ مِنْ تَعْضُ فَيَحْلُمُ

(خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۱۵/۱۸؛ ابن عدیم، ۲۵۴۹/۶؛ ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹۶/۱۷).

غَزَالُ حُبِّهِ لِلصَّبْرِ غَرَبٌ
وَلَكِنْ وَجْهَهُ لِلْحَسَنِ شَرَقٌ

رَدَدْتُ وَقَدْ تَبَسَّمْ عَنْهُ طَرْفِي
وَقُلْتُ لَهُ تَرَى لِي فِيكَ رِزْقٌ

سَأَرْجُو الْوَصَلَ لَا أَنِي جَدِيرٌ
وَلَا قَدْرِي لِقَدْرِكَ فِيهِ وَفَقٌ

وَلَكِنْ لَسْتُ أَوَّلَ مَنْ تَمَنَّى
مَنْ الدُّنْيَا الَّذِي لَا يَسْتَحِقُّ

(یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۱۰۲/۳؛ ابن عدیم، ۲۵۴۴/۶)

قَطَعْتُ الْأَرْضَ فِي شَهْرِ رَبِيعٍ
إِلَى مِصْرَ وَعَدْتُ إِلَى الْعِرَاقِ

فَقَالَ لِي الْحَبِيبُ وَقَدْ رَأَى
سَبُوقًا لِلْمُضْمِرَةِ الْعِتَاقِ

رَكِبْتُ عَلَيَّ الْبَرَاقَ فَقُلْتُ كَلَا
وَلَكِنِّي رَكِبْتُ عَلَيَّ اشْتِيَاقِي

(باخرزی، ۱۱۸/۱؛ ابن بسام، ۵۲۸/۸؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۱۰۱/۳).

در وصف رود قویق در شهر حلب

أما قُویق فلا عدته مزنَةٌ
من خدرها برز الغمام الصیب
نهر لأبناء الصبابة معشق
فيه وللصادی الملوّح مشرب
لا زال یدرم تحت وسق مُكلٌ
عمم یقدح منکیبه وینکب
مما تمناه الربیع لریه
أیام ظم ریاضه لا تُقربُ
فرد الرباب یقول شائمُ برقه
من أين رفع ذا الفريق المهدب
والغیث فی کلل السحاب كأنه
ضخب الرعود وإنما هی ألسنٌ
فأمرهن اللوذعی المسهب
راعی الضحی فی حین غرة أمنه
فسناه مخطوف الاضاءه أكهب
جذلان إن هتك اللثام بداله
خد بجادی البوارق مُذهب
والأرض حاسرة تود لو أنها
مما یحبره الربیع تجلببُ
اللیل مُیدانُ الهوی
والکأسُ مجموع الأرب
یا ربّ لیلٍ قد قصر
نا طولهُ فیما نُحبّ
لما هز زناه تلا
قی طرفاهُ بالطرب
یلعبُ فی الخسران والطا
عه ساعاتِ اللعب
تحکی ثریاه لِمَن
یرنو إليها من کتب
خریطةً من أبيض الد
یباج ما فیها عذب
والدبران خلفها
کفتح برکارِ ذهب
وهتعةُ الجوزاء فس
طاط عمودٍ منتصب
(ابن عدیم، ۳۵۰/۱).

۷-۲- نتایج فصل

(۱) ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی از خاندانی اصالتاً عراقی، اما با نسب و تباری ایرانی است که به گفته‌ی خودش به بهرام گور می‌رسد. پدر، جد، و جد پدری‌اش در کارهای دیوانی و کتابت و وزارت بوده‌اند و در میانه‌ی شهرهای بغداد، حلب، و قاهره در سیر و گذار. مکان تولد وی نه مصر، بلکه شهر حلب بوده است.

(۲) با توجه به حوادث مختلف در سیر حیات وزیر مغربی، زندگی وی را به سه مقطع اصلی و متفاوت از هم می‌توان تقسیم کرد: تولد و کودکی در حلب (۳۷۱-۳۸۱ ق)؛ دوران نوجوانی و جوانی در مصر (۳۸۱-۴۰۰ ق)؛ دوران عدم استقرار در عراق و جزیره (۴۰۰-۴۱۸ ق). این زندگی پرفراز و نشیب از نخستین سال‌های دوران کودکی وزیر مغربی در حلب تا واپسین لحظات وفاتش در میافارقین، آکنده از انبوهی حوادث سیاسی، فرهنگی، ادبی و علمی است؛ چه در حیات شخصی و خانوادگی‌اش، چه در حوادث سیاسی پرتلاطم روزگارش در حلب، قاهره و بغداد و جزیره، و چه در فعالیت‌های علمی و تالیفی وی. آنچنان‌که مصادر و منابع نشان می‌دهند، وی از نخستین سال‌ها در حال جستجو و توجه جدی به تعلّم، تعلیم، تصنیف، سرودن، کتابت و سیاست بوده است.

(۳) لحظه‌ای غمی‌شناسیم که وزیر مغربی در زندگی‌اش آرام و قرار داشته باشد، جز سال‌های نخستینی که پدرش در خدمت خلیفه‌ی فاطمی در قاهره وزارت می‌کرد (۳۸۲-۳۹۷ ق) و او فرصتی برای آموزش و سماع حدیث در فراغت داشت. روح علم‌جو و جان مشتاق وی در فراگیری و عمل هرچه بیشتر و بهتر سبب می‌شد از تمامی امکانات سیاسی و علمی فراهم شده در دوران کودکی و نوجوانی‌اش بهره گیرد تا از استادان دانشمند بیشتری علم بیاموزد، خود را در قالب اشعار و تولید نثر و خطبه‌های ادبی بیازماید و به دیگرانی چون ابوالعلاء المعری عرضه کند، و نهایتاً او را وامی‌داشت حتی در دو دهه‌ی پرتلاطم آخر عمر خود، به رغم درگیری‌های سیاسی متعدد، لحظه‌ای از مجالست با عالمان و ادیبان دست نکشد و از نگارش و تصنیف و تلخیص آثار مهمش بازنايستند.

(۴) سیر زندگی وزیر مغربی و آثار وی نشان می‌دهد وی از تبار خاندانی شیعه و محب اهل البیت است، اما هیچ نشانی از جریان‌های غلو یا بی‌احترامی به باورهای اهل سنت در آثار و حیات وی نمی‌یابیم. محیط نشو و نمای وی، شمار استادان و شیوخ، و مخاطبان جلسات علمی و آثار تالیفی وی ترکیبی از شیعیان و اهل سنت بوده‌اند، اما وی گاه به دلایلی چون تقیه — مثلاً در نامه به القادر خلیفه‌ی عباسی — مجبور بوده است که مؤلفه‌های غیرشیعی در شخصیت و زندگی تربیتی خود را آشکارتر کند.

(۵) خوشبختانه بخش اعظم این فعالیت‌های ادبی، علمی و سیاسی وی در لابلای آثار ادبی و تاریخی کهن — و حتی در آثار کتابت شده در زمان حیات خود وی — برجا مانده است. این همه سبب شده است اکنون میراثی علمی و باارزش از آثار او در اختیار ما باشد که بر پایه‌ی آن‌ها بتوان ادعا کرد این شخصیت مسلمان و شیعی در اواخر قرن پنجم چهره‌ای ممتاز و اثرگذار در حیات ادبی، دینی، و سیاسی جهان اسلام، و فردی مبتکر و نوآور در تفسیرنگاری بر قرآن، به‌ویژه در سنت تفسیرنگاری شیعه‌ی امامیه بوده است. بخش اخیر این ادعا با مرور فصل بعد در رساله‌ی حاضر وضوح کامل خواهد یافت.

۳- روش‌شناسی و تحلیل منابع تفسیر المصایح

همه مهم‌تر باید به دو موضوع محوری "شناخت" مفسر از متن و "مخاطب" هر تفسیر در هر دوره اشاره کرد. بر این اساس، باید گفت تفاوت مفسران و تفاسیر آن‌ها در هر دوره یا پارادایم، از يك سو با انتظار مفسر از متن و شناخت وی از ماهیت متن، رابطه‌ای مستقیم دارد و از سوی دیگر پیوند می‌خورد با مخاطبانی که هر يك از مؤلفان این تفاسیر برای خود داشته یا فرض می‌کرده‌اند.

هر يك از این عوامل به‌تنهایی یا در ترکیب با عناصر دیگر می‌تواند علت تفاوت سبک تفسیری مفسری شیعی از مفسری دیگر شود، اما ذکر این نکته بسیار لازم است که با فاصله‌ای که اکنون ما — به عنوان مورخ تاریخ تفسیر — با دوران مفسر داریم، هیچ‌گاه نمی‌توان تمام زمینه‌ها و علل آشکار و پنهان در شکل‌دهی به سبک و محتوای تفسیری وی را بازیابی کرد. آنچه ما از پس قرن‌ها درمی‌یابیم، حدس‌هایی تقریباً متفق علیه است که اغلب با شواهدی از گوشه و کنار تأیید می‌شوند. بنابراین همیشه باید منتظر شواهد نقض و کاستی‌هایی در توجیه تمام ویژگی‌های تفسیری يك مفسر باشیم.

۳-۱-۲- تفسیر امامیه: گذار از صورت مأثور و روایت به صورت اجتهادی و جامع

با وجود تنوع و فراوانی نگارش تفاسیر شیعی طی قرون سوم تا پانزدهم هجری، می‌توان سیر تاریخی تفسیرنگاری شیعه را در چهار پارادایم یا مقطع اصلی قرار داد که هر يك از این مقاطع، ویژگی‌هایی متفاوت از مقاطع قبل یا بعد از خود دارند.^۱

الف) تفاسیر پیش از شیخ طوسی از مفسرانی چون: ابو حمزة الثمالی، حبري، ابن‌ماهیاری، سیّاری، فُرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی، عیاشی، و نُعمانی.

ب) مکتب تفسیری طوسی یا مکتب تفسیری آل‌بویه: تفاسیری چون التبیان شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)، مجمع البیان اثر طبرسی (م ۵۴۸ ق)، روض الجنان ابوالفتوح رازی (قرن ششم)، متشابه القرآن و مختلفه از ابن‌شهر آشوب

۱- در این تقسیم‌بندی، مرحله‌ی نخست شکل‌گیری تفسیر شیعه در عصر ائمه علیهم السلام را کنار گذارده‌ام. از این دوران علی رغم اهمیت فوق‌العاده‌اش در شکل‌دهی به سبک و سیاق تفسیر شیعه، اثر مدون و مکتوبی در اختیار نداریم.

(۴۸۹-۵۸۸ ق)، *فقه القرآن* اثر قطب راوندی (قرن ششم)، *نهج البیان* از محمد بن الحسن الشیبانی (م. ۶۴۰ ق)، و *کنز العرفان فی فقه القرآن* از فاضل مقداد (م. ۸۲۶ ق؟)^۱

ج) تفاسیر عصر صفوی یا تفاسیر اخباری: تفاسیری چون: *تأویل الایات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة* (سید شرف الدین علی حسینی استرآبادی نجفی، م. ۹۴۰ ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن* (سید هاشم بحرانی م. ۱۱۰۷ ق)، *الصادق و الاصفی* (مولی محسن فیض کاشانی م. ۱۰۹۱)، *نور الثقلین* (عروسی هویزی)، *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار* از ابوالحسن عاملی (م. اواخر دهه ۱۱۴۰ ق)^۲ و *کنز الدقائق* (میرزا محمد المشهدی م. حدود ۱۱۲۵ ق)،^۳ *الامان من النیران*، *میرزا عبدالله افندی* (۱۰۶۶-۱۱۳۰)، *تفسیر مولی صالح بن آغامحمد برغانی قزوینی* (م. حدود ۱۲۷۱ ق) با عنوان *تفسیر برغانی یا مفتاح الجنان فی حل رموز القرآن* (تحقیق عبدالحسین شهیدی صالحی)؛ *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار*، از ابوالحسن عاملی (م. اواخر دهه ۱۱۴۰ ق).

د) تفاسیر بازاجتهادی با سبک جدید: *آلاء الرحمن* (بلاغی)، *المیزان فی تفسیر القرآن* (طباطبائی)، *پرتوی از قرآن* (طالقانی)، *تفسیر نمونه* (مکارم شیرازی)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة* (صادقی تهرانی)، *مین وحی القرآن* (فضل‌الله).

هریک از این چهار دوره ویژگی‌هایی خاص خود دارد. از این میان، بین دوره‌ی اول و سوم شباهت‌هایی کلی و در میان دوره‌های دوم و چهارم نیز شباهت‌هایی کلی دیده می‌شود. با تمام این احوال، نباید از این نکته غافل بود که دوره‌های چهارگانه‌ی فوق دارای مرزبندی منطقی و ریاضی‌وار نیستند؛ از همین رو، گاه می‌توان در دوران دوم در فاصله‌ی قرون پنجم تا نهم هجری، مفسرانی را یافت که به دلیل قرار نگرفتن در فضای تفسیری مکتب شیخ طوسی،

۱- وجود برخی عبارات در تفسیر فقهی فاضل مقداد نشان می‌دهد وی هم مستقیماً از *التبیان* طوسی تأثیر پذیرفته است نه *مجمع البیان* طبرسی. ذیل آیه‌ی ۸۹ مائدة، فاضل مقداد عیناً دسته‌بندی و نقل اقوال را مشابه طوسی می‌آورد، نه طبرسی. نقل قول وی از تفسیر وزیر مغربی نیز، تنها در *التبیان* و بعد از *التبیان*، در *فقه القرآن* قطب راوندی ذکر شده است و در سایر تفاسیر از قبیل *مجمع البیان* نیست.

۲- بنا به رأی آقابزرگ طهرانی (*الذریعة*، ج ۲۰، ص ۲۶۴)، ابوالحسن عاملی وفات یافته در اواخر دهه ۱۱۴۰ ق است و انتساب این تفسیر به عبداللطیف گازرونی در چاپ نخست، حاصل اشتباه ناشر اثر بوده است. وی نام کامل مؤلف این کتاب را المولی الشریف العدل ابی‌الحسن بن الشیخ محمد طاهر بن الشیخ عبدالحمید بن موسی بن علی بن معنوق بن عبدالحمید الفتونی الباطنی العاملی الاصفهانی الغروی آورده است.

۳- میرزا محمد المشهدی بن محمدرضا بن اسماعیل بن جمال‌الدین القمی المتوفی حدود عام ۱۱۲۵. اثر وی موضعی میانه دارد و کمی از سبک *مجمع البیان* را در خود نگهداشته است. تفسیر *منهج الصادقین* (مولا فتح‌الله کاشانی متوفای ۹۹۸ ق) را نیز تاحدی باید حلقه‌ی واسطی میان دو پارادایم شیخ طوسی و پارادایم اخباری در دوران صفویه به شمار آورد. وی با آنکه در عصر صفویه می‌زید، همچنان از سبک طوسی و طبرسی نیز بهره‌ی بسیار می‌برد و اقوال اهل سنت را نیز فراوان نقل می‌کند.

همچنان همانند مفسران پیش از طوسی به فهم و تفسیر قرآن می‌پردازند. در مراحل دیگر نیز چنین اموری را می‌توان یافت. مثلاً کتاب *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب* (نوری طبرسی ۱۲۵۴-۱۳۲۰ ق) در پایان قرن سیزدهم هجری در نجف نگاشته شده است، اما مؤلف آن همچنان از سبک و ذهنیت محدثان اخباریان دوران صفویه برخوردار است و لذا — برخلاف مفسران معاصر — پرسش‌های جدید تفسیری یا نگاه متفاوتی در اثر وی نمی‌توان یافت.^۱ به همین سان، باآنکه محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) خود در دوران صفویه و در ارتباط با اخباریان می‌زیسته است، تفسیر *صدر المتألهین*، را به دلیل نگرش فلسفی خاص مؤلفش نمی‌توان در دایره‌ی تفاسیر اخباری دوران صفوی قرار داد و تمام ویژگی‌های تفاسیر این دوره را در آن جستجو کرد. این موضوع پیشتر در مقاله‌ای، با عنوان «چهار پارادایم تفسیری شیعه»، به قلم نویسنده‌ی این سطور به تفصیل بیشتری شرح داده شده است. از این رو، در اینجا تنها به ذکر برخی نکات اصلی — به ویژه برای تفاوت نهادن میان دوران نخست و دوره‌ی دوم — اشاره خواهد شد.

۳-۱-۳- عناصر و ویژگی‌های اصلی در دو گونه‌ی تفاسیر مأثور و اجتهادی امامیه

تفاسیر دوره‌ی نخست عموماً در فضایی بسته و گویا صرفاً برای مخاطب شیعی نوشته شده‌اند. مفسران به صورتی گزینشی و تنها به تفسیر برخی آیات قرآن می‌پردازند. بدنه‌ی اصلی این تفاسیر را تنها روایات امامان شیعه علیهم السلام تشکیل می‌دهند. بسیار به ندرت روایتی از غیر معصوم در آن‌ها یافت می‌شود. نویسندگان این تفاسیر به هیچ وجه نگران عکس‌العمل تند مخالفان خود نیستند. همانند متون روایی کهن اهل سنت، گاه بی‌باکانه به نقل برخی روایات دال بر تحریف قرآن می‌پردازند. روایاتی دال بر مذمت خلفا یا صحابه نیز در آن‌ها یافت می‌شود. به مباحث کلامی و کلام عقلی معتزله که از قرن دوم در جامعه‌ی اسلامی رواج یافته است، علاقه‌ای ندارند. به برخی ابزارها یا روش‌های تفسیری رایج در میان تفاسیر اهل سنت نیز توجه نمی‌کنند: از جمله نقل اختلاف قرائات مشهور، استشهاد به شعر جاهلی، توجه به دقائق اعراب، اشتقاق، لغت، صرف، نحو و معانی و بیان و سرانجام بیان اختلاف اقوال مفسران

۱- گونه‌ای دیگر تفسیر *اهل البيت عليهم السلام* نوشته‌ی سید محمد حسینی میلانی (تاریخ تألیف: ۱۳۹۴ قمری در نجف؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۷ قمری در قم، انتشارات تابان) با آنکه در دوران کاملاً جدید و متأخر نوشته شده است، اما به نظر می‌رسد که مؤلف آن گویی با دنیای جدید و پرسش‌ها و روش‌های تازه در تفسیر قرآن آشنا نیست. همین امر سبب شده است وی قرآن را چنان تفسیر کند که گویی تمام آیات آن در شأن اهل بیت علیهم السلام، دوستان و دشمنان ایشان نازل شده است. بنابراین این اثر را می‌توان ادامه‌ی سنت اخباری در دوران صفویه دانست.

صحابه، تابعین و تابعین ایشان. به طور کلی ویژگی اصلی این دسته از تفاسیر را می‌توان در روایی یا مأثور بودن آن‌ها دانست.

از نظر زمانی، مفسران مأثور دوره‌ی نخست چون سیّاری، علی بن ابراهیم قمی، فرات کوفی، عیاشی، و حبری در نیمه‌ی دوم قرن سوم هجری می‌زیسته‌اند. از این رو، باید ایشان را معاصر با دوران شکل‌گیری نهایی تفسیر روایی در میان اهل سنت (و چهره‌هایی چون طبری و ابن‌ابی‌حاتم) دانست. باآنکه از آغاز قرن سوم هجری، شاهد تدوین و نگارش برخی تفاسیر ادبی و لغوی بر قرآن — از قبیل مجاز القرآن ابو عبیده، معانی القرآن کسائی، معانی القرآن فراء، و تأویل مشکل القرآن اثر ابن‌قتیبه — نیز هستیم، اما می‌توان گفت تفاسیر روایی نخستین شیعه در این دوره، هیچ توجهی به آثار تفسیری اهل سنت با گرایش ادبی، نحوی، لغوی ندارند.^۱ این نخستین مفسران شیعه در باب تفاسیر روایی اهل سنت نیز تنها در مسائل مهم اختلافی میان شیعه و سنی موضع‌گیری می‌کنند. مهم‌ترین دغدغه‌ی ایشان، گردآوری میراث تفسیری (واقعی یا منتسب) به ائمه شیعه علیهم السلام است، آن هم درست در قرون که بحث‌ها و مجادلات کلامی میان شیعه و سنی به شکلی جدی وجود دارد. نویسندگان این تفاسیر اغلب در مهم‌ترین شهرهای سنی نشین زندگی نمی‌کنند: برخی در قم، دیگران در کوفه یا خراسان.

دوره‌ی دوم در تفسیر نگاری شیعه با رویکردی جامع‌نگر، اجتهادی و درایتی، تقریباً مقارن با به قدرت رسیدن آل بویه در بغداد ظهر می‌یابد. این دروان علی‌الظاهر با نگارش التبیان فی تفسیر القرآن به قلم شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) به شکوفایی خاص خود می‌رسد. این تفسیر در فضایی تکثرگرای فرهنگی از جامعه‌ی بغداد در قرن پنجم نوشته شده است که از يك قرن پیش از آن، عالمان شیعی، متکلمان معتزلی، و فقیهان و مفسران اهل سنت را در خود جای داده بوده است. اندکی پیش از شیخ طوسی، دو عالم و ادیب شیعی در بغداد، تفاسیری با رویکرد غیر روایی و با توجه و تکیه بر مسائل کلامی و ادبی نگاشته بودند: نخست شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق) و سپس ابوالقاسم وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق). حقائق التأویل نوشته‌ی شریف رضی — که نسخه‌ی کاملی از آن برجای نمانده — هرچند

۱- نخستین توجه جدی مفسران شیعه به مباحث لغوی، نحوی و ادبی قرآن در آثار تفسیری شریف رضی (تلخیص البیان عن مجازات القرآن و تفسیر حقائق التأویل) و وزیر مغربی (المصابیح فی تفسیر القرآن) دیده می‌شود. این روش که در ادامه‌ی سنت تفسیری فراء، ابو عبید، ابو عبیده، ابن‌قتیبه، زجاج، نحاس و برخی ادبای معتزلی چون ابن‌جئی و ابوالحسن رُمّانی است، از زمان شیخ طوسی و با نگارش تفسیر التبیان به شکل گسترده‌ای به سنت شیعی راه یافته و در تفسیر مجمع البیان طبرسی تنقیح و تثبیت پیدا می‌کند. استناد به شعر جاهلی، سخنان اعراب بادیه‌نشین، اقوال لغویان و نحوایان چون خلیل، سیبویه، کسائی، ازهری و ابن‌درید و ذکر وجوه مختلف قرائات و وجه ادبی هر يك از این قرائات، از دیگر ویژگی‌های این روش است که تنها در سنت تفسیری شیخ طوسی عملی پسندیده است.

بسیار متفاوت از سایر تفاسیر روایی ماقبل طوسی است و به طرح مسائل ادبی و کلامی در تفسیر قرآن اهتمام فراوان دارد، و در این جهت شباهت بسیار به التبیان شیخ طوسی دارد، اما به دلایلی نتوانسته است الگوی مفسران بعدی در تفسیرنگاری شود؛ به‌جز مفسران اخباری در دوران صفویه، عموم مفسران بعدی شیعه از الگوی التبیان (به‌طور مستقیم یا با واسطه‌ی مجمع البیان طبرسی) پیروی کرده‌اند. چند دلیل برای این امر می‌توان حدس زد. نخست آنکه مرجعیت و جایگاه علمی شیخ طوسی در میان عالمان شیعه در عصر خود و پس از آن بسیار بالاتر و قوی‌تر از شریف رضی بوده است. طوسی بزرگترین فقیه، محدث و رجال شیعه در سراسر قرون میانه به‌شمار می‌آمد، حال آنکه شریف رضی بیشتر به توجهات ادبی‌اش شهره بوده است؛ یعنی برای تغییر در سبک تفسیرنگاری شیعه، به کسی چون شیخ طوسی نیاز بود که نامش در تمام قرون میانه در صدر فقیهان و محدثان و رجالیان قرار می‌گرفت. دیگر اینکه شریف رضی تفسیر خود را تقریباً به‌کلی از مطالب تفسیر شیعه‌ی ماقبل طوسی خالی کرده است. در عوض وی با انبوهی آرای ادبی و نیز اقوال کلامی از معتزلیان زمان خود تفسیر نوشته است؛ لذا این اثر شریف رضی بیشتر به شرحی کلامی و مبسوط بر برخی آیات منتخب و مهم قرآن مشابه است. به تعبیر دیگر، وی به‌عکس شیخ طوسی میانه‌روی نکرده و به جای اصلاح، دست به نوعی انقلاب زده است. در این میان، اما نباید از تفسیر دیگر با عنوان المصابیح فی تفسیر القرآن غافل باشیم که قریب نیم قرن پیش از شیخ طوسی، به قلم ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی تألیف شده و در آن، تمامی عناصر اصلی در تفسیرنگاری غیر روایی به وضوح و فراوانی حضور یافته است و همین‌الگو به دست شیخ طوسی به کمال خود رسیده است.

در میان عالمان شیعه، شیخ طوسی نخستین تفسیر کامل بر کل قرآن را نوشته است، از سهم نقل روایات ائمه‌ی شیعه به میزان قابل توجهی در تفسیر خود کاسته و به‌ویژه روایات دال بر تحریف قرآن یا مذمت خلفا را به‌کلی حذف کرده است. افزون بر این، وی هم منقولات صحابه و تابعین را از طریق تفسیر طبرسی به کتاب خود وارد کرده، هم به نقل فراوان آرای کلامی معتزله^۱ و رد و قبول آن‌ها پرداخته، و هم مباحث مرتبط با اعراب، اشتقاق، لغت، قرائات و شعر

۱- برخی معتزلیان همچون رمانی، ابومسلم اصفهانی و تاحدی ابوعلی جبایی بسیار مورد توجه و علاقه‌ی طوسی‌اند، گویانکه به دلیل حریت رأی و فضای باز انتقادی، شیخ طوسی گاه آرای ایشان را مورد انتقاد قرار می‌دهد یا برخی را به‌کلی مردود می‌شمارد. دسته‌ی دوم از آرای معتزلیان همواره مورد نقد و رد طوسی قرار می‌گیرند. نمونه‌ی ایشان ابوالقاسم بلخی فقیه و متکلم معتزلی است (برای برخی نقدها نک. الطوسی، التبیان، ۱۳-۱۲/۱؛ ۲۹۶/۳ و ۴۰۹). اما برخی نیز همچون قاضی عبدالجبار به‌رغم اهمیت فراوان و سخنان قابل اعتنا، به‌کلی نادیده گرفته می‌شوند (برای تفصیل نک. کریمی‌نیا، «منابع کلامی شیخ طوسی در تفسیر تبیان»، ص ۵۲۰-۵۲۵). گفتنی است قاضی عبدالجبار همدانی از استادان شریف رضی بوده است و شریف رضی در تفسیر حقائق التاویل و نیز در المجازات النبویه و تلخیص

جاهلی را به وفور در تفسیر خود گنجانیده است (کریبی‌نیا، «التبیین فی تفسیر القرآن»، ص ۴۶۷-۴۷۱). این رویکرد که می‌توان آن را نگرشی جامع در تفسیر قرآن (مشمول بر نقل روایات، اسباب النزول، مسائل زبانی و ادبی، نزاع‌های کلامی، ...) دانست،^۱ تقریباً در تمام تفاسیر پیرو وی کمابیش ادامه یافته و تنها تغییراتی در آن راه یافته است. فی‌المثل ابوالفتوح رازی و طبرسی در تفاسیر خود، ضمن تبعیت از الگوی التبیین، نقل روایات اهل سنت را افزون‌تر می‌کنند. ابوالفتوح حجم قابل توجهی از قصص و روایات سنی را از مآخذ جدیدی چون الکشف و البیان ثعلبی می‌آورد. از سوی دیگر، طبرسی در مجمع البیان خود، اندکی به حجم روایات امامان شیعه در تفسیر می‌افزاید، مباحث ادبی حاوی صرف، اشتقاق، اعراب، قرائات و مانند آن را با نظم و دسته‌بندی از هم جدا می‌کند و گاه از برخی معتزلیان مانند قاضی عبدالجبار همدانی — که شیخ طوسی به عمد وی را نادیده می‌گیرد — مطالبی نقل می‌کند (برای نمونه، نک. طبرسی، ۸۴۰/۲، ۱۰۴/۳، ۴۷۶/۶، و ۶۰۳/۱۰).^۲

دومین دوره در تفسیر نگاری شیعه از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ تفسیر شیعه است که با وجود تضعیف آن در دوران صفویه، امروزه همچنان آثار و رد پای آن را در تفاسیر معاصر شیعه به وضوح می‌توان یافت. پایان این دوره را می‌توان تفسیر موهب علیه اثر ملاحسین واعظ کاشفی متوفای ۹۱۰ هجری ق دانست. بعدها در دوران صفویه نیز کمابیش در تفاسیری چون منهج الصادقین و خلاصه منهج الصادقین هر دو از مولی فتح الله کاشانی متوفای ۹۹۸ ق نیز چنین گرایشی ادامه می‌یابد. دور نیست بگوییم که حتی شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵ ق) با مکتب تفسیری شیخ طوسی بیشتر سازگار بوده است تا مکتب تفسیر روایی در عصر صفویه. شهید ثانی، شیخ زین‌الدین بن نورالدین علی بن احمد که در جبل عامل متولد شده و نزد فقیهان و محدثان بزرگ از مذاهب حنبلی، مالکی، شافعی و حنفی درس خوانده، اساساً فقهی برجسته در شیعه به‌شمار می‌آید. هرچند به جز چند رساله‌ی کوتاه تفسیری، چیزی از او در

البیان عن مجازات القرآن، علاوه بر یادکرد احترام آمیز نسبت به وی، آرای فراوانی از وی نقل و اغلب مورد پذیرش قرار می‌دهد (برای نمونه، نک. حقائق التأویل، ص ۳۰، ۸۷، ۲۵۳، ۳۳۱).

۱- این دقیقاً همان رویکردی در تفسیر قرآن است که مفسران دوره‌ی سوم یعنی در دوره‌ی صفویه از آن به شدت پرهیز می‌کنند و چنین رهیافتی را مذموم می‌شمارند.

۲- مخالفان شیعه نیز اغلب متوجه تفاوت سبک تفاسیر پیرو شیخ طوسی با تفاسیر دوره‌ی صفوی شده‌اند. فی‌المثل محمدحسین ذهبی درباره‌ی مجمع البیان می‌نویسد: «مجمع البیان» طبرسی از نظر ما نماینده‌ی تفاسیر اعتدالی شیعه‌ی دوازده امامی است و «الصفافی» ملا محسن کاشانی در نگاه ما، نماینده‌ی تفاسیر تندروی شیعه‌ی دوازده امامی است. نک. ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۴۴/۲-۴۵. ابن تیمیة نیز دائماً می‌کوشد میان تفسیر شیخ طوسی و مفسران امامی پیش از وی تفاوت قائل شود (نک. ابن تیمیة، مقدمة فی اصول التفسیر، ص ۱۲۸/۱؛ نیز همان، ۱۱۰/۲، ۲۳۳-۲۳۴، ۵/۳-۷).

زمینه‌ی تفسیر قرآن به‌جا نمانده است، اما از همین رساله‌های کم‌حجم علاوه بر موضوعی از دیگر آثار فقهی وی، می‌توان دریافت سبک وی بیشتر به مفسران مکتب طوسی نزدیک بوده است (نک. شهید ثانی، رسائل شهید ثانی، ص ۶۹۵-۷۲۲). شهید ثانی قرائات مختلف قرآن را نزد امامان معروف قرائت در زمان خود در دمشق و قاهره فرا گرفت و در درس تفسیر استادان به‌نام اهل سنت در زمان خود چون ابوالحسن البکری و ناصرالدین الملقانی حضور یافت و حتی از فرد اخیر تفسیر بیضاوی را آموخت (کلاتر، مقدمه بر شهید ثانی، الروضة البهیة، ۱/ ۱۷۸-۱۷۹).^۱

از مقدمات فوق به روشنی می‌توان دریافت که تاریخ تفسیر شیعه از آغاز تا شکل‌گیری تفاسیر مأثور و اخباری در دوران صفویه، دو دوره‌ی مهم را طی کرده است. وزیر مغربی در آغاز قرن پنجم و پس از او شیخ طوسی در میانه‌ی قرن پنجم هجری دقیقاً در نقطه‌ی عطف گذار از دوران نخست به دوران دوم قرار دارند. سبک تفسیری دوران نخست را سبک مأثور یا روایی می‌نامیم و سبک تفسیری دوران دوم را سبک درایتی یا اجتهادی می‌خوانیم. گاه برخی غربیان این دو مرحله را مرحله‌ی "پیش طوسی" / "پیش‌بویه‌ای و مرحله‌ی یا "سبک شیخ طوسی" / "بویه‌ای" نامیده‌اند (Bar-Asher, 1999, 80-85).

۳-۱-۴- عوامل موثر بر تحول تفسیرنگاری شیعه در آغاز قرن پنجم هجری

اکنون با این پرسش روبه‌رویییم که چه عواملی را مشخصاً می‌توان سبب این تحول روشن در تفسیر نگاری شیعه در آغاز قرن پنجم دانست. نخست باید به فضای جامعه‌ی عالمان شیعه در بغداد، شامات، و مصر طی قرون چهارم و پنجم و تفاوت آن با شرایط بسته و محدودتر این دسته عالمان در قرون دوم و سوم در قم، کوفه و مانند آن توجه کرد. مکتب کلامی، حدیثی، فقهی و اصولی شیعه در بغداد به دست عالمانی چون شیخ مفید و شریف مرتضی به وضوح از نمونه‌های پیشین و معاصرش در قم تفاوت داشت. مراودات عالمان بغداد، شامات و مصر با دیگر فرق و مذاهب اسلامی و حتی پیروان سایر ادیان در این مناطق به مراتب بیشتر از همگنان پیشین شده بود. از همین رو، برخی مباحث که پیشتر تنها در منابع اهل سنت به تفصیل مطرح شده بود، به تدریج در مدار بحث علمی شیعیان نیز قرار

۱- مثال شهید ثانی از نمونه‌های بسیار جالب است که نشان می‌دهد مفسری شیعه که تقریباً در اوان دوره‌ی صفوی در فضایی سنی زندگی می‌کند، نمی‌تواند همانند عالمان شیعه در ایران عهد صفوی به جمع تمام روایات شیعه بپردازد و با همان نگاه فقط روایات اهل بیت را کلید حل تفسیر بداند. وی اولاً خود در درس عالمان اهل سنت شرکت می‌کند و ثانیاً همانند آنان به همان امور علمی، مانند لغت، اشتقاق، اعراب و حتی قرائات در تفسیر اهمیت می‌دهد و ثالثاً از سبک طوسی و طبرسی در تفسیر قرآن پیروی می‌کند و این دقیقاً همان کاری است که تمام محدثان و مفسران عصر صفوی از آن به شدت می‌پرهیزند.

گرفت: ورود مباحثی چون نظریه پردازی در باب خبر واحد، اجماع و مانند آن از همین قبیل است. توجه به نگارش نخستین رساله‌ها و کتب در زمینه‌ی اصول فقه (به دست شیخ مفید، شریف مرتضی و شیخ طوسی) را باید محصول این دوره و مراودات علمی دانست.

ثمره‌ی حضور عالمان شیعه در بغداد تنها در برخورد و مباحثات علمی فقهی و اصولی خلاصه نمی‌شود. تمام حوزه‌های ادبی، کلامی، قرآنی و تفسیری شیعه نیز از چنین فضای متکثر فرهنگی مشروب شده است. توجه ادیبان و متکلمانی چون شریف رضی و شریف مرتضی به منابع ادبی و کلامی اهل سنت محصول کار ایشان را رنگ و بوی متفاوتی بخشیده است. در این میان، دو پدیده‌ی قرآنی تفسیری مهم در بغداد توجه بیشتری از سوی عالمان شیعه به خود جلب کرده است: نخست تفاسیر و آرای کلامی معتزله و دوم سیطره‌ی تفسیر طبری بر جهان اسلام. از همین رو، برای نخستین بار در تفاسیر این دوره، حجم زیادی از منقولات تفسیری معتزله نقل — و گاه نقد و نقض — می‌شود و نیز به آرای تفسیری صحابه و تابعین منقول در تفسیر طبری و نیز به خود تفسیر طبری اعتنای بسیار زیادی می‌شود. این امر در تفاسیر شریف رضی، شریف مرتضی، و وزیر مغربی کمابیش هویداست، اما در اثر تفسیری شیخ طوسی، یعنی التبیان فی تفسیر القرآن به اوج خود می‌رسد. از آنجا که در فصلی مجزا به موضوع توجه وزیر مغربی به آرای تفسیری و کلامی معتزله و نیز تفسیر طبری اشاره خواهد شد، در اینجا سخن بیشتری ذکر نمی‌کنیم.

علائق ادبی مفسران این دوره را نیز متفاوت و بسیار بیشتر از مفسران گذشته است. در تمامی آثار شریف رضی، شریف مرتضی، وزیر مغربی، و تفاسیر مکتب شیخ طوسی از جمله المصابیح، التبیان، مجمع البیان، روض الجنان، و ... توجه به لغت، اشتقاق و صرف، اقوال لغویان، دقائق نحوی و بلاغی، نقل اشعار جاهلی یا مخضرم، و رجوع به قرائات متداول و تبیین ادبی وجوه قرائات به نحوی بسیار مشهود به چشم می‌خورد. چنین اموری در کنار نقل روایات صحابه و تابعین و روایات ائمه علیهم السلام، و نیز نقل اقوال مفسران اهل سنت یا مفسران متکلم معتزلی صورتی به کلی متفاوت در تفسیرنگاری شیعه ایجاد کرده است. به نظر می‌رسد این امر سبب ارائه‌ی جنبه‌ای نو از تفسیر شیعه در جهان جدید و در رقابت با سبک تفسیرنویسی اهل سنت شد که مستعد رقابت و داد و ستد علمی با آن بود. تأثیر تفاسیر قرآن شیعه در این دوره — چون مصابیح، التبیان و مجمع البیان — بر تفاسیر اهل سنت در دوره‌های بعد از همین جهت قابل فهم و تبیین است. در نخستین قدم و پیش از نشان دادن تأثیرها، پژوهشی خواهیم داشت در باب سرآغاز یا نقطه‌ی عطف این تحول علمی که در رویکرد ابتکاری وزیر مغربی با نگارش المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم جلوه کرده است.

۳-۲- المصابیح فی تفسیر القرآن: معرفی

المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم تفسیری گرانسنگ، ناشناخته و بسیار باارزش از ابوالقاسم الحسین بن علی معروف به وزیر مغربی، عالم، ادیب، سیاستمدار و مفسر شیعی قرن چهارم است. بسیاری از عالمان و تراجم‌نویسان قدیم از وجود و انتساب تفسیری به وزیر مغربی سخن گفته‌اند. قدیم‌ترین ایشان شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) است که در تفسیر خود التبیان فی تفسیر القرآن بیش از ۵۵ بار به صراحت از تفسیر وزیر مغربی یاد می‌کند و مطلبی را از وی نقل می‌کند. با آنکه شیخ طوسی به عنوان دقیق تفسیر وزیر مغربی اشاره‌ای نمی‌کند، تقریباً تمامی عبارات منقول در التبیان، در نسخه‌های سه گانه‌ی موجود از المصابیح یافت می‌شود. برخی دیگر چون ابن شهر آشوب در معالم العلماء (ص ۱۷۲) نام آن را به روشنی المصابیح فی تفسیر القرآن خوانده‌اند. آقا بزرگ طهرانی نیز در الذریعة به این نام اشاره می‌کند و همین نام بر روی هر سه نسخه‌ی خطی بجا مانده از این اثر ذکر شده است.^۱

نجاشی — هم‌عصر شیخ طوسی — در فهرست خود (ص ۶۹) این تفسیر را با نام خصائص علم القرآن یاد می‌کند. این نام نیز عیناً به اغلب کتب تراجم بعدی راه یافته است، از جمله در: أمل الآمل حر عاملی؛ الفوائد الرجالية السید بحر العلوم؛ الکنی و الالقاب؛ معجم رجال الحديث؛ الذریعة الى تصانیف الشيعة؛ ایضاح المکنون؛ هدیة العارفين. بعید نیست این تفسیر پس از تالیف، به هر دو نام معروف بوده باشد.

بعدها ابن عدیم (۵۵۸-۶۶۰ ق) در بغیة الطلب (۲۵۳۶/۶) به نامه‌ای از وزیر مغربی خطاب به القادر خلیفه‌ی عباسی اشاره می‌کند که وی در آن ضمن اشاره به شرح زندگی و سیر تحصیلات خود، به مجالس تفسیری خود اشاره کرده و گفته است: «ولی — وأحمد الله — إملاءات عدة فی تفسیر القرآن وتأویله».^۲ این عنوان اگرچه نام دقیق تفسیر وی

۱- نام "المصابیح" را مفسران دیگری نیز، پیش و پس از وزیر مغربی بر اثر خود نهاده‌اند. در میان مفسران کهن، ابوالعباس احمد بن الحسن الاسفراینی (م ۲۰۴ ق) عنوان المصابیح فیما نزل من القرآن فی أهل البيت، را بر کتاب خود نهاده است (آقای بزرگ طهرانی، الذریعة، ۲۹/۱۹). اثر مهم دیگر المصابیح الساطعة الأنوار: تفسیر أهل البيت علیهم السلام، تألیف عبدالله بن أحمد الشرفی (تحقیق السید محمد بن قاسم الهاشمی، والسید عبدالسلام الوجیه، مکتبة التراث الإسلامی، ۱۹۹۸) است که مولف در آن، آرای تفسیری امامان زیدی چون امام زید بن علی، امام القاسم بن إبراهیم، امام الهادی یحیی بن الحسین، و فرزندانش، تفسیر غریب القرآن از امام الحسین بن القاسم العیانی، و تفسیر البرهان از امام الناصر أبی‌الفتح الدیلمی، تفسیر امام عبدالله حمزة، و تفسیر امام القاسم بن محمد بن علی گردآوری و تجمیع کرده است.

۲- ابن عدیم در آغاز سخن خود چنین می‌نویسد: «قرأت فی رسائل الوزير أبي القاسم بن المغربي، نسخة كتاب كتبه ليعرض بالسدة القادرية وقد طعن عليه بالدار الخليفة في مذهبه حيث وزر للملك السعيد مشرف الدولة أبي علي، وانكار الاسم المغربي المشهور به، وأنه نسب الى اعتقاد المذهب المصري والتدين به فكتب رسالة في

نبوده است، اشتباهاً در پاره‌ای از منابع بعدی، عنوان تفسیر وزیر مغربی دانسته شده است.^۱ ابن‌عديم خود نیز بی ذکر هیچ عنوانی، در باب تفسیر وی می‌نویسد: «وله كتاب في تفسير القرآن أحسن فيه علي اختصاره.» از سوی دیگر، عدم ذکر نام دقیق تفسیر وزیر مغربی در نامه‌اش ظاهراً نشان می‌دهد که حتی در سال‌های پایانی حیات وی، این اثر هنوز نام معین و نهایی نداشته است.

در باب تعداد مجلدات المصابیح نمی‌توان به قطع سخن گفت. در پایان یکی از نسخه‌های برجامانده از تفسیر (نسخه‌ی ریاض) آمده است: «تَمَّ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الْمَصَابِيحِ بِعَوْنِ اللَّهِ وَلُطْفِهِ. وَ يَتْلُوهُ فِي الثَّانِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى سُورَةُ الْكَهْفِ.» این امر نشان می‌دهد کاتب از اجزای دیگر تفسیر نیز باخبر بوده یا آن را کتابت کرده اما به دست ما نرسیده است. از سوی دیگر، صفدی (الوافي بالوفيات، ۲۷۶/۱۲) در معرفی و فهرست آثار وی می‌نویسد: «وله ديوان شعر وديوان ترسل واختصار إصلاح المنطق واختصار الأغاني وكتاب الإيناس وأدب الخواص والمأثور في ملح الخدور وتفسير القرآن في مجلد وغير ذلك. ورأيت السيرة النبوية بخطه في أجزاء صغار وهي كتابة مليحة صحيحة.» از این عبارات ظاهراً چنین برمی‌آید که صفدی تفسیر وزیر مغربی را در يك جلد تمام می‌دانسته است و چنانچه مجلد دیگری از این تفسیر به دست وی رسیده بود، این سخن را نمی‌توانست گفته باشد. دیگر اینکه ادامه‌ی سخن صفدی راجع به سیره‌ی نبوی در اجزای کوچک، صحت سی پاره بودن آن را تایید می‌کند. با این همه، وجود نقل‌هایی پراکنده از تفسیر سوره‌های نیمه‌ی دوم قرآن در آثار متأخران مانند افطسی (المجموع اللفیف، ۲۷/۱-۲۸) و زرکشی (البرهان، ۶۵/۳) نشان می‌دهد بخش‌های دیگری از این تفسیر در اختیار عالمان بعدی بوده است.

۳-۲-۱- زمان تألیف المصابیح

شواهدی در درون متن تفسیر المصابیح نشان می‌دهد وزیر مغربی در زمان نگارش بخش اصلی تفسیر، از مصر بیرون آمده است. وی از استاد خود ابواسامة (مقتول به سال ۴۰۰ ق) مکرراً با تعبیر رحمه الله یاد می‌کند؛ فی‌المثل ذیل

ذلك، وكتبها علي وجهها وحذفت من آخرها ما لا حاجة لي إليه لما فيها من ذكر نسبه ومنتشأه ومذهبه ومبدأ حاله وطلبه للعلم واشتغاله.» این عبارات نشان می‌دهد که وزیر مغربی در هنگام وزارت مشرف الدولة ابوعلی بویه‌ای (در حدود سال ۴۱۰ ق) در بغداد، متهم به نزدیکی با اسماعیلیه و فاطمیان شده است.

۱- از جمله، داوودی در طبقات المفسرين (ج ۱، ص ۱۵۶)، این تفسیر را با نام إملاءات عدة في تفسير القرآن العظيم و تأويله یاد می‌کند. ذهبی در لسان الميزان (۳۰۱/۲) نیز ضمن اشاره به این نامه می‌نویسد: وأنه أُملي عدة مجالس في تفسير القرآن والاحتجاج في التزويل بكثير من الأحاديث المسموعة له.

واژه‌ی اناث (النساء، ۱۱۷)، ذیل اشدّ (الانعام، ۱۵۰) و ذیل واژه‌ی اوّاه (التوبة، ۱۱۴). در مورد اخیر، وزیر مغربی می‌نویسد استادم ابواسامة رحمه الله پیشترها ایبائی در این باب برایم خوانده که اکنون در خاطر من نیست. عبارت اخیر به روشنی نشان می‌دهد که وی در زمانی در حال املا یا نگارش تفسیر المصاییح بوده که سالیانی از درگذشت استادش ابواسامة در مصر (۴۰۰ ق) گذشته است. همچنین شیوه‌ی وزیر مغربی در گزارش برخی از مسموعات شفاهی و مشاهدات عینی خود در متن المصاییح، نشان می‌دهد در هیچ‌یک از این موارد نمی‌تواند در مصر حضور داشته باشد (نک. فصل سوم، بخش مشاهدات عینی و مسموعات شفاهی). این امر مؤید نگارش تفسیر بعد از سال ۴۰۰ تا ۴۰۲ هجری است.

نامه‌ی وزیر مغربی (نک. ابن‌عديم، ۲۵۳۶/۶) خطاب به القادر خلیفه‌ی عباسی که در آن به مجالس تفسیری خود اشاره کرده و گفته است که املاءهایی در تفسیر قرآن دارد، در حوالی سال ۴۰۷ هجری نوشته شده است (نک. فصل نخست، زندگی وزیر مغربی). اما نمی‌توان این سخن وی را حاکی از اتمام نهایی کار وی در تالیف تفسیر المصاییح دانست. وجود عباراتی در متن موجود از تفسیر نیز نشان می‌دهد که متن تفسیر وزیر مغربی حاصل املاءهای پراکنده، گردآوری شده و افزوده‌های بعدی در طی زمان است؛ چنانکه گاه عبارتی را در لابلای تفسیر و ناظر به سوره‌های بعدی گنجانیده است. مثلاً در تفسیر آیه‌ی البقرة، ۱۰۰، می‌گوید مطلبی را در سوره‌ی المائدة ذکر کرده است؛ یا در تفسیر آیه‌ی النساء، ۱۱۳ می‌نویسد: «وَ الْإِضْلَالُ فِي تَفْسِيرِ شِعْرِ النَّابِغَةِ: الدَّفْنِ. وَ قَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ الْمَسْجِدَةِ.» نیز پس از ذکر مطلبی در ذیل تفسیر آیه‌ی الانعام، ۸۴ می‌نویسد: «وَ قَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي الصَّافَّاتِ.» همچنین وزیر مغربی در موارد متعددی در تفسیر خود، ترتیب آیات را رعایت نمی‌کند و پس از تفسیر چند آیه، مجدداً به تفسیر کلمه یا عبارتی در آیات قبل باز می‌گردد و مطلبی جدید راجع به چند آیه‌ی قبل می‌افزاید.

از سوی دیگر، شواهدی در دست است که وزیر مغربی در فاصله‌ی دو دهه‌ی پایانی عمر خویش (۴۰۲-۴۱۸ هجری) همچنان در حال تألیف و تکمیل تفسیر خود بوده است. یکی از این شواهد آن است که وی در تفسیر دو سوره‌ی البقرة و آل عمران، سه بار از ابواحمد عبدالله بن محمد بن ابی‌علان (۳۲۱-۴۰۹ ق) نام می‌برد و از این قاضی القضاة و متلکم معتزلی ساکن اهواز مطالبی نقل می‌کند. وزیر مغربی بعد از هر سه بار ذکر نام وی، می‌نویسد "رحمه الله تعالى". این امر نشان می‌دهد وی این تفسیر یا دست کم این بخش از تفسیر را پس از وفات ابن‌ابی‌علان در سال ۴۰۹ و پیش از وفات خود در سال ۴۱۸ هجری نوشته است.

نتیجه آنکه المصابیح از آثار اخیر وزیر مغربی به شمار می‌آید که طی سال‌های ۴۰۲-۴۰۷ ساختار اصلی آن نگارش شده، اما تا سال‌های پایانی عمر وزیر مغربی، پاره‌ای افزوده‌ها و اصلاحات اساسی در آن صورت پذیرفته است.

۳-۲-۲- نسخه‌های مختلف و تصحیح‌های موجود از المصابیح

۳-۲-۲-۱- نسخه‌های خطی از تفسیر:

از المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم تاکنون سه نسخه در کتابخانه‌های مختلف جهان شناسایی شده است که در مراجعه و خواندن تفسیر، بر هر سه نسخه تکیه کرده‌ایم.

۳-۲-۲-۱-۱- الف) نسخه‌ی عکسی در جامعة الامام محمد بن سعود (ریاض)

این نسخه در مخطوطات قسم التفسیر، به شماره‌ی ۲۰۰۲ قرار دارد. مصدر اصلی و نخستین این نسخه‌ی عکسی در دانشگاه محمد بن سعود (در شهر ریاض) مشخص نیست. معمولاً در کتابخانه‌های برخی کشورهای عربی حاشیه‌ی خلیج فارس به مصدر اصلی یا نسخه‌ی مادر اشاره نمی‌شود. این نسخه که کامل‌ترین نسخه به شمار می‌آید، از آغاز تا پایان سوره‌ی الاسراء است. نام کاتب خضر سبط الجوهری است که با خط نسخ زیبا نگاشته شده است. نام سوره‌ها و آغاز آیات با خط درشت ثلث کتابت شده است. نسخه‌ی حاضر ۱۹۶ برگ دارد و در هر برگ ۱۵ سطر نوشته شده است. بسیاری از اصلاحات و افتادگی‌ها در حاشیه‌ی متن به خط کاتب نوشته شده است. این نسخه در پایان سوره‌ی فاتحه و آغاز سوره‌ی البقرة يك برگ افتادگی دارد؛ همچنین در پایان سوره‌ی البقرة و آغاز آل عمران حدوداً ده برگ افتادگی دارد که با استفاده از نسخه‌ی ج (جامع القرویین) قابل بازیابی است.

بر روی صفحه‌ی عنوان آمده است: الاول من کتاب المصابیح فی تفسیر القرآن زاده الله شرفاً و تعظيماً تصنیف الوزير الحسين بن علی بن الحسين المغربي و در پایان نوشته شده است: «تم الجزء الاول من المصابیح بعون الله و لطفه و يتلوه فی الثانی ان شاء الله تعالى سورة الکهف والحمد لله رب العالمین و صلواتی علی سیدنا محمد و آله الطاهرين. کتبه العبد

الراجی رحمة ربه خضر سبط الجوهري^۱ هذه النسخة نسخت من اصل سقيم ثم قوبلت من نسخة اخرى صحيحة قد كُتبت من اصل هو بخط المصنف فهذه سبب كثرة الحواشي و التخريج و بالله العون والعصمة.»^۲

۳-۲-۱-۲-۲-۳) نسخه‌ی خطی محفوظ در کتابخانه‌ی چستربیتی (دابلین، ایرلند)

این نسخه (به شماره‌ی ۳۵۳۸) را نخستین بار آرتور آربری در هنگام فهرست نویسی مخطوطات کتابخانه، اشتباهاً به ابن‌کیسان نحوی (م ۲۹۹ ق) منسوب ساخته است. علت این اشتباه آن بوده است که ابن‌کیسان اثری با عنوان مصابیح الکتاب داشته که درواقع شرح یا حاشیه‌ای بر الکتاب سیبویه بوده است (یاقوت حموی، معجم الادباء، ۲۳۰۷/۵). این اشتباه آربری سبب شده است کارل بروکلمان (۱۱۰/۱) و فؤاد سزگین (تاریخ ادبیات عربی، متن آلمانی، ۴۸/۱؛ متن فارسی ۹۳/۱) و زرکلی (۳۰۸/۵) نیز به اشتباه نسخه‌ی موجود در چستربیتی را تفسیری از ابن‌کیسان بدانند.

آربری بر روی جلد این نسخه چنین نوشته است: «المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم، از ابوالحسن محمد بن احمد بن کیسان (م ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م) [بخشی قابل توجه از یک تفسیر قرآنی]، ۹۷ برگ؛ ۱۴/۸×۲۰/۸ سانتی‌متر، به خط نسخ واضح، بدون تاریخ احتمالاً متعلق به قرن ششم هجری / دوازدهم میلادی؛ هیچ نسخه‌ی دیگری از این اثر تاکنون ثبت نشده است.»^۳ وی ظاهراً وزیر مغربی را نمی‌شناخته است و از سویی متوجه نشده است که مولف این تفسیر

۱- عبدالکریم بن صالح بن عبدالله الزهرانی در رساله‌ی دکتری خود نام این فرد را به اشتباه "خضر سویط" خوانده است. این کاتب و ناسخ معروف، خضر بن عبدالله سبط یحیی الجوهري است که آثار متعددی را کتابت کرده است. از جمله الفهرست ابن‌ندیم که زرکلی یکی از نسخه‌های آن را چنین توصیف می‌کند: الفهرست: لابن الندیم. طبع فی لیسیسک ۱۸۷۱ فی جزأین، ثانیهما للفهارس والتعلیقات من عمل جستاف فلوجل. وکتیرا ما رجعت إلى جزء منه مخطوط متفن، کتبه خضر بن عبدالله سبط یحیی الجوهري فی ۴۴ ورقة توافق الصفحة ۱۴۵-۲۴۵ من طبعة فلوجل، والصفحة ۲۰۸-۳۵۵ من طبعة المكتبة السعيدية در شهر تونک در راجستان هند (Dodge) در مقاله‌ای که به معرفی نسخه‌های مختلف الفهرست ابن‌ندیم پرداخته، می‌گوید این نسخه از الفهرست در المكتبة السعيدية در شهر تونک در راجستان هند نگهداری می‌شود و در ادامه نام این فرد را حنین بن عبدالله سبط یحیی الجوهري ذکر می‌کند: تم الجزء الثاني من کتاب الفهرست بعون الله ولطفه ویتلوه ان شاء الله تعالى فی الجزء الثالث اخبار یحیی النحوی و کتبه یحیی بن عبدالله سبط یحیی الجوهري والحمد لله رب العالمین.

۲- من این نسخه را به صورت عکسی با لطف و کمک بی‌دریغ دکتر شیخ بندر بن عبدالله الشویقی، از استادان دانشکده‌ی اصول الدین در جامعة الامام محمد بن سعود به دست آورده‌ام.

3. MS. 3538: AL-MASABIH FI TAFSIR AL-QUR'AN AL-AZIM, by Abu 'l-Hasan Muhammad b. Ahmad B. KAISAN (d. 320/932). [A considerable portion of a commentary on the Qur'an.] Foll. 97. 20.8 *14.8 cm. Good scholar's naskh. Undated, 6/ 12th century. No other copy appears to be recorded.

بارها از رُمّانی (م ۳۸۴ ق)، ابوبکر رازی جصاص (م ۳۷۰ ق) و دیگر عالمان قرن چهارم هجری نقل قول کرده است و لذا نمی‌تواند ابن‌کیسان (م ۳۲۰ ق) باشد.

از سوی دیگر، شارل پلا (Pellat, 2/390) هنگام نگارش مقاله‌ی «ابن‌کیسان» در *دائرة المعارف اسلام* (نسخه‌ی فرانسوی) به درستی در انتساب این کتاب به ابن‌کیسان تردید کرده و آن را از وزیر مغربی دانسته است. فان‌اس نیز در جایی (Van Ess, 5/441) از انتساب این تفسیر به ابن‌کیسان یاد می‌کند، اما یادآور می‌شود که اسمور در مقاله‌ی «بنوالمغربی» در *دائرة المعارف اسلام* (Smoor, 5/1211)، آن را متعلق به مغربی دانسته است.

این نسخه از آغاز و انتها افتادگی دارد. ابتدای آن، آغاز سوره‌ی نساء و بعد از آن تفسیر سوره‌های المائدة، الانعام، الاعراف، الانفال، توبه، یونس، هود، یوسف می‌آید. اما در وسط تفسیر آیه‌ی جئنا بیضاعة مزجاة (یوسف، ۸۸)، ادامه‌ی تفسیر قطع می‌شود و بخشی از تفسیر سوره‌ی آل‌عمران قرار می‌گیرد: از آیه‌ی ۱۰۴ تا پایان سوره‌ی آل‌عمران. در صفحه‌ی پایانی که گویا ملحق است، نام کاتب کمال الدین ابومحمد عبدالرحیم بن عبدالملك، و سال کتابت ۶۷۸ آمده است. از بررسی این نسخه می‌توان حدس زد تفسیر المصاحیح حالت پاره پاره — یا بهتر بگوییم جزوه جزوه — داشته است. گاه چند برگ آن در تفسیر دو یا سه سوره‌ی قرآن کریم، یک جزء را تشکیل داده است. مثلاً در پایان سوره‌ی المائدة در نسخه‌ی چستریتی (نسخه‌ی ب) آمده است: الجزء السابع من المصاحیح فی تفسیر القرآن. این نشان می‌دهد در این نسخه، از آغاز فاتحه تا پایان المائدة، ۶ جزء یا جزوه بوده است.^۱

۳-۲-۲-۳-ج) نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی جامع القرویین (فاس، مراکش)

این نسخه (به شماره‌ی ۱۴۷۶) که سومین نسخه از تفسیر وزیر مغربی به‌شمار می‌آید، از آغاز تا اواسط سوره‌ی هود را دربر دارد. نسخه‌ی جامع القرویین در فاس (مراکش) به شدت آسیب دیده و اطراف متن آن، به ویژه از آغاز تا پایان سوره‌ی آل‌عمران توسط موریانه خورده شده است. اهمیت این نسخه در این است که می‌توان پاره‌هایی از افتادگی‌های نسخه‌ی الف (یعنی بخشی از تفسیر سه سوره‌ی الفاتحة، البقرة، و آل‌عمران) را بر اساس آن بازبایی و تصحیح کرد. متأسفانه از آنجا که پایان این نسخه افتاده است، نام کاتب و تاریخ کتابت آن به روشنی معلوم نیست. بر

۱- نسخه‌ای پی‌دی‌اف از این مخطوط در سایت‌های اینترنتی موجود است؛ من نسخه‌ی عکسی از کتابخانه‌ی چستریتی را به کمک دوست گرامی، آقای یاسر میردامادی، دانشجوی دکتری در دانشگاه ادینبورا به دست آوردم.

روی صفحه‌ی نخست این نسخه آمده است: کتاب المصاییح فی تفسیر القرآن العظیم زاده الله تکریماً تصنیف الوزير ابی القاسم الحسین بن علی المغربي رحمه الله. به عکس نسخه‌ی الف، در این نسخه از تفسیر المصاییح، سرآغاز آیات با قلم درشت‌تر نوشته نشده است. خط این نسخه نسخ و حاوی علائم بسیار دقیق و فنی است. کاتب برای تمامی حروف مشابه علامتی خاص به کار می‌برد تا آن را از مشابهاتش متمایز کند. ح، ع، ف، ر، س همگی با علامتی خاص در بالا یا پایین‌شان متمایز می‌شوند.^۱

در نسخه‌ی الف، غالباً بعد از نام ابوجعفر و ابوعبدالله عبارت «علیه السلام» آمده است. همچنین بعد از ذکر نام پیامبر اکرم صلوات کامل یعنی «صلی الله علیه و آله» ذکر شده است. این امر در نسخه‌ی ج (جامع القرویین) کاملاً به عکس است. یعنی در موارد کمتری علیه السلام بعد از کنیه‌ی ابوجعفر و ابوعبدالله می‌آورد و بعد از نام پیامبر، گاه «علیه السلام» و گاه «صلی الله علیه» می‌نویسد، اما ذکر صلوات کامل صلی الله علیه و آله به‌جز در سوره‌ی البقرة، در سایر جاهای نسخه به چشم می‌خورد. همچنین گاه بعد از ذکر نام امام علی علیه السلام، می‌نویسد: «کرم الله وجهه». در نسخه‌ی ب، پس از ذکر نام نبی اکرم، «صلی الله علیه و علی آله» آمده، اما علیه السلام بعد از نام ابوجعفر و ابوعبدالله نیامده است.

در مقایسه میان سه نسخه‌ی فوق، اگرچه نسخه‌ی الف، کامل‌ترین است، اما متن نسخه‌ی ج، در برخی موارد دقیق‌تر و صحیح‌تر از نسخه‌ی الف به نظر می‌رسد. لذا هنگام نسخه‌خوانی، متن اصلی را نسخه‌ی الف قرار داده‌ایم، اما در اندک مواردی که اختلاف متنی میان نسخه‌ها وجود داشته است، غالباً ترجیح با نسخه‌ی ج بوده است.

۳-۲-۲- تصحیح‌های تفسیر

از المصاییح فی تفسیر القرآن العظیم (وزیر مغربی) تاکنون متن تصحیح شده‌ای انتشار نیافته است. معذالك درباب این تفسیر، دو رساله‌ی دانشگاهی انجام یافته است که هردوی آن‌ها عمدتاً به تصحیح متن آن و ذکر مقدماتی در معرفی ویژگی‌های تفسیر پرداخته‌اند.

۱- تاکنون کسی از متن، ویژگی‌ها و جزییات این نسخه از تفسیر وزیر مغربی اطلاعی نداده بود. نگارنده نیز با آنکه از فرسودگی شدید این نسخه مطلع بود، و دستیابی به آن را بعید می‌دانست، مدت‌ها و از طرق مختلف کوشید از طریق دوستانی در ایران، اروپا، برخی کشورهای عربی و شمال آفریقا به این نسخه دست یابد. اما به رغم دو سال پیگیری این کوشش بی نتیجه ماند. سرانجام دستیابی به کپی این نسخه‌ی نفیس با لطف و یاری استاد و محقق گرامی، دکتر خالد زهری، مدیر الخزائن الحسنية در رباط فراهم شد.

۳-۲-۲-۱- رساله‌ی دانشگاه منچستر، ۱۹۷۹

نخستین رساله‌ی دانشگاهی در سال ۱۹۷۹ میلادی [/ ۱۳۵۷ شمسی] در دانشگاه منچستر به قلم آقای [عمر] اسماعیل انجام گرفته است.^۱ وی در این کار خود، متن تفسیر را بر اساس نسخه‌ی ب (کتابخانه‌ی چستربیتی، دابلین، ایرلند، به شماره‌ی ۳۵۳۸) انجام داده که ناقص‌ترین نسخه است. تصحیح وی از این متن حاوی مقدمه‌ای به انگلیسی در معرفی ابن‌کیسان است و کار اصلی وی، به تصحیح متن و ذکر برخی نکات و مقدمات به زبان انگلیسی محدود می‌شود. من باآنکه هنوز به نسخه‌ای از این رساله‌ی دانشگاهی دست نیافته‌ام، حدس می‌زنم کار این دانشجو چندان عالمانه و محققانه نبوده باشد.^۲ او لا این کار طی ۳۵ سال گذشته هیچ‌گاه انتشار نیافته و تنها معدود کسانی بدان ارجاع داده‌اند. ثانیاً نسخه‌ی چستربیتی بخش اعظم تفسیر المصابیح — در آغاز و انتهای آن — را ندارد؛ سوم و مهم‌تر آنکه عمر اسماعیل اساساً — به تبع آرتور آربری — این نسخه‌ی ناقص را تفسیری منسوب به ابن‌کیسان النحوی (م ۳۲۰ ق) دانسته است. وی نیز همانند آرتور آربری به نقل قول‌های نویسنده‌ی المصابیح از مفسرانی چون ابوبکر رازی جصاص (م ۳۷۰ ق) و ابوالحسن رُمّانی (م ۳۸۴ ق) توجه نداشته است.

۳-۲-۲-۲- رساله‌ی دانشگاه ام‌القری، ۲۰۰۰

دومین رساله در سال ۲۰۰۰ میلادی در دانشگاه ام‌القری (مکه مکرمه) انجام یافته است. مشخصات آن از این قرار است: المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم للحسین بن علی المعروف بالوزیر المغربي (ت: ۴۱۸ هـ) من اول سورة الفاتحة الى آخر سورة الإسراء: دراسة وتحقيق، بحث مقدم لنیل درجة الدكتوراة، عبدالکریم بن صالح بن عبدالله الزهرانی، باشراف الدكتور علیان بن محمد الحازمی، مكة المكرمة: جامعة ام القرى، ۱۴۲۱ هـ / ۲۰۰۰ م. دو جلد، ۸۳۹ ص. عبدالکریم بن صالح بن عبدالله الزهرانی (متولد ۱۳۸۸ ق) در روستای النصباء (محافظة المنطق) در عربستان سعودی است، در سال ۱۴۱۰ لیسانس زبان و ادبیات عرب خود را از دانشگاه مدینه منوره (الجامعة الإسلامية)، در سال

1. U.Y. Ismail. A critical edition of 'Al-masābīh fī tafsīr al-Qur'an al-azīm' attributed to Ibn Kaysān al-Nahwī, together with introduction and notes, PhD Dissertation, University of Manchester, 1979, 2 vols.

۲- با تلاش زیاد و مراجعات مکرر دوست دانشمندم، آقای دکتر سید محمد قاری سیدفاطمی به کتابخانه‌ی دانشگاه منچستر، مشخص شد که اصل این رساله اکنون در دانشگاه موجود نیست و ظاهراً مفقود شده است.

۱۴۱۷ کارشناسی ارشد و در سال ۱۴۲۱ دکتری خود را در همان رشته از دانشگاه ام‌القری دریافت کرده است. وی اکنون استاد مطالعات عربی و اسلامی در «جامعة الملك فهد للبترول والمعادن» در شهر ظهران (عربستان سعودی) است.^۱

۳-۲-۲-۱- مزایا و نواقص تصحیح الزهرانی

رساله‌ی دکتری عبدالکریم الزهرانی در دو جلد قطور در ۸۳۹ صفحه حاوی تصحیح متن تفسیر المصابیح، نمایه‌ی اعلام و اماکن و فهرست منابع تحقیق است. حدود یک‌دهم از کار وی، در آغاز رساله به توضیحاتی راجع به وزیر مغربی، زندگی، آثار، شیوخ، معرفی تفسیر المصابیح، نسخه‌ها و ویژگی‌های کلی تفسیر اختصاص یافته است. زهرانی در کار خود یقیناً بهتر از عمر اسماعیل عمل کرده است: اولاً وی به دو نسخه‌ی الف و ب دسترسی داشته است که نسخه‌ی الف بسیار کامل‌تر از ب (کتابخانه‌ی چستریتی) است. ثانیاً وی به روشنی، به اشتباه موجود در انتساب نسخه‌ی چستریتی پی برده و آن را به ابن‌کیسان نسبت نداده است. ثالثاً وی نیمی از کار خود را در حواشی و تعلیقات رساله‌اش به افزودن توضیحات راجع به اشخاص، روایات، منقولات تفسیری، شرح ابیات و معرفی شعراء و مانند آن اختصاص داده که این حجم کار در پژوهش عمر اسماعیل انجام نگرفته است.

با تمام این احوال، باید گفت رساله‌ی دکتری عبدالکریم الزهرانی در تصحیح و پژوهش المصابیح فی تفسیر القرآن نواقص بسیار زیادی در خود دارد. متأسفانه در برخی موارد، این کاستی‌ها و اشتباهات مصحح، سبب گمراهی شدید خواننده خواهد شد. از این رو، در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از مشکلات موجود در تصحیح وی خواهیم پرداخت. با آنکه اثر فوق اکنون و پس از حدود ۱۴ سال گذشت از دفاع، رسماً منتشر نشده است، به سبب وجود متن آن بر روی سایت‌های مختلف اینترنتی،^۲ ذکر این اشکالات ضروری می‌نماید.

۱) عبدالکریم الزهرانی مؤلف المصابیح فی تفسیر القرآن را از نظر مذهبی شیعه نمی‌داند و حداکثر وی را همانند امام نسائی از سنّیان محبّ اهل البیت می‌شمارد (ص ۴۰). این سخن چندان صحیح نمی‌نماید. نسب وزیر مغربی که نوه‌ی دختری کاتب نعمانی، مؤلف الغیبه است، و نیز مراودات وی با عالمان شیعه در بغداد چون شریف مرتضی به روشنی گرایش وی به تشیع را نشان می‌دهد. قدیم‌ترین رجالیان شیعه چون نجاشی، وزیر مغربی

۱- اطلاعات فوق از صفحه‌ی شخصی وی در جامعة الملك فهد للبترول والمعادن است:

<http://faculty.kfupm.edu.sa/IAS/akareem/cv.htm>

2. <http://elibrary.mediun.edu.my/books/MAL11176.pdf>

را به صراحت شیعه دانسته‌اند و بیشترین بهره‌گیری از تفسیر وی در تفاسیر شیعه چون التبیان، مجمع البیان، روض الجنان و مانند آن‌ها رخ داده است. به علاوه، وی با آنکه از مطالب و مضامین مختلف تفاسیر شیعی (روایات صادقین علیهما السلام)، سنی (طبری، واقدی، عمر بن شبه و مقاتل)، و معتزلی (چون جبائی، رُمّانی، بلخی، ابومسلم اصفهانی) و حتی اهل کتاب استفاده می‌کند، اما در شرح و تفسیر آیاتی از قرآن که شیعه و اهل سنت در آن‌ها اختلاف آشکار ادبی، فقهی، و کلامی دارند، به روشنی از دیدگاه شیعه دفاع می‌کند. نمونه‌ی آن‌ها را در تفسیر وزیر مغربی از آیات مربوط به وضوء (المائدة، ۶)، متعة (النساء، ۲۴؛ البقرة، ۱۹۶)، رجعت (البقرة، ۵۶)، خمس و انفال (الانفال، ۴۱)، و مانند آن می‌توان یافت.

۲) عبدالکریم الزهرانی از بسیاری از مصادر وزیر مغربی در تفسیرش بی اطلاع است و لذا آن‌ها را نادیده می‌گیرد یا به مرجعی اشتباه آدرس می‌دهد. یکی از مهم‌ترین این موارد، نقل‌های فراوان وزیر مغربی از امام باقر علیه السلام با عنوان "ابوجعفر" است. با آنکه در اغلب موارد، تعبیر علیه السلام بعد از ابوجعفر آمده است، زهرانی هیچ‌گاه در حواشی خود به امام باقر علیه السلام اشاره‌ای نمی‌کند و حتی در مقدمه خود برای رد تشیع وزیر مغربی، بدون دلیل ادعا می‌کند که عبارت "علیه السلام" در این موارد از زیادات ناسخ است! بسیاری از این روایات را که در تفسیر المصابیح نقل به معنا شده‌اند، می‌توان در مصادر روایی و تفسیری کهن شیعه یافت که زهرانی از تمامی آن‌ها غفلت ورزیده، یا گاه تنها به غلط در پانویس گفته است مراد از ابوجعفر در این مورد طبری است. مثلاً در ذیل آیهی ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنِ اتَّكُمُ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا﴾ (یونس، ۵۰) وزیر مغربی می‌نویسد: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: عَذَابٌ يَنْزِلُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ عَلَى فِسْقَةِ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ» مصحح در اینجا تنها می‌نویسد: لم أقف على هذا القول. (زهرانی، ص ۵۵۲). روشن است که این مضمون تنها در روایتی از ابوالجارود از امام باقر علیه السلام آمده است و در منابع پیش و پس از وزیر مغربی آن را می‌توان یافت (نک. قمی، تفسیر القمی، ۳۱۲/۱؛ شیخ طوسی، التبیان، ۳۹۰/۵).

۳) عبدالکریم الزهرانی از تأثیر آشکار این تفسیر بر تفاسیر شیعه بی اطلاع است. وی تنها از بیان الحق محمود بن ابی الحسن النیشابوری (متوفای بعد از ۵۵۳ ق) صاحب تفسیر ایجاز البیان عن معانی القرآن و ابوحیان غرناطی (م ۶۵۴-۷۴۵ ق) مؤلف البحر المحیط یاد می‌کند و مجموعاً ۵ یا ۶ مورد از اقتباسات این دو نفر از وزیر مغربی را در مقدمه‌ی خود و نیز در پانویس‌های تفسیر یادآوری می‌کند. در مقابل، وی از تفاسیری چون التبیان (شیخ طوسی)، مجمع البیان (طبرسی)، روض الجنان (ابوالفتوح الرازی)، و مانند آن هیچ اطلاعی

نمی‌دهد، حال آنکه بخش‌های زیادی از المصابیح نخستین بار در التبیان نقل شده و سپس به سایر تفاسیر بعدی راه یافته است.^۱ به علاوه، مقایسه‌ی متن دو تفسیر المصابیح (وزیر مغربی) و التبیان (شیخ طوسی) نشان می‌دهد بخش‌های زیادی از آرای تفسیر وزیر مغربی بدون اشاره به نام وی در تفسیر التبیان نقل به مضمون شده است. این امور همگی در تحقیق زهرانی مفقود افتاده است. به سبب عدم آشنایی زهرانی با مصادر شیعی، وی حتی در شرح احوال و ذکر آثار وزیر مغربی به مهم‌ترین و کهن‌ترین تراجم نویسان شیعه هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.

(۴) برخی اضافات و توضیحات زهرانی در تفسیر المصابیح خروج از موضوع و حتی سبب تغییر کلام و منظور وزیر مغربی می‌شود. مثلاً در تفسیر سوره‌ی یوسف، رأی وزیر مغربی این است که در آیه‌ی ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ﴾ (یوسف، ۱۵)، جواب لما در سه آیه‌ی بعد ذکر شده است. عبارت وزیر مغربی کاملاً روشن و گویاست. وی می‌نویسد: «﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ﴾ جَوَابُهُ ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾. فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ فَعَلُوا وَفَعَلُوا، قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً.» مصحح در میان عبارت مؤلف، دخالت کرده و کلمه‌ای را از خود می‌افزاید تا بگوید مقصود وزیر مغربی این است که جواب لما محذوف است. لذا وی متن را چنین تغییر داده است: «﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ﴾ جَوَابُهُ محذوف ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾. فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ فَعَلُوا وَفَعَلُوا، قَالَ: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً» و سپس در پانویس افزوده است: «ما بین القوسین زیاده یقتضیها السیاق، و هو رأی أهل البصرة أن الجواب محذوف» (زهرانی، ص ۵۸۶) درحالی که هم چنین کلمه‌ای در نسخه‌های تفسیر وزیر مغربی وجود ندارد و هم ادامه‌ی عبارت وزیر مغربی خود به روشنی گویاست که او عبارت قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ ... را جواب لَمَّا می‌داند.

۱- برای نمونه‌ها نك. شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) در التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۱/۴۹، ۵۹، ۱۲۹، ۲۸۱، ۳۰۹، ۳۰۹، ۳۱۸، ۳۸۹، ۴۰۳، ۴۴۶، ۴۶۵؛ و ج ۲/۲۷۵، ۳۴۸، ۳۷۴، ۵۷۳؛ و ج ۳، ۲۲، ۳۱، ۱۰۴، ۱۳۶، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۶۶، ۳۹۲، ۴۰۹، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۴۹، ۵۵۹، ۵۸۰؛ و ج ۴/۱۱، ۲۷، ۴۱، ۵۲، ۷۲، ۱۲۸، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۷۷، ۳۱۸، ۳۱۲، ۳۷۹، ۳۸۴؛ و ج ۵/۱۲۳، ۲۰۳، ۲۰۸، ۳۴۶) طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق) در مجمع البیان (ج ۱/۲۸۳، ۳۸۰؛ و ج ۲/۶۸۴، ۸۶۲؛ و ج ۳/۲۸، ۸۷، ۹۶، ۱۰۴، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۸۰، ۲۳۹، ۳۱۴، ۳۲۵، ۳۴۰، ۴۰۲؛ و ج ۴/۴۵۱، ۵۹۵، ۶۳۵، قطب راوندی (م. ۵۷۳ ق) در فقه القرآن (۱۳/۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۲۲۴، ۳۰۴ و ۳۳۶؛ ۲/۹۹، ۲۲۵ و ۳۳۷)، ابوالفتوح رازی (قرن ششم) در روض الجنان (۵/۲۷۹؛ ۶/۲۰، ۱۱۷، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۶۷ و ۴۱۰؛ ۷/۱۹، ۱۲۳ و ۳۱۹ و ۴۱۵؛ ۸/۱۶۶)، ابن شهر آشوب (۴۸۹-۵۸۸ ق) در متشابه القرآن و مختلفه (۱/۱۴۱؛ ۲/۱۱۴)، محمد بن الحسن الشیبانی (م. ۶۴۰ ق) در نهج البیان عن کشف معانی القرآن (۱/۱۶۴ و ۳۱۳؛ ۲/۱۲۸، ۳۰۷)، فاضل مقداد (متوفای حدود ۸۲۶ ق) در کنز العرفان فی فقه القرآن (۱۲۱/۲).

نمونه‌ی دیگر در جاهایی است که وزیر مغربی، رأیی کلامی یا ادبی و تاریخی ذکر کرده است که مصحح آن را نمی‌پسندد. در این گونه موارد، دست کم مصحح می‌توانست با مراجعه به منابع پیش از مغربی، مصادر آن رأی را بیابد و با دیدگاه وزیر مغربی مقایسه کند. اما وی به جای این کار، ضمن مردود دانستن رأی وزیر مغربی، فی‌المثل به سخنی از ابن تیمیة اشاره می‌کند و آن را ترجیح می‌دهد (مثلاً در تفسیر نسبت استهزاء به خداوند در آیه‌ی البقرة، ۱۴)، یا نظر شخصی خود را صحیح می‌شمارد. مثلاً در تفسیر آیه‌ی ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾ (الانعام، ۱۰۳)، وزیر مغربی می‌نویسد «حتی در انجیل هم رویت خداوند باطل دانسته شده است. و بآنکه دلایل سمعی و عقلی در نفی این امر کفایت می‌کند، من نقل قول انجیل را برای شرمساری مقلدانی آورده‌ام که قائل به رویت خداوند شده‌اند.» در اینجا مصحح (عبدالکریم الزهرانی) مجدداً بی‌تاب می‌شود و در پانویس خود می‌نویسد: «رؤية الله تعالى متحققة بالنصوص الشرعية التي يدلّ علی ذلك، و أما فی الآیة فلا يدلّ علی نفی الرؤية، فلیس معنی ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾ معنی لا تراه؛ لأنّ الشیء قد یری الشیء و لا یدرکه و یدرکه و لا یراه، و معنی الآیة: لا تحیط به الأبصار؛ لأنّ الإحاطة به غیر جائزة!» (زهرانی، ص ۴۳۲).

نمونه‌ی دیگر تغییرات دلخواهانه‌ی زهرانی در متن تفسیر است: مثلاً در آغاز سوره‌ی نساء آمده است: «الحوب؛ الإثم»، یُقَالُ: حَابَ یَحُوبُ حُوباً. وَالْحُوبُ: الإِثْمُ. در هر سه نسخه‌ی خطی از تفسیر المصابیح، الاسم آمده و معنای آن روشن است، اما مصحح (آقای عبدالکریم زهرانی) بدون توجه به نسخه و بنا به اجتهاد شخصی خود، آن را تغییر داده و چنین نوشته است: «الحوب: الإثم، یُقَالُ: حَابَ یَحُوبُ حُوباً. وَالْحُوبُ: الإِثْمُ» (زهرانی، ص ۲۸۷-۲۸۸). در واقع وی توجه نکرده است که چرا در چنین تفسیر موجزی، وزیر مغربی باید عبارت «الحوب؛ الإثم» را دوبار تکرار کند.

۵) مهم‌ترین اشکال در تصحیح متن تفسیر در رساله‌ی دکتری عبدالکریم الزهرانی آن است که وی نسخه‌ی خطی تفسیر را مکرراً اشتباه خوانده و به غلط ثبت کرده است. از همین رو گاه مجبور شده است توضیحاتی در پانویس برای خواننده بیفزاید تا علت گنگی متن تفسیر را بیان کند. برخی از اشتباهات نسخه‌خوانی چندان اشکالی در معنا ایجاد نمی‌کنند (مثلاً ذکر مُتَأَرِّجاً به جای مُتَرَجِّحاً؛ ذکر المقصد به جای المقصد؛ و ...)، اما پاره‌ای از آن‌ها به کلی متن تفسیر را برای خواننده مغلوط و مشتبه ساخته است. من در اینجا تنها برای نمونه به برخی از موارد اخیر اشاره می‌کنم.

۳-۲-۲-۲-۲-۲- اشتباهات تصحیح زهرانی

وَأَنْ تُلَبِّسَنَا مِنْ قَوْلِكَ مَا يَكُونُ زُلْفَةً فِي الْعَاجِلَةِ وَ ذِمَّةً فِي الْآجِلِ (زهرانی، ص ۹۴)

وَأَنْ تُلَبِّسَنَا مِنْ قَوْلِكَ مَا يَكُونُ زِينَةً فِي الْعَاجِلِ وَ ذِمَّةً فِي الْآجِلِ (صحيح)

إِنِّي لَمْ أَكُنْ أَكْرِفِيهِ كَرَّةً إِلَّا اسْتَشِرُّ فِيهَا قَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ (زهرانی، ص ۹۵)

إِنِّي لَمْ أَكُنْ أَكْرِفِيهِ كَرَّةً إِلَّا اسْتَشَرْتُ لِقَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ (صحیح)

اَسْتَسِرُّ فِيهَا قَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ اُجَسِّرُ عَلَيْهِ عَنَانَ الْفِكْرَةِ (زهراني، ص ٩٥)

اَسْتَشْرِفُ لِقَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ اُحْبِسُ عَلَيْهِ عَنَانَ الْفِكْرَةِ (صحيح)

ليكونَ النَّفْعُ تَامًا و الْقَصْدُ عَامًا (زهرانی، ص ۹۵)

ليكونَ النَّفْعُ عَامًا و المقصدُ تَامًا (صحيح)

فَلَمَّا كَانَ رُجُوعُ الْاِسْتِهْزَاءِ يَظْهَرُ مَعَ عِقَابِ الذُّنُوبِ نَسَبُ الْاِسْتِهْزَاءِ اِلَيْهِ (زهراني، ص ١٠٥)

فَلَمَّا اسْتَبْدِلَ قَوْلَ الْكُفْرِ بِالْإِيمَانِ الَّذِي فَضَّرَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ قِيلَ: ﴿اسْتَرَوْا﴾ (زهراني، ص ١٠٦)

وَمَعْنَى يُبْهَلُهُمْ وَهُمْ فِي حَالٍ طُغْيَانِهِمْ تَأْنِيباً بِهِمْ، وَإِنْظَاراً لَهُمْ (زهرانی، ص ۱۰۵)
ويعني إِنَّهُ يُبْهَلُهُمْ وَهُمْ فِي حَالٍ طُغْيَانِهِمْ تَأْنِيباً بِهِمْ، وَإِنْظَاراً لَهُمْ (صحيح)

لأنَّ العَبْنَ فِي الشَّرَاءِ أَقْبَحُ وَ ضَرْبُ (زهراني، ص ١٠٧)

لأنَّ العَيْنَ فِي الشَّرَاءِ أَقْبَحُ وَأَفْضَحُ (صحيح)

وَضَرَبَ اللَّهُ الْإِضَاءَةَ وَالْإِظْلَامَ مَثَلًا لِدُخُولِهِمْ فِي الْإِسْلَامِ تَفْرِقَةً وَاجْمَالًا، ثُمَّ خُرُوجُهُمْ مِنْهُ بِالتَّفَاقِ (زهراني، ص ١٠٧)
وَضَرَبَ اللَّهُ الْإِضَاءَةَ وَالْإِظْلَامَ مَثَلًا لِدُخُولِهِمْ فِي الْإِسْلَامِ تَعَزُّزًا وَاجْلَالًا، ثُمَّ خُرُوجُهُمْ مِنْهُ بِالتَّفَاقِ (صحيح)

وَتَبَدَّلَتْ إِلَى الْيَهُودِ الَّذِينَ كَانُوا يَتَمَنُّونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَمَّا بُعِثَ كَفَرُوا بِهِ (زهراني، ص ١٠٧)
وَقِيلَ نَزَلَتْ فِي الْيَهُودِ الَّذِينَ كَانُوا يَتَمَنُّونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَمَّا بُعِثَ كَفَرُوا بِهِ (صحيح)

وَقِيلَ اللَّونُ وَاحِدٌ، وَالطَّيْعُ مُخْتَلِفٌ (زهراني، ص ١١٠)

وَقِيلَ اللَّونُ وَاحِدٌ، وَالطَّعْمُ مُخْتَلِفٌ (صحيح)

وَلَوْلَا الْمَعَانِي لَمْ يَكُنْ فِي الْأَسْمَاءِ مَقَالَةٌ (زهراني، ص ١١٦)

وَلَوْلَا الْمَعَانِي لَمْ يَكُنْ فِي الْأَسْمَاءِ مُوَدَّاةٌ (صحيح)

وَقِيلَ: تَخْلَطُوا الصَّدَقَ بِالْكَذِبِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (زهراني، ص ١٢٥)

وَقِيلَ: يَخْلَطُونَ الصَّدَقَ بِالْكَذِبِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (صحيح)

قَالَ: يَكْتُمُونَ مُحَمَّدًا وَهُوَ يَجِدُونَهُ عِنْدَهُمْ (زهراني، ص ١٢٥)

قَالَ: يَكْتُمُونَ مُحَمَّدًا وَهُمْ يَجِدُونَهُ عِنْدَهُمْ (صحيح)

وَقَبِلَتْهُمْ الْكَعْبَةُ وَلَهُمْ تَحِلُّ ذَبَائِحُ (زهراني، ص ١٤٣-١٤٤)

وَقَبِلَتْهُمْ الْكَعْبَةُ وَلَهُمْ صَوْمٌ وَذَبَائِحُ (صحيح)

وَإِلَى إِجَابِ الدِّمَةِ لَهُمْ وَ أَخَذَ الْجِزْيَةَ لِتَنْكِيلِ وَبِذَلِكَ كَانَ السَّيِّدُ وَأَبُو الْعَالِيَةِ يَقُولَانِ (زهراني، ص ١٤٤)

وَإِلَىٰ إِجْبَابِ الذِّمَّةِ لَهُمْ وَأَخَذِ الْجِزْيَةَ أَمِيلٌ وَبِذَلِكَ كَانَ السَّدى وَأَبُو الْعَالِيَةِ يَقُولَانِ (صحيح)

على ذلك كل ما في الانجيل من نسبة المسيح الى النبوة (زهراني، ص ٥٧١)

على ذلك كل ما في الانجيل من نسبة المسيح الى النبوة (صحيح)

وَاسْتَعْلَىٰ مِنْ بَارَانَ وَبَعْدَهُ (أَمَّا كُنْ) وَفِي الْإِنْجِيلِ يَذْكُرُ النَّارَ فَلْيَنْظُرْ (زهراني، ص ٤٦٩)

وَاسْتَعْلَىٰ مِنْ فَارَانَ وَبَعْدَهُ (أَمَّا كُنْ) وَفِي الْإِنْجِيلِ يَذْكُرُ الْفَارَقْلِيْطَ (صحيح)

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾: شَهِدَ عَلَيْهَا كَمَا يَخْتَمُ الشَّاهِدُ حَقِيقَةً، وَجُمْلَةُ الْخَتَمِ أَنَّهُ اسْتِعَارَةٌ، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَعَلَّقَ مِنْهُ بِتَأْوِيلٍ (زهراني، ص ١٠١-١٠٢).

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾: شَهِدَ عَلَيْهَا كَمَا يَخْتَمُ الشَّاهِدُ، وَجُمْلَةُ الْخَتَمِ أَنَّهُ اسْتِعَارَةٌ، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَعَلَّقَ مِنْهُ بِتَأْوِيلٍ حَقِيقَةً (صحيح)

وَقِيلَ: عَرَضَهُمْ كَمَا بَدَأَ خَلَقَهُمْ (زهراني، ص ١١٦)

وَقِيلَ: عَرَضَهُمْ بَعْدَ أَنْ خَلَقَهُمْ (صحيح)

وَالْفُرْقَانِ مَا فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَقِيلَ: هُوَ النَّصِيرُ (زهراني، ص ١٣٣)

وَالْفُرْقَانِ مَا فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَقِيلَ: هُوَ النَّصْرُ (صحيح)

﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ بِكُفْرِهِمْ لِلنَّعَمِ (زهراني، ص ١٣٧)

﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ بِكُفْرَانِهِمْ لِلنَّعَمِ (صحيح)

فَقَالَ مُوسَى: أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِكَذَا، فَقَالَ أَوْلَئِكَ: بَلِ بِكَذَا، فَحَرَّفُوا الْعِلْمَ، وَخَالَفُوا مُوسَى فِيمَا أَوْرَدَ (زهراني، ص ١٥٥)

فَقَالَ مُوسَى: أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِكَذَا، فَقَالَ أَوْلَئِكَ: بَلِ بِكَذَا، فَحَرَّفُوا الْكَلِمَ، وَخَالَفُوا مُوسَى فِيمَا أَوْرَدَ (صحيح)

﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ أَي لَيْسَ عِنْدَهُمْ إِلَّا أَنْ يَتَمَنَّوْا أَنْ تَكُونُوا مِنْ جُمْلَةِ الْيَهُودِ بِالْإِسْمِ وَالْعَدَدِ (زهرانی، ص ۱۵۶)

﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ أَي لَيْسَ عِنْدَهُمْ إِلَّا أَنْ يَتَمَنَّوْا أَنْ يَكُونُوا مِنْ جُمْلَةِ الْيَهُودِ بِالْإِسْمِ وَالْعَدَدِ (صحيح)

و كَانَتْ زَكَاةُ أَمْوَالِهِمْ قُرْبَانًا يَهْبِطُ إِلَيْهِ النَّارُ فَتَأْكُلُهُ (زهرانی، ص ۱۵۹)
و كَانَتْ زَكَاةُ أَمْوَالِهِمْ قُرْبَانًا تَهْبِطُ إِلَيْهِ النَّارُ فَتَأْكُلُهُ (صحيح)

۳-۲-۳- مقدمه‌ی وزیر مغربی بر تفسیر المصابیح

مقدمه‌ی کوتاه وزیر مغربی بر المصابیح فی تفسیر القرآن، حاوی نکات مهمی است که سبک و روش تفسیری وی را نشان می‌دهد. مروری کوتاه بر این مقدمه که با زبانی بسیار ادبی، وزین و مسجع نوشته شده است، نکات زیادی را در اختیار ما قرار می‌دهد. به جهت اهمیت موضوع، متن کامل این مقدمه را بر اساس تصحیحی که با بررسی دو نسخه‌ی تفسیر (نسخه‌ی الف و ج)، به قلم راقم این سطور صورت گرفته است، در اینجا نقل می‌کنیم:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. رَبُّ أَعْن. اللَّهُمَّ إِنَّا نَقْدُمُ بَيْنَ يَدَيْكَ مَا نَأْتِمُرُ مِنْ عَزْمٍ، وَ نَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ عِلْمٍ، شُكْرًا لِنِعْمِكَ، وَ حَدِيثًا بِمَوَاقِعِ حِكْمِكَ، وَ تَعَزُّزًا بِالْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَ تَغَانِيًا بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ، وَ إِقْرَارًا بِوُجُوبِ حُجَّتِكَ، وَ تَعَرِّيًّا مِنَ الْحَوْلِ وَ الْقُوَّةِ إِلَّا بِقُدْرَتِكَ، وَ نَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ، فَإِنَّهُ رَحْمَتُكَ، وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الْمُصْطَفِينَ مِنْ بَرِيَّتِكَ، وَ أَنْ تَجْعَلَنَا مِمَّنْ بَيْنَ عِلْمِهِ وَ عَمَلِهِ أَقْرَبُ الزُّلْفَةِ، وَ بَيْنَ قَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ أَدْوَمُ الْأَلْفَةِ وَ أَنْ تُلْبِسَنَا مِنْ قَبُولِكَ مَا يَكُونُ زِينَةً فِي الْعَاجِلِ وَ ذِمَّةً فِي الْآجِلِ، وَ أَنْ تَأْخُذَ بَنَا فِي دِيَمَةٍ مِنْ طَاعَتِكَ لَا [نستبدل (ج)] تُسْتَبَدَلُ بِهَا، وَ رَحْمَةٍ مِنْ لَدُنْكَ لَا تَفْتَقَرُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ مَعَهَا، وَ أَنْ تَهْدِيَنَا لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، وَ تَسْتَعْمِلَنَا بِمَا هُوَ أَغْنَمُ، إِنَّكَ سَمِيعٌ قَرِيبٌ.

وَ حَقُّ عَلَى مَنْ عَلَّمَهُ اللَّهُ الْبَيَانَ، وَ اسْتَحْفَظَ صَدْرَهُ بِالْقُرْآنِ، أَنْ يُقَسِّمَ جَزِيلَ الْحِطِّ فِيهِ بَيْنَ قَلْبِهِ وَاعِيًا وَ لِسَانِهِ تَالِيًا، وَ أَنْ يَسْتَخْدِمَ لَهُ أَشْرَفَ مَا أُعْطِيَهِ مِنْ آلَاتِ الْفَهْمِ وَ الْإِفْهَامِ، فَلَا يَزَالُ بَيْنَ اسْتِفَادَةٍ مِنْهُ، وَ تَرْجَمَةٍ فَهْمِهِ عَنْهُ، لِيَصِلَ إِلَى الْغَرَضِ الْمَقْصُودِ مِنْ تَمَثُّلِ مَعَانِيهِ، وَ امْتِثَالِ أَوْامِرِهِ وَ نَوَاهِيهِ، وَ لِيُعَدَّ مِنْ

السَّابِقِينَ بِالْخَيْرَاتِ الْبَالِغِينَ بِهِ أَعْلَى الدَّرَجَاتِ، فَقَدْ كَفَأْنَا فِي الْحَثِّ عَلَى تَفَهُّمِهِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [سورة ص: ٢٩]، فَجَعَلَ غَرَضَ تَنْزِيلِهِ يَنْتَهِي إِلَى تَدَبُّرِ تَأْوِيلِهِ.

وَلَمْ أَزَلْ مُنْذُ عَلَّمَنِي اللَّهُ كِتَابَهُ طَامِحاً بِفِكْرِي إِلَى مَعْرِفَةِ إِعْجَازِهِ بِالْيَقِينِ الَّذِي يَخُصُّ دُونَ التَّقْلِيدِ الَّذِي يَعْجُزُ، فَكَانَ الْبَحْثُ يَهْجُمُ بِي عَلَى بَدَائِعِ فَصَاحَةِ تَرْوُقِ أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ، وَوَدَائِعِ بَلَاغَةِ تَقْوَتِ قُدْرَةِ الْمَخْلُوقِينَ، وَتَسْبِيحِ لِي خَوَاطِرُ فِي تَحْصِينِهِ عَنِ شَكِّ الْمُتَأَمِّلِ وَإِعْنَاتِ الْمُتَأَوَّلِ أَرَاهَا مُوَاهِبَ - مِنْ اللَّهِ تَعَالَى - مَبْتَكِرَةً، وَعَوَائِدَ مِنْ لَطْفِهِ - جَلَّتْ قُدْرَتُهُ - مُقْبِلَةً، حَتَّى إِنِّي لَمْ أَكُنْ أَكْرِ فِيهِ كَرَّةً إِلَّا اسْتَشْرَفَ لِقَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ أَحْبَسُ عَلَيْهِ عَنَانَ الْفِكْرِ مُتَمَهِّلاً، كَمِنْ مِنَ الْفَائِدَةِ لَمْ يَكُنْ طَلَعَ أَوَّلًا، فَكَأَنِّي مِنْهُ فِي حَدِيقَةِ تَنَاحُقِ جَنَاهَا وَ ﴿ثَوَّقِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [سورة ابراهيم: ٢٥]، فَأَحْبَبْتُ نَظْمَ ذَلِكَ كُلِّهِ وَجَمَعَ شَمْلِهِ بِمَا أوردَهُ الْعُلَمَاءُ مِنْ مِثْلِهِ لِيَكُونَ التَّفَعُّعُ عَامًّا وَ الْمَقْصَدُ تَامًّا - بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى.

فَاخْتَرْتُ أَحْسَنَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ أَهْلُ الثَّقَلِ، وَأَخْلَصْتُ عَلَى عِيَارِ السَّمْعِ وَالْعَقْلِ، فَاقْتَضَبْتُهُ لُمَعًا هَادِيَةً وَ تُكْتَأَ كَافِيَةً، وَ نَزَّهْتُهُ عَنِ التَّطْوِيلِ الْمُحِلِّ وَالْإِيجَازِ الْمُحِلِّ، وَأَخْلَيْتُهُ مِنْ اسْتِقْصَاءِ الْعُلُومِ الْمُفْرَدَةِ بِذَوَاتِهَا، كَالْإِعْرَابِ وَالْأَحْكَامِ وَالْكَلَامِ وَالْقِرَاءَاتِ وَ اشْتِقَاقِ اللُّغَاتِ، إِذْ كَانَ قَصْدُنَا تَفْسِيرَ اللَّفْظِ الْقَرِيبِ وَ إِضْاحَ الْمَعْنَى اللَّطِيفِ مَعَ مَا لَا يَسْتَغْنِي التَّأْوِيلُ عَنْهُ مِنَ الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ، وَ أوردَنَاهُ عَشْرًا عَشْرًا لَيْسَهْلَ وَ جُودُ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ.

وَأَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَ أَنْ يُحْسِنَ ثَوَابِي عَمَّا يَرْضَاهُ، وَ يَغْفِرَ زَلَّتِي فِيمَا سِوَاهُ، فَقَدْ عَلِمَ - جَلَّتْ قُدْرَتُهُ - مَا أَرَدْتُ مِنَ الْبَيَانِ عَمَّا فِي كِتَابِهِ مِنْ شَرَفِ النَّظْمِ، وَ الْأَسْلُوبِ الْمَمْتَنِعِ عَنِ الْخَلْقِ. وَ إِنِّي تَوَقَّيْتُ [بِجَهْدِي] أَنْ أَجِلَّ حَرَامًا أَوْ أَحَرِّمَ حَلَالًا، أَوْ أَفْضَلَ نَاقِصًا، أَوْ أَتَقْضَ - وَ أَعُوذُ بِاللَّهِ - فَاضِلًا، أَوْ أَقْطَعَ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ فِي الْمُتَشَابِهِ، أَوْ أَخْرُجَ عَنِ الْإِجْمَاعِ فِي الْمُحْكَمِ. وَ يَعْلَمُ اللَّهُ لَقَدْ صَنَعْتُهُ وَ أَنَا أَرَاوِحُ بَيْنَ إِمْلَائِهِ وَالْإِسْتِغْفَارِ، مُتَرَجِّحًا بَيْنَ الْأَمَلِ وَ الْحَذَارِ؛ وَ فِي سَعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَحْقِيقُ أَحْسَنَ مَا ظَنَنْتُ، وَ هَبَيْتُهُ مَا أَعْلَنْتُ لَمَّا أَكُنْتُ، وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى، ﴿وَ حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعَمَ الْوَكِيلُ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٣].

وَ مَنْ طَلَبَ تَأْوِيلًا يَعْرِفُهُ فَفَقَدَهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ فَلَا يَطْنُ بِنَا إِغْفَالًا لَهُ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ اسْتَوْفَيْنَا شَرْحَهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ رَأَيْنَاهُ أَلْيَقَ بِهِ - فَإِنَّ مُتَشَابِهَ التَّلَاوَةِ كَثِيرٌ - وَ إِمَّا أَنْ نَكُونَ لَمْ نَرَهُ أَهْلًا لِأَنْ

ثَبِّتَهُ، وَكَرِهْنَا التَّطْوِيلَ بِذِكْرِ الْوَجْهِ الَّذِي بَطَلَ مِنْهُ غَيْرَ مُدَّعِينَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ الْإِحَاطَةَ،
وَلَا مُتَّبَرِّينَ مِنَ السَّهْوِ وَالْمَعْجَزَةِ ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [سورة النحل: ۹].
و اعلم أن تفسیر القرآن على أربعة أقسام: قسم مُحْكَمٌ يكادُ تأويلُهُ يظهرُ في تلاوته؛ وقسمٌ بينَ
الواضحِ والمُشْكِلِ قد ازدحمَ العلماءُ في تفسیره، فاجتَبَيْنَا أَحْسَنَ ما ذكروه، وَضَمَمْنَا أَطْرَافَ ما
تَشْرُوهُ؛ وقسمٌ يُظَنُّ وَاضِحاً في التَّلاوَةِ وَتَحْتَهُ جَنَى مِنَ الْعِلْمِ يَشْهَدُ بِأَعْلَى رُتَبِ الْبَلَاغَةِ، وَقد أوردنا
مِنْهُ أَكْثَرَ ما يَحْتَمِلُهُ هَذَا الْكِتَابُ، عَلَى خِفَّةِ حَجْمِهِ؛ وقسمٌ مُحْتَمِلٌ لِلإِشْكَالِ، مرَّ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ بِهِ
صَفْحاً، وَالْمَوَا بِنَاقِلِهِ لِمَحَا، فَعِنْدَهُ يَجِبُ أَنْ تَطْلُبَ نِيَابَتَنَا عَنْكَ وَتَلْتَقِطَ ثَمَرًا ما غَرَسْنَاهُ لَكَ إِنْ شَاءَ
اللَّهُ تَعَالَى.

با مرور این مقدمه نکاتی چند را درمی‌یابیم: اولاً این مقدمه هیچ شباهتی به هیچ‌یک از مقدمات تفاسیر تا آن زمان ندارد. هیچ‌یک از جملات آن — حتی خطبه‌ی آغازینش — را نمی‌توان در هیچ اثر دیگری یافت. این از آن روست که وزیر مغربی فردی ادیب، شاعر، مبتکر و مبدع است. او در ادب خود را چنان بلند مرتبه می‌داند که در هیچ‌یک از آثارش حاضر نیست از کسی تقلید کند. همواره خود نثر و شعر تولید می‌کند.

ثانیاً مقدمه‌ی وزیر مغربی نشان می‌دهد که خاستگاه توجه او به تفسیر قرآن عنصر ادبی و فهم جوانب اعجاز قرآن بدون تقلید از این و آن است. وَلَمْ أَزَلْ مُنْذُ عَلَّمَنِي اللَّهُ كِتَابَهُ طَامِحاً بِفِكْرِي إِلَى مَعْرِفَةِ إِعْجَازِهِ بِالْيَقِينِ الَّذِي يَخْصُ دُونَ التَّقْلِيدِ الَّذِي يَعْجُ، فَكَانَ الْبَحْثُ يَهْجُمُ بِي عَلَى بَدَائِعِ فَصَاحَةِ تَرْوُقِ أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ، وَوَدَائِعِ بَلَاغَةِ تَفَوُّتِ قَدَرِ الْمَخْلُوقِينَ.

ثالثاً از همان آغاز، وی در مقدمه‌اش تصریح می‌کند که قصد ندارد هرآنچه مفسران گفته‌اند در کتاب خود گرد هم آورد. وی تفسیر خود را موجز و مختصر می‌خواند و تنها به بیان واژگان و ترکیبات غریب یا مشکل و شرح معانی لطیف آیات می‌پردازد. برای روشن شدن جزییات بحث، بخش اعظم مقدمه‌ی وی را در اینجا به فارسی برگردانده‌ام:

«همواره از روزگاری که خداوند کتاب آسمانی خود را به من تعلیم داد، مشتاق بودم که اعجاز قرآن را با یقینی اختصاصی دریابم، نه از روی تقلیدی که همگان می‌ورزند. مباحث مختلف بر من هجوم می‌آورد درباب ریزه‌کاری‌های فصاحتی که ذهن و ضمیر عالمان را متحیر ساخته و انبان بلاغتی که از حد و اندازه‌ی آدمیان بیرون است. آنگاه این اندیشه در ذهنم می‌دوید که قرآن را از تردید متأملان و رنجش متأولان محافظت کنم و من این اندیشه را موهبتی مبتکرانه از جانب خداوند و مرحمتی بازگشته (رسیده) از جانب او می‌دیدم تا آنجا که هر بار در بوستانش قدم

می‌نهادم، چون زمام اندیشه‌ام را به هر موقف آرام نگه داشتمی، فایدتی بر قلبم ظاهر می‌گشت که پیشتر سر نزده بود. گویی در باغستانی می‌خرامم که درختانش سر به فلک کشیده و هر آن به اذن خداوندگارش میوه می‌دهد [ابراهیم، ۲۵]. لذا دوست داشتم این همه را نظامی بخشم و با آنچه عالمان ایراد کرده‌اند، پراکنده‌ها را گرد هم آورم تا سودمندی‌اش عام گردد و نتیجه‌اش تمام افتد. پس از میان اقوال مختلف اهل نقل، بهترین‌ها برگزیدم و با محك عقل و وحی سنجیدم و همان را چون چراغی هادی و نکاتی کافی دیدم؛ از تطویل‌های خستگی‌آور و خلاصه‌های زیان‌آور جدایش ساختم و هیچ‌یک از دانش‌های خاص چون نحو و فقه و کلام و قرائات و اشتقاق را به تفسیر درنیامیختم، چه قصدم توضیح الفاظ غریب و بیان معانی ظریف قرآن بود، به کمک این دانش‌های فوق که فهم و تأویل قرآن از آن بی‌نیاز نیست.

خداوند تعالی را می‌خوانم که بر محمد و اهل بیتش درود فرستد و پاداش مرا در آنچه مورد رضایت اوست به نیکویی دهد و خطایم را در انجام غیر مرضی خود ببخشد که خود به قدرت اعلایش نیک می‌داند من از نظم شگرف قرآن او و ساختار غیرقابل تقلیدش چه می‌خواستم بیان کنم. من با تمام توانم کوشیده‌ام که از حلال کردن حرام و حرام ساختن حلال برحذر باشم، یا آنکه کوتاهی را برگزینم یا معاذ الله دانشمندی بلندمرتبه را کوتاه شمارم؛ در امور متشابه، قاطعانه مراد خداوند را بیان کنم یا در محکّمات قرآن، خرق اجماع کنم. خداوند خود نیک داناست که این می‌کردم و زبانم در کشاکش املائی کتاب و طلب بخشش از او مردّد می‌بود؛ یک سو روزنه‌ی امید بود و دیگر سو عزم بر کنارگیری. اما در پهنه‌ی رحمت الهی بهترین گمانه‌ی من محقق شد و با بخشش بیکران او آنچه در درون داشتم آشکار گشت که هر مردی همان نیتش است و مارا خداوند بس.

پس چون در طلب تفسیر یا تأویلی برآمدی که می‌شناختی‌اش، اما در این کتاب نیافتی، آن را ز سر غفلت ما گمان مبر؛ چه بسا به تفصیل در جای دیگری که مناسبش دیده‌ایم، بیان کرده باشیم — که آیات مشابه در قرآن فراوان است — یا آن تفسیر خاص را اساساً شایسته‌ی ذکرش ندانسته‌ایم و از سویی درازگویی با بیان همه‌ی وجوه طولانی را نپسندیده‌ایم، در عین آنکه نه در

تمامی این امور و نه حتی در پاره‌ای از آن دعوی احاطه نداریم و خود را از خطا و اشتباه مبرا نمی‌داریم که برخداست نمودن راه میانه [النحل، ۹].

بدان که تفسیر قرآن بر چهار دسته است: پاره‌ای از محکّمات است و چون خوانی، معنایش در تلاوت آشکار؛ پاره‌ی دیگر واضح می‌نماید و مشکل می‌تراود که عالمان فنّ را در این، معرکه آراست. از این پاره، ما بهترین اقوال برگزیدیم و از زیاده‌ها گذر کردیم. پاره‌ی سوم در وقت تلاوت، به‌ظاهر واضح می‌نماید، حال آنکه دنیایی از علم و معنا در خود نهفته دارد که برترین قله‌های بلاغت را نشانه رفته‌اند. از این بخش، بیشینه‌ی انبان کتاب خود را به رغم خُردی‌اش پُر کرده‌ایم. و پاره‌ی آخر در بند اشکال و ایراد است که اکثر عالمان چشم از تفسیرش پوشیده و خود را با تأویلش به زحمت افکنده‌اند. اینجاست که باید از ما بخواهی در فهم قرآن یاریت کنیم و از میوه‌ی آن درخت که در بَرَت برافشانندیم، خوشه برچینی *إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى*.»

با توجه به تفصیل فوق، تعجب نمی‌کنیم که وزیر مغربی در تفسیر سوره‌های قرآن کریم، بر خلاف سایر تفاسیر شیعه پیش از خود (همچون علی بن ابراهیم قمی، عیاشی، نعمانی، فرات کوفی و ...)، به ندرت به نقل روایات اهل البیت علیهم السلام می‌پردازد. وی اولاً تنها به بیان و تفسیر کلمات یا عباراتی مشکل یا حاوی نکته‌ای خاص می‌پردازد و ثانیاً گزیده‌ی تمام مطالب مفسران لغوی، ادبی، کلامی، فقهی، و نقلی روایی را بیان می‌کند. از این رو، گاه در شرح کلمه‌ای واحد سطور متعدد می‌نگارد و از تفسیر آیه‌ای بلند حتی بدون ذکر نکته‌ای کوتاه چشم می‌پوشد.

۳-۳- عناصر اصلی در تفسیر المصابیح

بیان جوانب مختلف تفسیری در اثر وزیر مغربی با اختصار فراوان همراه است. وی هرگز قصد بیان تمام دانسته‌های خود یا اقوال سایر مفسران و عالمان اسلامی را ندارد. وزیر مغربی اگرچه قرآن را به ترتیب نزول تفسیر می‌کند اما همانند تفاسیری چون *معانی القرآن* فراء تنها به آیات و فقراتی می‌پردازد که از نظر وی حاوی نکته‌ای ادبی، لغوی،

نحوی، کلامی، شأن نزول و مانند آن باشد. به همین جهت، گاه یکی دو آیه را بدون تفسیر رها می‌کند.^۱ این شیوه هرچه بیشتر به جلو می‌رویم، بیشتر خود را نشان می‌دهد. وی در مقدمه‌ی خود تصریح می‌کند «اگر به دنبال تأویل (مراد تفسیر و معنای آیه است) خاصی گشتید و آن را در این کتاب نیافتید، آن را از سر غفلت من نپندارید؛ بسا آن نکته را در جایی مناسب‌تر از تفسیر خود آورده باشم — چه آیات و مضامین مشابه در قرآن فراوان است — یا اساساً مناسب بیان‌ش ندانسته باشم. (المصابیح، مقدمه).

المصابیح فی تفسیر القرآن، به عنوان سرآغاز و نقطه‌ی تحول در تفسیر نگاری شیعه‌ی امامیه در آغاز قرن پنجم هجری، دارای برخی ویژگی‌های منحصر به فرد است که تقریباً هیچ يك از آن‌ها در سنت تفسیر نگاری مأثور شیعه در قرون پیش از وی سابقه نداشته است. برخی از این ویژگی‌ها، به سنت تفسیر نگاری شیعه پس از وی — از طریق بسط و توسعه‌اش در سنت تفسیری شیخ طوسی — راه یافته و اکنون در شمار عناصر اصلی تفسیر شیعه قرار گرفته است. و نهایتاً آنکه برخی از این ویژگی‌ها در سنت تفسیری شیعه و سنی پیش از وی ابدأ سابقه نداشته و تا قرن‌ها پس از وی نمونه‌ای مشابه در تفاسیر سنی و شیعه برای آن نمی‌توان یافت. در اینجا به اجمال به مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیری وزیر مغربی در المصابیح اشاره می‌کنیم.

۳-۳-۱- مبانی تفسیری وزیر مغربی

مقدمه‌ی وزیر مغربی به روشنی حاوی یکایک مبانی وزیر مغربی در فهم و تفسیر قرآن نیست. اما از آن به روشنی پیداست که وی قرآن را قابل فهم می‌داند و دانستن تفسیر و تاویل قرآن را برای غیر خداوند مقدور می‌داند. اقدام خود وی بر توضیح مراد خداوند با استفاده از ابزارهای انسانی و قواعد علمی بشری (چون لغت، صرف، نحو، ...) نشان از اعتقاد وی به امکان فهم قرآن بدون مراجعه به سنت و کلام معصوم دارد. با توجه به این اصل، ضمن مروری بر متن تفسیر المصابیح، خواهیم کوشید مهم‌ترین مبانی وزیر مغربی در فهم و تفسیر قرآن شناسایی کنیم. در این فهرست،

۱- وزیر مغربی گاه حتی ترتیب آیات در سوره را رعایت نمی‌کند؛ یعنی پس از توضیح و تفسیر کلمه یا آیه‌ای از قرآن به کلمه و آیه‌ی ماقبل آن باز می‌گردد. مثال آن در آغاز سوره‌ی البقرة است. نمونه‌ی دیگر اینکه بخشی از آیه‌ی ۱۵۹ النساء را پس از بیان آیه‌ی ۱۷۱ النساء، تفسیر می‌کند.

مبانی عامی چون تحریف ناپذیری قرآن و نسخ پذیری آیات قرآن را به سبب اشتراك آن با دیگر مفسران کنار گذاشته‌ایم.^۱

۳-۱-۳-۱- امکان فهم و تفسیر قرآن

قرآن کریم از نگاه وزیر مغربی متنی قابل فهم است. برای این امر ذهن انسانی و دانستن قواعد عربیت و سایر ادوات فهم متن کافی است. از این رو، وزیر مغربی همانند مفسران پیشین اهل سنت و شیعه خود را در چارچوب نقل منحصر نمی‌داند و با تکیه بر ابزارهای مختلف درون متنی، تاریخی، و روایات پیامبر، معصومین و صحابه و تابعین به تفسیر و تاویل قرآن می‌پردازد. نخستین مفسران امامیه چندان در این اصل با وزیر مغربی همدستان نیستند، از همین رو، غالباً می‌کوشند خود دست به تفسیر قرآن نزنند، بلکه همواره کلام معصوم را در بیان مراد خداوند نقل کنند. این رویکرد اخباری در پارادایم سوم تفسیر شیعه، یعنی در تفاسیر اخباری دوران صفویه بار دیگر با شدت و قوت مطرح می‌شود.

۳-۱-۳-۲- قابل فهم بودن تمام قرآن، جز حروف مقطعه

وی هنگام تفسیر آیه‌ی النحل، ۵۱ می‌گوید: «اعتقاد ما این است که هیچ واژه‌ای در قرآن نیست که برایش معنای معلومی نباشد، جز فواتح سور که تنها در این امر رأی ما توقف از فهم است. این اختیار از برخی گذشتگان نیز روایت شده است که گفته‌اند: هر چیز رازی دارد و راز قرآن فواتح سورند؛ مَذْهَبُنَا فِي أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ لَفْظَةٌ لِّغَيْرِ مَعْنَى مَعْلُومٍ سِوَى فَوَاتِحِ السُّورِ، فَرَأَيْنَا فِيهَا الْوَقْفَ، كَمَا رَوَى عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُ قَالَ: لِكُلِّ شَيْءٍ سِرٌّ، وَ سِرُّ الْقُرْآنِ فَوَاتِحُهُ.»

۳-۱-۳-۳- حجیت ظاهر قرآن

وزیر مغربی در استنباط احکام فقهی و اصول کلامی از این قاعده بسیار استفاده می‌کند. وی به سهولت بدون استناد به هیچ مرجع پیشینی چون قول معصوم یا حتی سخن صحابه و دیگر مفسران، از ظاهر آیات قرآن برداشت کلامی یا

۱- سید حسین هاشمی در مقاله‌ای به همین شیوه کوشیده است مبانی تفسیری طبرسی در مجمع‌البیان را استخراج کند. وی به این عناوین اشاره می‌کند: فهم پذیری قرآن، گستره‌ی معنایی قرآن، بطون قرآن، تحریف ناپذیری قرآن، فراموردی بودن قرآن، (هاشمی «روش تفسیری مجمع‌البیان»، ص ۱۴-۳۷).

فهی و مانند آن انجام می‌دهد. مثلاً در ذیل ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء، ۲۴) می‌نویسد: «این آیه ظاهر در حلیت متعه است؛ وَ هَذِهِ آيَةُ ظَاهِرَةٌ فِي تَحْلِيلِ الْمُتْعَةِ» ذیل ﴿تُوفُّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ﴾ (هود، ۱۵) می‌نویسد: «این آیه دلیل است بر اینکه کافران گاه ممکن است حسنه داشته باشند؛ فِيهَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ قَدْ يَكُونُ مِنْهُ حَسَنَاتٌ.» وی گاه بر استنباط کلامی دیگران از ظاهر آیهی قرآن نیز صحه می‌گذارد. فی‌المثل ذیل البقرة، ۱۰۲ می‌نویسد: «هَذَا تَأْوِيلٌ ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو مُسْلِمٍ، وَ أَكْثَرُ أَنْ تَنْزِلَ الْمَلَائِكَةُ إِلَى الْأَرْضِ لِتُعَلِّمَ النَّاسَ سِحْرًا أَوْ غَيْرَهُ، وَاسْتَدَلَّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَوْ لَا أَنْزَلْ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ تَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا﴾ [سورة الفرقان: ۲۱] قَالَ: فَالْشَّيَاطِينُ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ، وَ الْمَلَكَانَ لَا يُعَلِّمَانِ، بَلْ يَنْهَيَانِ حَتَّى يُبَالِغَا فِي التَّنْهِي إِلَى أَنْ يَقُولَا ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ أَيْ اخْتِبَارٌ.» برای برخی نمونه‌های دیگر نك. ذیل آیات البقرة، ۵۵؛ النساء، ۱۶۶؛ هود، ۱۵ و ۶۱؛ يوسف، ۹۵؛ النحل، ۱۰۳؛ الاسراء، ۱۹.

۳-۳-۱-۴- ترکیب زبان قرآن از حقیقت و مجاز

تأکید بر زبان مجاز در قرآن از قدیم‌ترین مبانی معتزله در تفسیر قرآن بود که مخالفت شدیدی از جانب اهل حدیث و نیز برخی متکلمان اشعری برانگیخت. از نظر وزیر مغربی در قرآن، زبان مجاز نیز گاه به‌کار رفته است. این بدان معناست که زبان قرآن برخلاف دیدگاه اشاعره و اهل حدیث، همواره حقیقی نیست. نمونه‌ی آن در موضوع رویت الهی است که وی آن را مجازی می‌شمارد. در تفسیر ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ (آل عمران، ۷۷) می‌نویسد: «یعنی رحمت و مهر و رافت خداوند بدیشان نمی‌رسد. این آیه دلیلی است بر اینکه نظر الی الله امری مجازی است؛ أَيْ لَا يَنَالُهُمْ رَحْمَتُهُ وَ عَوَاطِفُهُ وَ رَافَتُهُ، وَ هَذِهِ الْآيَةُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ النَّظَرَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَجَازٌ.» برای نمونه‌های دیگر نك. تفسیر وی بر النساء، ۱۵۱ و التوبة، ۱۱۱.

۳-۳-۱-۵- وجود مبالغه و استعاره در زبان قرآن

در موارد چندی وزیر مغربی به صراحت بر این اصل زبانی تأکید می‌ورزد. مثلاً در ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى﴾ (البقرة، ۱۶) می‌نویسد: «اشتراء در این آیه استعاری به‌کار رفته است. این استعاره بسیار زیباست، زیرا

۱- با این همه، برخی استنباط‌های وزیر مغربی از ظواهر قرآن حاوی خطاهایی است. فی‌المثل در تفسیر آیهی ﴿وَ لِبَاسُ الْقَوِي ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ (الاعراف، ۲۶) وی می‌نویسد: «مراد این است که لباس شما در بهشت بهتر است، چون ذلك برای اشاره به دور است؛ يَعْنِي ذَلِكَ الَّذِي كَانَ عَلَيْكُمَْا فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ «ذَلِكَ» لِلتَّبْيِيدِ.» روشن است که ذلك در اینجا کارکرد ضمیر فصل دارد و تنها معنای آن افاده‌ی دوری نیست.

تمثیلی است از آنچه برای حس ظاهر می‌شود؛ و الاشتراء استعارة، و حسنت هذه الاستعارة لأنها تمثيل بما يظهر للحس.^۱» نیز در توضیح عبارت ﴿صُمُّكُمْ عُمًى﴾ (البقرة، ۱۸) می‌گوید که این تعبیر از سر مبالغه و استعاره است: «عَلَى الْمُبَالَغَةِ وَالِاسْتِعَارَةِ، كَمَا يُقَالُ حُبُّ الشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصِمُّ.»^۲ بنابه جستجو و مقایسه‌ی نگارنده، هیچ‌یک از توضیحات وزیر مغربی در آیات فوق مشابه با تبیین‌های شریف رضی در اثر معروفش تلخیص البیان فی مجازات القرآن نیست (نک. فصل چهارم، بخش شریف رضی و وزیر مغربی).

۳-۱-۳-۶- اشتغال قرآن بر همه چیز

از نظر وزیر مغربی، تمام مصالح دنیا و آخرت در قرآن بیان شده است. این امر یا به صراحت و روشنی در قرآن ذکر شده و یا به اجمال رها شده و به توضیحات و تفصیلات سنت پیامبر واگذار شده است. وی این سخن را به روشنی در تفسیر عبارت ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل، ۸۹) می‌نویسد: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا يَتَعَلَّقُ بِمَصَالِحِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا قَدْ بَيَّنَّ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِمَّا نَصًّا وَإِمَّا مُجْمَلًا يَحَالُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي تَفْصِيلِهِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فَيَكُونُ الْجَمِيعُ فِي حُكْمِ الْمَفْصَلِ؛ لِمَرَجْعِهِمَا إِلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ. بنابراین بخش دوم آیات قرآن بنا به تصریح خود قرآن در آیه‌ی ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ به پیامبر احاله شده است.^۲

۱- برای نمونه‌های دیگر نک. تفسیر وزیر مغربی بر البقرة، ۷ و الاعراف، ۱۵۴ و الاسراء، ۶۴.

۲- با توجه به نزدیکی و اثرپذیری وزیر مغربی از جد مادری‌اش ابن‌ابی‌زینب یا کاتب نعمانی، وجود عباراتی مشابه در آثار نعمانی می‌تواند حاوی اشارات و نکته‌های قابل توجهی باشد. در این باب نیز، مضامینی مشابه را در الغیبه، نگاشته‌ی نعمانی می‌یابیم: «والله يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ و يقول ﴿مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ و يقول: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾، و يقول ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾، و يقول ﴿قُلْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، و يقول ﴿وَأَن آخِزْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾. فمن أنكر أن شيئا من أمور الدنيا والآخرة وأحكام الدين وفرائضه وسننه وجميع ما يحتاج إليه أهل الشريعة ليس موجودا في القرآن الذي قال الله تعالى فيه ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، فهو راد علي الله قوله، ومفتر علي الله الكذب، وغير مصدق بكتابه» (نعمانی، الغیبه، ص ۴۹).

۳-۳-۲- روش‌ها و ابزارهای تفسیری

مراد از روش‌ها و ابزارهای تفسیری، منابع و مجاری مختلفی است که مفسر با رجوع به آن‌ها در کار فهم قرآن از آن‌ها استفاده می‌کند. مهم‌ترین این ابزارها را به اختصار در این بخش همراه با نمونه‌هایی از متن تفسیر المصابیح ذکر می‌کنیم.

۳-۳-۲-۱- تفسیر قرآن با قرآن

نمونه‌های فهم قرآن با تکیه و مراجعه به آیات دیگر قرآن در تفسیر المصابیح بیش از حد انتظار است. این سنت کمابیش در سایر تفاسیر شیعه و سنی پیش از وی وجود داشته است، اما وزیر مغربی با ابتکار خود در برخی آیات و بدون ارجاع به هیچ روایتی از معصوم یا صحابه، آیاتی از قرآن را شاهی بر فهم آیاتی دیگر می‌گیرد^۱ (برای برخی نمونه‌ها نك. البقرة، ۲۹، ۵۵، ۶۱، ۱۵۹؛ آل عمران، ۱۷۵؛ المائدة، ۵۷). تفسیر قرآن به قرآن در رفتار و عملکرد وزیر مغربی گاه برای تبیین نکته‌ای لغوی یا تاریخی است، گاه به قصد بیان امری کلامی و اعتقادی است، و گاه به منظور استنباط حکمی فقهی است. برای هر یک از این موارد نمونه‌ای ذکر می‌کنیم:

در لغت: ذیل ﴿يُخَادِعُونَ﴾ (البقرة، ۹) می‌نویسد: «مِمَّا جَاءَ «فَاعَلَ» فِيهِ بِمَعْنَى «فَعَلَ»، كَقَوْلِهِ ﴿بَاعَدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ (سبأ، ۱۹)». در این جا، وزیر مغربی کلمه‌ای در قرائت متداول عاصم را با قرائتی خاص از کلمه‌ی دیگر قرآن تفسیر کرده است. این آیه را تمامی قراء سبعة، باعِد (به صیغه‌ی امر) و برخی قراء غیر سبعة (چون ابن عباس، محمد بن الحنفیه، حسن بصری، یعقوب حضرمی، ابوحاتم، زید بن علی یحیی بن یعمر، ابوصالح، ابن ابی لیلی، کلبی و امام باقر

۱- کاسد یاسر الزیدی با نقل نمونه‌هایی متعدد از تفسیر قرآن با قرآن در التبیان، شیخ طوسی را نخستین مفسر امامی معرفی می‌کند که به نحو عام، از این شیوه در کار خود بهره برده است. روشن است که اکنون با شناسایی بهتر المصابیح، نمی‌توان این سخن را دقیق و کامل دانست (نك. زیدی، ص ۱۳۳-۱۳۸). یا هنگام استنباط از ظواهر قرآن اشتباه می‌کند و در تفسیر آیه‌ی ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ﴾ (الاعراف، ۲۶) می‌نویسد: «مراد این است که لباس شما در بهشت بهتر است، چون ذلک برای اشاره به دور است یَعْنِي ذَٰلِكَ الَّذِي كَانَ عَلَيْكُمَا فِي الْحَيَاةِ خَيْرٌ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ذَٰلِكَ؛ لِأَنَّ «ذَٰلِكَ» لِلتَّبَعِيدِ».

علیه السلام) باعَدَ (به صیغه‌ی ماضی) خوانده‌اند (نک. خطیب، ۳۵۹/۷). درواقع وزیر مغربی می‌گوید همچنانکه در سوره‌ی سبا، باعَدَ به معنای بَعَدَ آمده، در سوره‌ی البقرة نیز خَادَعَ به معنای خَدَعَ به‌کار رفته است.^۱

در تاریخ: ذیل کلمه‌ی ﴿مِصْرًا﴾ (البقرة، ۶۱) می‌نویسد: «این همان شهر فسطاط است. دلیل آنکه بنی اسرائیل به مصر بازگشته‌اند سخن خداوند در آیات دیگر سوره‌ی الشعراء است؛ وَ هِيَ مَدِينَةُ الْفُسْطَاطِ، وَ دَلِيلُ عَوْدِهِمْ إِلَيْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَقَامٌ كَرِيمٌ. كَذَلِكَ وَ أَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء، ۵۸-۵۹).»^۲

در کلام: ذیل عبارتِ جَهْرَةً (البقرة، ۵۵) می‌نویسد: «جمله‌ی ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ نشان می‌دهد که سخن دیگر موسی علیه السلام در سوره‌ی الاعراف ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ درخواست رویت خداوند برای خودش نبوده، بلکه درصدد بیان همان درخواست قومش بوده است؛ وَ قَوْلُهُ: ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ (النساء، ۱۵۳) دلیلُ عَلَيَّ أَنْ قَوْلَ مُوسَى ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ (الاعراف، ۱۴۳) لَمْ يَكُنْ عَنْ نَفْسِهِ، وَإِنَّمَا أَرَادَ مَا طَلَبَهُ قَوْمُهُ.»

در فقه: ذیل بسملة در آغاز سوره‌ی الفاتحه می‌نویسد: «افتتاحُ الْقِرَاءَةِ بِقَوْلِنَا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ واجبٌ لِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ (العلق، ۱).»^۳

۱- نکته‌ی عجیب آنکه وزیر مغربی در بیان معنای لغوی آیات، گاه حتی به قول صحابی نیز استناد می‌کند. فی‌المثل ذیل آیه‌ی البقرة، ۳۷ می‌نویسد که تلقی در زبان عربی به معنای اخذ است، چه در سخن ابوهریره نیز چنین به‌کار رفته است: «﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ أَخَذَ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فِي آيَةٍ تَلَقَّيْنَاهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.» در اینجا وزیر مغربی ظاهراً به سخنی از ابوعبیده اشاره دارد که وی در بیان معنای کلمه‌ی «تلقى» در مجاز القرآن نوشته است: «﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ أَي قَبِلَهَا وَ أَخَذَهَا عَنْهُ، قَالَ أَبُو مَهْدِي، وَ تَلَا عَلَيْنَا آيَةَ فَقَالَ: تَلَقَّيْنَاهَا مِنْ عَمِّي، تَلَقَّاهَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، تَلَقَّاهَا عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (ابوعبیده، مجاز القرآن، ۳۸/۱؛ نیز نک. طوسی، التبیان، ۱۶۶/۱).

۲- نمونه‌ای دیگر تفسیر کلمه‌ی الکلمات است. ذیل البقرة، ۳۷، می‌نویسد: «الْكَلِمَاتُ قَوْلُهُ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَ إِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾ الْآيَةَ (سورة الاعراف: ۲۳).

۳- نمونه‌های دیگر از تفسیر قرآن به قرآن در المصابیح این‌هايند: ذیل البقرة، ۱۵۹: «﴿وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ التَّهَانِمُ بِمَا يَحْبِسُ عَنْهُمْ مِنَ الْقَطْرِ. وَقِيلَ الْمَلَايِكَةُ وَ الْمُؤْمِنُونَ، وَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: ﴿وَ الْمَلَايِكَةُ وَ النَّاسُ أَجْمَعِينَ﴾ (البقرة، ۱۶۱) أَيْ يَلْعَنُهُمُ النَّاسُ أَجْمَعُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَ هُوَ قَوْلُهُ: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾»

ذیل البقرة، ۶۱: «﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا﴾ فَتَلَّهُمُ الْأَنْبِيَاءُ بِمَا عَصَوْا. وَ صَرَفَ ﴿مِصْرًا﴾ جَعَلَهَا اسْمًا لِلْمَكَانِ، وَ هِيَ مَدِينَةُ الْفُسْطَاطِ، وَ دَلِيلُ عَوْدِهِمْ إِلَيْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَقَامٌ كَرِيمٌ﴾ (الشعراء، ۵۸) «كَذَلِكَ وَ أَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء، ۵۹).»

ذیل آل عمران، ۱۷۵: «﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ أَيْ يُخَوِّفُ بِأَوْلِيَائِهِ، وَ دَلِيلُ ذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾»

ذیل مائدة، ۵۷: «﴿لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَ لَعِبًا﴾، وَ الْهُزْءُ: السُّخْرِيَّةُ. وَ اللَّعِبُ: كَالْعَبَثِ، فَلِذَلِكَ أوردَ جَمِيعًا، إِذْ كَانَ مَعْنَاهَا مُخْتَلِفًا، وَ الدَّلِيلُ عَلَيَّ أَنَّ الْهُزْءَ السُّخْرِيَّةُ: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَ لَقَدْ اسْتَهْزَأَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (الانبیاء، ۴۱).»

۳-۲-۳-۲- تفسیر قرآن با عهدین

وزیر مغربی تنها مفسری است که معتقد است برای فهم برخی آیات قرآن می‌توان به متن عهدین کنونی مراجعه کرد. گفتنی است وزیر مغربی خود در تفسیر آیه‌ی الاعراف، ۱۵۰، تصریح می‌کند که «تورات علاوه بر شواهد تاریخی، به دلایل متنی تحریف شده است؛ چون فی‌المثل در آن آمده است که هارون به گوساله‌پرستی روی آورد و آن را در میان بنی اسرائیل رواج داد. این امری است که ما بر عاقلان متدین هم روا نمی‌داریم، چه رسد به پیامبران.» با این همه، گویا مبنای وی آن است که چنانچه در برخی گزاره‌های تاریخی عهدین، مطلبی خلاف عقل یا نقل نباشد، می‌توان آن‌ها را در تأیید آیات قرآن ذکر کرد. وی در عمل چنین روشی در تفسیر خود برگزیده است. در مباحث کلامی نیز گاه برخی آیات تورات و انجیل را در رد تثلیث، اثبات توحید، و برخی استنتاجات اخلاقی ذکر می‌کند. به عنوان نمونه در اینجا تنها به تفسیر وی از جمله‌ی ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُهُ﴾ (المائدة، ۱۸)، اشاره می‌کنیم که وزیر مغربی با استناد به متن کنونی تورات و انجیل می‌نویسد: «لَقَوْلِهِ: إِسْرَائِيلَ ابْنِ بَكْرِي،^۱ وَقَوْلِ الْمَسِيحِ: أَذْهَبُ إِلَى أَبِي وَأَبِيكُمْ.»^۲ نمونه‌های فراوان و متعدد این امر را در فصل سوم، بخش مربوط به اسرائیلیات و منقولات عهدینی خواهیم دید.

۳-۲-۳-۳- رجوع به کلام معصوم

یکی از مهم‌ترین ابزارهای تفسیری وزیر مغربی استفاده از سخنان امامان معصوم علیهم السلام است. این عنصر تفسیری اگرچه در سنت تفسیری شیعه همیشه و از آغاز اصلی اساسی بوده است، در تفسیر وزیر مغربی به صورتی پنهان و ناپیدا حضور دارد. وزیر مغربی هیچ‌گاه چون مفسران شیعه در پارادایم قبل از خود، به لزوم مراجعه به سخن امامان علیهم السلام تصریح نمی‌کند، اما کلمات و احادیث ایشان را در کنار اقوال و آرای مفسران صحابه و تابعین نقل و اغلب آن‌ها را بر سایر اقوال ترجیح می‌دهد.

۱- این جمله اشاره به سفر خروج، باب ۴، آیه ۲۲ دارد: וְאַמְרָתָּ، אֶל-פְּרָעֹה: כֹּה אָמַר יְהוָה، בְּנִי בְדָרִי יִשְׂרָאֵל. و به فرعون بگو خداوند چنین می‌گوید: اسرائیل، پسر من و نخست زاده‌ی من است. آیه‌ی بعدی نیز تأکید بر همین امر است: «و به تو می‌گویم پسر من را رها کن تا مرا عبادت نماید، و اگر از رها کردنش ابا نمایی، همانا پسر تو، یعنی نخست زاده‌ی تو را می‌کشم.»

۲- این جمله اشاره به انجیل یوحنا، باب ۲۰، آیه ۱۷ دارد: به ایشان بگو که نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم. λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, Μὴ μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα: πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς, Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

۳-۳-۲-۴- رجوع به شعر عرب

استفاده از شعر عرب جاهلی و مخضرم، و مراجعه به کلام انسانی ایشان برای فهم معنای آیات قرآن امروزه امری تقریباً پذیرفته شده در میان عموم مفسران اسلامی است. این امر در میان نخستین مفسران شیعه مقبولیت و تداول نداشته است. وزیر مغربی برای فهم مدلول کلام وحی، از این ابزار تفسیری به گونه‌ای اساسی بهره می‌برد. درواقع وی نخستین مفسر شیعه است که این میزان کاربرد شعر جاهلی را در تفسیر قرآن نشان داده است.

۳-۳-۲-۵- رجوع به لغت

قوت ادبی و لغوی وزیر مغربی جایگاهی اساسی در فهم تفسیری و قرآنی وی دارد. به سبب تعمق و تسلط وزیر مغربی در ریشه‌شناسی و لغت دانی زبان عرب، وی در تفسیر قرآن غالباً نخستین معانی کلام وحی را بدون مراجعه به دیگر منابع و مجاری تفسیری، از طریق لغت حاصل می‌کند. از همین رو، وزیر مغربی بر خلاف مفسران شیعه پیش از خود داوری لغوی لغویان یا آرای ادبی ایشان را بیشتر از هر يك از دیگر ابزارهای تفسیری به‌کار می‌گیرد.

۳-۳-۲-۶- مراجعه به تاریخ

منابع تاریخی به نحو عام، و سیره‌ی نبوی به نحو خاص یکی از دیگر ابزارهای تفسیری وزیر مغربی است که به سبب اطلاع و اشراف وی در این امر، استفاده از آن را در تفسیر المصابیح بسیار متفاوت از سایر تفاسیر شیعه‌ی مقدم بر او می‌یابیم. در این زمینه، وی به نقل مهم‌ترین گزارش‌های سیره، مغازی و اسباب النزول برای فهم شماری از آیات قرآن می‌پردازد. این آیات عموماً به حادثه‌ای در عصر نزول مرتبطند یا در آن‌ها به نحوی مبهم به فرد یا گروهی اشاره شده است. وزیر مغربی برای تعیین این مبهمات و روشن ساختن قصه‌ی نزول به ادبیات سیره و مغازی مراجعه می‌کند و ملاک خود برای قبول آن‌ها را اشتهار و رواج این دسته روایات می‌داند.

۳-۳-۳- منابع وزیر مغربی

یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت تفسیر المصابیح، توجه به منابع مختلفی است که وزیر مغربی در کار خود از آن‌ها بهره برده است. طبیعی است هر مفسر یا مؤلفی از پاره‌ای منابع شفاهی یا شنیده‌های علمی به صورت صریح یا پنهان بهره می‌برد. وزیر مغربی به این دسته از منابع شفاهی خود نیز بارها اشاره کرده است (نک. فصل دوم، بخش

مشاهدات عینی و مسموعات شفاهی). به جز این، با مروری بر متن المصاحیح می‌توان مهم‌ترین منابع مکتوب وزیر مغربی را به صورت زیر برشمرد:

در میان تفاسیر اهل سنت، بیشترین سهم را تفسیر طبری با عنوان جامع البیان عن تأویل آی القرآن داراست. به جز این باید از احکام القرآن اثر ابوبکر رازی معروف به جصاص (۳۰۵-۳۷۰ ق) نام برد که بیش از ۱۰ بار نامش به صراحت ذکر شده است. علت توجه وزیر مغربی به ابوبکر جصاص آن است که وی در بغداد زیسته و تفسیر نوشته است. بنابراین باید مورد توجه شیخ طوسی هم باشد. بر این دو باید تفاسیر مقاتل و کلبی را نیز افزود. نام مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق) ۱۱ بار به صراحت در متن المصاحیح آمده و اکثر این منقولات با متن کنونی باقی‌مانده از تفسیر مقاتل همخوان است.^۱ کلبی مفسر مهم دیگری است که اگرچه تفسیر اصلی و بسیار حجیمش به دست ما نرسیده است،^۲ بخش اعظم آرای وی در تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس گنجانده شده است. وزیر مغربی به دلیل عدم خوشنامی کلبی در میان مفسران سنی بغداد، آرای وی را با عنوان ابوجعفر یاد می‌کند (نک. کریمی‌نیا، «ماکله‌ی سالانه‌ی یهود» ص ۱۳۴-۱۳۶). نام راویان و مفسران اهل سنت از طبقه‌ی صحابه و تابعین مکرراً در المصاحیح ذکر می‌شود. فی‌المثل نام عائشة ۷ بار، ابن مسعود ۸ بار، ابوهریره ۲ بار، ابوبکر ۸ بار، عبدالله بن عمر بن العاص ۲ بار، عبدالله بن عمر ۵ بار، جابر بن عبدالله ۲ بار، ابن عباس، ۶۲ بار، حسن بصری ۸۵ بار، مجاهد ۳۳ بار، قتاده ۲۵ بار، عکرمه ۹ بار، ضحاک ۷ بار، سعید بن جبیر ۵ بار، سعید بن المسیب ۳ بار، السدی ۷ بار، عطاء بن ابی‌ریاح ۶ بار، الشعبي ۴ بار و سفیان بن عیینة ۲ بار همراه با روایات تفسیری ایشان در تفسیر المصاحیح آمده است. همچنان‌که

۱- پنج نمونه از نقل‌های وزیر مغربی از تفسیر مقاتل چنین است: «وَقَالَ مُقَاتِلٌ: ﴿سَتَجِدُونَ آخِرِينَ﴾ أَسَدٌ وَغَطَفَانٌ» (ذیل النساء، ۹۱)، «﴿فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً﴾ قَالَ مُقَاتِلٌ: كَانَ طُولُ الرَّجُلِ مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا» (ذیل الاعراف، ۶۹)، «قَالَ مُقَاتِلٌ فِي قَوْلِهِ ﴿وَمَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أُغْنَاهُمْ اللَّهُ﴾ قَالَ: هِيَ عَطَايَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلُوبُهُمْ» (ذیل التوبة، ۷۴)، «﴿إِذَا هُمْ يَنْجُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ يَعْبُدُونَ غَيْرَ اللَّهِ، عَنْ مُقَاتِلٍ» (ذیل یونس، ۲۳)، «﴿ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فِي الْإِعْتِدَارِ عَنْ مُقَاتِلٍ» (ذیل النحل، ۸۴).

۲- تفسیر اصلی کلبی دست کم تا اواخر قرن هفتم هجری در اختیار عالمان اسلامی بوده است. ابن‌طاووس (م ۶۶۴ ق) بخش‌هایی از متن تفسیر اصلی کلبی را در سعد السعود (ص ۲۰۹ به بعد) عیناً نقل می‌کند به‌جز این، در میان اهل سنت، امامیه و زیدیه، تفاسیر چندی می‌شناسیم که به صراحت و به فراوانی، آرا و روایات تفسیری کلبی را نقل می‌کنند. برخی از این تفاسیر عبارتند از: فراء (م ۲۰۷ ق) در معانی القرآن، ابواللیث سمرقندی (م ۳۷۳ ق) در بحر العلوم، ابن‌ابی‌زمین (م ۳۹۹ ق) در تفسیر القرآن العزیز، ثعلبی (م ۴۲۸ ق) در الكشف و البیان، ماوردی (م ۴۵۰ ق) در النکت و العیون، واحدی نیشابوری (م ۴۶۸ ق) در الوسیط فی تفسیر القرآن، و شیبانی (قرن هفتم) در نهج البیان.

پیداست، به ترتیب حسن بصری، ابن عباس، مجاهد و قتاده بیشترین نقل قول را در تفسیر وزیر مغربی به خود اختصاص داده‌اند.

افزون بر این، گاه وزیر مغربی در تفسیر المصابیح از روایان و مفسران کمتر نام‌آشنا یاد می‌کند.^۱ فی‌المثل در دو موضع، از فردی ناآشنا به نام «ابوالحسن بن طالب» مطالبی نقل می‌کند که منابع تراجم وی را چندان شهره در امر تفسیر و ادب نمی‌شناسند. به گفته‌ی خطیب بغدادی، «محمد بن أحمد بن طالب معروف به ابوالحسن الاخباری در شام می‌زیست و در طرابلس از محمد بن الحسن بن درید، و ابراهیم بن مُحَمَّد بن عرفة و مُحَمَّد بن القاسم الانباری حدیث نقل می‌کرد و در سال ۳۷۰ هجری وفات یافت» (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۲۶/۱). روشن است که با این وصف، وزیر مغربی هیچ‌گاه وی را ملاقات نکرده، چه در همان سال وفات ابوالحسن، خود در حلب تولد یافته است.

در مورد نخست، ذیل آیه‌ی «سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ» (نحل، ۶۶) می‌گوید: «حَکَى أَبُو‌الحسن بن طالب أَنَّهُ لَمْ يَغْصُ بِاللَّبَنِ أَحَدٌ قَطُّ، وَلَعَلَّ ذَلِكَ صَحِيحٌ». این سخن را طبری بدون انتساب به فردی خاص در تفسیر خود نقل کرده است: «و قیل: إنه لم يغص أحد باللبن قط» (طبری، جامع البیان، ۸۹/۱۴). مفسران بعدی همگی عبارت طبری را به همین سان تکرار کرده‌اند (نک. ثعلبی، الکشف والبیان، ۲۷/۶؛ مکی بن ابی‌طالب، الهدایة الی بلوغ النهایة، ۴۰۳۰/۶؛ ماوردی، النکت و العیون، ۱۹۷/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۶۱۶/۲). پیش از طبری نیز این قول شناخته شده بوده است: فراء می‌نویسد: «سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ» أی سهلاً فی الشراب لا یشجی به شاربُهُ و لا یغصّ» (فراء، معانی القرآن، ۱۰۹/۲) و چند دهه پس از وی، ابن قتیبة می‌نویسد: «سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ» أی سهل المرور فی حلقهم، لذیذاً هیناً لا یغصّ به مَنْ شَرِبَهُ» (ابن قتیبة، تفسیر غریب القرآن، ۲۰۸).^۲

در مورد بعد، ذیل آیه‌ی آل عمران، ۷۵ می‌نویسد: «وَرَوَى أَبُو‌الحسن بن طالب وَ وَجَدْتُهُ بِهِ مُنفَرِداً أَنْ قَوْلُهُ: ﴿مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنْطَارٍ﴾ التَّصَارِي ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ﴾ الْيَهُودُ، وَ مَا ذَلِكَ بِبَعِيدٍ؛ لِأَنَّهُمْ يَرَوْنَ قَتْلَ مَنْ حَلَّ السَّبْتَ فَضْلاً عَنْ خِيَانَتِهِ دِيناً، وَ التَّصَارِي عَلَيَّ ضِدُّ ذَلِكَ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ. وَ إِلَى قَوْلِ ابْنِ طَالِبٍ ذَهَبَ أَبُو‌مُسْلِمٍ فِي الْيَهُودِ خَاصَّةً، وَ بَالِغَ فِي ذَلِكَ.» این سخن کمی عجیب است، چه — برخلاف گفته‌ی وزیر مغربی — او در این قول منفرد یا تنها نیست.

۱- این امر شبیه رفتار علمی او در نقل از شاعران یا لغویان گمنام است که در مواضعی از تفسیر المصابیح رخ داده است.

۲- منابع شیعی سرنخ‌های دیگری را نیز به‌دست می‌دهند. برقی و کلینی به نقل از علی بن ابراهیم قمی، روایت فوق را با تفصیل بیشتری از طریق سکونی (راوی اهل سنت) از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کنند: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْسَ أَحَدٌ يَغْصُ اللَّبَنَ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَبْنَا خَالِصاً سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ» (برقی، المحاسن، ۴۹۲/۲؛ کلینی، الکافی، ۳۳۶/۶).

بسیاری از مفسران همدوره با وزیر مغربی این سخن را — بدون انتساب به فردی خاص — کمابیش چنین نقل کرده‌اند که: «وفي بعض التفسير: أن الذي يؤدّي الأمانة في هذه الآية هم النَّصَارِي؛ والذين لا يؤدّونها هم اليهود» (ثعلبی، الکشف و البیان، ۹۵/۳؛ رضی، حقائق التاویل، ص ۱۲۷؛ قس رازی جصاص، احکام القرآن، ۲/۲۹۸). اما از همه مهم‌تر آنکه، ابن منذر (م ۳۱۹ ق) این سخن را به عکرمه نسبت داده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّد، قَالَ: حَدَّثَنَا نَصْر، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْد، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيم، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عِكْرَمَةَ: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ، قَالَ هَذَا مِنَ النَّصَارِيِّ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ، قَالَ: هَذَا مِنَ الْيَهُودِ» (ابن‌مندر، تفسیر القرآن، ۱/۲۵۷؛ نیز در سیوطی، الدر المنثور، ۲/۴۳).

تفاسیر معتزله معروف چون ابوالحسن رُمّانی ۱۸ بار، ابومسلم اصفهانی ۲۹ بار، ابوالقاسم بلخی ۱۳ بار، ابوعلی جبائی ۶ بار، و آرای متکلمان دیگر معتزله چون جعفر بن مبشر، ابن‌اخشید، ابواحمد بن ابی‌علان و ابوالهذیل علاف به صراحت مورد استناد و نقل قرار می‌گیرند.^۱

در موارد بهره‌گیری از تفاسیر شیعه، وزیر مغربی هیچ‌گاه از تفسیر یا مصدری شیعی به صراحت نام نمی‌برد. شواهدی چند نشان از استفاده‌ی وی از تفاسیری چون تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر ابوالجارود دارد که در بخش روایات تفسیری بدان اشاره کرده‌ایم. به‌جز این، نشانه‌های چندی حاکی از مراجعه‌ی وی به تفسیر نعمانی و نقل خلاصه‌ی آرای تفسیری این اثر در قالب روایات امام ابو‌عبدالله الصادق علیه السلام دارد، گواينکه اصل این تفسیر حاوی روایتی منسوب به امام علی علیه السلام از طریق روایت امام صادق علیه السلام است.

۱- برخی افراد را باید در شمار عالمانی به شمار آورد که هرچند نامشان در المصابیح نیامده، اما وزیر مغربی از آثارشان بهره برده است. یکی از این عالمان گمنام عبدالله بن محمد بن جرو الاسدی معروف به ابوالقاسم نحوی (متوفای ۳۷۸ ق) است. یاقوت حموی درباره‌ی او و پیوند وزیر مغربی با وی می‌نویسد: «أبو القاسم النحوی العروسی المعتزلی: ذكره ابن‌المقدر في المعتزلة من أهل الموصل، قدم بغداد و قرأ علي شيوخها، فأخذ علم الأدب عن أبي‌علي الفارسی و أبي‌سعيد السیرافی و غیرهما، و كان ذكيا حاذقا جيد الخط صحيح الضبط صنف كتابا، و مات فيما ذكره هلال بن المحسن في يوم الثلاثاء لأربع بقين من رجب سنة سبع و ثمانين و ثلاثمائة و كان يقول الشعر، فوجدت له في بعض الكتب. و له من التصانيف كتاب الموضح في العروض جوّد في تصنيفه، و كتاب المفصح في القوافي. و كتاب الأمد في علوم القرآن، لا أدري هل تم أم لا، لأنه قال في كتاب الموضح في العروض «و قد شرعنا في كتاب الأمد في علوم القرآن» ثم وجدت في فوائد نقلت عن أبي القاسم المغربي أن كتابه في تفسير القرآن لم يتم و أنه ذكر في «بسم الله الرحمن الرحيم» مائة و عشرين وجها. قال: و مات قبل الأربعمائة» (ياقوت حموی، معجم الادباء، ۴/۱۵۷۸). نام این فرد در ذیل تاریخ بغداد نیز آمده است و ظاهراً تألیفات قرآنی متعددی داشته است. یاقوت حموی در این گزارش خود، پس از نام بردن آثار ادبی و قرآنی وی، اظهار می‌دارد که «وزیر مغربی کتاب تفسیر قرآن وی را دیده و آن را در فوائد خود وصف کرده، و از جمله درباره‌اش گفته است که ابوالقاسم نحوی ذیل بسمله، ۱۲۰ وجه یا نکته ذکر کرده است.» این نقل قول از وزیر مغربی نشان می‌دهد که وی از آثار متعدد قرآنی نایاب چون کتاب تفسیری و قرآنی عبدالله بن محمد بن جرو الاسدی نیز مطلع بوده و از آن‌ها بهره برده است.

تفاسیر لغوی و ادبی قرن دوم و سوم نیز بسیار مورد توجه و مراجعه‌ی وزیر مغربی‌اند. مجاز القرآن ابوعبیده، و معانی القرآن فراء بیشترین سهم را دارند. نام ابوعبیده ۷ بار، فراء ۹ بار، ابوعبید ۱۸ بار، و کسائی ۲ بار در المصاحیح ذکر شده است. بر این‌ها می‌توان فهرستی از نام‌های سیبویه ۸ بار، اخفش ۳ بار و زجاج ۱۲ بار، محمد بن عزیز السجستانی، ابوزید انصاری، ابوسعید سیرافی، و ابوبکر بن سراج را نیز افزود. همچنین منابع لغوی معروف و تصریح شده عبارتند از: ثعلب ۳ بار، ازهری ۱۵ بار، مبرد ۴ بار، ابوعمر و شیبانی یک بار^۱ و ابوعلی اسماعیل بن القاسم القالی^۱ یک بار. وزیر مغربی به سبب مهارت و دقت فراوان در امر لغت، غالباً سند خود به لغوی مرجع یا بالاتر را نیز ذکر می‌کند. مثلاً ذیل النساء، ۱۱۷ می‌نویسد: «وَكُلٌّ مَا قُلْتَاهُ فِي الْآيَةِ مِنَ اللَّغَةِ أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو أَسَامَةَ عَنِ الْأَزْهَرِيِّ»، یا ذیل النساء، ۱۱ می‌نویسد: «قَرَأْنَا عَلَيَّ أَبِي أَسَامَةَ فِي كِتَابِ الْجِيمِ لِأَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ».^۲

اسامی شاعران بسیاری از دوره‌ی جاهلی یا اسلامی در المصاحیح ذکر شده است. زهیر ۷ بار؛ امرؤ القیس ۷ بار؛ جریر بن عطیة ۴ بار؛ نابغة الجعدی ۱ بار؛ نابغة الذبیانی ۶ بار؛ اعشى ۵ بار؛ رؤبة بن العجاج ۵ بار؛ علقمة بن عبدة ۴ بار؛ امیة بن ابی الصلت ۴ بار؛ و حسان بن ثابت ۳ بار، تنها شماری از این دسته شاعران‌اند. افزون بر این، وی غالباً بدون اشاره به نام گوینده، تنها می‌نویسد: قال الشاعر؛ و انشد؛ و انشدوا.^۳

۱- این فرد نیز در میان سایر ادیبان نسبتاً گمنام به‌شمار می‌آید. اسماعیل القالی (م ۳۵۶ ق) کتابی با عنوان المقصور والممدود نگاشته (ابوعلی قالی، اسماعیل بن القاسم، المقصور والممدود، تحقیق أحمد عبدالمجید هریدی، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۹۸ م). که وزیر مغربی مطلبی را از وی چنین نقل می‌کند: «وَرَوَى إِسْمَاعِيلُ الْقَالِي فِي كِتَابِهِ الْمَدُودُ وَالْمَقْصُورُ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ قَالَ: قَرَأَ الْقُرْآنَ ثَلَاثَةَ رَجُلَةٍ، وَفَسَّرَهُمْ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ، وَكَانَ إِسْمَاعِيلُ مُتَقِنًا» (وزیر مغربی، المصاحیح، ذیل الاسراء، ۶۴). شیوه‌ی وزیر مغربی آن است که معمولاً بعد از نقل از برخی افراد معاصر یا ناآشنا، او را با عباراتی چون «كان متقناً» توثیق می‌کند. نمونه‌ای دیگر جمله‌ی وزیر مغربی درباره‌ی الحسین بن یحیی و نقل قول او از ابوعبیده است. وی ذیل تفسیر «كَبَّاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ» (الرعد، ۱۴) می‌نویسد: «وَأَشَدُّ الْحَسَنِ بْنِ يَحْيَى صَاحِبُ أَمْثَالِ الْقُرْآنِ عَنْ أَبِي عَبِيدَةَ فِي نَحْوِ مِنْ مَعْنَاهُ:

فَإِنِّي وَإِيَاكُمْ وَشَوْقًا إِلَيْكُمْ كَقَابِضِ مَاءٍ لَمْ تَسْفَهُ أَنَامِلُهُ

أَي: لَمْ تَجْمَعُهُ، وَكَانَ الْحَسَنِ بْنُ يَحْيَى هَذَا مُتَقِنًا رَاوِيَةً عَالِمًا عَنْ ثَعْلَبٍ وَالْجَرْمِيِّ.

۲- در میان ادیبان گمنام‌تر باید از ابوسعید محمد بن هُبَيْرَة مشهور به "صعودا" یاد کنیم که ذیل «خَاسِئِينَ» (البقرة، ۶۵) وزیر مغربی چنین از او نقل می‌کند: «وَرَأَيْتُ أَبَا سَعِيدٍ مُحَمَّدَ بْنَ هُبَيْرَةَ صُعُودًا يَقُولُ: «أَخْسَأُ» يُقَالُ لِلْمُدَّكِرِ وَالْمُؤْتِثِ. وَوَقَعَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُعْتَزِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دُرُسْتَوَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَنْكَرَ قَوْلَ صُعُودًا، وَصَرَّفَ الْفِعْلَ مِنْهُ». وی اسدی کوفی، متوفای ۲۹۵ هجری، از منتقدان ابوعبید بوده و رساله‌ای برای عبدالله بن المعتز با عنوان ما أنكرته العرب علي أبي عبید القاسم بن سلام وواقفته فيه نگاشته است.

۳- گاه از کسانی نقل شعر می‌کند که خود اصلاً شناخته شده نیستند و بیت آنها را کسی در جایی نقل نکرده است. فی المثل ذیل «الَّذِينَ هَادُوا» (البقرة، ۶۲) از فردی به نام ابورعایة السلمی نام می‌برد و ابیاتی نقل می‌کند. از این فرد گمنام، هیچ کس شعری نقل نکرده است، اما وزیر مغربی در معرفی وی می‌نویسد: «او فصیح‌ترین بدوی در کنار ما بود و نادرترین ابیات را روایت می‌کرد». این سخنان عیناً به التبیان نیز راه یافته است (طوسی، التبیان، ۲۸۱/۱).

یکی از مهم‌ترین منابع مورد مراجعه و استفاده‌ی وزیر مغربی آثار سیره و مغازی‌اند. سیره ابن‌هشام؛ مغازی واقدی؛ تاریخ المدینه عمر بن شبه، روایات عروة بن زیبر، ابن‌شهاب زهري، ابن‌اسحاق، و دیگران شماری از پرتکرارترین منابع المصایح در حوزه‌ی سیره‌اند.

و سرانجام منابع عهدینی، از دیگر منابع مورد استفاده‌ی وزیر مغربی‌اند. وی به‌جز نقل مسموعات و منقولات شفاهی از دانشمندان اهل کتاب معاصر خود، مستقیماً و مکرراً از متن عهد جدید و عهد قدیم بهره می‌گیرد. می‌دانیم که او زبان عبری یا سریانی نمی‌داند، اما به درستی معلوم نیست وی از کدام ترجمه یا ترجمه‌های عربی از تورات و انجیلی بهره می‌گیرد (برای تفصیل نك. فصل سوم، بخش اسرائیلیات و منقولات عهدینی؛ برای گزارشی از کهن‌ترین ترجمه‌های عربی عهدین نك. Griffith, 2013, 15-21).

۳-۳-۴- ویژگی‌های منحصر به فرد تفسیر المصایح

الف) وی نخستین مفسر شیعی است که از حجم و تعداد روایات شیعه در تفسیر می‌کاهد. این شیوه را شیخ طوسی در تفسیر التبیان عیناً ادامه می‌دهد و در مجمع‌البیان، مجدداً نقل روایات تفسیری شیعه اندکی افزون‌تر می‌شود. مغربی باآنکه دانشمندی شیعه از خاندانی شیعه است (نك. شرح حال وی در نجاشی، ص ۶۹)، در تفسیر خود از هیچ‌يك از منابع تفسیری و حدیثی شیعه، نقل مستقیم نمی‌کند. این بدان معناست که نام هیچ‌يك از مفسران و محدثان شیعه در تفسیر مغربی نیامده است. وی تنها در مواردی معدود، برخی روایات امام زین العابدین علیه السلام و صادقین علیهما السلام را بدون ذکر مأخذ ذکر می‌کند.

همین جا باید اشاره کنیم که قریب ۲۰۰ روایت تاریخی، سیره و اسباب النزول منسوب به "ابوجعفر" نخستین بار در تفسیر مغربی ذکر شده است که عمده‌ی آن‌ها به تفسیر التبیان شیخ طوسی و از آنجا به تفسیر مجمع‌البیان نیز راه یافته است. همچنان‌که در ادامه خواهد آمد، مراد از ابوجعفر در این مجموعه روایات یکی از چهار فرد زیر می‌تواند باشد: الف) امام باقر علیه السلام، ب) محمد بن السائب الکلبی، ج) ابوجعفر الرازی عیسی بن عبدالله بن ماهان، و د) ابوجعفر محمد بن جریر الطبری. نمونه‌های مختلف روایات متعلق به هر يك از این افراد در ادامه خواهد آمد.

ب) وی نخستین مفسر شیعی است که از تفاسیر معتزله (جُبَّائی، رُمَّانی، ابومسلم اصفهانی) به نحو وسیع بهره می‌برد؛ از آن‌ها نقل می‌کند و گاه آرای انتقادی خود را مطرح می‌کند. پس از وزیر مغربی، برخی از مفسران شیعه و سنی نیز این کار را انجام داده‌اند. معروف‌ترین ایشان، شیخ طوسی در التبیان و فخرالدین رازی در مفاتیح‌الغیب یا همان

التفسیر الکبیراند که برخی محققان با تکیه بر این دو تفسیر، کوشیده‌اند پاره‌ای از آرا و اقوال تفسیری معتزله را بازسازی کنند. روشن است قدیم‌ترین منبع که به نقل از تفاسیر معتزله پرداخته است، وزیر مغربی در المصابیح فی تفسیر القرآن است و برخی از منقولات وی از تفاسیر معتزله در هیچ‌یک از تفاسیر بعدی ذکر نشده است (نک. فصل سوم، بخش مغربی و میراث تفسیری معتزله).

ج) وی نخستین مفسر شیعی است که در تفسیر خود به جوانب ادبی، لغوی و نحوی آیات توجه بسیار نشان می‌دهد. این امر البته بیش از هر چیز به تربیت، تحصیلات و علاقه‌ی شدید وی به امر لغت و ادب عربی باز می‌گردد. می‌توان گفت دقت‌های لغوی و ادبی وزیر مغربی در طول تاریخ تفسیر شیعه نظیر ندارد. وی که خود شاعر، سخن‌شناس و لغوی برجسته‌ای است، در تفسیر قرآن نیز به این جنبه از فهم قرآن توجه بسیار دارد. آرای لغوی وی گاه بسیار ابتکاری و بدون سابقه است و گاه در برخی متون فرهنگ‌نگاری متأخر چون لسان العرب (نک. ابن منظور، ۲۲۳/۱؛ ۱۹۷/۲، ۲۲۴؛ ۱۳۷/۱۰؛ ۳۱۳/۱۱؛ ۵۹۳/۱۲؛ ۳۸۱/۱۴، ۴۴۴) نقل شده است. به جز این، وی برای اولین بار به شعر شاعران جاهلی در بیان و فهم آیات قرآن استناد می‌کند که اینها همگی به تفسیر التبیان نیز راه یافته و بعدها از طریق مجمع البیان طبرسی در سنت تفسیری شیعه جاری و ساری شده است.

به دلیل توجه و تورط زیاد مغربی در امر لغت، اشتقاق و نحو، وی از برخی اشتباهات لغوی در تفاسیر گذشتگان به سادگی نمی‌گذرد. مثلاً ابوبکر جصاص را در احکام القرآن به سخره می‌گیرد. «وَقَدْ قَالَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِي فِي كِتَابِ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ: إِنَّ الْمَحْسُورَ: الْمُتَحَسِّرُ عَلَى مَا أَنْفَقَ، وَ مِنْ مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ اسْتَعَاذَ الْجَاهِظُ فَقَالَ: وَ نَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعُجْبِ بِمَا نُحْسِنُ، كَمَا نَعُوذُ بِكَ مِنَ التَّكْلُفِ لِمَا لَا نُحْسِنُ» (ذیل الاسراء، ۲۹). در مورد دیگر مجدداً به ابوبکر رازی جصاص می‌تازد: در ذیل ﴿حَمُولَةٌ وَ فَرَشًا﴾ (الانعام، ۱۴۲) می‌نویسد: «وَالْفَرَشُ: صِعَارُ الْإِبِلِ. قَالَ الرَّازِي فِي كِتَابِهِ الَّذِي سَمَّاهُ أَحْكَامَ الْقُرْآنِ: إِنَّ الْفَرَشَ مَا يُفَرَشُ مِنْ أَصْوَابِهَا، وَ لَوْ اقْتَصَرَ هَذَا الرَّجُلُ عَلَى عِلْمِهِ، كَانَ أَوَّلِي بِهِ مِنْ تَعَاطَى مَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ.» جالب آنکه وزیر مغربی به رغم احترام خاص برای معتزلیان، اشتباهات لغوی آنان را غیرمعموف می‌داند. نقد معتذرانه‌ی وی بر ابوالحسن رُمّانی، لغوی و ادیب برجسته‌ی معتزلی بسیار جالب است که در ذیل عبارت ﴿جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ﴾ (یوسف، ۱۰۰) می‌نویسد: «البدو به معنای بادیه‌نشینان گردهم آمده است. اما رُمّانی در اینجا لغزشی کرده که علم و دانایی‌اش از نظر ما بالاتر از این سخن اشتباه است، زیرا وی گفته که بادیه همان بلد اعراب است. چنین

چیزی در سخن عرب شناخته شده نیست، بلکه تنها در سخن عامه‌ی عراقیان و ساکن در مسیر حج رواج دارد. ابوالحسن رُمّانی که این کاربرد را در عراق بسیار شنیده، آن را عربی پنداشته است.^۱

(د) وی نخستین مفسر شیعی است که روایات صحابه و تابعین را از منابع اهل سنت در تفسیر خود می‌آورد. مهم‌ترین مأخذ وی تفسیر طبری است و پس از آن، منابع و روایات سیره از کسانی چون عمر بن شُبّه، واقدی، ابن‌هشام، ابن‌اسحاق، و محمد بن مسلم زُهری. حجم منقولات از منابع تفسیری اهل سنت در تفسیر التبیان بسیار فراوان‌تر شده است و در تفاسیری چون مجمع البیان نیز ادامه پیدا کرده است. گفتنی است پیش از وزیر مغربی، در نخستین آثار تفسیری شیعه و منسوب به حبری، سیاری، فرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی، عیاشی و نعمانی، به ندرت روایتی از صحابه و تابعین، یا با اسنادی از روایان اهل سنت برمی‌خوریم. حتی روایات صادقین علیهما السلام از طرق سنی که در آثار تفسیری اهل سنت مانند تفاسیر صنعانی، طبری و ابن‌ابی‌حاتم آمده‌اند، در هیچ‌یک از این منابع تفسیری پیش از وزیر مغربی ذکر نشده‌اند. (برای تفصیل نك. کریمی‌نیا، «روایات صادقین (علیهما السلام) در قدیم‌ترین تفاسیر اهل سنت»، ص ۳۸۱-۴۵۳).

(ه) مغربی از جمله کسانی است که خود مستقیماً به متن عهد قدیم و جدید مراجعه و گاه اقوالی را برای تأیید و یا رد نظری نقل می‌کند.^۲ تاکنون هیچ مفسر دیگری پیش از وی غمی‌شناسیم که به صراحت از متن و اجزای مختلف عهد جدید نام برده یا تصریح کند که سخنی را مستقیماً از یهود و مسیحیان شنیده است. به درستی معلوم نیست آیا وی زبان سریانی می‌داند یا نه. پرسش و پاسخ وی در آخرین سال حیاتش با ایلیا اسقف نصیبین^۳ معروف به ایلیا

۱- گفتنی است نیشابوری همین سخن وزیر مغربی را به اختصار در *ایجاز البیان* (۱/ ۴۴۷) تکرار می‌کند: «وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ»: و كانوا بادية، أهل وبر و مواش. و البادية: القوم المجتمعون الظاهرون للأعین، و عادة العامة أن البادية بلد الأعراب» و در اثر دیگرش (*باهر البیان*، ۲/ ۷۳۴) با تفصیل بیشتری مطلب وزیر مغربی را نقل می‌کند: «وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ» و كانوا بادية أهل وبر و مواش. و البادية: القوم المجتمعون الظاهرون للأعین. ومن قال: إن البادية بلد الأعراب [فإنما غلطه] فيه عادة العامة والسالكين طريق الحج، ألا تري أن تنكير البادية، ولو كان بلداً معروفاً لكان معرفة أبداً».

۲- جالب آنکه وی در ذیل آیهی الاعراف، ۱۵۰ تصریح می‌کند که تورات علاوه بر شواهد تاریخی، به دلایل متنی تحریف شده؛ زیرا فی‌المثل در آن آمده است که هارون به گوساله پرستی روی آورد و آن را در میان بنی اسرائیل رواج داد. این امری است که ما بر عاقلان متدین هم روا نمی‌داریم، چه رسد به پیامبران.

۳- شهر نصیبین که اکنون در جنوب ترکیه واقع است طی قرون متمادی یکی از مراکز مهم مسیحیان نسطوری بوده است. ایلیا نصیبی یا الیاس برشینایا (۹۷۵-۱۰۴۹) مدتی طولانی اسقف کلیسای نسطوری در این شهر بوده است. وقتی در سال ۴۱۷ قمری، وزیر مغربی به شهر نصیبین وارد می‌شود، ایلیا به دیدار و مجلس وی می‌رود و وزیر از او می‌خواهد راجع به برخی مسائل کلامی و دینی با هم گفتگو کنند. مشروح این مذاکرات که طی هفت جلسه انجام یافته است، به قلم ایلیا و به زبان عربی ثبت شده که نسخ بسیار متعددی از این رساله در کتابخانه‌های مختلف دنیا موجود است. لوئیس شیخو قریب یکصد سال پیش، متن آن را با حذف بخش‌هایی از عبارات مربوط به تثلیث، در مجله‌ی *المشرق* منتشر کرده است.

برشینایا (۹۷۵-۱۰۴۹ میلادی) نشان می‌دهد اطلاع وی از زبان سریانی اندک است.^۱ با تمام این احوال نقل او از عهدین قابل قیاس با هیچ‌یک از مفسران قبل و بعد از وی نیست. مثلاً در جایی (ذیل آیه‌ی الاسراء، ۹۷) می‌گوید: «وَفِي الْإِنْجِيلِ الْأَوَّلِ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي عَشَرَ مِنْهُ: أَنَّهُ سَأَلُوهُ أَنْ يَرِيَهُمْ آيَةً مِنَ السَّمَاءِ، فَقَالَ فِي جَوَابٍ طَوِيلٍ: الْقَبِيلَةُ الْخَبِيثَةُ الْفَاجِرَةُ تَطْلُبُ آيَةً وَلَا تُعْطَى آيَةً، وَكَذَلِكَ فِي الْإِنْجِيلِ لُوقَا.» یا ذیل آیه‌ی المائدة ۱۱۲ می‌نویسد: «وَقِيلَ: لَمْ يُنْزَلْ مَائِدَةً؛ لِمَا شَرَطَ بُنْزُولَهَا مِنْ تَغْلِيظِ الْعَذَابِ عَلَيْهِمْ إِنْ كَفَرُوا، وَ عَلَيَّ ذَلِكَ يَدُلُّ الْفَصْلُ السَّادِسُ مِنْ إِنْجِيلِ يُوحَنَّا.» همچنین در تفسیر آیه‌ی دراهم معدودة (یوسف، ۲۰) می‌گوید: «وَهِيَ فِي التَّوْرَةِ عِشْرُونَ دِرْهَمًا.» گاه حتی بی‌آنکه به عهدین ارجاع دهد، سخنی می‌گوید که نشان می‌دهد وی از عهدین چنین استنباطی کرده است. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران، ۵۲)، می‌گوید: «﴿قَالَ مَنْ أَنْصَارِي﴾ حِينَ عَادَ — بَعْدَ رَفْعِهِ — إِلَى الْأَرْضِ، وَ جَمَعَ الْحَوَارِيِّينَ الْإِنْتِي عَشَرَ، وَ بَثَّهُمْ فِي الْآفَاقِ يَدْعُونَ إِلَى الْحَقِّ..» این عبارت به روشنی نشان می‌دهد که مغربی از متن انجیل استفاده کرده است. (قس انجیل متی، باب ۱۸؛ انجیل مرقس، باب ۱۶؛ انجیل لوقا، باب ۲۴).^۲

نکته‌ی دیگر اینکه وزیر مغربی مانند عموم مفسران اسلامی دوره‌ی خود به نقل بخشی از داستان‌های روایی از صحابه و تابعین درباب شخصیت‌های توراتی در قرآن (موسوم با اسرائیلیات) تن می‌دهد و البته این امری علی‌حده است. مثلاً درباب تابوت (ذیل البقرة، ۲۴۸) از حسن بصری سخنانی نقل می‌کند که برگرفته از منابع تفسیری‌ای چون تفسیر طبری است. همچنین در ذیل آیه‌ی ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ (البقرة، ۲۴۲)، مطالبی از ابن‌اسحاق، و درباب طالوت و جالوت، (ذیل البقرة، ۲۴۶)، خلاصه‌ای از اقوال صحابه و تابعین را از طبری نقل می‌کند.

و) توجه به تاریخ و سیره هم در تفسیر آیات هم در بیان اسباب نزول. وزیر مغربی سخت علاقمند تاریخ و سیره است. خود تهذیبی از سیره‌ی ابن‌هشام نیز انجام داده است.^۳ به دلیل علاقه و تسلط خاصش بر روایات سیره، یکی از

۱- وزیر مغربی از ایلیا می‌پرسد: در زبان عربی چگونه میان فاعل و مفعول در جمله تفاوت می‌گذارند؟ آیا شما هم مانند ما در زبان عربی، علامت رفع و نصب دارید؟ ایلیا پاسخ می‌دهد نه؛ اما در زبان سریانی این کار به سادگی هرچه تمام انجام می‌شود و ما بدون نیاز به تغییر علامت انتهای کلمات فاعل را از مفعول جدا می‌کنیم (ابراهیم الشمری، مجالس، ص ۹۷-۹۹).

۲- بررسی نمونه‌های مختلف این امر در تفسیر وزیر مغربی در ادامه‌ی همین فصل خواهد آمد.

۳- سیره‌ی ابن‌هشام (م. ۲۱۸ ق) درواقع بازسازی یا بازنگاری از متن سیره‌ی ابن‌اسحاق (۸۵-۱۵۰ ق) است. وزیر مغربی متن سیره‌ی ابن‌هشام را از نو ویرایش و آن را به ۳۰ پاره تقسیم کرده است تا بتوان همانند قرآن روزانه بخشی از آن را خواند. رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه (م ۶۲۳ ق) می‌نویسد: «و از

وجوه مهم تفسیر وی، توجه به روایات سیره در بیان و تفسیر برخی آیات قرآن است. این امر عموماً آیاتی را شامل می‌شود که به حوادث معاصر با زندگی پیامبر یا سبب نزول آیه‌ای از قرآن مربوط می‌شود. در يك مورد (ذیل تفسیر آیه‌ی الرعد، ۱۳)، پس از بیان روایتی بلند در سبب نزول آیه‌ای از قرآن می‌نویسد: «بدان که روش ما در این کتاب بر اختصار است. لذا برخی قصه‌ها را در تفسیر پاره‌ای آیات تنها از آن رو ذکر می‌کنیم که دلالت بر نشانه‌های پیامبر صلوات الله علیه دارد که لازم است آن‌ها را وضوح و تبیین بیشتری ببخشیم؛ وَاعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَنَا الْإِخْتِصَارَ، وَإِنَّمَا نُورِدُ بَعْضَ الْقَصَصِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى آيَاتٍ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَجِبُ أَنْ نُزِيدَهَا مِنَ الْإِبَاتَةِ وَ الْوُضُوحِ، وَ لَا تَطْيِبُ أَنْفُسُنَا بِتَرْكِهَا فِي طَيِّ الْعُمُوضِ، وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.» در این میان، گاه وی برخی روایات معروف به اسرائیلیات را نیز نقل می‌کند (در این باره، نک. بخش «اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفسیر وزیر مغربی» در همین رساله، فصل سوم). در برخی موارد، وی نام راوی یا مأخذی را نمی‌برد. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ﴾ (الرعد، ۱۳) ضمن بیان روایتی بلند، می‌نویسد: «این آیه وقتی نازل شد که صاعقه‌ای اربد بن قیس را کشت. نُزِلَتْ لَمَّا أَهْلَكَ الصَّاعِقَةُ أَرْدَ بْنَ قَيْسٍ...» اما مأخذی نمی‌دهد. همچنین وی مکرراً به نقادی روایات سیره نیز می‌پردازد: فی‌المثل در ذیل الانفال، ۶۵، از محمد بن یزید المبرد نقل می‌کند که «پیامبر اسرا را در مقابل سوادآموزی به مسلمانان آزاد می‌ساخت؛ لذا سواد و کتابت در میان مردم مدینه رواج یافت.» وی در ادامه می‌نویسد: «وقوع این امر نزد ما ثابت نشده است. ولیس هذا يثبت عندنا.»

ز) وی با آنکه در محیط اهل سنت می‌زیسته و حتی در مواضعی مجبور به سکوت درباب مذهب خود بوده است، در تفسیر خود همواره از اعتقادات اصلی شیعه در برابر معتزله و عموم اهل سنت دفاع می‌کند. مثلاً در ذیل ﴿بَعَثْنَاكُم﴾ (البقرة، ۵۶) می‌نویسد: «وَ أَنْكَرَتِ الْمُعْتَزَلَةُ الرَّجْعَةَ عَقْلًا وَ قَالُوا: لِأَنَّ فِيهَا إِغْرَاءً بِالْمَعَاصِي، وَ مِنْ أَيْنَ الْإِغْرَاءُ وَ الْقَوْمُ غَيْرُ مَعِينٍ عَلَيْهِمْ وَ لَا مَعْرُوفِينَ.» در ذیل ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ﴾ (النساء، ۱۷۲) می‌نویسد: «دَلِيلٌ عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ، وَ لَنَا فِي هَذَا نَظَرٌ.» ذیل آیه‌ی ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾ (المائدة، ۶)، می‌نویسد: «فَأَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالْخَفْضِ فَدَلَالَتُهَا عَلَى الْمَسْحِ ظَاهِرَةٌ، وَ أَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالتَّصْبِ، فَهِيَ عِنْدَنَا دَالَّةٌ عَلَى

جمله أفاضل عصر و أكابر دهر در حدّ مغرب، شخصی بوده است که او را ابن‌الوزیر مغربی گفته‌اند، و در فضل و هنر نظیر خود نداشت، و در زهد و ورع چون خود کسی بنگذاشت، و وی این کتاب سیرت بر مثال قرآن بر سی جزو منقسم کرده بود و هر بامداد چون از درس قرآن فارغ شدی چهار جزو از آن مطالعه کردی، پس بکاری دیگر مشغول گشتی» (سیرت رسول الله، ۵/۱-۶). لازم به ذکر است سهیل زکار این اثر را با عنوان السيرة النبوية لابن هشام بشرح الوزير المغربي (۲ جلد، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲، ۱۹۹۱ص) منتشر کرده است.

مِثْلَ ذَلِكَ. فَالْحَفْضُ عَطْفٌ عَلَى اللَّفْظِ، وَالتَّصْبُّ (عَطْفٌ) عَلَى الْمَوْضِعِ.» آنگاه بعد از بیان توضیحات نحوی، به تفصیل، تمام اعتراضات حتی قول نسخ به سنت را رد می‌کند. همچنین در ذیل آیهی ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الانفال، ۴۱)، به تفصیل از دیدگاه شیعه، نظر خود را بیان می‌کند.

۳-۳-۵- جوانب ادبی در تفسیر المصابیح

به دلیل علائق لغوی و ادبی وزیر مغربی، تفسیر وی بر قرآن کریم نخستین تفسیر غیر روایی شیعی است که در آن مفسر به مباحث اشتقاق، لغت، صرف و نحو به صورت فنی و تخصصی توجه دارد. این امر چنانکه وزیر مغربی خود در مقدمه‌اش اشاره کرده، ناشی از توجه وی به اعجاز قرآن از منظر ادبی است. به اعتقاد وی، راه فهم دقیق و کامل اعجاز قرآن، در فهم نظم ادبی و زبانی آن نهفته است. از این رو، در ادامه، به بررسی این جنبه‌ی مهم تفسیر وزیر مغربی می‌پردازیم.

نخستین و مهم‌ترین ویژگی تفسیر وزیر مغربی را باید در ادبی و لغوی بودن این تفسیر دانست. همچنان‌که می‌دانیم، در عین آشنایی جدی وزیر مغربی با تمام علوم اسلامی از ادب عربی گرفته تا تاریخ، انساب، سیره، فقه، کلام و حدیث، بیشترین تخصص و اهتمام و علاقه وی در امر لغت و ادب عربی است. وی از کودکی به حفظ اشعار عرب، خواندن و تلخیص کتب لغت و دواوین شاعران اشتغال داشته و از نوجوانی خود به شعر سرودن پرداخته و در مراوده با شاعران و ادیبان بزرگ زمان خویش، همواره از جایگاه و احترام خاصی برخوردار بوده است.

هراندازه مغربی از بیان تفصیلات رایج در تفاسیر معروف و نیز بیان قصه‌ها و اسرائیلیات اجتناب می‌کند، به عکس در بیان نکات لغوی و ادبی فروگذار نمی‌کند. این امر به شخصیت توانای ادبی و لغوی او بازمی‌گردد. وی در مواردی بسیار، وی حتی اقوال خاص خود را در این مقام بیان می‌کند و به خلاف سنت رایج تفسیری، از مراجع و آثار پیشینی کپی‌برداری نمی‌کند. چنین امری ابداً در تفسیر تقریباً مشابه و همزمان شیعی، یعنی التبیان فی تفسیر القرآن اثر شیخ طوسی یافت نمی‌شود.

مقدمه‌ی وزیر مغربی بر المصابیح و جای جای متن تفسیر، گواهان دیگری بر این جنبه از روش خاص وی در تفسیرش بر قرآن‌اند. وی می‌نویسد: «و هیچ‌یک از دانش‌های خاص چون نحو و فقه و کلام و قرائات و اشتقاق را به تفسیر درنیامیختم، چه قصدم توضیح الفاظ غریب و بیان معانی ظریف قرآن بود، به کمک این دانش‌های فوق که فهم و تأویل قرآن از آن بی‌نیاز نیست» (نک. همین فصل، مقدمه‌ی وزیر مغربی بر المصابیح). این سخن بدان معناست که

اهتمام اصلی وی توضیح مشکلات لغوی قرآن، البته با یاری علوم مختلف اسلامی است، اما نه چنان که این علوم بر اصل فهم متن قرآن غلبه کند.

روش وزیر مغربی در توجه اصلی و اولی به امر لغت و ادب در میان مفسران شیعه امامیه تا آن زمان به کلی بدیع است و چه بسا غریب می‌نماید. این جنبه از تفسیر وی را تا آن زمان تنها در برخی مفسران غیرشیعی چون ابو عبیده در مجاز القرآن، ابن قتیبۀ در تأویل مشکل القرآن و فرّاء در معانی القرآن می‌توان یافت که از قضا وی نیز گاه از برخی از این مفسران ادبی بهره‌هایی برده و مطالب ایشان را با ذکر نام نقل می‌کند. با این همه، وقتی دیگر جوانب و رویکردهای تفسیری وزیر مغربی را از نظر بگذرانیم، درخواهیم یافت که رویکرد ادبی وی با این مفسران یادشده تفاوت‌های بسیار دارد. يك نمونه آنکه وی فی‌المثل برخلاف فرّاء توجه چندانی به موضوع قرائات ندارد.

از همین جا می‌توان به نکته‌ای مهم در تاریخ تفسیر شیعه دست یافت. آن نکته این است که هرچند تفسیر شیعه به دست وزیر مغربی و پس از او، شیخ طوسی از صورت روایی و اثری خارج شده و به قالب درایی و اجتهادی یا جامع درمی‌آید، اما تفسیر اجتهادی و غیراثری شیعه در مکتب شیخ طوسی (پارادایم دوم در تاریخ تفسیر شیعه)، خود دارای تنوع و تفاوت‌هایی در درون است. هر يك از مفسران مختلفی که در این مکتب تفسیری قرار می‌گیرند، خود تخصص و علاقه‌ی علمی خاصی دارند که اثرشان را از دیگر مفسران مکتب شیخ طوسی (و به عبارت دیگر: تفاسیر دوره‌ی بویه‌ای) اندکی تمایز و تفاوت می‌بخشد. بر این اساس، وجه غالب و ابتکاری در تفسیر اجتهادی وزیر مغربی، جوانب ادبی و لغوی آن است؛ جنبه‌ی غالب و ابتکاری در تفسیر شیخ طوسی، مباحث کلامی آن است. این امر چنان برجستگی یافته که علامه محمد حسین طباطبایی (قرآن در اسلام، ۵۰-۵۱)، تفسیر التبیان را اساساً تفسیری کلامی خوانده است؛ در تفسیر ابوالفتوح رازی، توجه به اخبار و قصص شدت و تمایز می‌یابد؛ و در نگاشته‌های تفسیری قطب راوندی و فاضل مقداد، توجه اصلی به دقائق و جزئیات فقهی معطوف می‌شود. می‌توان گفت وجه تمایز و تفاوت تفاسیری چون مجمع البیان با سایر آثار تالیف شده در مکتب شیخ طوسی از آن رو نیک هویدا نیست که امین الاسلام طبرسی درواقع جز بازنویسی و بسط التبیان و افزودن پاره‌ای نکات ادبی کاری تازه انجام نداده و در این کار، تبخّر یا دانش اختصاصی خود در یکی از علوم اسلامی را به تفسیر مجمع البیان وارد نکرده است.^۱

۱- مشابه این داوری را در نوشته‌های دیگران نیز می‌یابیم. فی‌المثل محمدجواد شبیری می‌نویسد: «از مقایسه تبیان و مجمع البیان برمی‌آید که در غیر مسائل نحو و اعراب، مجمع البیان، بیشتر همان مطالب تفسیر تبیان را (البته با تنظیم بهتر) ارائه کرده است. تأثیر تبیان در فقه القرآن راوندی چنان عمیق است که می‌توان فقه

۳-۵-۱- اهمیت لغت

لغت‌شناسی — چنان‌که گذشت — از مهم‌ترین جوانب تفسیر وزیر مغربی در *المصاییح فی تفسیر القرآن* است. وی در کار فهم لغات قرآن به‌گونه‌ای مجتهدانه عمل می‌کند. به دلیل تسلط بی‌نظیرش بر متون مهم لغوی و روایات لغویان، وزیر مغربی در جای جای اثر خود، نکات بدیع و تازه‌ای راجع به واژگان قرآن طرح می‌کند که پیش از وی کسی مطرح نکرده است. در میان تمام توانایی‌های علمی وزیر مغربی، وی را اولاً و اساساً باید قهرمان میدان لغت و ادب به‌شمار آورد. از این رو، در برخورد با لغات غریب و مشکل قرآن، وزیر مغربی کوشش تفسیری بسیار بیشتری به‌خرج می‌دهد. واژه‌های آسان‌یاب و معروف چندان توجه او را جلب نمی‌کند. در صورت توجه به تفسیر چنین کلماتی، تنها قصد آن دارد که نکته‌ای تازه را در میان آورد یا اشتباهی معروف را یادآور شود. لذا توضیح واضح‌ات یا آنچه را همگان می‌دانند بر خود روا نمی‌دارد. وی خود در مقدمه‌ی تفسیر *المصاییح* بدین نکته چنین اشاره کرده است:

«پس چون در طلب تفسیر یا تأویلی برآمدی که می‌شناختی‌اش، اما در این کتاب نیافتی، آن را ز سر غفلت ما گمان مبر؛ چه بسا به تفصیل در جای دیگری که مناسبتش دیده‌ایم، بیان کرده باشیم — که آیات مشابه در قرآن فراوان است — یا آن تفسیر خاص را اساساً شایسته‌ی ذکرش ندانسته‌ایم و از سویی درازگویی با بیان همه‌ی وجوه طولانی را نپسندیده‌ایم.»

تاریخ زندگی، تحصیلات دوران کودکی و نوجوانی و فهرست آثار وزیر مغربی نیک نشان می‌دهند که لغت و تمام جوانب مرتبط با آن (از قبیل تلفظ صحیح، اشتقاق، تحول معنایی واژه، نحو و ...) در کانون تربیت و توجه علمی وی قرار داشته است. سابقه‌ی تحصیلی، فهرست نگاشته‌ها و محتوای آثار وی گواه روشنی بر این مدعاست. از همین رو، در عین توجه وی به کلام، تاریخ، روایت، و مانند آن در *المصاییح*، روح کلی تفسیر وی را باید لغت و ادب دانست. سخن وی در مقدمه‌ی تفسیرش نیز به روشنی همین امر را می‌رساند:

*القرآن راوندی را تنظیم مطالب فقهی تبیان به ترتیب کتب فقهی دانست. تفسیر *روض‌الجنان* ابوالفتوح رازی هم غالباً ترجمه تبیان است» (شبیری، «نعمانی و مصادر غیبت»، ص ۲۹۷).*

«فاخترت أحسن ما اختلف فيه أهل الثقل، وأخلصه على عيار السمع والعقل، فاقتضبه لمعاً هاديةً وُكُتاً كافيةً، ونزهته عن التطويل المملّ والإيجاز المخلّ، وأخليته من استقصاء العلوم المفردة بذواتها، كالإعراب والأحكام والكلام والقراءات واشتقاق اللغات، إذ كان قصدنا تفسير اللفظ الغريب وإيضاح المعنى اللطيف مع ما لا يستغنى التأويل عنه من العلوم المذكورة؛ پس از میان اقوال مختلف اهل نقل، بهترین‌ها برگزیدم و با محك عقل و نقل سنجیدم و همان را چون چراغی هادی و نکاتی کافی دیدم؛ از تطویل‌های خستگی‌آور و خلاصه‌های زیان‌آور جدایش ساختم و هیچ‌يك از دانش‌های خاص چون نحو و فقه و کلام و قرائات و اشتقاق را به تفسیر درنیامیختم، چه قصدم توضیح الفاظ غریب و بیان معانی ظریف قرآن بود، به کمک این دانش‌های فوق که فهم و تأویل قرآن از آن بی‌نیاز نیست.»

در تمام صفحات و در تفسیر وزیر مغربی از تك تك آیات قرآن، می‌توان اشاره به نکته‌ای لغوی همراه با ذکر اقوال صحابه، تابعان، مفسران قدیم، لغویان و نحویان یا استشهاد به شعری از عربی قدیم (جاهلی یا مخضرم یا اسلامی) یافت. از این جهت او نخستین مفسر شیعی قرآن کریم است که محور تفسیر خود را لغت و ادب قرار داده است. این شیوه وقتی اهمیتش نیک درك می‌شود که به یاد آوریم سنت رایج در تفسیر مأثور، نخست به دنبال اقوال منسوب به پیامبر، سپس صحابه، بعد تابعین و در مرحله‌ی آخر به برخی "آراء" و اقوال لغوی می‌گردد و بر این اساس به تفسیر قرآن می‌پردازد. در سنت شیعی پیش از وزیر مغربی، نظیر تفسیر عیاشی و تفسیر القمی نیز تنها اقوال پیامبر (ص) و امامان شیعه علیهم السلام ذکر می‌شود. از این گذشته، گزینش منقولات صحابه و تابعان و نقل روایات ائمه علیهم السلام در تفسیر وزیر مغربی عمدتاً رویکردی لغوی و ادبی دارند و کمتر به دیگر امور تفسیری چون اختلاف قرائات، اسباب النزول، تاریخ، و مباحث کلامی و فقهی بازمی‌گردد.

نمونه‌ای از ترکیب میان وجوه لغت، روایت امام علیه السلام و قول صحابی را در تفسیر کلمه‌ی ﴿خَاسِئِينَ﴾ (البقرة، ۶۴) و نیز در ذیل عبارت ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة، ۲۹) می‌توان یافت. دو نمونه‌ی دیگر در ذیل تفسیر آیات ۱۴ و ۲۱۹ سوره‌ی البقرة این‌هایند:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ (البقرة، ۲۱۹) الْعَفْوُ الْجَهْلُ. وَقَالَ مجاهد: الْعَفْوُ: الْفَضْلُ. وَقَالَ ابن عباس: الْعَفْوُ مَا يَفْضَلُ عَنْ أَهْلِكَ. وَقَالَ أبو عبد الله: «الْعَفْوُ: الْقَصْد.»

﴿وَإِذَا خَلَا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ﴾ (البقرة، ۱۴) رُؤَسَائِهِمْ مِنَ الْمَشْرِكِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «شَيَاطِينُهُمْ كَهَنَتُهُمْ» وَقَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: الشَّيْطَانُ الْمُتَمَرِّدُ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ، وَأَصْلُهُ الشُّطُونُ، وَهُوَ الْبُعْدُ، وَهُوَ هَاهُنَا الْبُعْدُ عَنِ الْخَيْرِ، وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: «شَيَاطِينُهُمْ: قُرَأَوْهُمْ مِنْ يَهُودِ الَّذِينَ يَأْمُرُونَهُمْ بِالتَّكْذِيبِ بِالْحَقِّ».

اطلاعات لغوی اگر در اختیار باشد، برای وزیر مغربی بر هر روایت و نقل دیگری مقدم است. به همین سبب، وی در اغلب موارد به دانش لغوی خود و نقل اطلاعات لغویان بزرگ تکیه می‌کند و به انبوه اقوال تفسیری صحابه و تابعین اعتبار کمتری می‌دهد. همچنان‌که خود وی در مقدمه‌ی تفسیر خاطر نشان می‌کند، قصد گردآوری و نقل تمامی آرا و اقوال تفسیری صحابه و تابعین را در تفسیر خود ندارد. درواقع وی در میان انبوه این منقولات، عمدتاً به بخشی توجه دارد که به ایضاح معنای لغوی و تفسیری واژه‌ای در قرآن کمک کند. این بدان معنا نیست که وی از اقوال ایشان یا مفسران بعدی همچون طبری بهره نمی‌برد، اما نقل این اقوال کورکورانه یا صرفاً برای تکثیر آرا نیست. یعنی وی در کار خود از سنت رایج در ذکر منقولات تفسیری قدما نیز بهره می‌برد، اما این اقوال منسوب به صحابه و تابعین درباب معنای واژگان قرآن را به قدر حاجت نقل می‌کند. به عبارت دیگر، وزیر مغربی اعتبار اولی و اصلی را به فهم دقیق لغوی می‌دهد و هر سخنی از صحابه یا تابعین را درست نمی‌پذیرد. از این رو، گاه با تمسک به شمس یا اجتهاد لغوی خود، برخی سخنان منسوب به صحابه، تابعین، و حتی اقوال برخی لغویان یا مفسران مشهور را نیز تخطئه کرده، آن‌ها را مردود می‌شمارد. در اینجا، نمونه‌هایی از نقد و اعتراض وزیر مغربی بر اقوال لغوی صحابه، تابعین، لغویان و مفسران را مرور می‌کنیم.

۳-۳-۵-۱-۱- نقد و اعتراض بر سخن منسوب به عائشة

وزیر مغربی در تفسیر عبارت ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ (النساء، ۱۶۲) می‌نویسد: نَصَبَ عَلَيَّ الْمَدْحَ، وَقَدْ فَسَّرْنَاهُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ، وَالْآيَةِ مِنْ أَوَّلِهَا خَرَجَتْ عَلَيَّ الْمَدْحُ بِقَوْلِهِ: ﴿لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وَقَالَتْ عَائِشَةُ لِعُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ: يَا بُنَيَّ، هَذَا مِمَّا أَخْطَأَ فِيهِ الْكِتَابُ. وَقَرَأَ الْحَسَنُ وَ مَالِكُ بْنُ دِينَارٍ (وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ)، وَ هَذِهِ الرَّوَايَةُ عَنْ عَائِشَةَ وَ الْقِرَاءَةُ عَنْ الْحَسَنِ وَ مَالِكٍ لَا تَصِحَّانِ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ إِعْرَابَ الْمَدْحِ وَ الذَّمِّ أَصْلُ قَوِيٍّ مَشْهُورٌ كَثِيرٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، جَلِيلُ الْغَرَضِ، شَرِيفُ الْمَقْصَدِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَنْسَبَ مَا وَرَدَ إِلَى الْعَلَطِ؟ هُمُ رَوَايَتِ عَائِشَةَ وَ هُمُ قِرَاءَتِ حَسَنِ بَصْرِيٍّ وَ مَالِكٍ فِي نَزْدِ مَا نَادِرٌ اسْتِ، چَه اِعْرَابِ مَدْحِ وَ ذَمِّ يَكِي اَز مَبَانِي مَهْم نَحْوِي وَ مَشْهُور وَ كَثِيرُ الْوُرُودِ فِي سَخْنِ عَرَبِ اسْتِ وَ

غرض و مقصود بلندی را ادا می‌کند. با این حال، چگونه می‌توان این گونه سخنی در قرآن را در شمار غلط به حساب آورد؟»

۳-۳-۵-۲- نقد لغوی بر ازهری

در بیان معنای ﴿ضَحِكْتُ﴾ (هود، ۷۱) سخن غیر معروفی هست دال بر اینکه معنای "ضَحِك" در این آیه خنده نیست، بلکه به معنای حدوث عادت ماهیانه (طمث) به کار رفته است. وزیر مغربی این سخن را با آنکه در العین خلیل بن احمد آمده و ازهری — لغوی معروف — نیز صحیحش دانسته است، نمی‌پذیرد و می‌نویسد: ﴿ضَحِكْتُ﴾ لِسُرُورِهَا بِأَمْنِ زَوْجِهَا مِمَّا أَوْجَسَ مِنْهُ، فَلَمَّا سُرَّتْ أَتْبَعُوهَا بِسُرُورٍ آخَرَ، وَهُوَ الْبَشَارَةُ بِإِسْحَاقَ، وَقِيلَ: ضَحِكْتُ حَاضَتْ، وَلَيْسَ بِمَعْرُوفٍ عِنْدَنَا وَإِنْ كَانَ قَدْ صَحَّحَهُ الْأَزْهَرِيُّ؛ این سخن که ضحك به معنای حیض باشد، نزد ما شناخته شده نیست، هرچند ازهری آن را صحیح دانسته است.»

۳-۳-۲-۱- نقد لغوی بر ابو عبیده، معمر بن مثنی

در بیان معنای واژه‌ی ﴿أَمَانِي﴾ (البقرة، ۷۸)، بعد از بیان نظر خود دایر بر همان معنای معهود، یعنی "آرزوها"، سخنی از معتمدان (ثقات) از عبدالملك بن هشام از یونس بن حبيب از ابو عبیده نقل می‌کند که وی "أَمَانِي" را به معنای تلاوت و قرائت دانسته است؛ با این حال، در ادامه آن را نمی‌پذیرد و می‌گوید: اگر ثقات این سخن را برای من نقل نکرده بودند، می‌گفتم ابو عبیده تجوِّز ورزیده است و با تمام این احوال، من باور نمی‌کنم که تمّنی در زبان عرب معنای قرائت بدهد. «وَقَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ هِشَامٍ: ﴿إِلَّا أَمَانِي﴾ إِلَّا تِلَاوَةً بِالسَّنَنِ مِنْ غَيْرِ فَهْمٍ وَلَا عِلْمٍ. يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّ الْمَعَانِدَةَ مِنْهُمْ إِنَّمَا هِيَ فِي جَمَاعَةٍ مَخْصُوصِينَ بِهَا، وَأَنَّ سَائِرَهُمْ ﴿أَمِيُونُ﴾ مَقْلَدُونَ. وَلَوْلَا أَنَّ الثَّقَاتِ رَوَوْا لَنَا عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ هِشَامٍ، وَكَانَ ثِقَةً مُتَقِنًا عَنْ يُونُسَ بْنِ حَبِيبٍ أَنَّهُ يَقَالُ: «تَمْنِي» فِي مَعْنَى «قَرَأَ»، لَمَا سَكَنْتُ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ وَنَسَبْتُهُ إِلَى تَجَوُّزِ أَبِي عُبَيْدَةَ، ... وَمِنْ بَعْدِ هَذَا كُلِّهِ، فَإِنِّي غَيْرُ مُوقِنٍ أَنَّ التَّمْنِيَّ «الْقِرَاءَةُ» فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. إِنْ أَفْرَادَ ثِقَهُ إِنْ سَخَنَ رَأْيَ ابْنِ هِشَامٍ، وَ أَوْ از يونس بن حبيب برای ما نقل نکرده بودند که گفته می‌شود تمّنی به معنای خواندن می‌تواند باشد، من نسبت به این قول دلم آرام نمی‌گرفت و آن را به مجازگویی ابو عبیده نسبت می‌دادم. با تمام این احوال، من مطمئن نیستم که تمّنی بتواند در کلام عرب معنای قرائت بدهد»

۳-۳-۵-۱-۴- نقد لغوی بر ابوالحسن رُمّانی

سخنان رُمّانی که از مشاهیر ادب و کلام معتزلی است، در تفسیر المصایح و نیز در تفسیر التبیان مکرراً نقل و عموماً مورد قبول قرار می‌گیرد؛ با این همه، وزیر مغربی در جای خود، رُمّانی را نیز از نقد خود مصون نمی‌گذارد. فی‌المثل در ذیل عبارت «جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ» (یوسف، ۱۰۰) وزیر مغربی می‌نویسد: «البدو به معنای بادیه‌نشینان گردهم آمده است. اما رُمّانی در اینجا لغزشی کرده که علم و دانایی‌اش از نظر ما بالاتر از سخن اشتباه استف زیرا وی گفته که بادیه همان بلد اعراب است. چنین چیزی در سخن عرب شناخته شده نیست، بلکه تنها در سخن عامه‌ی عراقیان و ساکن در مسیر حج رواج دارد. ابوالحسن رُمّانی که این کاربرد را در عراق بسیار شنیده، آن را عربی پنداشته است؛ البدو الْبَادِيَةُ الْمُجْتَمِعُونَ. وَقَدْ زَلَّ الرُّمَّانِي زَلًّا يَرْتَفِعُ عِلْمُهُ عَنْهَا عِنْدَنَا، فَقَالَ: الْبَادِيَةُ بِلَدِّ الْأَعْرَابِ، وَهَذَا لَا يَعْرِفُ، وَإِنَّمَا هُوَ مُعْتَادٌ فِي الْأَفَاطِ عَامَّةِ الْعِرَاقِ السَّالِكِينَ لِطَرِيقِ الْحَجِّ، وَكَرَّرَ عَلَى سَمْعِ أَبِي الْحَسَنِ حَتَّى ظَنَّنَهُ عَرَبِيًّا.»^۱

۳-۳-۵-۱-۵- نقد لغوی بر ابوعلی جبّائی

با آنکه وزیر مغربی منقولات زیادی را از تفسیر جبّائی در زمینه‌ی کلام و ادب نقل نمی‌کند، در مواردی مشخص — دست کم دو بار — وی را به دلیل اظهار نظری لغوی تحطئه می‌کند: مثلاً در بیان معنای «تَكَالًا» (البقرة، ۶۶) می‌نویسد: «وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: التَّكَالُ: الْإِشْتِهَارُ بِالْفَضِيحَةِ. وَهَذَا مِنْ عَجَائِبِهِ». در جای دیگر و هنگام بیان معنای «فَارِضٌ» (البقرة، ۶۸) می‌گوید: «وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: الْفَارِضُ: الَّتِي لَمْ تَلِدْ بُطُونًا كَثِيرَةً، وَعَجِبَ الرُّمَّانِي مِنْ خَطِّهِ فِي ذَلِكَ.»

۳-۳-۵-۱-۶- نقد لغوی بر ابوالقاسم بلخی

وزیر مغربی در ذیل آیه‌ی الاعراف، ۱۷۹ می‌گوید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ هَذِهِ لَآئِمُ الْعَاقِبَةِ، وَ قِيلَ: يَخْلُقُونَ مُسْتَأْنَفًا ذَلِكَ الْيَوْمَ، وَالْإِخْبَارَ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ الْمَاضِي يَجِيءُ فِي كَلَامِ ذِي الْقُدْرَةِ الَّذِي لَا يَخَافُ الْمَوَاقِعَ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ. وَقَالَ الْبَلْخِيُّ: ذَرَأَ: مِنْ ذَرَتْ الرِّيحُ الطَّعَامَ، وَأَخْطَأَ خَطَأً فَاحِشًا؛ لِأَنَّ الْمَهْمُوزَ لَا يَشْتَقُّ مِنَ الْمَلَيْنِ، وَمَعْنَاهُمَا مَعَ ذَلِكَ مُخْتَلِفٌ.»

۱- گفتنی است نیشابوری همین سخن وزیر مغربی را به اختصار در *إيجاز البيان* (۱/ ۴۴۷) تکرار می‌کند: «وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ»: و كانوا بادية، أهل وبر و مواش. و البادية: القوم المجتمعون الظاهرون للأعين، و عادة العامة أن البادية بلد الأعراب» و در اثر دیگرش *(باهر البيان، ۲/ ۷۳۴)* با تفصیل بیشتری مطلب وزیر مغربی را نقل می‌کند: «وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ» و كانوا بادية أهل وبر و مواش. و البادية: القوم المجتمعون الظاهرون للأعين. ومن قال: إن البادية بلد الأعراب [فإنما غلطه] فيه عادة العامة والسالكين طريق الحج، ألا تري أن تنكير البادية، ولو كان بلداً معروفاً لكان معرفة أبداً.»

نونهی دیگر سخن وی در تفسیر عبارت ﴿لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء، ۱۷۵) است که وی در نقد بلخی می‌نویسد: «ذَكَرَ البلخی فی آخرِ السُّورَةِ: أَنَّ البنتَ لَا تُسَمَّى وَلَدًا، وَأَخْطَا فِي ذَلِكَ خَطًّا فَاحِشًا.» نونهی سوم در ذیل ﴿لَنْ يَضُرَّكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ (آل عمران، ۱۱۱) است که وزیر مغربی می‌نویسد: «قَالَ البلخی: إِنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ خَارِجٌ، وَأَخْطَا، بَلْ هُوَ دَاخِلٌ؛ لِأَنَّ الْأَذَى مِمَّا يَضُرُّ.»

۳-۵-۱-۷- نقد لغوی بر ابوبکر رازی جصاص

باآنکه وزیر مغربی مطالب متعددی در زمینه‌ی اسباب نزول، تاریخ، و مانند آن را از ابوبکر رازی جصاص و تفسیر احکام القرآن وی نقل و تأیید می‌کند، اما گاه برخی داوری‌های لغوی وی را به سخره می‌گیرد. مثلاً در ذیل عبارت ﴿حَمَلَةٌ وَفَرَشًا﴾ (الانعام، ۱۴۲) می‌نویسد: «وَالْفَرَشُ: صِغَارُ الْإِبِلِ. قَالَ الرَّازِي فِي كِتَابِهِ الَّذِي سَمَّاهُ أَحْكَامَ الْقُرْآنِ: إِنَّ الْفَرَشَ مَا يُفْرَشُ مِنْ أَصَوَافِهَا، وَلَوْ اقْتَصَرَ هَذَا الرَّجُلُ عَلَى عِلْمِهِ، كَانَ أَوَّلَى بِهِ مِنْ تَعَاطَى مَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ.» در جای دیگر و هنگام تفسیر واژه‌ی ﴿مَحْسُورًا﴾ می‌نویسد: «حَسَرَتُهُ الْمَسْأَلَةُ: رَدَّتُهُ كَالْبَعِيرِ النَّضْوِ الْحَسِيرِ، وَهُوَ الْمُعْبَى ... وَ قَدْ قَالَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِي فِي كِتَابِ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ: إِنَّ الْمَحْسُورَ: الْمُتَحَسِّرُ عَلَى مَا أَنْفَقَ، وَ مِنْ مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ اسْتِعَاذَ الْجَا حِظُّ فَقَالَ: وَ نَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعُجْبِ بِمَا نُحْسِنُ، كَمَا نَعُوذُ بِكَ مِنَ التَّكْلِيفِ لِمَا لَا نُحْسِنُ، وَ لَيْسَ يَقَالُ مِنَ الْحَسَرَةِ إِلَّا رَجُلٌ حَسِرَ بَوْزَنَ فَعِلٍ.»

۳-۵-۲- جایگاه شعر جاهلی

سنت مراجعه و استشهاد به شعر جاهلی اساساً در سلسله تفاسیر اهل سنت شکل گرفته است. انواع ابتدایی آن را به ندرت در روایات صحابه و تابعین می‌توان یافت که معروف‌ترین آن‌ها نمونه‌های منسوب به ابن عباس و منقول در "مسائل نافع بن الازرق" است (سیوطی، الاتقان، ۲/۶۷-۶۹). هرچند در صحت انتساب کاربرد شعر جاهلی در صدر اسلام و اقوال منتسب به ابن عباس تردیدهایی صورت گرفته (نک. نیل‌ساز، ص ۱۶۰)، اما این امر از اواخر قرن دوم شناخته شده است و در نخستین تفسیرهای لغوی و ادبی طی قرون دوم و سوم چون مجاز القرآن، مشکل القرآن، غریب القرآن، معانی القرآن از کسانی چون ابو عبیده، فراء، ابن قتیبه و مانند آن، این روند رو به افزایش است. احتمالاً یکی از حلقه‌های واسطه در این باب سیره‌ی ابن هشام است که علاوه بر نقل روایات و جزییات مربوط به سیره‌ی نبوی، بخش زیادی از اشعار سروده شده در حول و حوش هر ماجرا را نیز ذکر می‌کند. این اثر به نوعی خود تفسیری است بر آن قسمت از آیات قرآن که به حیات پیامبر اسلام و اصحاب ایشان مربوط می‌شود.

نخستین صور تفسیر امامیه بر قرآن که در کلمات امامان معصوم علیهم السلام ظهور یافته است، حاوی هیچ نوع استنادی به شعر جاهلی و مشابهات آن — از جمله استناد به قول لغوی — نیست. نخستین مفسران شیعه در پارادایم تفسیری پیش‌طوسی طی قرون دوم تا چهارم هجری هم هیچ‌گاه از این ابزار تفسیری برای توضیح نکته‌ای لغوی، صرفی یا نحوی در تفسیر قرآن کریم بهره نبرده‌اند. اولین کاربردهای شعر جاهلی در تبیین معنای آیات قرآن را به وضوح در میان عالمان شیعه چون شریف رضی، و شریف مرتضی در آغاز قرن پنجم هجری می‌توان دید که با نگارش *التبیان فی تفسیر القرآن* به دست شیخ طوسی در میانه‌ی قرن پنجم به اوج خود می‌رسد. پیش از تمام این نگاشته‌ها، اما نخستین مفسر شیعه در به‌کارگیری همه جانبه از این ابزار تفسیری را باید وزیر مغربی در تفسیر *المصابیح* دانست که با توجه به علائق لغوی و ادبی‌اش از این روش به نحوی گسترده و مبنایی در تفسیر خود بهره می‌برد.

فراوانی استشهاد به اشعار و ابیات عرب در متن *المصابیح* به چشم می‌خورد. تقریباً در هر صفحه از متن تفسیر، وزیر مغربی به بیتی از شاعری عرب — جاهلی یا مخضرم یا اسلامی — استناد می‌کند. طبیعتاً رجوع به این شواهد گاه برای بیان معنای لغوی و گاه به منظور اثبات نکته‌ای نحوی است. مانند تمام مفسران علاقمند به استشهاد در شعر عرب، گاه این قبیل استنادات برای بیان معنای نکته‌ای در خود قرآن نیست، بلکه مفسر با این کار خود، صرفاً مطلب و اطلاع جدید علمی — در لغت، اشتقاق، صرف یا نحو — به خواننده ارائه می‌کند.

گاهی صرفاً عبارتی در قرآن را با عبارتی در شعر مشابه می‌داند و از این راه، معنای ارائه شده از سوی خود را تأیید می‌کند. مثلاً ذیل ﴿نَكَالًا﴾ (البقرة، ۶۶) می‌نویسد: معنای نکال، ارباب است. معنای اصل این واژه منع است که از نکل به معنای قید گرفته شده است. نظیر معنای ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا﴾ این سخن شاعر است که می‌گوید:

ضَرَبَتْ بِهِمِ إِبْطَ الشَّمَالِ فَأَصْبَحَتْ
يَرُدُّ عُدَاةَ آخِرِينَ نَكَالُهَا

﴿نَكَال﴾ ارباب لَكُمْ و لِعِيرِكُمْ، وَ أَصْلُهُ الْمَنْعُ مَاخُذٌ مِنَ التَّكْلِ، وَ هُوَ الْقَيْدُ، وَ هُوَ أَيْضاً اللَّجَامُ، وَ كِلَاهُمَا مَانِعٌ.

و مثالُ قولِهِ ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا﴾ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

ضَرَبَتْ بِهِمِ إِبْطَ الشَّمَالِ فَأَصْبَحَتْ
يَرُدُّ عُدَاةَ آخِرِينَ نَكَالُهَا

أَي: يُرْهِبُهُمْ تَنْكِيلِي بَهَا.»

نمونه‌ی دیگر فهم معنای تعظیم از عبارت سوالی یا استفهامی در قرآن است. در جای دیگر آورده‌ایم که از نظر وزیر مغربی استفهام‌های خداوند در قرآن همگی به معنا و غرضی غیر از استفهام است. در يك جا (آل عمران، ۵۹) وی پس

از بیان دیدگاه خود می‌گوید در شعر جاهلی جریر نیز استفهام در کاربرد تعظیم ذکر شده است: «وَ خَرَجَ الاسْتِفْهَامَ مَخْرَجَ التَّعْظِيمِ، كَقَوْلِهِ أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا.»

با این همه، گاه با استفاده‌ی دیگران از شعر عرب مخالفت کرده و می‌نویسد که چنین بیت یا شاهی در نزد ما ثابت نشده است. وی مثلاً می‌نویسد: «﴿وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا﴾ (البقرة، ۱۲۸) أَعْلَمْنَاهَا مِنَ الْعِلْمِ، فَرَأَيْتُ بَعْضَ النَّاسِ يَقُولُ: إِنَّ أَصْلَ التُّسُكِ الْغُسْلُ، وَ أَتَشَدُّ:

وَلَا يُنْبِتُ الْمَرْعَى سِبَاخُ عَرَاةٍ
وَلَوْ نُسَكْتُ بِالْمَاءِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ
أَيُّ غُسِلْتُ، وَ مَا نَوْقَنَ بِهَذَا التَّفْسِيرِ، وَلَا يَثْبُتُ عِنْدَنَا هَذَا الشَّاهِدُ.»^۱

از نظر وزیر مغربی، استناد به شعر جاهلی صرفاً تفتن نیست. وی به جد معتقد است که برای فهم معنای قرآن، استنباط ما از شعر جاهلی می‌تواند راهگشا باشد. نمونه‌ی زیر این دیدگاه وزیر مغربی را نشان می‌دهد:

در تفسیر «﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾» (التوبة، ۲۲) می‌نویسد: «"ابد" از نظر ما، تکه‌ای متناهی از دهر یا روزگار است.» سپس به این شعر جریر استناد می‌کند. قَالَ جرير:

أَهَاجَ عَلَيْكَ الشُّوقَ إِطْلَالَ دِمْنَةٍ
بَنَاصِفَةِ الْبُرْدَيْنِ أَوْ جَانِبِ النُّحْلِ
أَتَى أَبَدٌ مِنْ دُونَ حَدِّثَانِ عَهْدِهَا
وَجَرَّتْ عَلَيْهَا كُلُّ نَافِجَةٍ شَمْلٍ

در ادامه می‌نویسد: «دلیل دیگر بر اینکه "ابد" به معنای تکه‌ای معین و محدود از روزگار است اینکه کلمه‌ی ابد در زبان عرب به صیغه‌ی جمع "آباد" به‌کار می‌رود.» مجدداً برای اثبات سخن خود به شعری از صفیة بنت عبدالمطلب خطاب به فرزندش الزبیر استناد می‌کند:

خَالَجْتُ أَبَادُ الدُّهُورِ عَلَيْكُمْ
وَأَسْمَاءُ لَمْ يَشْعُرْ بِذَلِكَ أَثَمُ
فَلَوْ كَانَ زَبْرٌ مُشْرَكاً لَعَذَرْتُهُ
وَلَكِنْ زَبْرٌ يَزْعُمُ النَّاسُ مُسْلِمُ

۱- مشخص نیست گوینده‌ی این سخن چه کسی بوده است. پیش از وزیر مغربی این قول را رازی جصاص در تفسیر خود ذکر کرده است: «قوله تعالى ﴿وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا﴾ يقال إن أصل النسك في اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه إذا غسله وقد أنشد فيه بيت شعر: ولا ينبت المرعي سباح عراة | ولو نسكت بالماء ستة أشهر» (رازی جصاص، احکام القرآن، ۱/۱۰۰؛ برای نمونه‌ای متاخر نک. قرطبی، ۲/۱۲۸ و ۳۸۶). این نمونه از مواردی است که شیخ طوسی در التبیان آن را از قول وزیر مغربی نقل کرده و نظر وی را نیز پذیرفته است: «وقيل ان النسك الغسل قال الشاعر: فلا ينبت المرعي سباح عراة | ولو نسكت بالماء ستة أشهر. اي غسلت ذكره الحسين بن علي المغربي قال: وليس بمعروف» (طوسی، التبیان، ۱/۴۶۵).

از همین رو عرب وقتی که بخشی از روزگار بر کسی می‌گذرد، می‌گوید: تَأَبَّدَ الرَّبْعُ. مشخص است که منظور ایشان آن نیست که يك "ابد" بدون نهایت و نامحدود بر کسی گذشته است. نمونه‌اش این شعر مُزاحِمُ الْعُقَيْلِي است که می‌گوید:

أَتَعْرِفُ بِالْعَرَيْنِ دَاراً تَأَبَّدَتْ من الحى و استتت عليها العواصفُ

اما خلود در زبان عربی هیچ‌گاه به معنای بقاء بی نهایت و بدون غایت به‌کار نرفته است. عرب همواره با این واژه از بقاء مدت‌دار سخن می‌گوید: مثلاً المخبِّل السَّعْدِي می‌گوید:

إلا رماداً هامداً دفعت عنه الرياح خوالدٌ سُحْمٌ^۱

وی حتی از شاعران ایراد می‌گیرد و شعر ایشان را تصحیح می‌کند. مثلاً می‌گوید کمیت در شعر خود کلمه‌ی عُشَار را بر مقیاس مثنی و ثلاث و رباع به‌کار برده است و این امر صحیح نیست، چه این اوزان قیاسی نیست: «فَأَمَّا قَوْلُ الكمیت:

فَلَمْ يَسْتَرِثُوكَ حَتَّى رَمَيْتَ سَتَ فَوْقَ الرِّجَالِ خِصَالاً عُشَاراً
فَهُوَ عِنْدِي مَنْ تَخْلِيطُهُ الَّذِي لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ.»

مفسران شیعه پس از وزیر مغربی، در پارادایم شیخ طوسی، همگی از ابزار شعر جاهلی در تفسیر قرآن بهره می‌برند. میزان استفاده از ابیات شعری در متن تفسیر التبیان بسیار بیشتر و گسترده‌تر شده است. استشهاد به کلام شاعران جاهلی یا اسلامی، چون اعشی و نابغة و امرؤ القیس و زُهَیر بن ابی سلمی و جُرَیر بن عطیه (برای فهرست کاملی از نامهای شاعران نك. جعفر، ص ۲۲۳-۲۲۷) در تفسیر التبیان فراوان است. غالب این استشهادها که گستردگی آن در تفاسیر شیعه و اهل سنت پیش از او سابقه نداشته، در مجمع البیان طبرسی و اغلب تفاسیر پیروی وی نیز عیناً آمده است؛ با این همه، چنین می‌نماید که طوسی نه برای اثبات اعجاز یا بلاغت قرآن، بلکه از سر اضطرار و گاه فقط برای بیان معنای واژه‌ای قرآنی، به اقوال شاعران استناد کرده است، زیرا به عقیده وی، «اگر عناد ملحدان نبود، در تبیین کلمات مشتبه قرآن نیازی به شعر و مانند آن نداشتیم، زیرا این امر در نهایت به استناد به بیتی از اشعار جاهلی یا سخنی از عرب اهل بادیه می‌انجامد، حال آنکه شأن و کلام پیامبر از امثال نابغة و زهیر فراتر است» (طوسی، التبیان، ۱۶/۱). کاملاً روشن است که با پایان یافتن پارادایم شیخ طوسی و آغاز دوران تفسیرنگاری اخباری در عصر صفویه، این ابزار یا روش تفسیری به‌کلی کنار گذاشته شده و بی ارزش شناخته می‌شود.

۱- گفتنی است این سخنان را شیخ طوسی به تفصیل در التبیان (۱۹۴/۵) و سپس ابوالفتوح رازی در روض الجنان (۱۹۵/۹) نقل می‌کنند.

۳-۵-۳-۳- واژه‌های دخیل

همواره عالمان و مفسران قرون نخست را به دو دسته‌ی موافقان و مخالفان نظریه‌ی واژگان دخیل تقسیم می‌کنند. دسته‌ی نخست چون ابو عبیده‌ی معمر بن مثنی، شافعی، ابن‌فارس معتقدند تمامی قرآن به عربی است و هیچ واژه‌ای دخیل از زبان‌های دیگر در آن راه نیافته است و دسته‌ی دوم چون ابن‌عباس و برخی شاگردان وی در مدرسه‌ی تفسیری مکه در شمار قائلان به وجود چنین واژه‌هایی‌اند (سیوطی، *الاتقان*، ۱/۱۲۵؛ Welch, 5/419). طبیعی است اعلام خاص عبری (اسامی پیامبران، اشخاص معروف، و نام برخی مکان‌ها) کمتر محل خلاف و نزاع بوده است، چه در این موارد اغلب لغویان و مفسران از ریشه‌ی غیرعربی آن‌ها نیک آگاه بوده‌اند.

دو نکته در این میان قابل توجه می‌نماید. نخست آنکه در میان عالمان اسلامی قرون نخست، برخی لغویان برجسته در هنگام بررسی معنای واژه‌های قرآن، بسیار به ندرت از نظریه‌ی واژگان دخیل بهره می‌برند. نمونه‌ی معروف ایشان ابو عبیده‌ی معمر بن مثنی است که به رغم آشنایی با دو زبان عبری و فارسی، هیچ‌گاه از این دیدگاه در تبیین معانی لغات استفاده نمی‌کند. دیگر مخالفان نظریه‌ی وجود واژگان دخیل چون شافعی، اغلب به دلایل کلامی — و نه زبانی — با آن مخالفت می‌کنند (سیوطی، همان‌جا). نکته‌ی دوم آنکه بیشترین میراث به‌جا مانده از فهرست واژگانی که دخیل خوانده شده‌اند، از طریق مفسران صحابی و تابعی به دست ما رسیده که دانش زبانی و لغوی کمتری داشته‌اند. از همین رو، برخی واژه‌ها که از سوی عالمان قدیم دخیل دانسته شده و ریشه‌ی آن‌ها به زبان‌های دیگر نسبت داده شده‌اند، امروزه و بر اساس اطلاعات عمومی ما از زبان عربی، به روشنی عربی‌اند. می‌توان گفت دخیل دانستن بسیاری از این واژه‌ها، علتی تفسیری داشته که برخی مفسران به سبب ناتوانی در حل کلامی، لغوی یا تاریخی برخی واژه‌ها، ناگزیر آن‌ها را به زبان‌های دیگر نسبت داده‌اند تا بتواند معنایی مناسب با تفسیر ایشان از آیه بدهد. خارجی دانستن کلماتی چون *الأولی* (احزاب، ۳۱)، *الآخره* (ص، ۷)، و *تحت* (مریم، ۲۴)، همگی در این چارچوب قابل فهم‌اند (جفری، ص ۸۸). همچنین است نسبت دادن برخی واژه‌ها چون *غَسَّاق* (نبا، ۲۵) به زبان‌هایی بسیار دور و بی‌ارتباط چون ترکی یا تخارستانی (سیوطی، *الاتقان*، ۱/۱۳۷).

رویکرد کلی وزیر مغربی در تفسیر و تبیین واژگان غریب قرآن شبیه به ابو عبیده‌ی معمر بن مثنی است. طبیعی است که وی در توضیح اعلام غیر عربی (چون اسامی پیامبران توراتی)، اساساً توضیحی را لازم نمی‌دیده است؛ اما وی حتی در برخورد با واژه‌هایی که عموماً خارجی و غیرعربی دانسته شده‌اند، به‌ندرت از نظریه‌ی واژه‌های دخیل بهره

می‌گیرد؛^۱ يك دليل اين امر، می‌تواند قوت علمی و دانش لغوی وی باشد که به او اعتماد به نفس علمی خاصی بخشیده بوده است. نمونه‌ی زیر شاهد خوبی بر روش وزیر مغربی است:

معنای "مُتْكَأ" در داستان یوسف از قدیم معمایی در تفسیر قرآن بوده است: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِئًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا؛ وَفِي شَيْطَانٍ آتٍ زَنَانٍ بِهِ غُوشٌ زَلِيخَا رَسِيدٌ، بِي إِيشَانِ فَرَسْتَادٍ وَ بَرَايشَانِ "مُتْكَأ" فَرَاهِمُ كَرْد؛ آن گاه به هر یکیشان چاقویی داد﴾ (یوسف، ۳۱). معنای این کلمه معرکه آرا بوده است: الف) مهمانی؛ ب) پرتقال (نارنج)؛ ج) متکا (مخذه، پشتی). روشن است فکر اینکه این واژه قبضی بوده است، با سیاق داستان که مصری تلقی می‌شد هماهنگ بود؛ و برخی می‌گفتند که در این زبان، مُتْكَأ به معنای «نارنج» است. اما این نظریه رقیبی داشت که می‌گفت مُتْكَأ اتیویایی (حبشی، امهاری) است. به ذهن آدمی خطور می‌کند که در این نظریه‌ی رقیب، زبان مورد بحث با بافت سیاق کلی داستان که در آفریقا می‌گذرد مرتبط است و ظاهراً همین نکته راه حل سیوطی بوده است که آن را در کتاب المتوکلی خود ترجیح می‌دهد (برای تفصیل نک. ریپین، «واژگان دخیل»، ص ۵۳-۳۹).

در اینجا وزیر مغربی بدون اشاره به هیچ‌یک از زبان‌های مورد بحث، معنایی را ترجیح می‌دهد که با شواهد لغوی و شعری وی در زبان عربی هماهنگ باشد. وی می‌نویسد: برخی مُتْكَأ را ترنج دانسته‌اند که چندان معروف نیست. مُتْكَأ همان طعام است، چه جمیل بن عبدالله [جمیل بئینه] صورت فعلی آن را در بیت چنین آورده است:

«الْمُتَّكَا الْأَتْرُج. وَ الْيَسَ بِمَعْرُوف. وَ الْمُتَّكَا: الطَّعَام. قَالَ جَمِيل:

فَظَلَلْنَا بِنِعْمَةٍ وَ اتَّكَأْنَا
وَ شَرَبْنَا الْحَلَالَ مِنْ قُلِيلِهِ

اتَّكَأْنَا: طَعِمْنَا.»

۳-۳-۴- نحو و ساختار جملات قرآن

دانش نحو به خودی خود، همانند لغت برای وزیر مغربی اهمیت استقلالی ندارد. بنابراین رویکرد وزیر مغربی در تفسیر المصایح متفاوت از رویکرد مفسرانی چون ابوحیان غرناطی در البحر المحیط است. میزان و نحوه‌ی توجه به مباحث

۱- تنها استثنا در تفسیر واژه‌ی "طور" (البقرة، ۶۳) است که وی می‌نویسد: «اسم كل جبل في السريانية الطور.» این سخن در تنویر المقباس که روایت کلی است، چنین آمده است: «وكل جبل فهو طور بلسان السريانية والقبط؛ هر کوهی را در زبان سریانی و قبطی، طور می‌نامند» (تنویر المقباس، ذیل آیه‌ی طور، ۱).

نحوی در المصابیح، بسته به اهمیت معنایی آیه تفاوت می‌کند. وزیر مغربی تا جایی به مباحث نحوی توجه می‌کند که بخواهد نکته‌ای تازه یا رأیی متفاوت یا دقیقه‌ای خاص را برای خواننده بیان کند. از این رو، برخی مباحث چون عدم زیادت حروف و ادوات در قرآن، عدم وجود تکرار بلاوجه در قرآن، بیان مواضع حذف و ذکر علت حذف، ذکر تقدیم و تأخیر، معنای استفهام و امر خداوند و مباحثی نظیر آن در نظر وزیر مغربی اهمیت می‌یابد.

گفتنی است وزیر مغربی در تفسیر خود، برای رعایت اختصار، از تکرار مباحث و قواعد صرفی، نحوی و ادبی پرهیز می‌کند و ضمن بیان قاعده‌ی کلی، سایر موارد را بدان ارجاع می‌دهد. دو نمونه‌ی زیر از این دست شواهدند: در ذیل آیه‌ی ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ (النساء، ۲۲) می‌نویسد: «إِلَّا مَا سَلَفَ، بِمَعْنَى: لَكِنْ مَا سَلَفَ مَغْفُورٌ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ (إِلَّا) تَقَعُ فِي مَوْضِعِ (لَكِنْ)، وَمَعْنَاهَا كَثِيرٌ، وَكُلُّ اسْتِثْنَاءٍ مُنْقَطِعٌ فَإِنَّ (إِلَّا) فِيهِ بِمَعْنَى (لَكِنْ).» و در ذیل تفسیر آیه‌ی ﴿يَغْيَا أَنْ يُنْزَلَ اللَّهُ﴾ (البقرة، ۹۰) می‌نویسد: بِتَقْدِيرِ لَأَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ، وَ عَلَيِ ذَلِكَ كُلِّ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ مِثْلِهِ.»

در این میان، وزیر مغربی پاره‌ای امور ادبی و نحوی را دارای چنان اهمیتی می‌داند که به واسطه‌ی ورود مکرر آن در قرآن برایش فصلی جدا و مُشَبَّع می‌گشاید. مثلاً درباره‌ی اعراب «نصب علی المدح» در ذیل تفسیر آیه‌ی (البقرة، ۱۷۷) می‌نویسد: «وَالصَّابِرِينَ» نصب علی المدح، وَلِإِعْرَابِ الْمَدْحِ حُكْمٌ لَا بُدَّ مِنْ إِضَاحِهِ لِتَكَرُّرِهِ فِي الْقُرْآنِ. اَعْلَمَ أَنَّ الْعَرَضَ فِي الْمَدْحِ إِبَاطَةُ الْمَدْحِ مَنْ غَيْرِهِ بِوَصْفِ التَّعْظِيمِ.» وی مجدداً در تفسیر ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ (النساء، ۱۶۲) می‌نویسد: «نُصِبَ عَلَيِ الْمَدْحِ، وَقَدْ فَسَّرْنَاهُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ.»^۱

نظر به اهمیت این دست مطالب کلی و پرتکرار، در ادامه به مواردی از این اصول و قواعد اشاره می‌کنیم:

۳-۳-۵-۱- لا صيغة للعموم في اللغة

این اختلاف لغوی از میانه‌های قرن سوم و اغلب در مباحث کلام و اصول فقه مطرح شده است. برخی متکلمان چون ابوالحسن اشعری و پیروان وی معتقد بودند که در زبان عربی هیچ واژه‌ای برای رساندن معنای عموم به نحو حقیقی وضع نشده است، چه در آن صورت کاربرد آن در خصوص — به ویژه در آیات قرآن — باید به نحو مجاز باشد (نک. ابوهلال عسکری، الوجوه و النظائر، ۴۶۶/۱-۴۶۷؛ باقلانی، الانتصار، ۶۰۳/۲). وزیر مغربی در موارد متعددی در

۱- سه نمونه از این قواعد کلی این‌هاست: «كُلَّمَا فِي الْقُرْآنِ مِمَّا ظَاهِرُهُ الشُّكُّ، فَبَاطِنُهُ الْإِيجَابُ» (ذیل البقرة، ۲۱)؛ «﴿يَغْيَا أَنْ يُنْزَلَ اللَّهُ﴾ بِتَقْدِيرِ لَأَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ، وَ عَلَيِ ذَلِكَ كُلِّ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ مِثْلِهِ» (ذیل البقرة، ۹۰)؛ «﴿فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ﴾ عَسَىٰ وَاجِبَةٌ فِي الْقُرْآنِ» (ذیل التوبة، ۱۸).

تفسیر خود به این موضوع اشاره و بر دیدگاه خود در این موضوع لغوی اصولی تاکید می‌کند. نمونه‌های زیر از آن جمله است:

«لَا مَنْ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً» (یونس، ۹۹) مَذْهَبُنَا أَنَّهُ لَا صِغَةَ لِلْعُمُومِ فِي اللَّغَةِ، فَلِذَلِكَ أوردَ جَمِيعاً؛ لِأَنَّهُ يَحْتَاجُ فِي التَّأَكُّدِ إِلَى مُظَاهَرَةٍ وَ مُتَابَعَةٍ تَبْلُغُ الْإِسْتِغْرَاقَ.

«كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (البقرة، ۳۰) احتیجَ إِلَى تَكْرِيرِ التَّأَكُّدِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ، وَقَدْ قَدَّمْنَا ذِكْرَ مَذْهَبِنَا فِي الْعُمُومِ.

«وَالَّذِي عِنْدَنَا أَنَّ الَّذِي وَرَدَ مِنَ التَّفْصِيلِ بَيَانٌ لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَالِ، إِذَا كَانَ الْعُمُومُ لَيْسَ يَثْبُتُ عِنْدَنَا وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.»

به نظر می‌رسد که وزیر مغربی از این نظر در میان امامیه متفرد باشد. شیخ طوسی در تفسیر التبیان (۳۲۸/۹-۳۲۹)، گویا در اشاره به وزیر مغربی، در تفسیر آیهی بیعت رضوان (فتح، ۱۸) می‌نویسد: «جماعی از اهل سنت به این آیه استناد کرده‌اند برای اثبات فضل ابوبکر. روشن است که بی هیچ خلاقی ابوبکر از بیعت‌کنندگان تحت الشجرة بوده و خداوند خود در آیهی ۱۸ سورهی فتح فرموده که از ایشان راضی است، سکینه‌ی خود را بر ایشان نازل کرده و از دل‌هایشان آگاه است. سخن در این باب مبتنی بر پذیرش قول به عموم است. در میان عالمان شیعه، تنها برخی قائلند که برای افاده‌ی معنای عموم هیچ لفظ منحصر و خاصی وضع نشده است، و این نظر اکثر مخالفان ما در میان اهل سنت هم هست. کسی که این مبنا را بپذیرد، آیه در نگاه وی مجمل خواهد شد و معنای مراد از آن دانسته نمی‌شود، زیرا شک نداریم پیامبر با بسیاری از منافقان نیز [تحت الشجرة] بیعت کرده است، لذا چاره‌ای جز تخصیص آیهی ۱۸ الفتح باقی نمی‌ماند. و استدلال بهذه الآية جماعة علي فضل أبي بكر، فانه لا خلاف أنه كان من المبايعين تحت الشجرة. و قد ذكر الله أنه رضى عنهم، و انه أنزل السكينة عليهم و انه علم ما في قلوبهم من الايمان، و أثابهم فتحاً قريباً. و الكلام علي ذلك مبني علي القول بالعموم، و في أصحابنا من قال لا صيغة للعموم ينفرد بها. و به قال كثير من المخالفين، فمن قال بذلك كانت الآية عنده محملة لا يعلم المعنى بها، و قد بايع النبي صلى الله عليه و آله جماعة من المنافقين بلا خلاف، فلا بد من تخصيص الآية علي كل حال» (طوسی، التبیان، ۳۲۸/۹-۳۲۹).

۳-۳-۵-۲- حسن تکرار و بیان غرض از تکرار

موضوع تکرار در قرآن از مسائل مورد علاقه و توجه وزیر مغربی در المصابیح است. از نظر وزیر مغربی، هیچ امر تکراری در قرآن وجود ندارد. لذا وی در ورای هر امری در قرآن که به ظاهر تکرار می‌نماید، نکته یا غرضی می‌یابد و می‌کوشد میان دو امر ظاهراً مکرر، تفاوتی بیابد و در توضیح و تبیین علت آن بکوشد. تکرار حرف، کلمه، عبارت،

مضمون، یا حتی تکرار يك آیه در جای دیگری از سوره. اصل اول و ثابت در نزد وی آن است که تکرار مطلق و بی‌جهت در کلام خداوند راه ندارد. لذا صحیح آن است که آیات را به گونه‌ای بفهمیم که در آن تکرار لازم نیاید. مثلاً می‌نویسد: «﴿هُؤْلَاءِ﴾ فِي قَوْلِهِ ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤْلَاءِ﴾ عَلَي النَّدَاءِ، وَقِيلَ هُوَ بِمَعْنَى الَّذِينَ، وَالْأَوَّلُ أَوْجَهُ لِعَدَمِ التَّكْرِيرِ.» در غیر این موارد، تمام انواع تکرارهای لفظی ظاهری در قرآن کریم باید بنا به دلیلی باشد. این دلایل می‌تواند تفسیری، لغوی، نحوی، بلاغی و زیبایی شناسانه باشد. گاه توضیحات مفسر به گونه‌ای است که نشان می‌دهد اساساً تکراری در میان نیست و گاه به گونه‌ای است که نشان می‌دهد این تکرار به دلیلی زبانی و ادبی امر بسیار زیبا و مستحسنی است. کمترین دلیل یا فایده‌ی تکرار، تأکید در کلام است که بسیاری از ادیبان و مفسران پیش از وزیر مغربی از چنین تبیینی بهره برده‌اند. اما این توجیه در بیان تفسیری وزیر مغربی بسیار اندک ظاهر می‌شود. وی تنها يك بار از این روش استفاده کرده است. «وَكُرِّرَ ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ لِأَنَّهُ مِنْ مَوَاطِنِ التَّأْكِيدِ، إِذْ كَانَ فَرَضاً تُسَخَّ مَا قَبْلَهُ.»

برخی نمونه‌های دیگر در اینجا ذکر می‌شود که در آن‌ها وزیر مغربی به گونه‌ای می‌کوشد حسن تکرار را بیان کند و نشان دهد درواقع تکرار به معنای لغوی‌اش روی نداده است:

«وَكُرِّرَ قَوْلُهُ إِيَّاكَ لَوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا لِأَنَّهُ يُعَلِّمُنَا أَنَّهُ يُجَدِّدُ لِكُلِّ دَعْوَةٍ عَزِيمَةً وَتَوَجُّهًا خَاصًّا وَ لَا نَسْأَلُ ... تَوَجُّهًا وَاحِدًا وَ الثَّانِي أَنَّا لَوْ قُلْنَا «إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَ تَسْتَعِينُ» لَكَانَتْ الْإِسْتِعَانَةُ غَيْرَ مُعَلَّقَةٍ بِمُسْتَعَانَ مَذْكُورٍ ... وَ لَمْ يُقَلَّ «تَعْبُدُكَ وَ تَسْتَعِينُكَ» لِئَلَّا يَتَقَدَّمَ بِذِكْرِ الْعَابِدِ عَلَى ذِكْرِ الْمَعْبُودِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ» (ذیل الفاتحة، ۵).

«﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ «جَاءَهُمْ» الْأَوَّلُ الْكِتَابُ وَ «جَاءَهُمْ» الثَّانِي الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، فَلِذَلِكَ كُرِّرَ» (ذیل البقرة، ۸۹).

«وَ أَمَّا الثَّانِي فَهُوَ الْحَجَرُ الَّذِي ضَرَبَهُ مُوسَى بِعَصَاهُ فَتَشَقَّقَتْ مِنْهُ عَيْنُونَ الْمَاءِ فَلِذَلِكَ حَسَنَ التَّكْرِيرِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ» (ذیل البقرة، ۷۴).

«﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ آمَنُوا بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ؛ فَلِذَلِكَ حَسَنَ التَّكْرِيرِ» (ذیل البقرة، ۱۲۲).

«﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ تَكْرِيرُ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى، كَمَا قَالَ:

لَيْتَ الْغُرَابُ غَدَاةً يَنْعُبُ دَائِبًا كَانَ الْغُرَابُ مُقَطَّعَ الْأَوْدَاجِ

و كُرِّرَ اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى لِئَلَّا يَظَنَّ أَنَّ الضَّمِيرَ عَائِدٌ إِلَى جَبْرِيلَ لَوْ قِيلَ فَإِنَّهُ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (ذیل البقرة، ۹۸).

«تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ يُرِيدُ أَنْ الْمَرْءَ مَأْخُودٌ بِنَفْسِهِ، فَانْظُرُوا فِيمَا يَلْزَمُكُمْ، وَ تَكَرَّرَتْ، (فالواحدة) لِلْبَنِينَ، وَالْأُخَرَى لِأَسْلَافِ الْيَهُودِ» (ذيل البقرة، ١٤١).

«إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ» الْأُولَى فِي الْمَشْرِكِينَ، وَ هَذِهِ فِي الْمُتَافِقِينَ، فَحَسَّنَ التَّكْرِيرَ» (ذيل البقرة، ١٧٧).
«كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ» أَذِلَاءَ أَوْ أَحَادًا إِذَا سَارَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ وَحْدَهُ خَافَ أَنْ يُخْتَطَفَ بَيْنَ الضَّرَرِ، لَمَّا كَثُرَ تَفْضِيلُ الْمُجَاهِدِينَ بِكَىِ ابْنِ مَكْتُومٍ، فَتَزَلَّتْ «غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ» (النساء، ٩٥)، وَ أَرَادَ: فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا، ثُمَّ فَضَّلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ أَجْرًا عَظِيمًا، فَلِذَلِكَ حَسَّنَ التَّكْرِيرَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ» (ذيل النساء، ٩٤).
«هَآ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ» هَؤُلَاءِ كِنَايَةٌ عَنِ اللَّصُوصِ الَّذِينَ يُجَادِلُ عَنْهُمْ غَيْرَ أَنْتُمْ، وَ لِذَلِكَ حَسَّنَ التَّكْرِيرَ» (ذيل النساء، ١٠٩).

«و «تَوَلَّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ» عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ: «قَصَرَ أَيَّامَ الشِّتَاءِ فِي طَوْلِ لَيْلِهِ وَ طَوْلِ أَيَّامِ الصَّيْفِ فِي قَصْرِ لَيْلِهِ.» وَ كَرَّرَ جَلَّ ذِكْرُهُ هَذِهِ الْآيَةَ لِأَنَّهَا مَشَاهِدَةٌ عَظِيمَةٌ لِلنَّفْعِ لِلخَلَائِقِ فِي الْحَرْثِ وَ النَّسْلِ وَ بَقَاءِ الْحَيَوَانِ وَ نَحْوِهِ» (ذيل آل عمران، ٢٧).

«بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ»، ثُمَّ ذَكَرَ الْإِنْجِيلَ وَ قَالَ: مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ، فَكَانَ عِيسَى صَدَقَ بِلَفْظِهِ وَ بِالْكِتَابِ الْمَنْزُولِ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ جَازَ التَّكْرِيرَ» (ذيل المائدة، ٤٦).

«وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» جُمْلَةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا، وَ جُمْلَةٌ أُخْرَى «وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»، وَ لِذَلِكَ كَرَّرَ اسْمَهُ مُظْهِرًا عَزَّوَجَلَّ وَ لَمْ يُضْمَرْ» (ذيل آل عمران، ١٠٩).

«قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا» يَعْنِي شَهِدُوا بِوُجُوبِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ فِي إِتْيَانِ الرُّسُلِ إِلَيْهِمْ، ثُمَّ قَالَ: «وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» فَلِذَلِكَ حَسَّنَ التَّكْرِيرَ فِي ذِكْرِ الشَّهَادَةِ» (ذيل الانعام، ١٣٠).

«وَكُنَّا لَهُ فِي الْأَوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً» وَ هَذَا وَقَفٌ، ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَقَالَ: «وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» فَكَأَنَّهُ اقْتَضَتْ أَوَّلًا الْمَوْعِظَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَأَخْبَرَ عَنْهَا، ثُمَّ أَخْبَرَ بِتَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ فَمَا هُوَ خَارِجٌ عَنِ الْمَوْعِظَةِ، فَلِذَلِكَ حَسَّنَ التَّكْرِيرَ» (ذيل الاعراف، ١٤٥).

«إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي» أَيْ: عَلِمَ وَقْتَهَا. وَ قَوْلُهُ: «إِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ» تَحْدِيدُ صِفَتِهَا، فَلِذَلِكَ حَسَّنَ التَّكْرِيرَ» (ذيل العراف، ١٨٧).

«مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَ يَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ» الْأَوَّلُ مُخْزٍ، وَ الثَّانِي مُقِيمٌ، فَحَسَّنَ التَّكْرِيرَ لِذَلِكَ» (ذيل هود، ٣٩).

«ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» ﴿١١٩﴾ «إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا» ﴿١٢٠﴾ لَّهُمْ وَلِيٌّ وَ مُعَوَّلٌ، وَ لَيْسَ تَحْتَاجُ إِلَى تَمَامٍ، كَمَا تَقُولُ: اللَّهُ لِي، ثُمَّ اسْتَأْنَفَ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فَحَسَّنَ التَّكْرِيرُ فِي (إِنَّ)، لِذَلِكَ (ذيل هود، ١١٩).
 «كَرَّرَ» لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لَتَكَرَّرَ مَعْنَاهُ، الْأَوَّلُ: لِيَقْضِيَ الْإِلْتِقَاءَ، وَ الثَّانِي: لِيَقْضِيَ إِعْزَازَ الدِّينِ» (ذيل الانفال، ٤٤).

«رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ» ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُهُمْ، لِأَنَّهُ رَأَاهُمْ وَ رَأَى سُجُودَهُمْ، فَكَرَّرَ ذِكْرَ الرُّؤْيَا لِذَلِكَ» (ذيل يوسف، ٤).
 «كَدَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ» تَكَرَّرَ ذِكْرُ (آلِ) فِرْعَوْنَ؛ لِإِخْبَارِهِ عَنْ نَوْعَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ، وَ هُمَا: الْعَرَقُ فِي الدُّنْيَا، وَ النَّارُ فِي الْآخِرَةِ» (ذيل الانفال، ٥٢).

«وَ تَكَرَّرَ قَوْلُهُ» ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ﴾ لِلتَّذْكِيرِ بِالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا وَ زُخْرُفِهَا فِي مَوَاضِعٍ مِنَ التَّلَاوَةِ مُتَبَاعِدِينَ، فَحَسَّنَ تَكْرِيرُهُ» (ذيل التوبة، ٨١).

«وَ يَقُولُ الْإِشْهَادُ» الْأَنْبِيَاءُ، وَ قِيلَ: الْحَفَظَةُ، وَ تَكَرِيرُ لَفْظَةِ (هُمْ) فِي قَوْلِهِ: ﴿هُمْ كَافِرُونَ﴾ زِيَادَةٌ فِي النَّصِّ عَلَيْهِمْ وَ التَّحْذِيرِ مِنْهُمْ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ: فَقُلْتُ وَ أَنْكَرْتُ الْوُجُوهَ هُمْ هُمْ» (ذيل هود، ١٨).
 «وَ إِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ» أَمَّا الْأُولَى فَهِيَ الْحِجَارَةُ الَّتِي تَنْبَعُ مِنْهَا الْعُيُونُ وَ الْأَنْهَارُ، وَ أَمَّا الثَّانِي فَهُوَ الْحَجَرُ الَّذِي ضَرَبَهُ مُوسَى بِعَصَاهُ فَتَشَقَّقَتْ مِنْهُ عُيُونُ الْمَاءِ فَلِذَلِكَ حَسَّنَ التَّكْرِيرُ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ» (ذيل البقرة، ٧٤).

«وَ قَالَ: ﴿وَ رَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، ثُمَّ قَالَ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ: ﴿وَ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، وَ هَذَا تَكَرِيرٌ، إِلَّا أَنَّ وَجْهَهُ أَنَّ الْآيَةَ الْأُولَى تَنْبِيهُ، وَ الثَّانِيَةُ قُدْرَةٌ. وَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ إِحْدَاهُمَا آيَةً، بِمَعْنَى عِلَامَةٍ سَبَقَتْ تَشْهَدُ بِالْإِنْذَارِ وَ الْبَشَارَةِ الَّتِي تَقْدَمْتَنِي. اصْطَفَاكَ الْأَوَّلَ بِمَعْنَى: اخْتَارَكَ، لِعِلْمِهِ بِبَاطِنِكَ فِي الْإِخْلَاصِ وَ الطَّاعَةِ، وَ اصْطَفَاكَ الثَّانِي: اخْتَارَكَ وَ شَرَّفَكَ بِظُهُورِ كَلِمَتِهِ الْمَسِيحِ مَعَكَ» (ذيل آل عمران، ٤٩).

۳-۳-۵-۴-۳- عدم زیادت حروف و ادوات

زیادت حروف و ادوات نیز از مواردی است که وزیر مغربی آن را نمی‌پذیرد. یک دلیل آن می‌تواند این باشد که اعجاز قرآن در نظر وی، برخاسته در نظم، ایجاز و دقت در به‌کارگیری کلمات است. لذا هیچ واژه‌ای — حتی یک حرف — نمی‌تواند بی دلیل در متن قرآن وارد شده باشد. وی هنگام تفسیر عبارت ﴿إِلَهِينِ اثْنَيْنِ﴾ (النحل، ۵۱) می‌نویسد: «به نظر ما هیچ واژه‌ای در قرآن نیست که معنایی برای آن تصور نشود یا معنای غیرمعلوم داشته باشد، الا فواتح السور

که در آن موضوع، رای ما آن است که توقف کنیم؛ لیسَ فی القرآن لَفْظَةً لِّغَیْرِ مَعْنٰی مَعْلُومٍ سِوٰی فَوَاتِحِ السُّورِ، فَرَأَیْنَا فِیْهَا الْوَقْفَ.» از این رو، به اعتقاد وزیر مغربی، "زیادت" در قرآن نداریم و کمترین دلیل ورود برخی کلمات به ظاهر زائد، فایده‌ی تاکید نهفته در آن‌هاست. بر همین اساس، وی به توجیه و تبیین تمام مواردی می‌پردازد که دیگران آن را زیادت یا تکرار خوانده‌اند. نمونه‌های زیر چند مثال از تفسیر و توضیحات وی است:

«وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ ﴿قِيلَ: إِنَّ «إِذْ» مِنَ الزَّوَائِدِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. وَإِنَّمَا امْتَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ مَا قُلْنَاهُ وَهُوَ نِعْمَةٌ عَلَيْكُمْ وَتَعْظِيمٌ لِّأَيِّكُمْ» (ذیل البقرة، ۳۰).

«وَإِنَّمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً بِمَعْنَى: وَإِنْ خِفْتَ ... وَدَخَلْتَ (مَا) لِتَقْلِلِ الْفِعْلِ مِنَ السَّمَاضِي إِلَى الْمُسْتَقْبَلِ، وَإِنَّمَا تُنْكَرُ أَنْ تَرِدَ (مَا) وَغَيْرُهَا زَائِدَةٌ لَا مَعْنَى لَهَا، وَتَحْسِينُ اللَّفْظِ بِالزِّيَادَةِ وَالتَّقْصَانِ فِيهِ أَحَدُ الْأَغْرَاضِ الشَّرِيفَةِ الْمَقْصُودَةِ، وَ لَوْ رُودَ (مَا) هَاهُنَا زِيَادَةٌ حُسْنٍ، حُسْنٌ فِي اللَّفْظِ بِالْعَتَّةِ الَّتِي يَجِدُثُهَا اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمِيمِ، وَبِتَمْكِينِ اللَّفْظِ فِي التَّوْنِ الْأُخْرَى الْمُسْتَقْبَلَةِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي قَوْلِهِ (تَخَافَنَّ)، فَهَاتَانِ حَلِيتَانِ قَدْ صَاغَهُمَا هَذَا الْحَرْفُ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ» (ذیل الانفال، ۵۸).

«وَإِذَا مَا أَنْزَلْتَ سُورَةً دَخَلْتَ (مَا) فِيهَا؛ لِأَنَّ فِيهَا تَسْلِيْطَ (إِذَا) عَلَى الْجَزَاءِ» (ذیل التوبة، ۱۲۴).

«وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا» إِنَّمَا دَخَلْتَ وَآوِ التَّسْقِ عَلَيَّ (لَكِنَّ) الْمَخْفَفَةَ وَهِيَ مِنْ حُرُوفِ التَّسْقِ ؛ لِأَنَّ (لَكِنَّ) لَمَّا شَدَّدَتْ فَعَمِلَتْ، خَرَجَتْ بِالْعَمَلِ عَنْ بَابِ الْحُرُوفِ، فَقَوَّيْتُ بِالْوَاوِ؛ لِأَنَّهَا مِثْلُ التَّسْقِ» (ذیل البقرة، ۱۰۲).

«وَمَا لَهُمْ أَنْ لَا يَعَذِّبَهُمُ اللَّهُ» قِيلَ: (أَنْ) صِلَةٌ، وَهَذَا عِنْدَنَا خَطَأٌ عَلَى أَصْلِ مَذْهَبِنَا، وَإِنَّمَا تَقْدِيرُ الْكَلَامِ: وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ عَذَابَهُ وَهُمْ عَلَى كَفَرِهِمْ. «وَمَا لَهُمْ أَنْ لَا يَعَذِّبَهُمُ اللَّهُ» بَعْدَ خُرُوجِ الْمُسْتَضْعِفِينَ وَفَتْحِ مَكَّةَ» (ذیل الانفال، ۳۴).

در مهم‌ترین مواضعی که عموم مفسران به سراغ مبنای زیادت حروف می‌روند، وزیر مغربی توجیهی جدید مطرح می‌کند. فی‌المثل درباره‌ی "ما" در عبارت «مَثَلًا مَا» می‌نویسد: «مَثَلًا مَا» (البقرة، ۲۶) «مَا» هَهُنَا فِيهَا مَعْنَى التَّقْلِيلِ، وَهُوَ كَقَوْلِكَ: فَعَلْتُهُ لِسَبَبٍ مَا، أَيْ لِسَبَبٍ وَإِنْ قُلَّ، وَالْوَقْفَ حِينَئِذٍ عَلَيَّ «مَا». نمونه‌ی دیگر ذکر "ما" بعد از حروف جاره (مانند فبما، ممّا، ...) است که عموم نحویان آن را زائد می‌شمارند. در این موارد، نیز وزیر مغربی می‌کوشد آیه را به گونه‌ای تفسیر کند که نیازمند زائده دانستن "ما" نباشد. نمونه‌های زیر از این دست‌اند:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» تَقْدِيرُهُ عِنْدَنَا: فَبِأَيِّ رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ، تَعْظِيمًا لِلنِّعْمَةِ عَلَيْهِ فَبِمَا وَفَّقَهُ اللَّهُ لَهُ مِنَ الدِّينِ لَهُمْ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ، وَلَوْ غُلِظَ عَلَيْهِمْ إِذْ ذَاكَ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِهِ هَيْبَةً لَهُ، فَاطْمَعَ ذَلِكَ الْعَدُوُّ. وَخَرَجَ الْاسْتِفْهَامُ مَخْرَجَ التَّعْظِيمِ، كَقَوْلِهِ: أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا» (ذیل آل عمران، ۱۵۹).

«وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ ﴿۱﴾ إِيْرَادُ اثْنَيْنِ، وَقَدْ أَغْنَى لَفْظُ (إِلَهَيْنِ) عَنْهُ، إِنَّمَا هُوَ لِلتَّوْبِيخِ. يَقُولُ: اثْنَيْنِ يَعْبُدُونَ؟! وَ حُذِفَتْ أَلْفُ الْإِسْتِفْهَامِ كَمَا أوردْنَا فِي عِدَّةٍ مَوَاضِعَ، وَ يُجَوِّزُ أَنْ يَكُونَ وَرُوداً مُقَابِلًا لِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾؛ لِأَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى أَنَّهُ إِلَهٌ وَالْعِلْمُ بِهِ غَيْرُ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ غَيْرِ الْعِلْمِ بِهِ، فَأوردَ بِإِزَاءِ (وَاحِدٍ): (اثْنَيْنِ)؛ لِتَصِحَّ الْمُقَابَلَةُ الَّتِي يَحْسُنُ بِهَا التَّنْظِيمُ، وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ اعْتَرَضَ بِهَا مَذْهَبُنَا فِي أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ لَفْظَةً لِغَيْرِ مَعْنَى مَعْلُومٍ سِوَى فَوَاتِحِ السُّورِ، فَرَأَيْنَا فِيهَا الْوَقْفَ، كَمَا رَوَى عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُ قَالَ: لِكُلِّ شَيْءٍ سِرٌّ، وَ سِرُّ الْقُرْآنِ فَوَاتِحُهُ» (ذیل النحل، ۵۱).^۱

۳-۳-۴-۵-۴- استفهام: حقیقی یا غیر حقیقی

از نظر وزیر مغربی، در قرآن کریم استفهام حقیقی از جانب خداوند مطرح نمی‌شود. از همین رو، «اکثر استفهام‌های قرآن نیازمند پاسخ نیست، چه از عالم غیب و شهادت است. به علاوه استفهام‌های قرآن به منظور تقریر است نه استعمال؛ و استفهامات قرآن لا یَحْتَاجُ أَكْثَرُهُ إِلَى جَوَابٍ لِأَنَّهَا مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ كَمَا أَنَّ اسْتِفْهَامَهُ تَقْرِيعٌ لَا اسْتِعْلَامٌ» (ذیل آل عمران، ۲۵). وی پس از بیان این نکته در ذیل آیهی ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ می‌گوید در این آیه، درواقع با استفهام روبرو نیستیم؛ مراد در اینجا تعجب است. نمونه‌های مکرر دیگری در تفسیر المصابیح می‌توان یافت که در آن‌ها، وزیر مغربی مراد از استفهام خداوند را نه درخواست کسب خبر یا استعمال، بلکه اموری چون إخبار، توبیخ، تنبیه، تعظیم، یا تعجب و مانند آن می‌شمارد. نمونه‌های زیر از این قبیل است:

إِخبار: ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ (البقرة، ۶) إِخْبَارٌ خَرَجَ مَخْرَجَ الْإِسْتِفْهَامِ.

توبیخ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة، ۲۸) تَوْبِيخٌ فِي صُورَةِ الْإِسْتِفْهَامِ.

تنبیه: ﴿وَ الْأَلْفُ فِي﴾ (البقرة، ۳۳) لِلتَّنْبِيهِ، وَ إِنْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْإِسْتِفْهَامِ.

تعجب: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (البقرة، ۱۷۵) أَجْرَاهُمْ عَلَيْهَا، وَ هُوَ اسْتِفْهَامٌ عَلَى وَجْهِ التَّعَجُّبِ.

تعظیم: نمونه‌ی آخر در جایی است که به نظر اکثر مفسران و نحویان باء زائده در آیه‌ی قرآن به‌کار رفته است. وزیر مغربی چون با این اصل مخالف است، نخست باء را در این آیه، مدخولِ ای استفهامی می‌گیرد و سپس استفهام موجود را به معنای غیر استفهامی حمل می‌کند. در تفسیر آیهی ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران، ۱۵۹) می‌نویسد:

۱- شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق) مفسر همعصر با وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) نیز در اثر مهم خود، حقائق التاویل فی متشابه التنزیل، مکرراً از کلیت این دیدگاه حمایت و بر صحت آن تاکید می‌کند. برای گونه نك. رضی، حقائق التاویل، ص ۲۸۵-۲۹۴.

«تَقْدِيرُهُ عِنْدَنَا: فَبَأَى رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ، تَعْظِيمًا لِلنُّعْمَةِ عَلَيْهِ فِيمَا وَفَّقَهُ اللَّهُ لَهُ مِنَ الَّذِينَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ، ... وَ خَرَجَ الْاِسْتِفْهَامَ مَخْرَجَ التَّعْظِيمِ، كَقَوْلِهِ: أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا.» از نظر وزیر مغربی، استفهام در این آیه به غرض تعظیم و بزرگ داشتن ادا شده و مقصود از آن، سوال واقعی نیست؛ همانند سخن جریر، شاعر دوره‌ی اسلامی که در وصف عبدالملک بن مروان آن را بیت را سروده است.

۳-۳-۶- علوم قرآنی در تفسیر المصاحیح

توجه به جزییات و مسائل تفصیلی در باب علوم قرآن در تفاسیری هم‌اندازه و با سبک تفسیری وزیر مغربی چندان زیاد نیست. در چنین تفاسیری، قصد مفسر بر اختصار است و مباحثی اینچنینی را باید از مطاوی کلام مفسر بیرون کشید. از آنجا که سمت و سوی اصلی تفسیر المصاحیح، بیان نکات لغوی و ادبی همراه با ذکر برخی اسباب نزول است، علوم قرآنی به معنای متعارف و بالاستقلال مورد توجه وزیر مغربی نیست. مباحث مرتبط با کلیات علوم قرآنی در خلال تفسیر آیات و به صورت موردی و پراکنده ذکر می‌شود که در بخش حاضر به جمع‌بندی آن‌ها می‌پردازیم: این مباحث به ترتیب اهمیت و میزان توجه در تفسیر المصاحیح عبارتند از: نسخ، اعجاز، حروف مقطعه، قرائات.^۱ به دلایلی که در بالا آوردیم، وزیر مغربی هیچ‌گاه مباحث مکی و مدنی را به شکل کلی یا جزئی مطرح نمی‌کند؛ به ذکر اسباب النزول و با نقل روایات مختلف در این باب می‌پردازد، اما هیچ‌گاه از منظری کلی در باب اسباب النزول مطلبی طرح نمی‌کند. سایر مباحث مشهور علوم قرآنی که به اموری چون روایات تفسیری، تاریخ، کلام، نحو و بلاغت، یا فقه و اصول فقه مربوط می‌شوند، کمابیش در لابلای تفسیر المصاحیح قابل ردیابی است و در سایر بخش‌های همین فصل به تفصیل بیشتری مطرح شده‌اند.

۱- پاره‌ای از مباحث چون ترتیب نزول، و تعیین مکی و مدنی هیچ‌گاه در تفسیر المصاحیح مطرح نمی‌شوند. به نظر می‌رسد این عیناً همان الگویی است که در تفاسیر لغوی قرون دوم و سوم از فراء، ابو عبیده و ابن قتیبۀ در معانی القرآن و مجاز القرآن و تأویل مشکل القرآن اجرا شده است.

وزیر مغربی در مقدمه‌ی اثر خود دریاب توجه به موضوعاتی چون کلام، فقه، قرائات و مانند آن در تفسیرش می‌نویسد: «از تطویل‌های خستگی‌آور و خلاصه‌های زیان‌آور جدایش ساختم و هیچ‌یک از دانش‌های خاص چون نحو و فقه و کلام و قرائات و اشتقاق را به تفسیر درنیامیختم، چه قصدم توضیح الفاظ غریب و بیان معانی ظریف

159

قرآن بود؛ و نَزَّهَتْهُ عَنِ التَّطْوِيلِ الْمِلِّ وِ الْإِيْجَازِ الْمُخِلِّ، و أَخْلَيْتُهُ مِنْ اسْتِقْصَاءِ الْعُلُومِ الْمُرْدَةِ بِذَوَاتِهَا، كَالْإِعْرَابِ وِ الْأَحْكَامِ وِ الْكَلَامِ وِ الْقِرَاءَاتِ وِ اسْتِقَاقِ اللُّغَاتِ، إِذْ كَانَ قَصْدُنَا تَفْسِيرَ اللَّفْظِ الْغَرِيبِ وِ إِيْضَاحَ الْمَعْنَى اللَّطِيفِ مَعَ مَا لَا يَسْتَعْنِي التَّأْوِيلُ عَنْهُ مِنَ الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ.» این سخن خود به روشنی دلیل قَلَّتْ تَوَجُّهَ متعارف به موضوع قرائات (و نیز کلام و فقه) را در تفسیر المصایح نشان می‌دهد. در اندک نمونه‌هایی که وی در تفسیر خود بدان اشاره می‌کند، ذکر قرائات غیررسمی بیشتر از تعداد قرائات سبعة یا رسمی است؛ اما در تمامی این موارد، قصد وی تنها یادآوری نکته‌ای معنایی یا اشاره‌ای لغوی، فقهی است.

مثلاً در تبیین حکم عقد متعه و تفسیر عبارات ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ (النساء، ۲۴) با اشاره به مفاد صریح آیه مبنی بر حلیت متعه بر طبق مذهب امامیه، برای تقویت دلیل، به قرائت غیررسمی ابن عباس اشاره می‌کند که آیه را با توضیحی اضافه قرائت کرده و نحوه‌ی قرائت وی مطابق و مؤید مذهب فقهی امامیه است. وی می‌نویسد: «وَهَذِهِ آيَةُ ظَاهِرَةٌ فِي تَحْلِيلِ الْمُتْعَةِ؛ لِأَنَّهُ اسْتَوْفَى أَقْسَامَ مَا أَحَلَّهُ، ثُمَّ جَاءَ بِذِكْرِ الْمُتْعَةِ بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّهِ، وَ فِي حَرْفِ ابْنِ عَبَّاسٍ: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى)، وَقَدْ رُوِيَ نَسْخُهَا بِالسُّنَّةِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ.» این قرائتی است که روایات و متون کهن تفسیری (طبری، ۹/۵؛ ابن ابی داوود، کتاب المصاحف، ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۰۳-۲۰۴؛ نحاس، معانی القرآن، ۶۱/۲) به ابن عباس و ابی بن کعب نسبت داده‌اند.

نمونه‌ی دیگر استشهاد وزیر مغربی به اختلاف قرائات در ذیل آیه‌ی وضوء (المائدة، ۶) است: «وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فَأَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالْحَفْضِ فَدَلَالَتُهَا عَلَى الْمَسْحِ ظَاهِرَةٌ، وَأَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالتَّصْبِ، فَهِيَ عِنْدَنَا دَالَّةٌ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ. فَالْحَفْضُ عَطْفٌ عَلَى اللَّفْظِ، وَ التَّصْبُ عَطْفٌ عَلَى الْمَوْضِعِ.» روشن است که در این مورد نیز رجوع به مسأله‌ی تفاوت قرائات برای پُر کردن اطلاعات خواننده از انواع و اقسام قرائات مختلف نیست، بلکه مفسر تنها در کار تایید دیدگاهی فقهی و مشخص دو قرائت مختلف را در کنار هم می‌نهد تا نشان دهد هر دو قرائت، مذهب فقهی شیعه را تأیید می‌کنند. در ادامه، اندک موارد معدودی را ذکر می‌کنیم که در آن‌ها وزیر مغربی به موضوع قرائات متعارف در منابع اهل سنت اشاراتی داشته است. مجموع این موارد از تعداد انگشتان دو دست تجاوز نمی‌کند.

«﴿تَقْدُسُ لَكَ﴾ نَظَرٌ لَكَ أَنْفُسَنَا مِنَ الْخَطِيئَةِ، وَ قِيلَ الْخَلِيقَةِ، لِأَنَّهُ قُرِئَ جَاعِلٌ خَلِيقَةً. مَعْنَاهُ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ مِنَ الْمَصْلَحَةِ لِخَلْقِي وَ مِنْ أَنَّهُ سَيَكُونُ مِنْ تِلْكَ الْخَلِيقَةِ رُسُلٌ وَ أَنْبِيَاءٌ وَ قَوْمٌ صَالِحُونَ» (البقرة، ۳۰).

در ذیل عبارت ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ (یوسف، ۲۳)، نقلی از ابوعمرو، قاری بصره دارد که تنها به توضیح معنای لغوی "هیت" مربوط می‌شود: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ ای: هَلُمَّ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ فِي تَفْسِيرِهِ: أُنْشِدَنِي أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْعَلَاءِ لِشَاعِرٍ يَقُولُهُ فِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ:

أَبْلَغَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَخَا الْعِرَاقِ إِذَا أَتَيْنَا
أَنَّ الْحِجَازَ وَأَهْلَهُ عُنْتُ إِلَيْكَ فَهَيْتَ هَيْتَا

«وَرَوَى عَنِ الْحَسَنِ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ (الْمَلِكِينَ) بِكَسْرِ اللَّامِ وَيَحْلِفُ أَنَّهُمَا عَلْجَانِ مِنَ عُلُوجِ بَابِلَ؛ وَهَذَا تَأْوِيلٌ وَمَقْرُوءٌ شَدُّ بِهِمَا الْحَسَنُ عَنِ الْإِجْمَاعِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ» (ذیل البقرة، ۱۰۲).

﴿فَأَيُّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾؛ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَمَعْنَاهُ: لَا يُكَذِّبُونَكَ، أَي: لَا يَأْتُونَ بِحَقٍّ يُبْطِلُونَ بِهِ حَقَّكَ. وَكَانَ يَقْرَأُ (يَكْذِبُونَكَ) بِالتَّخْفِيفِ «(ذیل الانعام، ۳۳). در این آیه، قرائت تخفیف (يَكْذِبُونَكَ) از بسیاری قاریان معروف (چون نافع و کسائی) نقل شده است، اما در اینجا وزیر مغربی تنها به امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند.^۱

«وَمَنْ قَرَأَ (نَسَاَهَا) أَيِ نَبْقِيهَا عِنْدَكُمْ وَتُوخَّرَهَا فِي جُمْلَةٍ تِلَاوَتِكُمْ مِنْ قَوْلِكَ (نَسَا) اللَّهُ أَجَلُهُ: أَي: أَخْرَهُ، وَتَأْوِيلُهُ عَلِيٌّ هَذَا الْقَوْلُ: نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنَ الْمُنْسُوخَةِ، وَمِثْلُ الْمُبَقَاةِ الْمُؤَخَّرَةِ» (ذیل البقرة، ۱۶۲).

«وَقَرَأَ الشَّعْبِيُّ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (۱۹۶) مَرْفُوعَةً، أَي لَيْسَتْ فَرَضًا» (ذیل البقرة، ۱۹۶).

«وَقَرَأَ الْحَسَنُ وَمالِكُ بْنُ دِينَارٍ (وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ)، وَهَذِهِ الرُّوَايَةُ عَنْ عَائِشَةَ وَ الْقِرَاءَةُ عَنِ الْحَسَنِ وَ مالِكِ لَا تُصِحَّحَانِ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ إِعْرَابَ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ أَصْلُ قَوِيٍّ مَشْهُورٌ كَثِيرٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، جَلِيلُ الْغَرَضِ، شَرِيفُ الْمَقْصَدِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَنْسَبَ مَا وَرَدَ إِلَى الْغَلْطِ؟» (ذیل النساء، ۱۶۲).

«وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ فِي قِرَاءَةِ مَنْ قَرَأَ (عَمَلٌ) بِالتَّنْوِينِ، مِثْلُ قَوْلِ الْخَنَسَاءِ:

تَرْتَعُ مَا رَتَعْتَ حَتَّى إِذَا ادَّكَّرْتَ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ» (ذیل هود، ۴۶).

«وَكَانُوا يَقُولُونَ: أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ (وَبِالرَّحِيمِ)، وَكَذَلِكَ أَدْرَكْنَاهُمْ يَقُولُونَ إِلَى الْيَوْمِ، وَقِيلَ فِي الْقِرَاءَةِ بِالتَّنْصِبِ: إِنَّ تَقْدِيرَهُ وَاتَّقُوا الْأَرْحَامَ أَنْ تَقْطَعُوَهَا» (ذیل النساء، ۱).

۱- شریف مرتضی یکبار این قرائت را به امام علی علیه السلام و در جایی دیگر آن را به کسائی از قراء سبعة نسبت می‌دهد (نک. مرتضی، امالی، ۱۷۴/۴ و ۱۷۷).

«وَإِنْ كَلَّا لَمَّا» ... وَ قِيلَ: لَمَّا بِالتَّنْوِينِ قِرَاءَةُ الزَّهْرَى فِيمَا رَوَاهُ الْفَرَاءُ عَنْهُ بِمَعْنَى شَدِيدٍ، مِثْلُ: (أَكَلَا لَمَّا)، وَ قِيلَ: إِنْ (لَمَّا) الْمُحْفَفَةُ مُحْفَفَةٌ مِنَ (لَمَّا الْمُشَدَّدَةُ، مِثْلُ: (لَكِنْ) مِنْ (لَكِنْ)) (ذیل هود، ۱۱۱).

«وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ» يُقْرَأُ عَقَّدْتُمْ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ، وَ فِي التَّشْدِيدِ زِيَادَةُ فَائِدَةٍ (ذیل المائدة، ۸۹).
«وَمَنْ قَرَأَ (نَسَاهَا) أَى نَبَقِيهَا عِنْدَكُمْ وَ تُؤَخَّرَهَا فِي جُمْلَةٍ تِلَاوَتِكُمْ مِنْ قَوْلِكَ (نَسَا) اللَّهُ أَجَلُهُ: أَى: آخِرُهُ، وَ تَأْوِيلُهُ عَلَي هَذَا الْقَوْلِ: نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنَ الْمُنْسُوخَةِ، وَ مِثْلُ الْمُبَقَاةِ الْمُؤَخَّرَةِ» (ذیل البقرة، ۱۰۶).

با این همه، گاه در مواضعی که انتظار داریم ذکر اختلاف قرائات به حل معنای آیه کمک کند، وی از اختلاف قرائات سخن نمی‌گوید، بلکه معنی يك قرائت را از نظر لغوی معادل قرائت دیگر قرائت می‌دهد. مثلاً در ذیل آیهی ﴿أَفَلَمْ يَبْأَسْ﴾ (الرعد، ۳۱)، می‌نویسد: ﴿أَفَلَمْ يَبْأَسْ﴾ يَعْلَمُ. قَالَ سَحِيمٌ:

أَقُولُ لَهُمْ بِالشَّعْبِ إِذِ يَبْشِرُونَنِي أَلَمْ تَبْأَسُوا أَيْ ابْنَ فَارِسٍ زَهْدَمُ

اغلب مفسران لغوی و روایی به این مطلب اشاره کرده‌اند که امام علی علیه السلام، ابن عباس و جماعتی این آیه را افلم یتبین خوانده‌اند (زمخشری، ۵۳۰/۲؛ ثعلبی، ۲۹۳/۵؛ طوسی، ۲۵۵/۶؛ طبرسی، ۴۴۹/۶) که عملاً همان معنای "افلم يعلم" را می‌دهد، اما وزیر مغربی به جای آنکه به تفاوت قرائات اشاره کند، با استشهاد به شعری از سحیم، نشان می‌دهد که قرائت رسمی و شناخته شده، یعنی "افلم يعلم"، همان معنای افلم یتبین را می‌دهد. عبارت و نحوه‌ی عمل وی در این موضع، بسیار شبیه ابن‌قتیبۀ در تفسیر غریب القرآن (۱۹۵-۱۹۶) است.

۳-۳-۲- فواتح سور و حروف مقطعه

وزیر مغربی به موضوع حروف مقطعه مذکور در آغاز سوره‌ها توجهی خاص می‌کند و می‌کوشد در همان آغاز سوره‌ی البقرة، مطالب مختلف را جمع‌بندی کند. متأسفانه دو نسخه‌ی تفسیر المصاییح حاوی بخش‌های آغازین سوره‌ی البقرة نیستند و در تنها نسخه‌ی باقی‌مانده یعنی مخطوط جامع القرویین (فاس) نیز به دلیل پوسیدگی، بخشی از جملات از بین رفته‌اند. در اینجا مجموع سخن وی در آغاز سوره‌ی البقرة را ذکر می‌کنیم:

«وَرُوي أَنَّ ﴿أَلَمْ﴾ قَسَمَ وَ قِيلَ أَسْمَاءٌ لِلرَّبِّ مُقَطَّعَةً إِذَا جُمِعَتْ بَانَ مَعْنَاهَا ... وَ هَذَا الْوَجْهُ عِنْدَنَا ضَعِيفٌ. وَ قَالَ الْحَسَنُ سَمَّى اللَّهُ كُتْبَهُ مَا أَحَبَّ كَالْتَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الزَّبُورِ وَ سَمَّى بَعْضَ السُّورِ مَا أَحَبَّ تَشْرِفًا لَهَا وَ لَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ أَنْ يَعْمَهَا بِالْأَسْمَاءِ بَلْ ... أَنْ يَعْمَهَا بِالتَّسْمِيَةِ كَمَا قَدْ خَصَّ بَعْضُهَا بِتَشْرِيفٍ فِي الْمَعْنَى لَمْ يَخْصَّ بِهِ غَيْرُهُ فَقِيلَ إِنَّ الْإِنْعَامَ ... مَلِكٌ؟ وَ كَمَا قِيلَ إِنَّ الْمَعْوَدَيْنِ يُقَالُ لَهُمَا الْمُقَشَّقِشَتَانِ أَيْ ثَبْرَتَانِ مِنَ الثَّقَاقِ؛ وَ سُمِّيَتْ سُورَةُ الْحَمْدِ أُمَّ الْكِتَابِ وَ فَاتِحَةُ

الکتاب؛ و لا یلزمُ أن لا تشترک سورتان أو ثلاثٌ فی اسمٍ واحدٍ، لأنَّه قد اشترک جماعَةٌ من الناس فی اسمٍ واحدٍ؛ و لا یلزمُ أن یكونَ غیر السورة لیکونَ الاسمُ غیر المسمی لأنَّ هذا الحکم فی الأشخاص یفارق حکمها فی الألفاظ ... ألم تنزیلُ الکتابِ أی هذا الکتابُ من هذه الحروفِ قال ... علی بعضها للإستغناء به کما تقولُ إذا أردتَ الخطَّ «أ ب ت ث» و أنت تُريدُ جمیع الحروفِ؛ و کما تقولُ «قفًا ثبک» و أنت تُريدُ القصيدةَ. و کُررتَ فی بعض المواضع مظهرةً للحجَّة.

و اختیارنا بین الظاهر من هذه الوجوه قولُ الحسن و حقیقةً معتقدنا أنَّ هذه الفوائج من المتشابه التي لا یعلم تأویلُها إلا الله و ما جاءَ بذلك أثرُ مُسنَد. قال عِكرمة: «لکل شیءٍ سِرٌّ و هذه الفوائج من أسرار القرآن». ... أضعف فی نفوسنا تأویل الحسن — علی أنَّه أقوى الأقوال و احوجُّها إلى التمسُّك بقول عِكرمة [من] أنَّها من الأسرار — هو أنَّنا وجدنا أكثر ما افتتَحَ بهذه الفوائج من السورة غیر معروفٍ بها و لا مُسمی بذكرها کالبقرة و آل عمران و الأعراف و یونس و هود و ما والاها.

از مجموع سخنان فوق می‌توان چنین استنباط کرد که گویا وزیر مغربی قولی دوجهی اختیار کرده است: نخست آنکه وی این حروف را اسامی برخی سوره‌های قرآن می‌داند و این قول را از حسن بصری نقل می‌کند. دوم اینکه این حروف را از متشابهات یا رازهای قرآن می‌شمارد که تأویلش را تنها خدا می‌داند. اولی را "اختیار" خود می‌داند و دومی را "حقیقت اعتقاد" خود می‌شمارد. در آغاز سوره‌های بعدی چون هود، یونس، یوسف، الرعد، ابراهیم، و الحجر مطلب جدیدی نمی‌گوید، چون وی عموماً به ذکر يك نکته‌ی کلی در نخستین وقت حاجت بسنده می‌کند و در سایر موارد مشابه، دیدگاه خود را به همان امر نخست ارجاع می‌دهد.

در دو موضع دیگر در تفسیر المصابیح، وزیر مغربی مطلبی اشاره‌وار راجع به موضوع حروف مقطعه می‌نویسد که هر کدام از این مطالب یکی از وجوه مختلف دیدگاه وی را نشان می‌دهد: در آغاز تفسیر سوره‌ی الاعراف می‌نویسد: «المص و أشباهُها: من أسماء السور، رواه الحسن عن كافة الصحابة، وقد قدمنا القول.» روشن است که در اینجا اشاره‌ی وی به وجه نخست است. اما هنگام تفسیر آیه‌ی النحل، ۵۱ می‌گوید: «وهذه المسألة اعترض بها مذهبنا فی أنَّه لیس فی القرآن لفظةً لغير معنى معلوم سوى فوائج السور، فرأینا فیها الوقف، کما روى عن بعض السلف أنَّه قال: لکل شیءٍ سِرٌّ، و سِرُّ القرآن فوائجه.» روشن است که این سخن به معنای تأیید وجه دوم است.

شیخ طوسی در التبیان (۱/ ۴۸-۴۹)، قول دوم — یعنی قول به عدم وقوف به معنای حروف مقطعه — را به وزیر مغربی نسبت می‌دهد و قول نخست را به تفصیل نقل کرده و خود می‌پذیرد. وی می‌نویسد: «و روی فی اخبارنا ان

ذلك من المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله، واختاره الحسين بن على المغربى و احسن الوجوه التى قبلت قول من قال: انها اسماء للسور خص الله تعالى بها بعض السور بتلك كما قيل للمعوذتين: المقشقتان، أى تبرءان من النفاق، و كما سميت الحمد أم القرآن و فاتحة الكتاب. و لا يلزم أن لا تشترك سورتان أو ثلاث فى اسم واحد، و ذلك أنه كما يشترك جماعة من الناس فى اسم واحد، فإذا أريد التمييز زيد فى صفته، و كذلك إذا أرادوا تمييز السورة قالوا: ألم ذلك، ألم الله، ألم، و غير ذلك. و ليس لأحد أن يقول: كيف تكون أسماء للسور، و الاسم غير المسمى، فكان يجب ألا تكون هذه الحروف من السورة، و ذلك خلاف الإجماع. قيل: لا يمتنع أن يسمى الشئ ببعض ما فيه، ألا ترى انهم قالوا: البقرة، و آل عمران، و النساء، و المائدة، و لا خلاف انها اسماء للسور و ان كانت بعضاً للسور، و من فرق بين الأشخاص و غيرها فى هذا المعنى: فأوجب فى الأشخاص أن يكون الاسم غير المسمى و لم يوجب فى غيرها، فقد أبعد، لأنه لا فرق بين الموضعين على ما مضى القول فيه، و لا يلزم أن تسمى كل سورة بمثل ذلك، لأن المصلحة فى ذلك معتبرة، و قد سمي الله كل سورة بتسمية تخصها و إن لم تكن من هذا الجنس، كما انه لما سمي الحمد بأسمائها لم يلزم ذلك فى كل سورة» (طوسى، التبيان، ١/ ٤٨-٤٩).

٣-٣-٦-٣- فصاحت و اعجاز قرآن

موضوع فصاحت و اعجاز قرآن، به سبب ارتباطش با تعلّقات زبانی و ادبی وزیر مغربی، در كانون توجه وی قرار دارد. وی در آغاز مقدمه‌ی تفسیر خود نیز به این امر اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«همواره از روزگاری که خداوند کتاب آسمانی خود را به من تعلیم داد، مشتاق بودم که اعجاز قرآن را با یقینی اختصاصی دریابم، نه از روی تقلیدی که همگان می‌ورزند. مباحث مختلف بر من هجوم می‌آورد درباب ریزه‌کاری‌های فصاحتی که ذهن و ضمیر عالمان را متحیر ساخته و انبان بلاغی که از حدّ و اندازه‌ی آدمیان بیرون است. آنگاه این اندیشه در ذهنم می‌دوید که قرآن را از تردید متأمّلان و رنجش متأولّان محافظت کنم و من این اندیشه را موهبتی مبتکرانه از جانب خداوند و مرحمتی بازگشته (رسیده) از جانب او می‌دیدم تا آنجا که هربار در بوستانش قدم می‌نهادم، چون زمام اندیشه‌ام را به هر موقف آرام نگه داشتمی، فایدتی بر قلبم ظاهر می‌گشت که پیشتر سر نزده بود. گویی در باغستانی می‌خرامم که درختانش سر به فلک کشیده و هر آن به اذن خداوندگارش

می‌دهد [ابراهیم، ۲۵]. لذا دوست داشتم این همه را نظامی بخشم و با آنچه عالمان ایراد کرده

اند، پراکنده‌ها را گرد هم آورم تا سودمندی‌اش عام گردد و نتیجه‌اش تمام افتد.^۱

وزیر مغربی در آثار دیگر خود نیز به این موضوع توجه مکرر می‌کند. موضوع بلاغت ادبی و نظم قرآن امری است که مغربی برای آن رساله‌ای مجزا با عنوان *ادب الخواص* تألیف کرده است. با این همه، وی هیچ‌گاه در تفسیر یا سایر آثار خود، بحثی نظری و مستقل درباره اصل اعجاز یا تبیین وجه آن مطرح نمی‌کند. از میان عبارات و سخنان وی به اجمال می‌توان دریافت آنچه وی را به سمت تفسیر قرآن سوق داده، زیبایی‌های لفظی و بیانی قرآن بوده و او کوشیده است با غور و دقت بیشتر در معان الفاظ قرآن پرده‌ای از اعجاز زبانی قرآن بردارد.^۲ به علاوه، وی با وجود تأکید بر اعجاز زبانی یا ادبی قرآن، اندک تمایلی به نظریه‌ی صرفه نیز داشته است؛ گویانکه آن را به تنهایی در اثبات اعجاز قرآن کافی نمی‌داند. در این باره وی در آغاز کتاب *ادب الخواص* (ص ۸۳) اظهار می‌دارد:

«به نظر من دریافت اعجاز قرآن از طریق بحث و استدلال و ادراک شهودی آن با حواس و نظر شخصی بسیار بالاتر از این است که انسان در این امر از گذشتگان خود تقلید کند و به سخن اهل فصاحت و بلاغت در گذشته اعتماد کند — که البته آن هم در جای خود حجت و قابل اعتماد است. من وجه اعجاز قرآن تنها در صرفه نمی‌دانم که گروهی اندک بدان معتقدند، بلکه اعجاز قرآن را در ویژگی خاص نظم آن می‌دانم و معتقدم صرفه اعجاز را تقویت می‌کند (و کانت فی الرفد بمنزلة الخوافی من القوادم). این سخن درازدامن است و جا دارد در کتابی جداگانه به آن بپردازم. اکنون

۱- وَلَمْ أَزَلْ مُنْذُ عَلَّمَنِي اللَّهُ كِتَابَهُ طَامِحاً بِفِكْرِي إِلَى مَعْرِفَةِ إِعْجَازِهِ بِالْيَقِينِ الَّذِي يَخْصُ دُونَ التَّقْلِيدِ الَّذِي يُعْمُ، فَكَانَ الْبَحْثُ يَهْجُمُ بِي عَلَى بَدَائِعِ فَصَاحَةِ تَرْوُقِ أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ، وَدَائِعِ بَلَاغَةِ نَفَوتِ قَدْرِ الْمَخْلُوقِينَ، وَتَسْبِيحِ لِي خَوَاطِرُ فِي تَحْصِينِهِ عَنِ شَكِّ الْمُتَأَمِّلِ وَإِعْنَاتِ الْمُنَاقِلِ أَرَاهَا مُوَهِبَ - مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - مَبْتَكِرَةً، وَغَوَائِدَ مِنْ لَطْفِهِ - جَلَّتْ قُدْرَتُهُ - مُقْبِلَةً، حَتَّى إِتْنَى لَمْ أَكُنْ أَكْرِهُ فِيهِ كَرَةً إِلَّا اسْتَشَرْتُ لِقَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ أَحْبَسُ عَلَيْهِ عَنَانَ الْفِكْرِ مُتَمَهِّلًا، كَمِثْنٍ مِنَ الْفَائِدَةِ لَمْ يَكُنْ طَلَعَ أَوَّلًا، فَكَأْتَنِي مِنْهُ فِي حَدِيقَةٍ تَتَلَحَّاقُ جَنَاهَا وَ﴿تَوُفِّي أَكْلُهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [سورة ابراهيم: ۲۵]، فَأَحْبَبْتُ نَظْمَ ذَلِكَ كُلِّهِ وَجَمَعَ شَمْلِهِ بِمَا أَوْرَدَهُ الْعُلَمَاءُ مِنْ مِثْلِهِ لِيَكُونَ النَّفْعُ عَامًّا وَ الْمَقْصَدُ ثَامًّا - بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى.

۲- همچنین احسان عباس رساله‌ای به نقل از ابن بسام (*الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة*، ۴/۴۷۹-۴۹۶) با عنوان «رسالة في الرد على من تحداه في معاني بعض الالفاظ الغريبة» می‌آورد. پس از پاسخ‌گویی به معنای الفاظ غریب عربی، وی موارد فراوانی از مشکلات لغوی، نحوی و تفسیری قرآن را برای مخاطب مطرح می‌کند، بی آنکه آنها را پاسخ دهد. طرح این پرسش‌ها، نشان می‌دهد اولاً جوانب ادبی قرآن در نگاه وی، مهم‌ترین جنبه‌ی اعجاز قرآن است و ثانیاً این مهم‌ترین مشکلات قرآنی از نگاه وی چیست؟ (احسان عباس، ۱۶۵-۱۸۲).

می‌کوشم در کتاب حاضر شمه‌ای از شعر عرب و گزیده‌ای از اخبار و سخنان بلیغشان را گردآورم.^۱

موضوع اعجاز قرآن و ماهیت یا وجه اعجاز قرآن از مهم‌ترین مسائل کلامی و تفسیری دو قرن چهارم به‌شمار می‌آید. جاحظ، عبدالقاهر جرجانی، شریف رضی، شریف مرتضی، ابوبکر باقلانی، قاضی عبدالجبار همدانی، و... هر یک به‌گونه‌ای در این باب اظهار رأی کرده‌اند. از مهم‌ترین وجوهی که ذهن متکلمان قرون چهارم هجری را به خود مشغول داشته، صرفه است. بسیاری از متکلمان معتزلی (چون نظام، جاحظ، و تاحدی رُمّانی)، شیعه (چون شیخ مفید، شریف مرتضی و ابوالصلاح حلبی) و حتی برخی از متکلمان اشعری (چون ابواسحاق اسفراینی و ابن حزم اندلسی) این دیدگاه را در بیان وجه اعجاز قرآن پذیرفته‌اند. از اینکه در یک سده‌ی اخیر، کمتر عالم یا مفسری در جهان اسلام می‌شناسیم که به نظریه‌ی صرفه معتقد باشد، شاید بتوان دریافت که اندک تمایل مغربی به نظریه‌ی صرفه نشان می‌دهد که این نظریه در عصر وزیر مغربی غلبه و هیمنه‌ی زیادی بر عالمان مسلمان به‌ویژه اهل ادب داشته است. با این همه، مغربی اگرچه صرفه را به‌کلی مردود نمی‌شمارد، اما آن را برای اثبات اعجاز قرآن ناکافی می‌داند. به اعتقاد وی، اساس اعجاز قرآن در نظم و ویژگی خاص نظم آن است. این همان امری است که در قرن پنجم با تلاش عبدالقاهر جرجانی در کتاب *دلایل الاعجاز* به نهایت بلوغ خود می‌رسد. رویکرد جرجانی در کتاب فوق را می‌توان مکمل و بسط یافته‌ی روش وزیر مغربی در *ادب الخواص* دانست.

اکنون به مواضع و نقل اقوال وزیر مغربی در تفسیر المصاحیح می‌پردازیم که در آن‌ها اشاراتی پراکنده به موضوع اعجاز قرآن، وجه اعجاز قرآن، اهمیت نظم و بلاغت در اعجاز قرآن، تاکید قرآن بر امر بلاغت داشته است: در تفسیر خود بر آیه‌ی ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ﴾ (الانعام، ۵۰) می‌نویسد: «فَأَتَى بِالآيَاتِ مَتَى شِئْتُ، وَ لَا أَنِّي مَلِكٌ أَتَمَكَّنُ مِمَّا يَتَعَذَّرُ عَلَيَّ الْعِبَادُ، وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ فَأَعْرِفُ الْمَصَالِحَ. فَأَمَّا الْآيَةُ الَّتِي هِيَ الْعِلْمُ وَ الْمُعْجَزَةُ فَقَدْ نَزَلَتْ، وَ هِيَ هَذَا الْقُرْآنُ وَ نُبِّهُوا عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾» (العنكبوت، ۵۱).

۱- «و أنا أرى أن علم العالم أن القرآن معجز من طريق القياس والاستدلال، و من طريق الحس والإدراك أشرف و أعلى من علم العالم بإعجازه من طريق القياس بالتقليد لغيره، و الاعتبار بالفصحاء الذين تقدموه و كانوا حجة عليه، و لا أرى أن الإعجاز إنما هو بالصرقة لا غير، كما يعتقد قليل من الناس بل أرى أن الإعجاز إنما هو بنوعية ذلك النظم، و بإعجازه من التمكين و الحول، و أن الصرقة أيدته و كانت في الرد بمنزلة الخوافي من القوادم، و استقصاء هذا الشوط من الكلام يطول، و لعل الله أن يوفقنا لتجريد كتاب مفرد في معناه. فعزمت لما رأيت هذا المراءى على كتاب أجمع فيه المختار من أشعار العرب، و المذهب من أخبارها و بلاغتها» (وزیر مغربی، *ادب الخواص*، ص ۸۳).

در اشاره به معجزات پیامبر اکرم (ص) در ذیل آیهی ﴿عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (البقرة، ۹۵) می‌نویسد: «أَيَّ عَالِمٍ أَتَاهُمْ لَا يَتَمَنُّونَ وَ تَرَكُوا تَمَنِّيَهُ لِسُوءِ أَعْمَالِهِمْ. وَ إِخْبَارُ اللَّهِ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِذَلِكَ مُعْجَزٌ لَمْ يَسْتَطِيعُوا تَقْضَهُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لَوْ تَمَنُّوا الْمَوْتَ مَا بَرَحُوا حَتَّى يَرَوْا مَقَاعِدَهُمْ مِنَ النَّارِ.»

همچنین در انتهای تفسیر آیهی ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ (البقرة، ۲۴۳) می‌نویسد: «وَ هَذِهِ الْآيَةُ مُعْجَزَةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لِإِخْبَارِهِ عَنْ غَامِضِ عِلْمِهِمْ، وَ لِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾ أَيْ فِيَمَا يُوضِّحُ لَهُمْ مِنَ الْآيَاتِ الشَّاهِدَةِ بِتَصْدِيقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.»

﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ يُرِيدُ: كُلَّمَا هَمُّوا لِحَرْبٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاسْتَعَدُّوا لَهَا، أَبْطَلَ اللَّهُ عَزَائِمَهُمْ ... وَ فِي الْآيَةِ مُعْجَزَةٌ بِإِخْبَارِهَا عَنِ الْغَيْبِ؛ لِأَنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ أَشَدَّ أَهْلَ الْحِجَازِ بَاسًا وَ أَمْنَهُمْ دَارًا، حَتَّى إِنَّ قُرَيْشًا كَانَتْ تَعْتَصِدُ بِهِمْ وَ الْأَوْسُ وَ الْخَزْرَجَ تَسْتَبِقُ إِلَى مُحَالَفَتِهِمْ وَ التَّكْثُرِ بِنُصْرَتِهِمْ. فَأَبَادَ اللَّهُ غَضَاءَهُمْ وَ اقْتَلَعَهُمْ مِنْ أَصْلِهِمْ، فَأَجَلَى النَّبِيُّ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ — بَنِي قَيْنِقَاعَ وَ بَنِي النَّضِيرِ، وَ قَتَلَ بَنِي قُرَيْظَةَ، وَ شَرَّدَ أَهْلَ خَيْبَرَ، وَ غَلَبَ عَلَى فِدْكَ، وَ دَانَ لَهُ أَهْلُ وَادِي الْقُرَيِّ، فَمَحَا اللَّهُ آثَارَهُمْ صَاغِرِينَ، وَ حَقَّنَ مُخْبِرَ نَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (ذیل المائدة، ۶۴).

در ذیل آیهی ﴿لِسَانُ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي﴾ می‌نویسد: «وَ فِي الْآيَةِ ذَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمُعْجَزَ نَظْمُهُ، وَ لِذَلِكَ قَالَ هَذَا الْقَوْلُ، وَ مَعْنَاهُ: فَكَيْفَ يَتَأَتَّى مِنْ هَذَا الْأَعْجَمِيِّ مِثْلُ هَذَا النَّظْمِ» (ذیل النحل، ۱۰۳).

در تفسیر عبارت ﴿يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ﴾ می‌نویسد: «هُوَ الْقُرْآنُ وَ الْإِسْلَامُ عَنِ الْحَسَنِ. وَ لَمَّا وَقَعَتِ الْكُنَايَةُ عَنْ حُجْبِ اللَّهِ بِالنُّورِ، سُمِّيَتْ مُعَارَضَتُهُمْ لَهُ بِالْإِطْفَاءِ، فَأُضِيفَ ذَلِكَ إِلَى الْأَفْوَاهِ دُونَ الْأَلْسِنَةِ؛ لِأَنَّ الْإِطْفَاءَ بِالْأَفْوَاهِ، وَ هُوَ التَّفْنِخُ، وَ هَذَا مِنْ عَجَبِ الْبَيَانِ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ تَصْغِيرِ شَانِهِمْ وَ تَضْعِيفِ كَيْدِهِمْ؛ لِأَنَّ التَّفْنِخَ إِكْمًا يُوَثِّرُ فِي الْأَنْوَارِ الضَّعِيفَةِ دُونَ الْأَقْبَاسِ الْعَظِيمَةِ، وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ» (ذیل توبه، ۳۲).

﴿أَتُخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ فِيهَا نَهَايَةُ الْبَلَاغَةِ؛ لِأَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ التَّفْرِيعِ وَ التَّشْجِيعِ» (ذیل التوبة، ۱۳).

﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ فِي الْبَلَاغَةِ» (ذیل یونس، ۳۸).

﴿فَاعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ (۶۳) يَاسًا مِنْهُمْ، وَ عِظُهُمْ، إِجَابًا لِلْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ. ﴿قَوْلًا بَلِيغًا﴾ ذَلَالَةً عَلَى فَضْلِ الْبَلَاغَةِ وَ حَثَّ عَلَى اعْتِمَادِهَا.

در آغاز سورهی یوسف می‌نویسد: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ بِلِسَانِكُمْ يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ؛ لِتَعْقِلُوهُ وَ تَعْرِفُوا مَوْضِعَ الْإِعْجَازِ فِيهِ» (ذیل یوسف، ۲).

«فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ﴾ يَخَاطَبُ مُشْرِكِي قُرَيْشٍ، يَقُولُ: فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِبْ لَكُمْ جَمِيعُ الْعَرَبِ وَ عَجَزُوا عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ فَتَحَقَّقُوا صِحَّتَهُ» (ذیل هود، ۱۴).

از سوی دیگر، وزیر مغربی برخی عبارات قرآن را لایق فصاحت قرآن نمی‌داند و ذکر آن‌ها را از سر اضطرار می‌خواند. در ذیل آیهی البقرة، ۶۱ می‌گوید: «وَوَدَّتْ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ فِي الْقُرْآنِ مِنْ ذِكْرِ الْفُؤْمِ وَالْبَصْلِ، وَ لَيْسَتْ لَاثِقَةً بِفَصَاحَتِهِ وَ جَلَالَةِ أَلْفَاظِهِ، لِأَنَّهَا حِكَايَةٌ عَنْهُمْ، فَقَصِدَ بِهَا الْإِخْبَارُ عَنْ دَنَاءَةِ أَنْفُسِهِمْ، كَمَا حُكِيَ قَوْلُهُمْ: ﴿رَاعِنَا﴾ (البقرة، ۱۰۴).» همین امر در هنگام ذکر جملات نفرین و مرگ از زبان خداوند در قرآن مورد توجه وزیر مغربی قرار می‌گیرد: ذیل آیهی ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (المائدة، ۶۴) می‌نویسد: «وَأَمَّا قَوْلُهُ: إِنَّ يَدَهُ مَغْلُولَةٌ، فَإِنَّمَا نَسَبُوهُ إِلَى الْبُخْلِ، فَعَبَّرَ اللَّهُ عَنْ مَعْنَاهُمْ بِأَسْوَأِ الْعِبَارَاتِ، كَمَا قُلْنَا عِنْدَ ذِكْرِ الْفُؤْمِ وَالْعَدَسِ، وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ الْإِخْبَارَ عَنْ كُفْرِ قَوْمٍ بِهِ وَ إِسْخَاطِهِمْ لَهُ، فَلَيْسَ لَهُمْ عَلَيْهِ أَنْ يَتَرَخَّم عَنْ ذُنُوبِهِمْ وَ عُيُوبِهِمْ بِأَسْهَلِ الْمَخَارِجِ وَ أَلْيَنَهَا وَ أَعَذَبِ الْإِلْفَاظِ وَ أَحْسَنَهَا، وَ كَيْفَ وَ هُوَ يُرِيدُ التَّنْفِيرَ عَنْهُمْ وَ التَّقْبِيحَ لِمَا وَرَدَ مِنْهُمْ.»

چنین می‌نماید که ذکر چنین مطالبی درباب اعجاز قرآن و تقسیم بندی آیات قرآن از حیث فصاحت و مانند آن غالباً در میان ادیبان برجسته‌ی قرون سوم تا ششم متداول بوده است. از همین رو، برخی از عالمان ادیب که تفاوتی میان سطوح مختلف بیانات قرآنی احساس می‌کرده و برخی آیات قرآن را واجد جوانب بلاغی فوق العاده‌ای نمی‌یافته‌اند — که بتوان بشر را از آوردنش عاجز دانست — بیشتر به تبیین نظریه‌ی صرفه در اعجاز قرآن تمایل یافته‌اند (برای نمونه شریف مرتضی، الموضح، ص ۳۶-۳۸). علت این اظهار نظر وزیر مغربی و اندک تمایل وی به موضوع صرفه را که پیشتر از آن سخن رفت، باید در قوت و تدوq ادبی وی در زبان عربی دانست. به نظر می‌رسد موضوع تفاوت میان آیات قرآن از حیث محتوا یا نظم، بعدها در میان دانشمندان اسلامی سبب پیدایش یکی از علوم قرآنی با عنوان شناخت فاضل و مفصول در قرآن شده است (نک. سیوطی، الاتقان، ۲۳/۱ و ۱۳۶/۴-۱۴۷).

۳-۳-۴- نسخ، ناسخ و منسوخ

مبحث نسخ در شمار مباحث علوم قرآنی است که در قیاس با سایر شاخه‌ها، ورود و حضور بسیار بیشتری در تفسیر المصابیح دارد. وزیر مغربی بر خلاف ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی که اساس نسخ را در قرآن قبول ندارد، اصل و امکان نسخ را می‌پذیرد و دلیل ابومسلم را کافی نمی‌داند. در ذیل آیهی نسخ (البقرة، ۱۰۶) می‌نویسد: «وَأَبُومُسْلِمٍ لَا يَرِي النَّسْخَ إِلَّا فِي شَرِيعَةٍ بَشَرِيَّةٍ، وَ يَنْكَرُهُ فِي شَرِيعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَ كَلَامُهُ وَالْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ يَطُولُ، وَ بِالْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ

نقول.» همچنین گاه رأی خود را در برابر دیدگاه ابومسلم قرار می‌دهد: مثلاً می‌نویسد: «حَتَّى يَتَوَقَّهِنَّ الْمَوْتُ» (النساء، ۱۵) مَنسُوخَةٌ بِالْجَلْدِ. وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ» قَالَ: هُمَا الْمَرْأَةُ تَخْلُو بِالْمَرْأَةِ فِي الْفَاحِشَةِ الْمَذْكُورَةِ عَنْهُنَّ.»

از سوی دیگر، وزیر مغربی تمام منقولات نسخ را نمی‌پذیرد و با نقادی خود، برخی را مردود می‌شمارد. نمونه‌ی آن مورد زیر است که وزیر مغربی روایت نسخ را به دلیل کلامی و عقلی نمی‌پذیرد. وی در ذیل آیه‌ی آل‌عمران، ۱۰۲ می‌نویسد: وَقِيلَ: «حَقُّ تَقَاتِهِ» (۱۰۲) مَنسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ: «مَا اسْتَطَعْتُمْ» وَلَيْسَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ أَوَّلًا وَآخِرًا إِلَّا بِمَا يُسْتَطَاع. ملاک وی، پذیرش یا عدم پذیرش روایات ناسخ و منسوخ بر اساس عقل و نقل است. بر همین اساس، وی نسخ قرآن به سنت را نمی‌پذیرد و نیز نسخ خبر (غیر حکم و غیر شریعت) را نادرست می‌شمارد. در تفسیر آیه‌ی متعة (النساء، ۲۴) پس از بیان رأی خود مطابق با مذهب امامیه، به گونه‌ای غیرمرضی از نسخ این حکم با سنت سخن می‌گوید: «وَهَذِهِ آيَةٌ ظَاهِرَةٌ فِي تَحْلِيلِ الْمُتَعَةِ: لِأَنَّهُ اسْتَوْفَى أَقْسَامَ مَا أَحَلَّهُ، ثُمَّ جَاءَ بِذِكْرِ الْمُتَعَةِ بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّهِ، وَفِي حَرْفِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ» إِلَى أَجْلِ مُسَمِّي، وَقَدْ رُوِيَ نَسْخُهَا بِالسُّنَّةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.» همچنین در بحث حکم مسح پاها در آیه‌ی وضوء (المائدة، ۶) بعد از بیان حکم فقهی مطابق مذهب امامیه و استناد آن به منابع اهل سنت، می‌نویسد: «وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّنْزِيلُ مَنسُوخًا بِالسُّنَّةِ، فَقَدْ بَلَغَنِي عَنِ الشَّعْبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ الْقُرْآنُ بِالْمَسْحِ، وَالسُّنَّةُ بِالْعَسَلِ.» نمونه‌ی آخر مثالی است که در آن به عدم امکان نسخ اخبار و وقایع اشاره می‌کند. وی در تفسیر آیه‌ی البقرة، ۶۲ می‌نویسد: «وَقِيلَ: إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مَنسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا» (آل‌عمران، ۸۵)، وَذَلِكَ مُحَالٌ لَا يُنْسَخُ الْوَعْدُ، لِأَنَّ مَخْرَجَهُ مَخْرَجُ الْخَبَرِ، وَالْخَبَرُ لَا يُنْسَخُ.»

نمونه‌های ذکر آیات ناسخ و منسوخ در تفسیر المصابیح قابل توجه است، اما شمار آن از حد متعارف در تفسیری موجز، ادبی و لغوی فراتر نمی‌رود. در اینجا برای اطلاع، تنها نمونه‌هایی از ذکر آیات منسوخه در تفسیر وزیر مغربی را ذکر می‌کنیم:

۱. «بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (الانفال، ۶۵) أَيْ: أَنْتُمْ تُفَاتِلُونَ عَلَى بَصِيرَةٍ وَهُمْ عَلَى جَهَالَةٍ. وَالْآيَةُ الْآخِرَةُ نَسَخَتْ الْأُولَى.»
۲. «وَالْمُطْلَقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (البقرة، ۲۴۱) وَالْأُظْهَرُ أَنَّ الْآيَةَ نُسِخَتْ بِقَوْلِهِ: «فَنَصَفُ مَا فَرَضْتُ» (البقرة، ۲۳۷) وَقَوْلِهِ: «وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا» (البقرة، ۲۳۶).»

۳. «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ» (النساء، ۳۳) يَعْنِي الْحُلَفَاءَ كَانُوا يُورِثُونَ الْحَلِيفَ، فَتُسَخَّ ذَلِكَ بِآيَةِ الْمِيرَاثِ، وَ يَقُولُهُ: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ» (الانفال، ۷۵).
 ۴. «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ» (النساء، ۱۹) فَتَعْضُلُوهُنَّ، أَيْ: تَحْبِسُوهُنَّ، وَ هَذَا لَمَّا كَانَ جَزَاءُ الزَّوْنِ الْإِمْسَاكِ فِي الْبُيُوتِ إِلَى أَنْ يَمُتْنَ، وَ هُوَ قَبْلَ النَّسَخِ.
 ۵. «الْوَصِيَّةُ» (البقرة، ۱۸۰) رَفَعُ بِ (كُتِبَ) الْحَسَنُ: الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ مَنْسُوخَةٌ بِآيَةِ الْمَوَارِيثِ، وَ قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: هَذِهِ مُجْمَلَةٌ، وَ آيَةُ الْمَوَارِيثِ تَفْصِيلُ لَهَا، وَلَيْسَتْ نَسْخًا.
 ۶. «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: ﴿فَإِذَا مَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾» (البقرة، ۱۸۱) نَسَخَتْهَا الْآيَةُ الَّتِي بَعْدَهَا.
 ۷. «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ» (البقرة، ۲۳۳) الصَّدَاقُ إِلَى أُمِّهِ أَنْ تَسْتَرْضِعَ لَوَلَدِهِ مِنْهَا غَيْرَهَا نَزَلَتْ «مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ» حَبَسَ نَسَخَتَهَا «أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (البقرة، ۲۳۴)، وَ إِنْ كَانَتْ قَبْلَهَا فِي التَّلَاوَةِ، وَ نَسَخَتْهَا أَيْضًا آيَةُ الْمِيرَاثِ، وَ قَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ النَّاسِ فِي تَقْدِيمِ النَّاسِخِ عَلَى الْمَنْسُوخِ فِي التَّلَاوَةِ، وَ زَعَمَ أَنَّ ذَلِكَ تَفَاوُتٌ فِي التَّأْلِيفِ، وَ أَنَّهُ شَاهِدٌ لِكَوْنِهِ عَلَى غَيْرِ تَوْقِيفٍ، وَ نَحْنُ نَسْتَوْفِي الْقَوْلَ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَوَابِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي مَوْضِعِهِ.
 ۸. «وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ﴾» (المائدة، ۳) نَسَخَهُ «وَوَطْأُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ».
 ۹. «حَتَّى يَتَوَفَّيَنَّ الْمَوْتَ» (النساء، ۱۵) مَنْسُوخَةٌ بِالْجُلْدِ. وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةُ» قَالَ: هُمَا الْمَرْأَةُ تَخْلُو بِالْمَرْأَةِ فِي الْفَاحِشَةِ الْمَذْكُورَةِ عَنْهُنَّ.
- اغلب آياتی که وزیر مغربی در تفسیر خود به صورت موردی به نسخ آن‌ها اشاره کرده است، به موضوع قتال و سیف و مانند آن مربوط می‌شود:
۱۰. «قِتَالٌ فِيهِ قُلٌ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» (البقرة، ۲۱۷) قَتَلَ وَاقِدَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التَّمِيمِي عَمْرُو بْنُ الْحَضَرَمِيِّ فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ رَجَبٍ، وَ هُمْ يَطْنُونَهُ آخِرَ يَوْمٍ مِنْ جُمَادِي، فَتَكَلَّمَتْ فِيهِ قُرَيْشٌ، وَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، وَ قِيلَ: «نُسِخَ التَّهْيِ عَنِ الْقِتَالِ فِي الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ.» وَقَالَ عطاء: مَا نُسِخَتْ، وَ الْقِتَالُ فِيهِ حَرَامٌ.
 ۱۱. «وَلَا آمِنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ» (المائدة، ۲) مِنَ الْمُشْرِكِينَ، ثُمَّ نُسِخَتْ بِقَوْلِهِ: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (التوبة، ۵).
 ۱۲. «إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَأَعْفُ عَنْهُمْ» (المائدة، ۱۳) عَنِ الْقَلِيلِ بِأَخْذِ الْجِزْيَةِ وَ حَقْنِ الدِّمَاءِ. وَ قِيلَ: نُسِخَتْ بِالْقِتَالِ.
 ۱۳. «تَوَلَّيْتُمْ» (البقرة، ۸۳) رَجَعْتُمْ. وَ قِيلَ: الْآيَةُ مَنْسُوخَةٌ بِالْقِتَالِ.
 ۱۴. «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (البقرة، ۱۰۹) الْأُذُنُ فِي الْقِتَالِ، وَ هِيَ مَنْسُوخَةٌ.

۱۵. «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا قَوْلَنَا بِمَا نَبَأُوا بِفِئَةٍ مِمَّنْ خَلَا فِيهِمُ الشَّيَاطِينُ» (البقرة، ۱۴) قَالَ الْحَسَنُ: نَزَلَتْ فِي الْمُنَافِقِينَ، وَقَالَ السُّدِّيُّ: فِي نُعَيْمِ بْنِ مَسْعُودٍ الْأَشْجَعِيِّ، وَلَعَمْرُ اللَّهِ لَقَدْ كَانَ رَوَّاعاً مَرَّةً إِلَى هُنَا، وَإِنْ كَانَ قَدْ نَفَعَ اللَّهُ بِهِ أَيَّامَ الْحَنْدَقِ. وَ«يَصِلُونَ» (النساء، ۹۰): بِمَعْنَى يَدْخُلُونَ فِيهِمْ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: يَصِلُونَ: يَنْتَسِبُونَ إِلَيْهِمْ، كَمَا قَالَ الْأَعَشِيُّ: إِذَا اتَّصَلَتْ قَالَتْ أَبْكَرُ بْنُ وَائِلٍ وَبَكَرُ سَبْتَهَا وَالْأَنُوفُ رَوَّاعُهُمْ وَنُسَخَ ذَلِكَ (كُلُّهُ) بِقَوْلِهِ: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (التوبة، ۵).

موضوع الزام اهل کتاب به نسخ شریعتشان از دیگر مباحث مطروحه در المصابیح است:

۱۶. «وَقَوْلُهُ» وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ «(المائدة، ۴۷) فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يُنسخَ مِنْ شَرِيعَةِ الْمَسِيحِ فَهُوَ الْآنَ شَرِيعَةٌ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، فَأَرَادَ أَنْ يَحْكُمُوا بِمَا فِيهِ مِنَ الثَّابِتِ غَيْرِ الْمَنْسُوخِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا عَمِلُوا بِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، فَهُوَ — وَإِنْ كَانَ مِنَ الْإِنْجِيلِ — فَإِنَّهُ مِنْ شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ.»

از سخن وزیر مغربی در تفسیر آیهی نسخ «مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا» چنین برمی‌آید که وی ظاهراً نسخ تلاوت و نیز نسخ حکم و تلاوت را می‌پذیرد، ولی آن‌ها را از باب انشاء قرار می‌دهد. وی می‌نویسد: «نُسِهَا یعنی اثرش را از دل‌ها پاک می‌کنیم و وجوب تلاوتش را رفع می‌کنیم چنان‌که در این باب روایاتی نقل شده دال بر اینکه برخی آیات قرآن چون آیهی رجم و آیهی وادیین پس از تلاوت، فراموش شده‌اند. در این باب به آیه‌ای در سوره‌ی اعلی نیز استناد کرده‌اند^۱ و آیهی «فَلَا تُنْسِي إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» را به معنای «إِلَّا بِمَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُنْسِيكَ» گرفته‌اند. برخی از این آیات همانند آیهی رجم ممکن است حکمشان باقی بماند، اگرچه کتابتشان از خاطر رفته است. و «نُسِهَا» نُمَحُوْا أثرها مِنَ الصُّدُورِ، و نَرَفَعُ فَرَضَ تِلَاوَتِهَا كَمَا رَوَوْا إِنَّ عِدَّةَ آيَاتٍ تُسَيِّتُ بَعْدَ مَا تُثَلِّتُ، مِثْلُ آيَةِ الرَّجْمِ، وَ قَوْلُهُ: «لَوْ أَنَّ لَابْنَ آدَمَ وَادِئِينَ مِنْ ذَهَبٍ لَابْتَغَى إِلَيْهِمَا ثَالِثًا». وَاحْتَجَّوْا بِقَوْلِهِ: «فَلَا تُنْسِي إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (الأعلى، ۷-۶) بِمَعْنَى إِلَّا بِمَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُنْسِيكَ، وَ هَذَا مِنْهُ مَا يَجُوزُ أَنْ يَبْقِيَ حُكْمُهُ وَ إِنْ مُحِيَ مِنَ الصُّدُورِ رَسْمُهُ كَأَيَّةِ الرَّجْمِ» (المصابیح، ذیل آیهی البقرة، ۱۰۶). شاید از همین رو، شیخ طوسی نیز در تفسیر خود بی‌آنکه قول به نسخ تلاوت و نیز نسخ حکم و

۱- چنین استنادی را ازهری در کتاب خویش نقل کرده است: «قَالَ بَعْضُهُمْ: «أَوْ نُنْسِيهَا» مِنَ النَّسْيَانِ وَقَالَ: دَلِيلُنَا عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: «سَتُفْرِكُكَ فَلَا تُنْسِي». إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (الأعلى ۷-۶)، أَنَّهُ يَشَاءُ أَنْ يُنْسِيَ» (ازهری، تهذیب اللغة، ۵۵۵-۵۶) با آنکه ازهری در ادامه از نظر برخی دانشمندان دیگر ردیه‌هایی عقلی و قرآنی بر این سخن ذکر می‌کند، اما وزیر مغربی در تفسیر خود، این سخن را رد نمی‌کند.

تلاوت را مردود شمارد، آن‌ها را نقل و به‌ظاهر با ذکر روایات اهل سنت بر آن صحه می‌گذارد (نک. طوسی، التبیان، ۳۹۴/۱-۳۹۵).

وزیر مغربی همچنین سخن کسانی که معنای انشاء را "تأخیر بیان حکم" می‌دانند، تعسف می‌شمارد و می‌گوید این امر احاله به معدوم است.^۱ در ادامه‌ی همین قسمت (ذیل البقرة، ۱۰۶)، وی سخن بلندی درباب فلسفه‌ی نسخ را به امام صادق علیه السلام نسبت می‌دهد که در بخش مربوط به روایات ابوعبدالله علیه السلام به بررسی آن خواهیم پرداخت: «وَفِي ذَلِكَ كَلِمَةٌ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ، أَرْسَلَ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالرَّافَةِ وَالرَّحْمَةِ، فَمِنْ رَأْفَتِهِ لَمْ يَنْقُلْ قَوْمَهُ عَنْ عَادَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا فِي أَوَّلِ ثُبُوتِهِ، حَتَّى اسْتَحْكَمَ الْإِسْلَامُ فِي قُلُوبِهِمْ، وَحَلَّتِ الشَّرِيعَةُ فِي صُدُورِهِمْ، فَكَانَ يَزِيدُهُمْ عَلَى الْأَمْرِ وَهُوَ يُرِيدُ إِزَاتَهُمْ عَنْهُ، لِئَلَّا يَحْمِلَ عَلَيْهِمْ غُرَى الْإِيمَانِ وَتُثَاقلَهُ جُمْلَةٌ، فَعَجَزُوا عَنْهُ أَوْ يَنْفَرُوا مِنْهُ.»^۲ مِثَال ذَلِكَ: أَنَّهُمْ كَانُوا يَحْبِسُونَ الزَّانِيَةَ فِي الْبَيْتِ حَتَّى يَأْتِيَهَا الْمَوْتُ، فَأَمَضَاهُ لَهُمْ بِقَوْلِهِ: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ﴾ (النساء، ۱۵)، حَتَّى إِذَا أُنْسُوا بِالشَّرِيعَةِ وَاسْتَوْحَشُوا مِنْ أُمُورِ الْجَاهِلِيَّةِ، نُزِلَ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور، ۲)، وَ مِنْهُ إِمضَاؤُهُ لَهُمْ عِدَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَ هِيَ سَنَةٌ، ثُمَّ نَقَلَهُمْ عَنْهَا، وَ مِنْهُ قَوْلُهُ: ﴿وَدَعِ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (الأحزاب، ۴۸)، حَتَّى إِذَا اسْتَحْكَمَتْ بَصَائِرُهُمْ، أَمَرَهُمْ بِالْقِتَالِ، وَ مِنْهُ ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال، ۶۱)، ثُمَّ قَالَ: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ بِالْإِعْلَانِ﴾ (محمد، ۳۵)، وَ مِنْهُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخِي بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ لِلْإِتِّلَافِ، وَ جَعَلَ الْمَوَارِثَةَ عَلَى ذَلِكَ، فَقَالَ: ﴿أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ فَلَمَّا قَوَّى الْإِسْلَامُ وَ نَفَذَتِ الْعَزَائِمُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَاسْتَغْنَى عَنِ التَّأَلُّفِ بِهَذِهِ الْحَالِ، نُزِلَتْ: ﴿وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأحزاب، ۶)، فَكَانَ الْمَنْسُوخُ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ. فَمِنْهُ مَا تَظْهَرُ وَجْهَ الْمَصْلَحَةِ فِيهِ، وَ مِنْهُ مَا اللَّهُ أَعْلَمُ بِهِ.»

۳-۳-۷- روایات تفسیری

تفسیر شیعه تا پایان قرن چهارم هجری عمدتاً روایی یا ماثور است. پایان قرن چهارم را باید نقطه‌ای عطف در تاریخ تفسیرنگاری شیعه به‌شمار آورد. تفسیر شیعه در میانه‌ی قرن پنجم به قلم و دست شیخ الطائفة (۳۸۵-۴۶۰ ق)

۱. «وَقِيلَ (نَسَّأَهَا) تُؤَخَّرُ إِزَالُهَا فَلَا تُزَلُّهَا، وَ هَذَا تَأْوِيلُ مُتَعَسِّفٍ لِأَمِيلٍ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ إِحَالَةٌ عَلَى مَعْدُومٍ وَ عَلَى غَيْرِ مَعْلُومٍ.»

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَحْيَى الْأَزْدِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ فَمِنْ رَفْقِهِ بَعْدَادَةُ تَسْلِيلُهُ أَضْغَانَهُمْ وَ مُضَادَّتُهُمْ لِهَوَاهُمْ وَ قُلُوبِهِمْ وَ مِنْ رَفْقِهِ بِهِمْ أَنَّهُ يَدْعُهُمْ عَلَى الْأَمْرِ يُرِيدُ إِزَاتَهُمْ عَنْهُ رَفْقاً بِهِمْ لِكَيْلَا يُلْقَى عَلَيْهِمْ غُرَى الْإِيمَانِ وَ تُثَاقلَتْهُ جُمْلَةٌ وَاحِدَةٌ فَيَضَعُوهَا فَإِذَا أَرَادَ ذَلِكَ نَسَخَ الْأَمْرَ بِالْآخِرِ فَصَارَ مَنْسُوخاً (كليني، الكافي، ۱۱۹/۲).

تفسیری اجتهادی می‌شود که هم در سبک و هم در محتوای آن، بسیاری از عناصر مشترك با تفسیرنگاری اهل سنت و گاه معتزله را می‌توان یافت. این امری است که در قرن دوم، سوم و چهارم هجری هیچ مشابهی ندارد. روش شیخ طوسی در میان بسیاری از مفسران شیعه پس از وی مورد قبول قرار می‌گیرد و با بازنگاری و بسط تفسیر التبیان به دست امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸ ق) در قالب تفسیر مجمع البیان لعلوم القرآن، روش شیخ طوسی طی قرون متمادی به شیوهی معیار تفسیر نویسی شیعه تبدیل می‌شود. پرسش اصلی اینجاست که آیا شیخ طوسی ناگهان و بدون هیچ پیشینه‌ای اقدام به تغییر سبک تفسیر نگاری شیعه کرده است؟ پاسخ اجمالی این پرسش آن است که در آغاز قرن پنجم دو نمونه‌ی جدید تفسیرنویسی پیش روی شیخ طوسی بوده است: نخست حقائق التاویل فی متشابه التنزیل، به خامه‌ی شریف رضی (م ۴۰۶ ق) و دوم المصاحیح فی تفسیر القرآن العظیم، نوشته‌ی وزیر مغربی (م ۴۱۸ ق). اما از این میان، شیخ طوسی تماماً سبک وزیر مغربی را در تفسیر خود اختیار کرده و آن را بسط داده است و هیچ توجهی به سبک شریف رضی نداشته است. از این رو باید گفت نقطه‌ی عطف اساسی در تفسیرنویسی شیعه به دست ابوالقاسم الحسین بن علی معروف به وزیر مغربی پدید آمده است.

تا پایان قرن چهارم هجری، تمامی تفاسیر شیعه کمابیش سبک و سیاق یکسانی دارند. بدنه‌ی اصلی این تفاسیر را روایات اهل بیت علیهم السلام تشکیل می‌دهد. به ندرت روایاتی تفسیری از طرق زیدی و گاه سنی نیز در آنها می‌توان یافت که مورد دوم در حکم عدم است. علت اصلی این امر را باید به سنت متفاوت شیعه در تفسیر نگاری طی قرون دوم و سوم مربوط دانست. راویان ائمه علیهم السلام تا میانه‌ی قرن سوم در عصر حضور ائمه، چیزی جز روایات ایشان را تفسیر نمی‌شمارند. طبیعی است که نقل نکات ادبی، صرفی، نحوی، و اشتقاق، بیان وجوه مختلف اختلاف قرائات، یا استشهاد به کلام شاعران و اهل ادب در فهم معنا و مراد آیات قرآن در کتابی با عنوان تفسیر القرآن از نویسندگانی شیعی در این دوره خلاف متعارف به‌شمار می‌آید. از سوی دیگر، روشن است ایشان تمایلی به ذکر روایات منسوب به پیامبر اکرم (ص) یا صحابه از طریق راویان سنی ندارند. اندک روایات تفسیری ابن عباس در برخی منابع تفسیری شیعه روح و فضای کلی تفسیر روایی شیعه را تغییر نمی‌دهد.

از حیث محتوا نیز در تفاسیر شیعی چهار قرن نخست هجری، مضامین و رویکردهایی می‌یابیم که در مکتب شیخ طوسی کنار گذاشته شده یا به‌کلی تغییر یافته‌اند. روایات دال بر تنقیص برخی صحابه ذکر نمی‌شوند، روایات دال بر تحریف کنار گذاشته شده یا با تغییر محتوا، به قالب روایات اختلاف قرائات درمی‌آیند. و سرانجام اینکه در مکتب

تفسیری شیخ طوسی، برای غیرمعصوم و غیر امام نیز حقی در فهم و تفسیر قرآن — دست کم در سطح ظاهری الفاظ و تراکیب — قائل می‌شوند (مقدمه‌ی شیخ طوسی).

روش شیخ طوسی در کاستن از حجم روایات ائمه علیهم السلام و استفاده از روایات پیامبر اکرم (ص) و صحابه (منقول در منابع اهل سنت) در تفسیر التبیان اگرچه امری بسیار بدیع و گاه شگفت‌آور می‌نماید، اما چندان بی‌سابقه نیست. اکنون پس از بازیابی تفسیر المصابیح وزیر مغربی درمی‌یابیم که این شیوه عیناً و نخستین بار در تفسیر وی به‌کار گرفته شده است.

روایات تفسیری منقول در المصابیح به ظاهر از تمامی مصادر شیعه و سنی نقل می‌شوند. وزیر مغربی در نقل برخی روایات سنی گاه مصدر خود (نام کتاب یا راوی) را ذکر می‌کند، اما در نقل روایات شیعی منسوب به امام شیعه علیهم السلام، جز اشاره به نام یا کنیه‌ی امام علیه السلام (مثلاً ابوجعفر، ابوعبدالله، علی بن الحسین، علی بن ابی طالب) هیچ اشاره‌ای به منبع خود نمی‌کند. همین امر گاه سبب پیچیدگی‌هایی در شناخت مراد وی از افراد و اشخاص در تفسیر وی شده و به تفاسیر بعدی چون التبیان نیز راه یافته است که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد. روش وی در این جا، شبیه به لحن وی در نامه‌اش به خلیفه‌ی عباسی است که از تبار شیعی و باورهای امامی خود هیچ سخن نمی‌گوید و در عوض تحصیلات خود نزد استادان سنی خود و نام مهم‌ترین کتب سنی فراگرفته‌اش را به تفصیل ذکر می‌کند (نک. فصل دوم، زندگی وزیر مغربی).

استفاده از روایت تفسیری امام یا صحابی در مرحله‌ی دوم قرار دارد. همچنانکه اشاره کردیم، وزیر مغربی اعتنای اصلی و اولی خود را به بیان معنا و مراد آیه با استفاده از دانش لغوی و ادبی خود، و استشهاد به اقوال لغویان، شاعران و نحویان دیگر انجام می‌دهد و در لابلای آن از اقوال مفسران چون مجاهد، شعبی، حسن بصری، و ... (عمدتاً با تکیه بر تفسیر طبری) بهره می‌برد. در مرحله‌ی بعد، روایات تفسیری را ذکر می‌کند. بیشتر این روایات در بیان سبب نزول آیه‌اند. توجه وزیر مغربی به ذکر سبب نزول و گاه ذکر جزئیات مفصل مرتبط با آن، ناشی از علاقه‌ی فرووان او به مباحث سیره و تخصص وی در امر تاریخ و انساب است. از همین رو، بیشترین روایات تفسیری وی را منقولات سیره و مغازی، منقول از ابن اسحاق، ابن هشام، واقدی، عمر بن شبه و ... تشکیل می‌دهد. پس از این و در مرحله‌ی بعد، باید از صادقین علیهما السلام نام برد که روایات تفسیری منقول از این دو امام (از منابع شیعه یا سنی) بر روی هم به حدود ۲۰۰ مورد می‌رسد.

تعداد روایات تفسیری به طور کلی و حجم روایات تفسیری شیعه به طور خاص در تفسیر وزیر مغربی در قیاس با تفاسیر رسمی شیعه پیش از وی بسیار کمتر است.^۱ اساساً این اثر را تفسیری ادبی کلامی باید دانست. اندک روایات موجود در این ریشه در دو منبع شیعه و سنی دارند: یکی روایات سیره درباب شأن نزول آیات که عمدتاً برگرفته از مغازی واقدی، سیره‌ی ابن‌هشام، و مانند آنند؛ دوم روایات تفسیری پیامبر و صحابه که عمدتاً از تفسیر طبری اخذ شده‌اند و سوم روایات امام علی و صادقین علیهم السلام که مأخذ شیعی و گاه سنی دارند. تک روایاتی نیز از امام زین‌العابدین علیه السلام و زید بن علی علیه السلام نیز روایت شده است. از آنجا که در دسته‌ی دوم و سوم روایات وی بارها از کنیه‌هایی چون ابوعبدالله و ابوجعفر استفاده می‌کند، گاه با قطعیت تمام نمی‌توان گفت که مراد از این فرد امام است یا فردی غیر معصوم. در ادامه، روایات تفسیری شیعی از ائمه علیهم السلام، روایات تفسیری صحابه و تابعین با خاستگاه سنی، و روایات سیره، مغازی و اسباب النزول را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۷-۱- مشکل نقل به معنا در روایات وزیر مغربی

در مجموع، دو چیز به پیچیدگی پژوهش در بررسی اقوال و روایات تفسیری در المصابیح فی تفسیر القرآن دامن می‌زند. نخست آنکه وزیر مغربی در تمام روایات شیعی و برخی روایات سنی از ذکر منبع (کتاب یا راوی) اجتناب می‌کند و دوم آنکه وی هیچ‌گاه خود را ملتزم به بیان عین الفاظ از مصدر نمی‌داند و همواره (بخصوص در نقل عبارات کوتاه) روایت امام، قول صحابی، یا سخن لغوی و مانند آن را نقل به معنا می‌کند. نقل به معنا ویژگی عمومی تفسیر وزیر مغربی است. در نقل روایات نبوی، احادیث ائمه، اقوال صحابه، سخنان مفسران، لغویان، نحویان، و مورخان، وزیر مغربی همواره معنا و مضمون جمله‌ی مورد نظر را نقل می‌کند. این از آن روست که وی این تفسیر را هیچ‌گاه در حضر و در حال فراغت کامل ننوشته است. طبیعی است که وی در ۱۵ سال پایانی عمر خویش، به دلیل گریزها و سفرهای مکرر، غالباً به منابع خود دسترسی مستقیم ندارد و مطالب آن‌ها را از حافظه بیان می‌کند. از همین رو، گاه

۱- تنها اثر تفسیری شیعه مقارن و معاصر با تفسیر مغربی، حقائق التأویل اثر شریف رضی است که در آن تقریباً روایتی از منابع شیعی به چشم نمی‌خورد. اثر شریف رضی بیشتر ناظر با برخی مسائل کلامی در تفسیر آیات قرآن است که بیشتر از هر چیز، نقل اقوال متکلمان معتزلی چون ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی، و قاضی عبدالجبار همدانی در آن به چشم می‌خورد. نیم قرن پس از این دو، تفسیر شیخ طوسی با عنوان التبیان فی تفسیر القرآن نیز حاوی انبوهی از اقوال تفسیری صحابه، تابعین، آرای مفسران اهل سنت چون طبری، دیدگاه‌های متکلمان معتزلی چون ابومسلم، رمانی و ابوعلی جبائی و نظرات لغوی، نحوی ادبای معروف چون سیبویه، خلیل بن احمد، فراء، ازهری و است که به‌کلی در سنت تفسیری شیعه تا آن زمان بی‌سابقه می‌نماید.

حتی آیه‌ای از قرآن را به اشتباه نقل می‌کند. مثلاً در آغاز تفسیر سوره‌ی الفاتحه می‌نویسد: «وَالثَّانِي إِنَّهُ عَظُمَ ذَلِكَ الْيَوْمُ بِنِسْبَتِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى كَمَا قَالَ ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (المؤمنون: ۱۱۶ و التوبة: ۱۲۹) وَ رَبِّ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ.» روشن است که عبارت «رَبِّ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» در قرآن کریم نیامده، بلکه تنها دوبار تعبیر «الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» در دو آیه از سوره‌ی حج وارد شده است: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: ۲۹)؛ ﴿ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَيَّ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: ۳۳).

نمونه‌های نقل به معنا در سایر منقولات وزیر مغربی بسیار فراوان است و همین امر یکی از دشواری‌های پژوهش در متن تفسیر المصابیح است. در رساله‌ی حاضر، هنگام بررسی روایت‌های تفسیری منسوب به ابوجعفر [= کلبی، طبری، یا امام باقر علیه السلام] عمیقاً با این دشواری روبرو بوده‌ایم. در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از منقولات وزیر مغربی در تفسیر می‌پردازیم که وزیر مغربی در آنها، عبارات اصلی را گاه جابجا کرده، گاه با مشابهنش جایگزین کرده و گاه برای توضیح بیشتر سخنانی از خود در میان آن‌ها افزوده است.

مثلاً در ذیل آیه‌ی الاعراف، ۴۹، روایت ابن‌شبهه را چنین نقل می‌کند: رواية عُمَرُ بْنُ شَبَّهٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ لِعَلِيٍّ: «كَأَنِّي بَكَ وَبِيَدِكَ عَصَا عَوْسَجٍ وَأَنْتَ تَذُودُهُمْ عَنْ حَوْضِي» حال آنکه در انتهای این روایت جابجایی رخ داده است. اصل روایت در تاریخ‌المدینه چنین است: قَالَ: أَخْرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَاثًا مِنَ الْمَسْجِدِ وَقَالَ: «لَا تَرْقُدُوا فِي مَسْجِدِي هَذَا». قَالَ: فَخَرَجَ النَّاسُ، وَخَرَجَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ عَنْهُ فَقَالَ لِعَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ارْجِعْ فَقَدْ أَحِلَّ لَكَ فِيهِ مَا أَحِلَّ لِي، كَأَنِّي بَكَ تَذُودُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَفِي يَدِكَ عَصَا عَوْسَجٍ» (ابن‌شبهه، تاریخ‌المدینه، ۳۷/۱). نمونه‌ی دیگر در تفسیر عبارت ﴿وَإِذَا حُلُّوا إِلَيَّ شَيَاطِينُهُمْ﴾ در البقرة، ۱۴ است که وزیر مغربی عبارت ابن‌اسحاق را چنین نقل می‌کند: «وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: شَيَاطِينُهُمْ: قُرَأُوهُمْ مِنْ يَهُودِ الَّذِينَ يَأْمُرُوهُمْ بِالتَّكْذِيبِ بِالْحَقِّ.» این سخن در متن السيرة النبوية چنین آمده است: «وَإِذَا حُلُّوا إِلَيَّ شَيَاطِينُهُمْ مِنْ يَهُودِ الَّذِينَ يَأْمُرُوهُمْ بِالتَّكْذِيبِ بِالْحَقِّ وَخِلَافِ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ» (ابن‌هشام، السيرة النبوية، ۵۳۱/۱).

نمونه‌ی دیگر روایتی از امام صادق علیه السلام است که وزیر مغربی در ذیل آیه‌ی البقرة، ۳۰ آن را نقل می‌کند: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «كَأَنَّ جَنَّةً فِي الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، لَيْسَتْ جَنَّةُ الْخُلْدِ، وَلِذَلِكَ كَانَ إِبْلِيسُ فِيهَا ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهَا، وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْخُلْدِ لَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا.» اصل این روایت را کلینی از امام صادق علیه السلام در الکافی (۲۴۷/۳) چنین نقل کرده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُيَسَّرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جَنَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ جَنَّةٌ مِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْآخِرَةِ مَا خَرَجَ مِنْهَا أَبَدًا.» در تفسیر علی بن ابراهیم قمی نیز همین روایت آمده است: «فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي رَفَعَهُ قَالَ:

سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جَنَّةِ آدَمَ أَمِنْ جَنِّ الدُّنْيَا كَأَنَّ مِنْ جَنِّ الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ. وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنِّ الدُّنْيَا مَا أُخْرِجَ مِنْهَا أَبَدًا آدَمُ وَلَمْ يَدْخُلْهَا إِبْلِيسُ» (قمی، تفسیر القمی، ۴۳/۱) می‌بینیم که نقل وزیر مغربی با هر دو نقل کلینی و علی بن ابراهیم متفاوت است و اضافاتی توضیحی از خود وزیر مغربی دربر دارد.

نمونه‌ی دیگر نقل سخن طبری در ذیل همان آیه (البقرة، ۳۰) است: «قَالَ الطَّبْرِيُّ: سُمِّيَتِ الْجِنُّ لِأَنَّ إِبْلِيسَ كَانَ خَازِنًا لِلْجَنَّةِ، مُمْلَكًا مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.» اصل این سخن طبری که با سلسله‌سندی از ابن‌مسعود و برخی صحابه‌ی پیامبر نقل شده چنین است: «جَعَلَ إِبْلِيسَ عَلِيَّ مَلِكِ سَمَاءِ الدُّنْيَا، وَكَانَ مِنْ قَبِيلَةِ الْمَلَائِكَةِ يُقَالُ لَهُمُ الْجِنُّ، وَإِنَّمَا سَمَوْا الْجِنَّ لِأَنَّهُمْ خَزَانُ الْجَنَّةِ، وَكَانَ إِبْلِيسَ مَعَ مَلِكِهِ خَازِنًا» (طبری، جامع‌البیان، ۱۷۸/۱).

نمونه‌ی دیگر روایت ابن‌مسعود است که وزیر مغربی آن را چنین نقل به معنا می‌کند: «وَرَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ قَاتَلَتِ الْجِنَّ قَدِيمًا فَسَبَّتْ إِبْلِيسَ مِنْهُمْ صَغِيرًا، فَكَانَ يَتَعَبَّدُ مَعَهُمْ، ثُمَّ عَصَى مِنْ بَيْنِهِمْ لَمَّا أُمِرُوا بِالسُّجُودِ وَنُسِبَ إِلَيْهِمْ وَاسْتَنْتَبِهِ مِنْ جُمْلَتِهِمْ لِكَوْنِهِ مَعَهُمْ، كَمَا يُقَالُ: مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ.» طبری مطلب فوق را در جامع‌البیان چنین نقل می‌کند: «عن سعد بن مسعود، قال: كانت الملائكة تقاتل الجن، فسبى إبليس و كان صغيرا، فكان مع الملائكة فتعبد معها. فلما أمروا بالسجود لآدم سجدوا، فأبى إبليس فلذلك قال الله: إلا إبليس كان من الجن» (طبری، جامع‌البیان، ۱۸۰/۱).

نمونه‌ی بعدی نقل سخنی از فراء در تفسیر آیه‌ی ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ (المائدة، ۱) است: وزیر مغربی می‌نویسد: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ: قَالَ الْفَرَاءُ: يَكْسِبُكُمْ جُرْمٌ عَلَى أَهْلِهِ، وَهُوَ جَرِيْمَةُ أَهْلِهِ، أَي: كَاسِبُهُمْ.» سخن فراء در تفسیرش چنین آمده است: «وَسَمِعْتُ الْعَرَبَ يَقُولُ: فُلَانٌ جَرِيْمَةُ أَهْلِهِ، يَرِيدُونَ: كَاسِبَ أَهْلِهِ، وَخَرَجَ يَجْرِمُهُمْ: يَكْسِبُ لَهُمْ. وَالْمَعْنَى فِيهَا مُتَقَارِبٌ: لَا يَكْسِبُكُمْ بَغْضُ قَوْمٍ أَنْ تَفْعَلُوا شَرًّا» (فراء، معانى القرآن، ۲۹۹/۱).

نمونه‌های فوق به ما کمک می‌کند تا در بررسی و یافتن خاستگاه اقوال و منقولات روایی وی، همواره به دنبال عین عبارات وی در مصادر پیش از وی نباشیم.

۳-۷-۲- منبع‌شناسی روایات شیعه در تفسیر المصابیح

۳-۷-۲-۱- تفاسیر و مفسران شیعه

روایات صادقین علیه السلام (با تعبیر ابوجعفر و ابوعبدالله) در تفسیر وزیر مغربی به بیش از ۱۰۰ عدد می‌رسد. معدود روایاتی هم از امام علی علیه السلام، و امام سجاد علیه السلام می‌یابیم. به جز این، وی مستقیماً از هیچ تفسیر کهن شیعی شیعی چون ابان بن تغلب، ابوحمزه ثمالی و دیگران نام نمی‌برد؛ هیچ‌یک از راویان و محدثان و شاگردان ائمه را نام نمی‌برد. از مفسران و محدثان بعدی شیعه چون کلینی، عیاشی، علی بن ابراهیم قمی و دیگران نیز ذکری نمی‌کند. اما بررسی روایات منقول از ابوجعفر و ابوعبدالله در متن تفسیر المصابیح، جای هیچ شک را باقی نمی‌گذارد که در نقل روایات امام باقر و امام صادق علیه السلام، وی از همین مصادر حدیثی و تفاسیر روایی بهره برده است. در این میان توجه وی به روایات کلی و نیز روایات تفسیری ابوالجارود بسیار خاص و متفاوت است (برای تفصیل نک. همین رساله، بخش روایات ابوجعفر). برخی روایات وی از امام باقر علیه السلام اکنون تنها در میراث تفسیری ابوالجارود یافت می‌شود که بخش‌هایی از آن را در تفسیر کنونی علی بن ابراهیم قمی در اختیار داریم (شیری، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، ص ۷۰۰-۷۰۲).^۱ این امر چنین حدسی را در ذهن تقویت می‌کند که وی از طریقی، به روایت تفسیر ابوالجارود از امام باقر علیه السلام دسترسی داشته است.

جالب توجه آنکه یگانه تفسیر کهن شیعی که شیخ طوسی در التبیان بارها و بی‌واسطه از آن نقل می‌کند و صریحاً نام وی را می‌برد، ابوالجارود است (طوسی، التبیان، ۱۴۲/۲؛ ۵۳/۳، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۹، ۲۱۵، ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۲۳، ۴۴۶، ۴۶۰). البته آرای تفسیری منقول از ابوالجارود در کتاب التبیان منحصر به مواردی است که در آن‌ها هیچ نشانه‌ای از جانبداری از اعتقادات شیعه به چشم نمی‌خورد. در اغلب این موارد طوسی پس از ذکر اقوالی از صحابه و تابعین، می‌گوید: «مشابه این سخن را ابوالجارود از امام باقر (ع) روایت کرده است» (همان، ۱۴۲/۲؛ ۱۱۲/۳، ۱۴۹).

۱- مجموعه روایات تفسیری برجا مانده از میراث ابوالجارود را علیشاه علیزاده بر اساس منابع متأخر از ابوالجارود گردآوری و بازسازی کرده است. برخی از مهم‌ترین این منابع عبارتند از: امالی احمد بن عیسی، تفسیر طبری، تفسیر فرات کوفی، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر التبیان، و الکافی کلینی. مشخصات کتابشناختی اثر مذکور چنین است: ابوالجارود، زیاد بن منذر، تفسیر ابی‌الجارود و مسنده، گردآوری و تحقیق علیشاه علیزاده، قم: موسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، ۱۴۳۴ق/۱۳۹۲ش.

۳۰۳، ۳۰۶). این نشان می‌دهد که گویا از نظر شیخ طوسی، ابوالجارود هم می‌خواهد همان سخنی را بگوید که مفسران سلف اهل سنت گفته‌اند.^۱

۳-۳-۷-۱-۱-۱- روایات ابوجعفر علیه السلام در تفسیر المصابیح

ذکر کنیه‌ی «ابوجعفر» در تفاسیر شیعه چون *التبیان* و *مجمع البیان*، یکی از پیچیدگی‌های بحث درباب روایات تفسیری شیعه بوده است. موضوع سخن در این بخش، نقل روایاتی درباب سیره‌ی نبوی و اسباب نزول آیات در تفسیر وزیر مغربی است که بیشتر آن‌ها نیم قرن بعد به تفسیر *التبیان* شیخ طوسی راه یافته و از آنجا به *مجمع البیان* طبرسی رفته و سپس در اغلب تفاسیر شیعی بعدی تا دوره‌ی معاصر همواره با انتساب به امام محمد باقر علیه السلام ذکر شده است. مغربی این روایات را جملگی به «ابوجعفر» منتسب می‌کند. شیخ طوسی نیز چنین منقولاتی را عیناً از وی اخذ و روایت می‌کند. منقولات شیخ طوسی در *التبیان* و *طبرسی* در *مجمع البیان* همگی به الباقر علیه السلام یا ابوجعفر محمد بن علی تغییر یافته و مفسران بعدی همگی این روایات را همانند سایر روایات امام باقر علیه السلام انگاشته‌اند. در این بخش نشان خواهیم داد که مراد از برخی «ابوجعفر»‌ها در تفسیر *المصابیح*، امام باقر علیه السلام است و در پاره‌ای دیگر مراد محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ ق) است.

شادروان نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی در مقاله‌ای بلند^۲ با بررسی ۲۰ مورد از این روایات در دو تفسیر *التبیان* و *مجمع البیان*، بدون اطلاع از مأخذ اصلی این روایات در تفسیر مغربی، این فرضیه را تقویت کرده است که مراد از ابوجعفر در اکثر — یا کل — این روایات، ابوجعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) است. حدس وی از آنجا نشئت می‌گیرد که شیخ طوسی نخستین مفسر شیعی است که حجم انبوهی از روایات تفسیری صحابه و تابعین را از تفسیر

۱- به جز تصریح به نام ابوالجارود، تنها برخی روایات تفسیری جابر جعفری از امام باقر را می‌توان در *التبیان* یافت (طوسی، *التبیان*، ۱۴۲/۲، ۱۶۸؛ ۲۴۴/۵؛ ۳۸۴/۶؛ ۱۳/۹، ۵۴۴). نقل روایات تفسیری ابوالجارود و عدم نقل انبوهی روایات دیگر راویان و اصحاب ائمه در تفسیر *التبیان* نشان می‌دهد که زیدی بودن ابوالجارود در اینجا سبب بی‌توجهی به روایت وی نشده است. گاه حتی وی روایتی را از ابوالجارود نقل می‌کند که در تفاسیر روایی عیاشی و علی بن ابراهیم قمی نیز نیامده است (فی‌المثل طوسی، *التبیان*، ج ۲، ص ۱۴۲)، با آنکه این دو مفسر در نقل مرویات ابوالجارود بیشترین اهتمام را داشته‌اند.

۲- نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، «تقدی سندشناسانه بر احادیث *مجمع البیان*»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۴۶-۱۷۱. بعدها در کتاب حدیث‌های خیالی در *مجمع البیان* به همراه چهار مقاله تفسیری، تهران: کویر، ۱۳۸۲. برای برخی مؤیدان این دیدگاه نک. احمد عابدینی، «بررسی حدیث‌های خیالی در *مجمع البیان* و *التبیان*»، بینات، ش ۷۲، زمستان ۱۳۹۰، ص ۲۰۷-۲۱۸.

طبری گرفته و در التبیان نقل کرده است. برخی از ناقدان این نظریه از جمله آقای مهدی حسینیان قمی^۱ و علی علیزاده^۲ با ردّ کلی دیدگاه فوق، درصدد اثبات این امر بوده‌اند که روایات مورد اشاره در تفسیر التبیان و مجمع البیان همگی از امام باقر علیه السلام‌اند.

امروزه با دستیابی به یکی از مآخذ مهم شیخ طوسی در تفسیر التبیان، می‌توان دیدگاهی کامل‌تر و دقیق‌تر در این باره مطرح کرد. شیخ طوسی بارها در تفسیر خود از وزیر مغربی و تفسیر او یاد کرده، و عباراتی از متن المصابیح فی تفسیر القرآن را در تفسیر خود آورده است. نمونه‌های فراوانی نیز می‌توان یافت که وی بدون اشاره به نام وزیر مغربی، عبارت وی را در التبیان ذکر می‌کند (مثلاً ۲۵۳/۳؛ ۴۸۳-۴۸۴/۳؛ ۶۰۸/۳؛ ۷۰/۴؛ ۵۵۳/۴؛ ۱۶۴/۵). از این رو، وقتی شیخ طوسی در التبیان سخنی را به «ابوجعفر» نسبت می‌دهد که در هیچ مآخذ حدیثی و تفسیری پیش از وی نیامده، و آن مطلب را — تنها و تنها — وزیر مغربی عیناً در المصابیح ذکر کرده، این حدس قوت می‌گیرد که مآخذ شیخ طوسی در این موارد، تفسیر وزیر مغربی بوده است.^۳ چنین نقل‌هایی بعدها تماماً به مجمع البیان و از آنجا به سایر تفاسیر روایی شیعه در قرون بعدی راه پیدا کرده‌اند. گفتنی است در مواردی معدود که روایت مغربی از «ابوجعفر» را در شیخ طوسی در التبیان نقل نکرده باشد، آن روایت به هیچ‌یک از جوامع تفسیری شیعه پس از وی راه نیافته است.^۴

۱- مهدی حسینیان قمی، «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، علوم حدیث، ش ۳۴، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۵۶-۱۸۱. نیز در مقاله‌ی «تقدی بر حدیث‌های خیالی»، بینات، ش ۷۴، تابستان ۱۳۹۱، ص ۸۷-۱۰۶.

۲- علی علیزاده، «احادیث خیالی یا شواهد خیالی»، علوم حدیث، ش ۳۵ و ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۲۵-۱۴۸.

۳- گفتنی است فاصله‌ی زمانی درگذشت وزیر مغربی و شیخ طوسی حدود ۴۲ سال است و نسخه‌ی تفسیر مغربی، غیر از شیخ طوسی، ظاهراً در اختیار هیچ‌یک از مفسران بعدی نبوده است. لذا تمامی منقولات صریح و غیرصریح مفسران شیعه چون طبرسی، ابوالفتوح رازی، قطب راوندی، ابن شهر آشوب، شیبانی و ... به استناد به سخن شیخ طوسی در التبیان است.

۴- این نکته درباب روایات امام صادق علیه السلام نیز صادق است. مثلاً وزیر مغربی در ذیل الرحمن الرحیم (الفاتحه، ۳) نوشته است: «و الرحمن ذو الرحمة بالتاس کلهم، و الرحیم بالمؤمنین خاصة؛ عن جعفر بن محمد علیه السلام». شیخ طوسی این روایت را به رغم ذکر آن در جوامع کهن شیعی (نک. برقی، الحاسن، ۲۳۸/۱، کلینی، الکافی، ۱۱۴/۱، قمی، تفسیر القمی، ۲۸/۱، عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۲/۱) از وزیر مغربی و با استناد به امام صادق علیه السلام نقل نکرده، و در عوض، این قول را به برخی از تابعین نسبت داده است: «و روی عن بعض التابعین انه قال: الرحمن بجميع الخلق و الرحیم بالمؤمنین خاصة» (طوسی، التبیان، ۲۹/۱). از همین رو، طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان عیناً همانند شیخ طوسی رفتار می‌کند و سخنی از این روایت معروف شیعی نمی‌گوید: «و عن بعض التابعین قال الرحمن بجميع الخلق و الرحیم بالمؤمنین خاصة» (طبرسی، مجمع البیان، ۹۳/۱).

از سوی دیگر، در جوامع تفسیری متأخر و معاصر شیعه (چون الصافی، البرهان، نور الثقلین، کنز الدقائق، شریف لاهیجی، المیزان، من وحی القرآن، الفرقان و ...)، به جز روایات مشخص و دارای اسناد که از کتب قدیمی تفسیری و حدیثی شیعه اخذ شده‌اند، دسته‌ای روایات مرسل و بی‌مأخذ می‌یابیم که اغلب به امام باقر علیه السلام نسبت داده می‌شوند. به تصریح صاحبان این تفاسیر، مأخذ این روایات مرسل و منتسب به امام باقر علیه السلام، همگی مجمع البیان است. امین الاسلام طبرسی مؤلف مجمع البیان نیز که به تفسیر وزیر مغربی دسترسی نداشته است، آشکارا این روایات را از التبیان شیخ طوسی، و شیخ طوسی نیز به تصریح خود در مواضع متعدد التبیان، روایات فوق و بسیاری مطالب دیگر را از المصابیح فی تفسیر القرآن برگرفته است. این نقل‌ها وقتی در التبیان می‌آیند همگی مرسل‌اند و لذا در تمامی آثار بعدی تفسیر شیعه به صورت مرسل نقل می‌شوند. برخلاف اندک منقولاتی که شیخ طوسی از تفاسیر کهن شیعه به صورت مرسل نقل می‌کند، اما تفاسیر بعدی مستقیماً از همان مأخذ کهن و با اشاره به سلسله سند نقل می‌کنند.

منقولات وزیر مغربی در تفسیر المصابیح از "ابوجعفر" چهار گونه‌ی مختلف‌اند.

الف) دسته‌ی بسیار اندکی از این روایات عیناً یا با کمی تفاوت در متن یا گوینده، در جوامع روایی و تفسیری پیش از وزیر مغربی ذکر شده‌اند. در این موارد، می‌توان حدس زد که مراد وی از ابوجعفر، امام باقر علیه السلام است.

ب) بخش اعظم این منقولات در هیچ اثر کهن شیعی و غیرشیعی به امام باقر علیه السلام نسبت داده نشده، بلکه به عکس مضمون یا عین عبارت آن به محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ ق) نسبت داده شده است. در این موارد، حدس اولی این است که مأخذ وزیر مغربی، آرا و اقوال تفسیری کلبی بوده است؛ اولاً محتوای این منقولات هم از سبک روایات تفسیری شیعه و هم از روش تفسیری امام باقر علیه السلام فاصله دارد. مضمون این روایات غالباً قصه‌پردازی بیان داستان نزول آیه، تعیین نام افراد، تعیین مکان و زمان و، به طور کلی، بیان جزئیات و مبهمات در آیه است. ثانیاً وزیر مغربی گاه در این موارد، تعبیری چون «قال ابوجعفر: سمعت»،^۱ «قال ابوجعفر و غیره»،^۲ و

۱- مثلاً ذیل هود، ۱۵: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: فَسَمِعْتُ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ لَا يَخْلُصُ نَبْتُهُ فِيهِ لَوَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى، يُعْطِيهِ اللَّهُ مِثْلَ مَا أَتَقَى فِي ذَلِكَ الْعَمَلِ فِي الدُّنْيَا وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا.

۲- مثلاً ذیل آل عمران، ۸۶: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَغَيْرُهُ: تَرَكْتُ فِي الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ بْنِ الصَّامِتِ.

روی ابوجعفر»^۱، «و روی ابوجعفر بِإِسْنَادِهِ»^۲ یا «ذکر ابوجعفر»^۳ را در بیان مطلب به‌کار می‌برد که از مقام امام باقر علیه السلام به دور است. ثالثاً وی ابوجعفر را بر دیگران عطف می‌کند و می‌گوید: «قال أبو جعفر و غیره»^۴.

محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ ق) از مفسران تابعی در قرن دوم هجری است که بیشترین شهرت وی در امر تفسیر قرآن است. معروف است که وی صاحب تفسیری عظیم بوده است. معروف‌ترین مفسران مأثور اهل سنت چون طبری و ابن‌ابی‌حاتم رازی در پایان قرن سوم هجری چندان به نقل روایات وی اهتمام نداشته‌اند. اغلب محدثان و رجالیان اهل سنت نیز وی را به دروغ‌گویی و جعل متهم می‌ساخته‌اند. همین امور سبب شده است که تفسیر اصلی وی در سنت تفسیر نگاری متداول قرار نگیرد و لذا امروز به دست ما نرسد. با این همه، به قطع می‌دانیم اثر وی در تفسیر دست کم تا میانه‌ی قرن هفتم هجری در اختیار برخی عالمان اسلامی بوده و مفسرانی (شیعه و سنی و اباضی) چون فرّاء، عبدالرزاق صنعانی، حبري، ابواللیث سمرقندی، ابن‌ابی‌زمین، ثعلبی، ماوردی، واحدی نیشابوری، شیبانی، ابن طاووس، ... با مراجعه‌ی مستقیم به آن، بخش‌هایی اندک یا فراوان از آرای تفسیری کلبی را نقل کرده‌اند.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که کلبی خود یکی از راویان تفسیر ابن‌عباس نیز بوده است. وی آرای تفسیری ابن‌عباس را از طریق ابوصالح نقل کرده است. این طریق (کلبی از ابوصالح از ابن‌عباس) را در میان طرق ششگانه‌ی نقل مأثورات ابن‌عباس ضعیف‌ترین طریق دانسته‌اند (سیوطی، *الاتقان*، ۴۷۱/۲-۴۷۲)^۵. با این همه، نسخه‌ای پردازش شده و منظم از تفسیر کلبی از ابن‌عباس در پایان قرن سوم هجری، در *قالب الواضح فی تفسیر القرآن* به خامه‌ی ابن‌وهب دینوری (م ۳۰۸ ق) ارائه شده که تلخیصی از منقولات تفسیری کلبی از ابن‌عباس را به صورت تفسیر مزجی با آیات قرآن ارائه داده است. این اثر که به سبب نقل راویان کرامی بیشتر در منطقه‌ی نیشابور، خراسان، و

۱- مثلاً ذیل البقرة، ۲۳۸: وَ رَوَى أَبُو جَعْفَرٍ أَنَّهَا صَلَاةُ الظُّهْرِ، وَ فِيهَا فَرَضَ اللَّهُ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ. نيز ذیل مائدة، ۲۷: وَ أَمَّا أَبْنَاءُ آدَمَ، فَإِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ وَ غَيْرَهُ رَوَى أَنَّهُ وَلَدَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ قَابِيلَ وَ هَابِيلَ أَخْتٌ تَوَامٌ لَهُ

۲- مثلاً ذیل البقرة، ۱۰۲: وَ رَوَى أَبُو جَعْفَرٍ بِإِسْنَادِهِ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ تَعَجَّبَتْ إِلَى اللَّهِ مِنْ حِلْمِهِ عَلَى بَنِي آدَمَ مَعَ كَثْرَةِ مَعَاصِيهِمْ.

۳- مثلاً ذیل آل عمران، ۱۹۹: كُلُّ هَؤُلَاءِ ذَكَرَهُمْ أَبُو جَعْفَرٍ وَ ابْنُ إِسْحَاقَ.

۴- مثلاً ذیل آل عمران، ۱۲۲: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ غَيْرُهُ: هُمْ بَنُو سَلَمَةَ مِنَ الْخَزْرَجِ وَ بَنُو حَارِثَةَ مِنَ الْأَوْسِ، وَ ذَلِكَ يَوْمَ أُحُدٍ. وَ در ذیل آل عمران، ۸۶: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ غَيْرُهُ: تَزَلَّتْ فِي الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ الصَّامِتِ. نمونه‌هایی دیگر در پانویس‌های فوق آمده است.

۵- عبارت سیوطی چنین است: «و أوهي طريقه: طريق الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، فإن انضم إلى ذلك رواية محمد بن مروان السدي الصغير فهي سلسلة الكذب. و كثيرا ما يخرج منها الثعلبي، و الواحدی. لكن قال ابن عدی فی الكامل: للكلبي أحاديث صالحة، و خاصة عن أبي صالح، و هو معروف بالتفسير، و ليس لأحد تفسير أطول منه و لا أشيع.»

ماوراء النهر رواج داشته، در قرون بعدی — و به همت فیروزآبادی — به نام تنویر المقباس عن تفسیر ابن عباس مشهور شده و تفسیر رسمی ابن عباس شناخته شده است.

به جز متن الواضح فی تفسیر القرآن اثر دینوری یا همان تنویر المقباس عن تفسیر ابن عباس که حاوی آرای تفسیری کلی است، تفاسیر چندی می‌شناسیم که به صراحت و به فراوانی، آرا و روایات تفسیری کلی را نقل می‌کنند. برخی از این تفاسیر عبارتند از: فراء (م ۲۰۷ ق) در معانی القرآن، ابواللیث سمرقندی (م ۳۷۳ ق) در بحر العلوم، ابن ابی‌زمین (م ۳۹۹ ق) در تفسیر القرآن العزیز، ثعلبی (م ۴۲۸ ق) در الکشف و البیان، ماوردی (م ۴۵۰ ق) در النکت و العیون، واحدی نیشابوری (م ۴۶۸ ق) در الوسیط فی تفسیر القرآن، و شیبانی (قرن هفتم) در نهج البیان. تفسیر کلی دست کم تا اواخر قرن هفتم هجری در اختیار عالمان اسلامی بوده است. ابن طاووس (م ۶۶۴ ق) بخش‌هایی از متن تفسیر اصلی کلی را در سعد السعود (ص ۲۰۹ به بعد) عیناً نقل می‌کند. مقایسه‌ی برخی روایات تفسیری که وزیر مغربی به «ابوجعفر» نسبت می‌دهد با آرا و اقوال تفسیری کلی که در منابع فوق آمده است، نتایج روشنی در اختیار ما می‌نهد. اغلب این روایات منسوب به «ابوجعفر» — نه همه‌ی آنها — مضامین نقل سیره نبوی دارند یا به تعیین مبهمات (اسامی و اماکن مبهم) ذکر شده در آیات مربوط می‌شوند یا سبک و سیاق روایات بلند اسباب النزول دارند که همگی از ویژگی‌های اصلی کلی در نقل سیره و تفسیر بوده است. یکی از نمونه‌های مفصل و بسیار روشن، نقلی است که ابن طاووس در ذیل آیه‌ی المائدة، ۱۵ و مستقیماً از متن تفسیر کلی نقل می‌کند (نک. ابن طاووس، سعد السعود، ص ۲۱۳)، اما دو قرن و نیم پیش از وی، وزیر مغربی همان روایت مفصل را در تفسیر خود المصابیح به ابوجعفر نسبت می‌دهد (برای توضیح درباب علل تدلیس وزیر مغربی در نام کلی و ذکر نام «ابوجعفر»، نک. کریبی‌نیا، «مأکله‌ی سالانه یهود»، ص ۱۳۴-۱۳۶).

ج) تعداد اندکی از روایات منتسب به «ابوجعفر» در تفسیر المصابیح را تنها در تفاسیر کهن اهل سنت چون طبری، و ابن ابی حاتم می‌یابیم که از طریق أبوجعفر الرازی، عن الربیع، عن أبي العالیة نقل شده‌اند. مراد از ابوجعفر در این موارد، می‌تواند عیسی بن عبدالله بن ماهان أبوجعفر الرازی (زنده در قرن سوم) باشد.

د) و سرانجام بخش اندکی از روایات «ابوجعفر» در تفسیر وزیر مغربی نیز در پایان باقی می‌ماند که نه در روایات شیعی کهن نشانی از آنها می‌توان یافت و نه در منقولات موجود از تفسیر کلی، آنها را می‌یابیم. در این موارد می‌توان حدس زد که مراد وزیر مغربی، ابوجعفر محمد بن جریر طبری بوده است؛ به ویژه آنکه غالباً مشابه آن قول را

در تفسیر طبری و به نقل از ابن عباس می‌یابیم. می‌توان گفت این حدس دور نیست که رای فوق از آن کلبی (از ابن عباس) بوده اما طرق دیگر نقل از ابن عباس (مثلاً سدّی) به دست ما رسیده است.

وقتی شیخ طوسی روایتی از ابوجعفر را از تفسیر المصابیح نقل می‌کند، حتی اگر مشابه آن در مجامع روایی و تفسیری شیعه وجود داشته باشد، هیچ‌گاه آن را تغییر نمی‌دهد، و حتی کامل‌تر نمی‌کند و سندی بر آن نمی‌افزاید، چه روایت واقعاً از امام باقر علیه السلام باشد و آن را پیشینیان نیز گفته باشند و چه به کلبی بازگردد و تنها وزیر مغربی آن را به نام ابوجعفر نقل کرده باشد. نمونه‌هایی از این موارد در ادامه خواهد آمد.

در هر مورد، چنانچه شیخ طوسی روایت منتسب به «ابوجعفر» را از تفسیر مغربی خود نقل نکرده باشد، پس از وی، هیچ‌گاه آن روایت را فرد دیگری از تفسیر مغربی نقل نکرده و لذا هیچ کس آن روایت را به امام باقر علیه السلام نسبت نداده است. مثلاً در ذیل آیهی البقرة، ۱۱ ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مَصْلِحُونَ﴾، مغربی می‌نویسد: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَتْ الْأَرْضُ قَبْلَ بَعْثِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تُسْفَكُ فِيهَا الدِّمَاءُ، وَ تُحْلَلُ الْحَارِمُ، وَيُعْمَلُ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَسَادُ، وَ لَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمَرَ بِالْحَلَالِ، وَ نَهَى عَنِ الْحَرَامِ، وَ ذَلِكَ الصَّلَاحُ.» از آنجا که شیخ طوسی این روایت را از مغربی نقل نکرده، در هیچ جا غیر از تفسیر مغربی نیز ذکر نشده است و هیچ يك از تفاسیر بعدی شیعه این روایت را به امام باقر علیه السلام نسبت نداده‌اند.

نمونه‌ی دیگر روایت وزیر مغربی در ذیل آیهی الاعراف، ۱۲۷ ﴿وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ است: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانُوا يُكَلِّفُونَهُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُونَ.» شیخ طوسی این روایت را در التبیان نیآورده است و لذا، چنین مضمونی به هیچ يك از تفاسیر بعدی شیعه تا دوران معاصر راه پیدا نکرده است.

نمونه‌ی دیگر، روایت زیر در تفسیر آیهی البقرة، ۱۸۱ است: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: ﴿فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ نَسَخَتْهَا الْآيَةُ الَّتِي بَعْدَهَا.» این مضمون در روایات تفسیری شیعه پیش از وزیر مغربی آمده است (مثلاً در عیاشی، ۷۷/۱ و ۷۸، کلینی، ۲۱/۷ و طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۸۶/۹). همچنین در روایات سنی نیز از آن خبری نیست. بنابراین مراد از ابوجعفر در این عبارت وزیر مغربی، امام باقر علیه السلام است. در این میان، این نکته‌ی مهم را نباید از نظر دور داشت که با آنکه شیخ طوسی روایت مذکور را به تفصیل در تهذیب الاحکام خود نقل کرده است، در تفسیر خود التبیان، نه اصل روایت و نه عبارت وزیر مغربی را نقل نمی‌کند. همین امر باعث شده است که طبرسی نیز در مجمع البیان، این روایت مهم و کهن شیعی را (با وجود ذکر آن در تفسیر العیاشی، الکافی، و تهذیب الاحکام) نقل نکند و لذا در هیچ يك از تفاسیر شیعی روایی بعدی چون نور الثقلین، البرهان و کنز الدقائق روایت مغربی نیامده است.

این امر را نباید از نظر دور داشت که برخی آرا و اقوال تفسیری نسبتاً مشهور طی دو قرن نخست به افراد متعددی از میان صحابه و تابعان نسبت داده شده است. در این میان، بعید نیست پاره‌ای از این اقوال حتی به امامان شیعه علیهم السلام نیز نسبت داده شود. از جمله مشهورترین این اقوال، انتساب وجود آیهی رجم در قرآن است که اهل سنت غالباً آن را به عمر بن الخطاب نسبت می‌دهند، اما این سخن در منابع کهن شیعی چون الکافی کلینی و تفسیر علی بن ابراهیم قمی به امام صادق علیه السلام نیز منتسب شده است.^۱ نمونه‌ی دیگر روایت معروف نزول قرآن بر هفت حرف یا سبعة احرف است. این روایت که با طرق و گونه‌های مختلف در مصادر اهل سنت از طریق صحابه به پیامبر اکرم (ص) منتسب شده، از سوی امامان شیعه غالباً مردود و باطل شناخته شده است.^۲ با این همه، در جوامع تفسیری و حدیثی کهن شیعه روایاتی از صادقین (علیهما السلام) می‌توان یافت که مضمون نزول قرآن بر هفت حرف عیناً در آن‌ها آمده است.^۳

بر این اساس، اکنون می‌توانیم دریابیم چرا در تفسیر وزیر مغربی گاه به اقوال مشهوری برمی‌خوریم که در متون کهن تفسیری به سه تن یا به هر چهار تن (امام باقر علیه السلام، ابن عباس، کلبی و ابوجعفر رازی) نسبت داده شده است. نمونه‌ای از این موارد در ذیل آیهی النساء، ۲۱ آمده است. وزیر مغربی می‌نویسد: «و (الميثاق الغليظ): عَقْدُ النِّكَاحِ، وَ قِيلَ: مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ إِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، وَالْحَسَنِ.» این مطلب از بسیاری از صحابه و تابعین در تفاسیر کهن اهل سنت نقل شده است: از جمله ابن عباس، أبو العالية و الحسن و قتادة و عكرمة و الضحاك، و السدي، يحيى بن أبي كثير و ابن سيرين (ابن ابی حاتم، ۹۰۹/۳؛ طبری، ۲۱۵/۴). و از آنجا که عیناً در تنویر المقباس نیز آمده است، می‌توان آن را رأی کلبی هم دانست: ﴿وَأَخْذُنَا مِنْكُمْ﴾ يقول أخذ الله منكم عند النكاح للنساء ﴿مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ وثيقاً إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان (تنویر المقباس، ذیل آیه). از سوی دیگر، در میان تفاسیر کهن شیعه،

۱- «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّجْمُ فِي الْقُرْآنِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا زَنَى الشَّيْخُ وَ الشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ فَإِنَّهُمَا فَضِيًّا الشَّهْوَةَ» (کلینی، الکافی، ۱۷۷/۷ نیز نک. قمی، تفسیر القمی، ۹۵/۲؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۲۶/۴؛ صدوق، علل الشرایع، ۵۰۴/۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/۱۰).

۲- «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَقَالَ كَذَبُوا أَعْدَاءُ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ» (کلینی، الکافی، ۶۳۰/۲).

۳- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الصَّرِفِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْأَحَادِيثَ تَخْتَلِفُ عَنْكُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَ أَدْنَى مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يُفْتِيَ عَلَى سَبْعَةٍ وَجُوهٍ ثُمَّ قَالَ هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمَّا أَنْ أَمْسِكَ بِغَيْرِ حِسَابٍ (صدوق، الخصال، ۳۵۸/۲؛ نیز عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱۲/۱).

این سخن را تنها در تفسیر ابوالجارود منقول در تفسیر القمی (۱۳۵/۱) می‌یابیم: «و الميثاق الغليظ الذي اشترطه الله للنساء علي الرجال فإمساكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ» (قمی، تفسیر القمی، ۱۳۵/۱).^۱

اکنون باید به دنبال مأخذ و مراد اصلی وزیر مغربی از «ابوجعفر»‌ها در روایات نقل شده در المصابیح فی تفسیر القرآن بگردیم. مجموعه منقولات وزیر مغربی از «ابوجعفر» بالغ بر ۲۰۰ روایت می‌شود. ویژگی تقریباً مشترک در اغلب این منقولات، غلبه‌ی نقل به معنا در آنهاست: یعنی وزیر مغربی در اکثر قریب به اتفاق نقل این روایات و دیگر منقولات روایی، عین اثر را ذکر نمی‌کند، بلکه معنای کلی آن را در کلام خود و با پردازش خویش ذکر می‌کند. این روایات گاه در تفاسیر روایی کهن شیعه چون عیّاشی، فرات و قمی ذکر شده‌اند که در این صورت به آسانی می‌توان مراد از ابوجعفر را امام باقر علیه السلام دانست. با این همه، تعداد زیادی از این روایات را تنها در المصابیح (تفسیر وزیر مغربی) و پاره‌ای از تفاسیر اهل سنت می‌یابیم و در جوامع حدیثی کهن شیعه تا پایان تدوین کتب اربعه از اکثر قریب به اتفاق آن‌ها خبری نمی‌توان یافت (برای تحلیل مفصل یکی از این روایات نک. کریمی‌نیا، «مأکله‌ی سالانه‌ی یهود»، ص ۱۱۹-۱۴۰). بررسی موردی روایات یادشده تبیین دقیق‌تری از تبارشناسی این روایات تفسیری به دست می‌دهد.

در بررسی موردی روایات منقول از ابوجعفر در تفسیر المصابیح، نخست دسته‌ای از روایات وزیر مغربی را بررسی می‌کنیم که در آن‌ها مراد از ابوجعفر نمی‌تواند امام باقر علیه السلام باشد و به احتمال قوی، مراد از آن، کلبی است. در ادامه به بررسی روایاتی خواهیم پرداخت که در آن‌ها انطباق ابوجعفر علیه السلام بر امام باقر علیه السلام قطعی می‌نماید.

۳-۲-۱-۱-الف) ابوجعفر = محمد بن سائب الکلبی

۱) البقرة، ۶۶: «وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ ﴿جَعَلْنَاهَا﴾ أَي جَعَلْنَا الْقَرْيَةَ، وَ هِيَ أَيْلَةٌ، وَكَانَ التَّنْكِيلُ بِهَا فِي أَيَّامِ دَاوُدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ.»

۱- گردآورنده و مصحح تفسیر ابی‌الجارود این روایت را در میان روایات مستخرج از میراث تفسیری ابوالجارود نگنجانده و به آن اشاره نکرده است. (نک. ابوالجارود، تفسیر ابی‌الجارود و مسنده، ص ۷۹-۸۰).

این عبارت وزیر مغربی حاوی دو داده است: نخست تعیین نام قریه‌ی اصحاب السبت و دوم زمان وقوع عذاب در میان یهودیان. نام قریه را ایلة، و زمان وقوع حادثه را در عهد داود علیه السلام دانسته است. در منابع روایی و تفسیری شیعه و سنی چنین سخنی به امام باقر علیه السلام نسبت داده نشده است. به عکس در هر دو مورد، تفسیر کهن اهل سنت، کلبی را گوینده‌ی این سخن می‌دانند. نمونه‌های زیر از این قبیل است:

«تَفْسِيرُ الْكَلْبِيِّ: الْقَرْيَةُ: هِيَ أَيْلَةُ وَذُكِرَ لَنَا أَنَّهُمْ كَانُوا فِي زَمَانِ دَاوُدَ؛ وَهُوَ مَكَانٌ مِنَ الْبَحْرِ تَجْتَمِعُ فِيهِ الْحَيَتَانِ فِي شَهْرٍ مِنَ السَّنَةِ؛ كَهَيْئَةِ الْعِيدِ، تَأْتِيهِمْ مِنْهُ حَتَّى لَا يَرَوْا الْمَاءَ، وَتَأْتِيهِمْ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الشَّهْرِ كُلِّ يَوْمٍ سَبْتٌ؛ كَمَا تَأْتِيهِمْ فِي ذَلِكَ الشَّهْرِ، فَإِذَا جَاءَ السَّبْتُ لَمْ يَمَسُّوا مِنْهَا شَيْئًا، فَعَمَدَ رَجَالٌ مِنْ سُفْهَاءِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ؛ فَأَخَذُوا الْحَيَتَانِ لَيْلَةَ السَّبْتِ وَيَوْمَ السَّبْتِ، فَأَكْثَرُوا مِنْهَا وَمَلَحُوا وَبَاعُوا، وَلَمْ تَنْزِلْ بِهِمْ عَقُوبَةٌ فَاسْتَبْشَرُوا، وَقَالُوا: إِنَّا نَرَى السَّبْتَ قَدْ حُلَّ، وَذَهَبَتْ حُرْمَتُهُ، إِنَّمَا كَانَ يُعَاقَبُ بِهِ آبَاؤُنَا، فَعَمِلُوا بِذَلِكَ سِنِينَ؛ حَتَّى أَثَرُوا مِنْهُ، وَتَزَوَّجُوا النِّسَاءَ، وَاتَّخَذُوا الْأُمُوالَ، فَمَشَى إِلَيْهِمْ طَوَائِفٌ مِنْ صَالِحِيهِمْ؛ فَقَالُوا: يَا قَوْمُ، انْتَهَكْتُمْ حُرْمَةَ سَبْتِكُمْ، وَعَصَيْتُمْ رَبَّكُمْ، وَخَالَفْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ، فَاَنْتَهُوا عَنْ هَذَا الْعَمَلِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ بِكُمْ الْعَذَابُ قَالُوا: فَلِمَ تَعْطُونَنَا إِذْ كُنْتُمْ عَالِمِينَ أَنَّ اللَّهَ مَهْلِكُنَا؟ وَإِنْ أَطَعْتُمُونَا لَتَفْعَلَنَّ كَالَّذِي فَعَلْنَا، فَقَدْ فَعَلْنَا مُنْذُ سِنِينَ فَمَا زَادَنَا اللَّهُ بِهِ إِلَّا خَيْرًا. قَالُوا: وَيَلَكُمْ لَا تَغْتَرُّوا وَلَا تَأْمَنُوا بِأَسَ اللَّهِ» (ابن ابی‌زمین، ۱۴۸/۲).

«وقال الكلبى: هى أيلة، وهو مكان من البحر تجتمع فيه الحيتان فى شهر من السنة كهية العيد، تأتيتهم منها [حتى لا يروا الماء وتأتيتهم فى غير ذلك الشهر كل يوم سبت] كما تأتيتهم فى ذلك الشهر. قال: وذلك بلاء من الله ليعلم من يطيعه ممن يعصيه. وذلك فى زمان داود عليه السلام» (هود بن محكم هوارى، ۴۴۵/۱).

این امر در تنویر‌المقباس نیز که حاوی آرا و منقولات تفسیری کلبی است، مشهود است. در ذیل آیه‌ی الاعراف، ۱۶۳ آمده است: «واسألهم عن القرية ... ﴿وَاسْأَلْهُمْ﴾ يا محمد يعنى اليهود ﴿عَنِ الْقَرْيَةِ﴾ عن خبر القرية وهى تسمى أيلة ﴿التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت﴾ يعتدون يوم السبت بأخذ الحيتان ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حَيْتَانِهِمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ﴾ شرعا ﴿جماعات جماعات من غمر الماء إلى شاطئه﴾ ويوم لا يسبتون لا تأتيتهم كذلك ﴿هكذا﴾ ﴿نبلوهم﴾ نختبرهم ﴿بما كانوا يفسقون﴾ يعصون» (تنویر‌المقباس، ذیل الاعراف، ۱۶۳).

نتیجه آنکه مراد از ابوجعفر در اینجا نمى‌تواند امام باقر علیه السلام باشد و بنا به شواهد فوق، سخن فوق از کلبی روایت شده است.

(۲) البقرة، ۶۶: ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: الْمُتَّقُونَ: أُمَّةٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ.

از آنجا که شیخ طوسی این مطلب را در قالب روایت امام باقر علیه السلام از تفسیر مغربی نقل نکرده است، این امر به جوامع بعدی شیعه راه نیافته است. از سوی دیگر، شواهدی چند انتساب آن به کلبی را تایید می‌کند. نخست آنکه این نقل با کمی تفاوت در تنویر/المقباس ذیل آیهی البقرة، ۶۶ آمده است: «وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» عظة ونهيا للمتقين لمحمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه. در ذیل آیهی البقرة، ۲ نیز آمده است: «وَهَدَى لِّلْمُتَّقِينَ» یعنی القرآن بیان للمتقين الكفر والشرك والفواحش ويقال كرامة للمؤمنين ويقال رحمة للمتقين لأمة محمد صلى الله عليه وسلم. این بدان معناست که رأی فوق می‌توانسته است از کلبی باشد. به علاوه، برخی تفاسیر به صراحت این سخن را به کلبی نسبت داده‌اند: «وقد تقدم تفسير هذا في ﴿الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ (محمد، ۱۵) قال الكلبی، و مقاتل: هم أمة النبي محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتقون الشرك» (واحدی، الوسيط، ۱۲۲/۴).^۱

طبری و ابن‌ابی‌حاتم نیز آن را به سدی نسبت می‌دهند و از آنجا که سدی و کلبی هردو از راویان آرای ابن‌عباس نیز بوده‌اند، بعید نیست در این مورد نیز هر دو آن را از ابن‌عباس نقل کرده باشند: «حدثنا موسى، قال: ثنا عمرو، قال: ثنا أسباط، عن السدي: أما موعظة للمتقين، فهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم (طبری، ۲۶۶/۱-۲۶۷). حدثنا أبو زرعة ثنا عمرو بن حماد بن طلحة ثنا أسباط عن السدي: ﴿وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ قال: فهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم» (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۵/۱).

نتیجه: مراد از "ابوجعفر" در این روایت در تفسیر وزیر مغربی نمی‌تواند امام باقر علیه السلام باشد و به احتمال بسیار قوی، مراد کلبی است.

۳) البقرة، ۴۱ ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ لِجُبَيِّ بْنِ أَخْطَبَ وَ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ وَ آخَرِينَ مِنْهُمْ مَأْكَلَةٌ عَلَى يَهُودٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ، فَكَرَهُوا بِإِطَالِهَا بِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَحَرَّفُوا لِذَلِكَ آيَاتٍ مِنَ التَّوْرَةِ، مِنْهَا: صِفَتُهُ وَ ذِكْرُهُ، فَذَلِكَ الثَّمَنُ الْقَلِيلُ الَّذِي أُرِيدَ فِي الْآيَةِ.»

این روایت نه در هیچ‌یک از منابع حدیثی و تفسیری شیعه پیش از وزیر مغربی آمده، و نه در مهم‌ترین منابع تفسیر ماثور اهل سنت چون ابوجعفر طبری و ابن‌ابی‌حاتم رازی ثبت شده است. نخستین بار پس از وزیر مغربی، شیخ

۱- تعلی هم که همواره ناقل صریح و غیر صریح آرای کلبی است، این رأی را بدون ذکر نام کلبی آورده است: «وَمَوْعِظَةٌ عظة و عبرة. لِلْمُتَّقِينَ للمؤمنين من أمة محمد صَلَّى اللهُ عليه و سلم فلا يفعلون مثل فعلهم» (تعلی، الكشف والبيان، ۲۱۳/۱).

طوسی و به تبع وی، طبرسی آن را به این صورت نقل می‌کنند. متن روایت در التبیان (۱۸۶/۱) چنین آمده است: «و روی عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ قال عليه السلام: كان الحَيُّ بن أخطب و كعب بن اشرف، و آخرين منهم مأكلة على يهود في كل سنة وكرهوا بطلانها بأمر النبي (ص) فحرفوا لذلك آيات من التوراة فيها صفته وذكره، فذلك الثمن القليل الذي أريد به في الآية» (طوسی، التبیان، ۱۸۶/۱) تفاسیر روایی شیعه در عصر صفویه از قبیل فیض کاشانی (الصافی، ۱۲۴/۱)، همو (الاصفی، ۳۳/۱)، عروسی هویزی (نور الثقلین، ۷۳/۱)، مشهدی قمی (کنز الدقائق، ۱/ ۳۹۹) و نیز جوامع روایی چون مجلسی (بحار الانوار، ۳۴۱/۶۶) همگی این روایت را به نقل از مجمع البیان (طبرسی) نقل می‌کنند که در آنجا چنین آمده است: «روی عن أبي جعفر عليه السلام في هذه الآية قال كان حَيُّ بن أخطب و كعب بن الأشرف و آخرون من اليهود لهم مأكلة على اليهود في كل سنة فكرهوا بطلانها بأمر النبي (ص) فحرفوا لذلك آيات من التوراة فيها صفته و ذكره فذلك الثمن الذي أريد في الآية» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۱۰/۱) در مقابل، این روایت و مضامین مختلف آن هم در متن تنویر المقباس (ذیل البقرة، ۴۱؛ آل عمران، ۱۸۷ و ۱۹۹ و المائدة، ۴۴؛ قس. دینوری، الواضح، ص ۱۳۶، ۱۳۹ و ۱۹۸) ذکر شده است و هم مفسران مختلف آن را به کلبی نسبت داده‌اند (نک. ثعلبی، ۴۷/۲؛ واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ص ۲۹، ۵۲ و ۱۱۵). نتیجه آنکه مراد از «ابوجعفر» در این روایت در تفسیر وزیر مغربی نمی‌تواند امام باقر علیه السلام باشد و به احتمال بسیار قوی، مراد از آن، کلبی است (برای تفصیل نک. کریمی‌نیا، «مأکله‌ی سالانه یهود»، ص ۱۱۹-۱۴۰).

۱- این نقل در برخی تفاسیر معاصر شیعه از قبیل المجدید فی تفسیر القرآن (سید عبدالاعلی سبزواری)، تفسیر الصراط المستقیم (ابراهیم بروجردی)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن (محمد صادقی تهرانی)، تفسیر آسان (محمد جواد نجفی خمینی)، تسنیم (عبدالله جوادی آملی) و تفسیر کوثر (یعقوب جعفری) نیز آمده است. آیت‌الله جوادی آملی هوشمندانه یادآوری می‌کند که «تطبیق آیه مورد بحث بر جریان دو یهودی نامبرده نه به معنای شأن نزول انحصاری و نه مانع از جرّی و انطباق آن بر مصادیق دیگر است. از این گونه نصوص با غمض از سند بیش از انطباق فی الجملة، نه بالجملة، برمی‌آید» (جوادی آملی، تسنیم، ۱۰۷/۴).

۲- این روایت را محمد بن حسن شیبانی در قرن هفتم در سه موضع از تفسیر خود (نهج البیان عن کشف معانی القرآن) با اندکی تفاوت، نقل — و به تعبیر دقیق‌تر نقل به مضمون — کرده است: «روی أنّ السَّبب في هذه الآية، أنّ أحبار اليهود مثل حي بن أخطب و كعب بن الأشرف و أمثالهما، كان لهم مأكلة من اليهود، على كتمان صفة محمد صلى الله عليه و آله من التوراة، فغيروها و بدلوها لئلا تنقطع مأكلتهم» (شیبانی، ۱۳۱/۱). «روی عن أبي جعفر عليه السلام: أنّ هذه الآية نزلت في أحبار اليهود و ما غيروه من صفة محمد عليه السلام و البشارة به، ليجعلوا ذلك مأكلة لهم و طعمة من اليهود» (همان، ۱۶۷/۱). «و قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾» یعنی: احبار اليهود، كانوا يعرفون محمدا صلى الله عليه و آله بصفته و نعته في التوراة، فكتبوا ذلك و غيروه و بدلوه، فقالوا: يرسل إلى العرب خاصة لئلا تبطل مأكلتهم من اليهود» (همان، ۲۲۲/۱). درواقع شیبانی هم از دو تفسیر التبیان و مجمع البیان بهره برده است و هم از دو تفسیر مقاتل و کلبی. بنا به جستجوی نگارنده، نزدیک به یک‌هزار نقل قول مستقیم از دو تفسیر کلبی و مقاتل در تفسیر نهج البیان شیبانی آمده است.

(۴) البقرة، ۷۹: «﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَتْ أَحْبَارُ يَهُودٍ قَدْ غَيَّرُوا صِفَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُوقِعُوا الشَّكَّ لِلْمُسْتَضَعِّفِينَ مِنْ يَهُودٍ.»

در منابع شیعی تا پیش از وزیر مغربی، نشانه‌ای از این روایت نمی‌یابیم. شیخ طوسی (التبیان، ۳۲۲/۱) آن را بر اساس تفسیر المصابیح نقل می‌کند و عبارات وی عیناً به مجمع البیان (۲۹۲/۱) و از آنجا به تفاسیر بعدی شیعه راه یافته است (نک. عروسی هویزی، نور الثقلین، ۹۳/۱؛ مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۶۲/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۶۵/۹).

این مضمون را منابع کهن اهل سنت غالباً به کلبی نسبت می‌دهند. «قال الکلبی: هم أحبار اليهود وعلماءهم؛ عمدوا إلى نعت النبي عليه السلام في كتابهم، فزادوا فيه ونقصوا منه، ثم أخرجوه إلى سفلتهم فقالوا: هذا نعت النبي الذي يبعثه الله في آخر الزمان، ليس كنعت هذا الرجل. فلما نظر السفلة إلى محمد صلي الله عليه وسلم لم يروا فيه النعت الذي في كتابهم الذي كتبت أحبارهم. وكانت للأحبار مأكلة، فقال الله: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾. أي: تلك المأكلة: ﴿فَوَيْلٌ لَهُمْ﴾ في الآخرة ﴿مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾» (ابن ابی‌زمین، ۱۵۴/۱).

«نزلت في الذين غيروا صفة النبي صلي الله عليه وسلم وبدلوا نعته، قال الکلبی بالاسناد الذي ذكرنا: إنهم غيروا صفة رسول الله صلي الله عليه وسلم في كتابهم وجعلوه آدم سبطاً طويلاً، وكان ربعة أسمر صلي الله عليه وسلم، وقالوا لأصحابهم وأتباعهم: انظروا إلى صفة النبي الذي يبعث في آخر الزمان، ليس يشبه نعت هذا، وكانت للأخبار والعلماء مأكلة من سائر اليهود، فخافوا أن يذهبوا مأكلتهم إن بينوا الصفة، فمن ثم غيروا» (واحدى نیشابوری، اسباب النزول، ص ۲۹).

(۵) البقرة، ۱۰۴: «﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنًا﴾: و قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: «هَذِهِ اللَّفْظَةُ سَبٌّ بِالْعِبْرَانِيَةِ.» إِلَيْهِ كَانُوا يَذْهَبُونَ، فَبَحِثْتُ عَنْ ذَلِكَ فَوَجَدْتُهُمْ يَقُولُونَ رَاعٍ بوزن قال: على معنى الفساد و البلاء، ...»

نخستین بار شیخ طوسی این مطلب را عیناً از وزیر مغربی در التبیان نقل کرده و از آنجا، این عبارت با انتساب به امام باقر علیه السلام در متون تفسیری روایی بعدی راه یافته است. «و قال ابو جعفر عليه السلام هذه الكلمة سبٌّ بالعبرانية اليه كانوا يذهبون. قال الحسين بن علي المغربي فبحثهم عن ذلك فوجدتهم يقولون راعٍ بوزن قال: على معنى الفساد و البلاء، و يقولون: (انا) بتفخيم النون، و اشمائها بمعنى، لأن مجموع اللفظتين و اللفظتين فاسد، لان فلما عوتبوا على ذلك قالوا إنا نقول: كما يقول المسلمون. فنهى المسلمون عن ذلك. و لما كان معنى راعنا يراد به النظر قال: قولوا عوضها

انظرنا، ای انظر إلینا و اسمعوا ما یقولہ لکم الرسول» (طوسی، التبیان، ۳۸۹/۱). «قال الباقر علیہ السلام هذه الكلمة سب بالعبرانية إلیہ كانوا یذهبون» (طبرسی، مجمع البیان، ۳۴۳/۱).^۱

نخست باید توجه کنیم که عبارت إلیہ كانوا یذهبون، فَبَحَثْتُ عَنْ ذَلِكَ فَوَجَدْتُهُمْ یَقُولُونَ رَاعِ بوزن قال ... جزو سخن وزیر مغربی است، اما به دلیل نقل خاص شیخ طوسی در التبیان، مفسران بعدی بخشی از آن یعنی «إلیہ كانوا یذهبون» را جزو کلام ابوجعفر [در اینجا: امام باقر علیہ السلام] دانسته‌اند.

دوم آنکه انتساب چنین موضوعی به امام باقر علیہ السلام چندان صحیح نمی‌نماید. اولاً اظهار نظر درباب واژگان دخیل به ندرت در روایات صادقین علیهما السلام صورت می‌گیرد. ثانیاً در هیچ مأخذ کهن شیعه تا پیش از وزیر مغربی، کسی این سخن را به امامان شیعه نسبت نداده است. به علاوه، هم از متن قرآن می‌توان دریافت که مفهوم «راعنا» در میان یهودیان دشنام گونه است و هم لغویان و مفسران اسلامی از قدیم آن را اظهار کرده بوده‌اند. شیخ طوسی خود در بخش قبلی سخن خود، این قول را به ابن عباس و قتادة نسبت می‌دهد. طبری نیز با انتساب به قتادة نوشته است: «و لكنه جائز أن یكون ذلك مما روی عن قتادة أنها كانت كلمة صحيحة مفهومة من كلام العرب وافقت كلمة من كلام اليهود بغیر اللسان العربی هی عند اليهود سب» (طبری، ۳۷۶/۱).

«و ذلك أنها كلمة باليهودية شتم» (فراء، ۶۹/۱).

«و كان اليهود یقولون: راعنا — و هی بلغتهم سب لرسول الله صَلَّى الله عليه و سلم بالرَّعونة — و ینوون بها السب» (ابن قتیبة، تفسیر غریب القرآن، ص ۵۸).

به‌علاوه، اصل سخن وزیر مغربی را در منقولات کلبی به روشنی می‌یابیم. این امر هم در منابع اهل سنت آمده و هم در منقولات مفسران شیعی ثبت شده است. نمونه‌های زیر از این قبیل‌اند: «قال الكلبي، عن ابن عباس: كان المسلمون یقولون للنبي صَلَّى الله عليه و سلم: راعنا سمعك. وكان هذا بلسان اليهود سبا قبيحا فيما بينهم» (واحدی نیشابوری، الوسيط، ۱۸۶/۱). «وقال الكلبي: راعنا كلمة كانت العرب يتكلمون بها. يقول الرجل لصاحبه: ارعني سمعك. فلما

۱- نمونه‌هایی از نقل آن در تفاسیر بعدی شیعه به قرار زیر است: «فی مجمع البیان و قال الباقر علیہ السلام، هذه الكلمة سب بالعبرانية، إلیہ كانوا یذهبون» (عروسی هویزی، نور الثقلین، ۱۱۵/۱؛ تفسیر شریف لاهیجی، ۹۵/۱). «قال الحسين بن علی المغربي فبحثت عن ذلك أي عن السب الذي ذكره الباقر علیہ السلام فوجدتهم یقولون راع علی وزن قال بمعنى الفساد انتهى» (بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۱۳/۱). محمد حسین فضل‌الله نیز عیناً از شیخ طوسی نقل می‌کند: «و فی التبیان الشیخ قال أبوجعفر علیہ السلام یعنی الباقر علیہ السلام هذه الكلمة «یعنی راعنا» سب بالعبرانية إلیہ كانوا یذهبون» (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۵۰/۲).

سمعتهم اليهود يقولونها للنبي أعجبهم ذلك. وكان راعنا في كلام اليهود هو الشيء القبيح يَسُبُّ به بعضهم بعضاً» (هود بن محکم هواری، ۴۶/۱).^۱

در میان شیعیان نیز، شیبانی که ناقل برخی آرای تفسیری کلبی است، این قول را به وی نسبت داده است: «قال الكلبي: و ذلك أن المسلمين كانوا يقولون: يا رسول الله! راعنا سمعك أي: اسمع منا و اصغ إلينا بسمعك. و كانت هذه اللفظة، بلسان اليهود، سباً و شتما أي: اسمع لا سمعت. و راعنا عند المسلمين، من المراعاة و المحافظة أي: احفظنا، و اسمع منا» (شیبانی، نهج البيان عن كشف معاني القرآن، ۱۸۵/۱).

نتیجه: عبارت فوق از امام باقر علیه السلام نمی‌تواند باشد و به احتمال بسیار قوی، مراد وزیر مغربی از "ابوجعفر" در اینجا کلبی است.

۶) آل عمران، ۱۹۹: «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» عبدالله بن سلام، و مخیریق، و ثعلبة بن سعية، و هو الذي بشر رسول الله صلى الله عليه وآله بإسلام ريحانة من بني قريظة، و يامين بن كعب النضري، و كان فيمن أنفق في جيش العسرة، و زيد بن الصيب من بني قينقاع و لقد تافق بعد ذلك، إلا أنه كان على ظاهر الإسلام، و أسيد بن سعية، و عبدالله بن صورا و أسد بن عبيد، و أبوسعدي بن وهب، أسلماً بتأمين على أموالهما، فأحرزها من بين أيدي بني النضير، كل هؤلاء ذكرهم أبوجعفر و ابن إسحاق، و لهم في كتاب ابن إسحاق أحاديث مشروحة. قال ابن إسحاق: و أسلم معهم جماعة آخرون و من طبقة دون ذلك كعب بن مانع أبو إسحاق، و المسمى كعب الأخبار.»

در این عبارت، مراد از ابن اسحاق مشخص است. عطف ابوجعفر بر ابن اسحاق نیز می‌رساند که این فرد نیز همانند ابن اسحاق، علاقمند و متخصص سیره است.

برخی مراد از این آیه را نجاشی می‌دانند. برخی عبدالله بن سلام و یاران یهودی مسلمان شده‌اش را مراد می‌دانند. نظر کلبی به قول دوم است. در تنویر المقباس (ذیل آل عمران، ۱۹۹) آمده است: «ثم نعت من آمن من أهل الكتاب عبدالله بن سلام وأصحابه فقال ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾» و این با سخن وزیر مغربی

۱- ابن حجر عسقلانی، سیوطی و دیگران اظهار داشته‌اند که یکی از مآخذ نقل این قول، ابونعیم اصفهانی در دلائل النبوة بوده است (ابن حجر، فتح الباری، ۱۶۳/۶؛ سیوطی، الدر المنثور، ۲۵۲/۱؛ هو، لباب النقول، ص ۱۴؛ قس ابونعیم، ۴۴/۱). از سوی دیگر، به سبب انتساب این سخن به کلبی، بسیاری از ایشان، اصل روایت را از موضوعات شناخته‌اند (نک. ابوشهبة، ص ۳۱۳).

در تفسیر آیه سازگار است. به علاوه از امام باقر علیه السلام هیچ سخنی در ذکر این افراد نداریم و از آنجا که شیخ طوسی این نقل را از تفسیر وزیر مغربی ذکر نکرده است، چنین روایتی در تفاسیر بعدی چون مجمع البیان به امام باقر علیه السلام منتسب نشده است.

(۷) النساء، ۴: «وَالنَّحْلَةُ: الْعَطِيَّةُ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَ النِّسَاءُ إِذَا زَوَّجَهُنَّ أَوْلِيَاؤُهُنَّ، أَخَذُوا صَدَاقَهُنَّ وَلَمْ يُعْطُوهُنَّ مِنْهُ شَيْئاً فَكَرَهُ اللَّهُ ذَلِكَ.»

در تفسیر عبارت «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً»، دو دیدگاه اصلی مطرح بوده است. اول اینکه آیه خطاب به شوهران است که مهر زنان را بپردازند؛ این قول بسیار معروف و مشهور است. دوم اینکه آیه خطاب به ولی زن هنگام ازدواج است و مراد این است که اولیای زنان مهریه‌ی دختران خود را ظالمانه نستانند (فراء، معانی القرآن، ۲۵۶/۱). روایتی که وزیر مغربی در اینجا از ابوجعفر نقل می‌کند بنا بر دیدگاه دوم است. چنین مضمونی هیچ‌جا از امام باقر علیه السلام نقل نشده است. طبری خود در تفسیر (۱۶۲-۱۶۱/۴) پس از ذکر هر دو دیدگاه، قول نخست را با قاطعیت ترجیح می‌دهد؛ لذا مراد از ابوجعفر در اینجا طبری هم نمی‌تواند باشد. در مقابل، این مطلب هم از کلبی نقل شده است و هم از ابوصالح، استاد و شیخ کلبی روایت شده است. روایت ابوصالح را طبری، ابن‌ابی‌حاتم و حتی شیخ طوسی ذکر کرده‌اند: «حدثني المثنی، قال: ثنا عمرو بن عون، قال: ثنا هشيم، عن سيار، عن أبي صالح، قال: كان الرجل إذا زوج أئمة أخذ صداقها دونها، فنهاهم الله تبارك و تعالى عن ذلك، و نزلت: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً﴾» (طبری، ۱۶۲/۴؛ نیز نك. ابن‌ابی‌حاتم، ۸۶۰/۳؛ طوسی، التبیان، ۱۱۰/۳).

ابواللیث سمرقندی، ثعلبی و بغوی دیگر مفسران اهل سنت‌اند که این سخن را به صراحت به کلبی نسبت داده‌اند: «و قال فی رواية الكلبی: إن أهل الجاهلیة كان الولی إذا زوجها فإن كانت معهم فی العشیرة لم یعطها من مهرها قليلا و لا كثيرا، و إن كانت غریبة حملوها علی بعیر إلى زوجها، و لا یعطوها مهرها غیر ذلك البعیر شیئا، فنزل قوله تعالى و آتوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً یعنی به الأولیاء، یعنی أعطوهن مهورهن نحلة. يقول: عطية له» (سمرقندی، بحر العلوم، ۲۸۱/۱). «قال الكلبی و جماعة من العلماء: هذا خطاب للأولیاء، و ذلك أن ولی المرأة كان إذا زوجها غریبا حملوها إليه علی بعیر

و لا يعطونها من مهرها شيء، فإن كانت معهم في العشرة لم يعطها من مهرها قليلاً ولا كثيراً، وإن كانت غريبة حملها على بعير إلى زوجها و لم يعطها شيئاً غير ذلك البعير» (ثعلبی، ۲۴۹/۳؛ نیز نک. بغوی، معالم التنزیل، ۵۶۵/۱).^۱

نتیجه: مراد از ابوجعفر در این عبارت وزیر مغربی، به احتمال قوی، کلبی است.

۸) النساء، ۹۰: «وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: ﴿إِلَى قَوْمٍ يَبْتَغِيكَمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ قَالَ: هُوَ هَلَالُ بْنُ عُوَيْرٍ السَّلَمِيِّ وَاتَّقَ عَنْ قَوْمِهِ أَلَا تُخِيفُ يَا مُحَمَّدٌ مَنْ أَتَاكَ، وَ لَا تُخِيفُ مَنْ أَتَانَا.»

این روایت را شیخ طوسی عیناً به همین صورت در التبیان (۲۸۵/۳) نقل کرده و از این رو، به مجمع البیان (۱۳۵/۳) و از آنجا به سایر جوامع روایی و تفسیری شیعه راه یافته است.^۲ با این همه، پیش از وزیر مغربی در هیچ منبع شیعی از آن نشانی نمی‌توان یافت. به علاوه انبوهی از منابع کهن تفسیری سنی آن را به برخی از تابعین، و اغلب صراحتهً به کلبی، نسبت می‌دهند (نک. طبری، ۱۲۱/۵-۱۲۲؛ ثعلبی، ۵۵/۴؛ بغوی، معالم التنزیل، ۴۳/۲). لذا صحیح‌تر این است که روایت را از امام باقر علیه السلام ندانیم و آن را همچنان به کلبی نسبت دهیم.

علاوه بر متن تنویر المقباس (ذیل آیه) گونه‌های زیر از مفسران اهل سنت به روشنی این سخن را به کلبی نسبت داده‌اند: «و قال الكلبي: نزلت في قوم هلال بن عويمر و ذلك أن النبي صلى الله عليه و سلم و ادع هلال بن عويمر و هو أبوبردة الأسلمي على أن لا يعينه و لا يعين عليه و من مر بهلال إلى النبي صلى الله عليه و سلم فهو آمن لا يهاج فمر

۱- در منابع تفسیری متأخر، تنها يك بار چنین مضمونی به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است. طبرسی در مجمع البیان آورده است: «قيل هم الأولياء لأن الرجل منهم كان إذا تزوج أئمة أخذ صداقها دونها فنهاهم الله عن ذلك عن أبي صالح و هو المروى عن الباقر عليه السلام رواه أبو الجارود عنه» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۲/۳) این سخن بعداً نیز عیناً در عروسی هویزی، نور الثقلین، ۴۴۰/۱؛ فیض کاشانی، الصافی، ۴۲۲/۱؛ کنز الدقائق، ۳۲۵/۳ بنا به نقل مجمع البیان، به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است. منشأ این روایت در مجمع البیان، سخن شیخ طوسی در التبیان است: «و قال أبو صالح: هذا خطاب للأولياء، لأن الرجل منهم كان إذا زوج أئمة أخذ صداقها دونها، فنهاهم الله عن ذلك، و أنزل هذه الآية. و روي هذا أبو الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام» (طوسی، التبیان، ۱۱۰/۳). اولاً تمام روایات منقول از صادقین علیهما السلام، مخاطب آیه را زوج می‌دانند، نه ولی یا پدر (نک. عروسی هویزی، نور الثقلین، ۴۴۰/۱-۴۴۱؛ بحرانی، البرهان، ۱۹/۲-۲۱). ثانیاً طبرسی خود در مجمع البیان بنا به روایات و اقوال شیعه و سنی، قول نخست را انتخاب و تأیید می‌کند.

۲- عبارت شیخ طوسی چنین است: «و قال أبو جعفر عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِلَى قَوْمٍ يَبْتَغِيكَمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ قَالَ: هُوَ هَلَالُ بْنُ عُوَيْرٍ السَّلَمِيِّ. و اتق عن قومه ألا تخيف يا محمد من أتاك و لا تخيف من أتانا» (طوسی، التبیان، ۲۸۵/۳). طبرسی و سایر مفسران بعدی شیعه آن را چنین نقل کرده‌اند: «عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال المراد بقوله تعالى ﴿قَوْمٌ يَبْتَغِيكَمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ هُوَ هَلَالُ بْنُ عُوَيْرٍ السَّلَمِيِّ و اتق عن قومه رسول الله فقال في موادعته على أن لا تخيف يا محمد من أتانا و لا تخيف من أتاك» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۵/۳؛ برای گونه‌های دیگر نک. ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۴۸/۶؛ بحرانی، البرهان، ۱۴۶/۲؛ طباطبائی، المیزان، ۳۸/۵). گفتنی است با آنکه ابوالفتوح رازی در چنین مواردی بسیار تحت نفوذ و اثر تفسیر ثعلبی است، عبارات وی نشان می‌دهد که وی مطلب فوق را از مجمع البیان و التبیان گرفته است نه از تفسیر ثعلبی. وی می‌نویسد: «باقر علیه السلام گفت...» (ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۴۸/۶).

قوم من بنی کنانة یریدون الإسلام بقوم هلال و لم یکن هلال شاهدا فشدوا علیهم فقتلوههم و أخذوا أموالهم فنزل جبریل علیه السلام بالقضاء فیهم بهذه الآیة» (خازن بغدادی، *لباب التاویل*، ۳۷/۲). «الکلبی: نزلت فی قوم هلال بن عویر و ذلك أن رسول الله صلى الله علیه و سلم و ادع هلال بن عویر و هو أبوبردة الأسلمی علی أن لا یعینه و لا یعین علیه و من أتاه من المسلمین لم یهجّ. قال: فمرّ قوم من بنی کنانة یریدون الإسلام بناس من قوم هلال و لم یکن هلال یومئذ شاهدا فانهدوا إلیهم فقتلوههم و أخذوا أموالهم فبلغ ذلك رسول الله صلى الله علیه و سلم فنزل جبرئیل علیه السلام بالقضیة فیهم» (ثعلبی، ۵۵/۴؛ بغوی، *معالم التنزیل*، ۴۳/۲؛ ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۴۴۵/۱-۴۴۶).^۱

در تنویر المقباس (ذیل النساء، ۹۰) همین اشاره آمده است: «فقال ﴿إلا الذین یصلون﴾ یرجعون یعنی من العشرة ﴿إلی قوم﴾ یعنی قوم هلال بن عویر الأسلمی ﴿بینکم و بینهم میثاق﴾ عهد و صلح ﴿أو جاؤکم﴾ و قد جاءکم یعنی قوم هلال ﴿حصرت صدورهم﴾ ضاقت قلوبهم من شدة النفقة بسبب العهد ﴿أن یقاتلوکم﴾ لقبل العهد ﴿أو یقاتلوا قومهم﴾ لقبل القرابة ﴿ولو شاء الله لسلطهم﴾ یعنی قوم هلال بن عویر ﴿علیکم﴾ یوم فتح مکه ﴿فلقاتلوکم﴾ مع قومهم.»

نتیجه: مصدر این روایت بنا به شواهد فوق نمی‌تواند امام باقر علیه السلام باشد و مراد از ابوجعفر در سخن وزیر مغربی را باید کلبی بدانیم.

۹) الانعام، ۶۸: «الخص: التخلیط. عذر المؤمنین جلوسهم إلیهم قبل التهی بأتهم إثمًا قصدوا تذكیرهم و هدايتهم و وعظهم. قال أبوجعفر: لما نزلت ﴿فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین﴾ قال المسلمون: کیف نصنع إن کان کُلّما استهزأ المشرکون بالقرآن قمنا و ترکناهم، فلا ندخل إذا المسجد الحرام، و لا نطوف بالبيت الحرام فأنزل الله تعالى: ﴿و ما علی الذین یتقون من حسابهم﴾ و أمرهم بتذكیرهم و تبصیرهم ما استطاعوا.»

روایت فوق در هیچ‌یک از جوامع روایی و تفسیری شیعه پیش از وزیر مغربی به چشم نمی‌خورد. شیخ طوسی این روایت را عیناً از وزیر مغربی اخذ می‌کند و می‌نویسد: «قال أبوجعفر علیه السلام: لما نزلت ﴿فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین﴾ قال المسلمون کیف نصنع ان کان کُلّما استهزأ المشرکون بالقرآن قمنا و ترکناهم فلا ندخل إذا المسجد الحرام و لا نطوف بالبيت الحرام، فأنزل الله تعالى ﴿و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء﴾ و أمرهم بتذكیرهم

۱- برخی مفسران کهن فارسی زبان، ترجمه‌ی فارسی این روایت را آورده‌اند. نک. اسفراینی، *تاج التراجم*، ۵۸۵/۲؛ میبدی، *کشف الاسرار*، ۱۰۲/۳.

و تبصیرهم ما استطاعوا» (طوسی، التبیان، ۱۶۷/۴). طبیعی است که نقل طبرسی (مجمع البیان، ۴۸۹/۴) عیناً بر اساس التبیان انجام گرفته است. تفاسیر بعدی همگی این مطلب را عیناً از مجمع البیان نقل می‌کنند و به مأخذی کهن‌تر از طبرسی اشاره نمی‌کنند (نک. عروسی هویزی، نور الثقلین، ۷۲۸/۱؛ بحرانی، البرهان، ۴۳۰/۲؛ فیض کاشانی، الاصفی، ۳۲۷/۱؛ همو، الصافی، ۱۲۹/۲؛ مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۳۵۵/۴؛ طباطبایی، المیزان، ۱۵۳/۷؛ و مجلسی، بحار الانوار، ۸۹/۹).

در مقابل، مضمون روایت فوق که قالب و فرم روایت اسباب الزول را دارد، به کلی نسبت داده شده است. «قال الکلبی: قال أصحاب النبی: إنا كنا كلما استهزأ المشركون بكتاب الله، قمنا وتركناهم لم ندخل المسجد ولم نطف بالبيت، فرخص الله للمسلمين الجلوس معهم، وأمرنا أن يذكروهم ما استطاعوا» (مکی بن ابی‌طالب، الهدایة إلى بلوغ النهایة فی علم معانی القرآن، ۲۰۶۱/۳). «قال الکلبی: قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا كنا كلما استهزأ المشركون بكتاب الله قمنا وتركناهم لم ندخل المسجد ولم نطف بالبيت، فرخص الله للمؤمنين؛ فقال: ﴿وَمَا عَلَي الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذَكَرِي لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ فَكَانَ عَلَي الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَذْكُرُوهُمْ مَا اسْتَطَاعُوا» (ابن ابی‌زمین، ۷۶/۲).

ثعلبی (۱۵۸/۴) آن را به ابن عباس نسبت می‌دهد و شاگردش، واحدی نیشابوری (الوسیط، ۲۸۵/۲) این سخن را به نحو مبهم به "مفسران" نسبت می‌دهد. می‌دانیم که ثعلبی و واحدی توجه زیادی به آرای تفسیری کلبی دارند و از آنجا که چنین روایتی در منابع کهن تفسیری چون طبری و ابن ابی‌حاتم نقل نشده است، می‌توان حدس زد مأخذ و مصدر ثعلبی و واحدی در اینجا، همان کلبی بوده است که طبری و ابن ابی‌حاتم آرای شخصی وی و نیز روایت او از ابن عباس را نقل نمی‌کنند.

(۱۰) الانعام، ۷۵-۷۹: «و روى الواقدي: أَنَّ أُمَّهَ لَمَّا وَكَدَتْهُ، حَبَّاتُهُ عَنْ أَبِيهِ؛ لِئَلَّا يُسَلِّمَهُ إِلَى ثَمْرُودَ فَيَقْتُلَهُ فِي مَغَارَةٍ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً، ثُمَّ قَالَ لَهَا: أَخْرِجِيْنِي أَنْظُرِي، فَأَخْرَجَتْهُ لَيْلًا، فَفَكَّرَ وَنَظَرَ فِي السَّمَاءِ، فَرَأَى كَوْكَبًا، فَقَالَ: مَا اقْتَصَّ مِنْ شَأْنِهِ، وَلَمْ يَزَلْ يَظُنُّ وَ يَنْفِي الظَّنَّ بِالذَّلِيلِ، حَتَّى وَقَفَ بِهِ الْفِكْرُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ، فَقَالَ: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾. قال أبو جعفر: وَالْكَوْكَبُ الَّذِي رَأَاهُ: الزُّهْرَةُ.»

در متون تفسیری کهن، و در بیان مراد از کوكبی که حضرت ابراهیم علیه السلام دیده است، دو قول مختلف به تناوب به مفسران مختلف نسبت داده شده است: زهره و مشتری. نظر کلبی بنا بر مفاد تفسیر تنویر المقباس، زهره است.

«رَأَى كَوْكَبًا» وهی الزهرة «(تنویر/المقباس، ذیل آیه). لذا می‌توان مراد از ابوجعفر در این سخن وزیر مغربی را کلی دانست. از سوی دیگر، باید بدین نکته نیز توجه داشت که تعیین این گونه مبهمات از اهمیت چندانی برخوردار نیست و با مضامین روایات تفسیری امام باقر علیه السلام نیز تناسبی ندارد.^۱ از همین رو، وقتی شیخ طوسی این موضوع را با عبارت «قال أبو جعفر» در تفسیر التبیان خود نیاورده است، سایر مفسران بعدی شیعه نیز چنین روایتی به امام باقر علیه السلام نسبت نداده‌اند. طبرسی در مجمع البیان (۵۰۱/۴) با بیان دو قول اصلی، اشاره‌ای به امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نکرده، و نوشته است: «و اختلفَ في الكوكب الذي رآه فقیل هو الزهرة و قيل هو المشتري» (طبرسی، مجمع البیان، ۵۰۱/۴).

(۱۱) الانعام، ۹۳: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ» مسیلمة الکذاب. وَ قَالَ ابن إسحاق: نَزَلَتْ فِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ لَمَّا ارْتَدَّ قَالَ لِقُرَيْشٍ: لَوْ أَشَاءُ لَقُلْتُ مِثْلَ مُحَمَّدٍ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: أَمَّا مَنْ ادَّعَى الْوَحْيَ فَمُسَيِّمَةٌ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: «سَأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» فَذَلِكَ ابْنُ أَبِي سَرْحٍ. روایت فوق را — از آنجا که شیخ طوسی در تفسیر خود نقل نکرده^۲ — هیچ یک از مفسران شیعه ذکر نکرده‌اند. از سوی دیگر، تعیین مبهمات با صورت فوق به سیاق روایات امام باقر علیه السلام تناسبی ندارد. این سخن هم در تفسیر کلی (به روایت ابوصالح در تنویر/المقباس، ذیل آیه)^۳ آمده و هم مشابه این تفکیک در تفسیر مقاتل نیز انجام

۱- شیخ صدوق (توحید، ص ۷۴) روایتی منسوب به امام رضا علیه السلام را چنین آورده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفَعَّ إِلَيَّ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ صِنْفٍ يَعْبُدُ الزُّهْرَةَ وَ صِنْفٍ يَعْبُدُ الْقَمَرَ وَ صِنْفٍ يَعْبُدُ الشَّمْسَ...» که به کلی با مضمون روایت کلی متفاوت است. نیز نک. صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۹۷/۱. این روایت بعدها در بحرانی، البرهان، ۴۳۲/۲؛ عروسی هویزی، نور الثقلین، ۷۴۵/۱؛ و فیض کاشانی، الصافی، ۱۳۳/۲ نیز تکرار شده است.

۲- عبارات شیخ طوسی که همانند عموم مفسران در تفسیر این آیه، شباهتی کلی با نقل وزیر مغربی دارد چنین است: «اختلفوا فیمن نزلت فيه هذه الآية فقال اكثر المفسرين ان قوله «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» نزلت في مسیلمة الکذاب حيث ادعی النبوة. و قال انه یوحى اليه، و ان قوله «مَنْ قَالَ سَأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» نزلت في عبدالله بن سعد ابن أبي سرح، فانه كان یکتب الوحی للنبی (ص) و كان إذا قال له: اکتب علیما حکیما، کتب غفورا رحیما. و إذا قال: اکتب غفورا رحیما، کتب حکیما، و ارتد و لحق بمکة. و قال إني انزل مثل ما أنزل الله، ذهب اليه عكرمة و ابن عباس و مجاهد و السدی و الجبائی و الفراء و الزجاج و غیرهم. و قال قوم: نزلت في مسیلمة خاصة.

و قال آخرون: نزلت في ابن أبي سرح خاصة.

و الاول هو المروى عن أبي جعفر عليه السلام «(طوسی، التبیان، ۲۰۲/۴).

۳- «ومن قال «أوحى إلى» کتاب «ولم یوح إليه شيء» من الکتاب وهو مسیلمة الکذاب «ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله» سأقول مثل ما یقول محمد صلی الله علیه وسلم وهو عبدالله بن سعد بن أبي سرح «(تنویر/المقباس، ذیل آیه).

شده است: «وَقَوْلُهُ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ نزلت في مسيلمة، و ﴿مَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾ نزلت في عهد عبدالله بن سعد بن أبي سرح» (مقاتل بن سليمان، ۵۴۸/۱).

اما شیبانی در تفسیر خود عیناً همین عبارت مغربی را می‌آورد تنها به جای ابوجعفر می‌نویسد "بعض المفسرين": «و قال ابن إسحاق: نزلت الآية في عبدالله بن أبي سرح لما ارتدّ، و قال لقريش: لو أشاء لقلت مثل ما يقول محمد. و قال بعض المفسرين: الذي ادّعى، أن الوحي ينزل عليه هو مسيلمة الكذاب. و أمّا من قال: ﴿سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ فهو عبدالله بن أبي سرح» (شیبانی، نهج البيان، ۲۸۷/۲).

(۱۲) الانعام، ۹۹: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ يَنْعِهِ﴾ عَلَى أَنَّهُ إِخْرَاجُ الْوَرَقِ الْأَخْضَرِ مِنَ الْحَشَبِ الْأَغْبَرِ، ثُمَّ الثَّمَرُ الْمُخْتَلِفُ مِنْهُمَا. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: يَنْعِهِ: نُضْجُهُ بَعْدَ مَا كَانَ غَضًّا.

تفسیر یعنه به نضجه امری معروف و منقول در تفاسیر کهن است. این امر در طبری (۱۹۶/۷) به افراد مختلفی در میان صحابه و تابعان نسبت داده شده است. از سوی دیگر، مفاد آن هم در متن تنویر المقباس آمده و هم ثعلبی آن را به کلبی نسبت می‌دهد. «﴿وَوَيْعِهِ﴾ نضجه» (تنویر المقباس، ذیل آیه؛ نیز نک. ثعلبی، ۱۷۵/۴). از آنجا که شیخ طوسی بدون اشاره به نام ابوجعفر، این سخن را به برخی مفسران صحابی و تابعی نسبت داده، چنین روایتی با استناد به امام باقر تعلیه السلام، به جوامع تفسیری شیعه پس از وی راه نیافته است. وی تنها نوشته است: «و قال ابن عباس و قتادة و السدي و الضحاك و الطبري و الزجاج و غيرهم: معنى ﴿وَوَيْعِهِ﴾ و نضجه» (طوسی، التبيان، ۲۱۸/۴).

(۱۳) الانعام، ۱۲۲: ﴿كَمْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ أَبُو جَهْلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ.

در این روایت، مراد از "مَنْ" تعیین شده و این فرد به ابوجهل تفسیر شده است. منابع تفسیری و حدیثی شیعه هیچ‌گاه چنین قولی را به امام باقر علیه السلام نسبت نداده‌اند. از سوی دیگر، این سخن هم در متن تفسیر تنویر المقباس (ذیل الانعام، ۱۲۲) آمده، و هم ثعلبی آن را به صراحت این سخن را به کلبی نسبت داده است: «قال عكرمة و الكلبي: نزلت في عمار بن ياسر و أبي جهل» (ثعلبی، ۱۸۷/۴). در تفسیر تنویر المقباس (ذیل آیه) نیز آمده است: «﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا﴾ نزلت في عمار بن ياسر و أبي جهل بن هشام هذه الآية أو من كان ميتا كافراً ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ أكرمانه بالإيمان وهو عمار بن ياسر ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا﴾ معرفة ﴿بِمَشْيِ بِهِ﴾ يهتدي به ﴿فِي النَّاسِ﴾ بين الناس و يقال ونجعل له نورا علي

الصراط في الناس بين الناس ﴿كَمَنْ مِثْلَهُ﴾ كَمَنْ هُوَ ﴿فِي الظُّلُمَاتِ﴾ في ضلالة الكفر في الدنيا وظلمات جهنم يوم القيامة وهو أبو جهل ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (تتویر/المقباس، ذیل آیه).

از سوی دیگر این مضمون در هیچ منبع شیعی پیش از مغربی نقل نشده است و از آنجا که شیخ طوسی آن را از تفسیر المصابیح اخذ نکرده است، چنین روایتی در مجمع‌البیان و سایر تفاسیر متأخر شیعی به امام باقر علیه السلام نسبت داده نشده است.

(۱۴) الانعام، ۱۵۱: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ» قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: الظَّاهِرُ هُوَ السَّفَاحُ، وَ مَا بَطَنَ: هُوَ الْمُخَالَّةُ، وَ كَانُوا لَا يَرَوْنَ بِالْمُخَالَّةِ بَأْسًا.»

مسلماً این ابوجعفر، طبری نمی‌تواند باشد، زیرا طبری در ذیل آیه با نقل احتمالات فوق و از جمله انتساب قول بالا به سدّی، تمامی این احتمالات و تعیین مبهمات را مردود می‌شمارد و ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ﴾ را مشتمل بر هر گناه ظاهری و مخفیانه می‌داند. از سوی دیگر این سخن همه جا همواره به کلی نسبت داده شده است. اولاً در تتویر/المقباس — مشتمل بر آرای تفسیری کلی — آمده است: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ» الزنا ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ یعنی زنا الظاهر ﴿وَ مَا بَطَنَ﴾ یعنی زنا السر وهی المخالّة. «ثانیاً ثعلبی — متوفای ۴۲۸ و معاصر با وزیر مغربی — که به تفسیر اصلی کلی دسترسی و به اقوال او توجه بسیار دارد، به صراحت این سخن را به کلی نسبت می‌دهد: «الکلبی: ظاهر الإثم الزنا وَ باطنه المخالّة» (ثعلبی، ۱۸۵/۴). «وَقَالَ الْكَلْبِيُّ: ظَاهِرُهُ الزَّنا وَ بَاطِنُهُ الْمُخَالَّةُ» (بغوی، ۱۸۲/۳؛ ابن‌عادل حنبلی، اللباب فی علوم الکتاب، ۴۰۳/۸).^۱

اما از آنجا که تنها منبع شیخ طوسی در التبیان، عبارت وزیر مغربی بوده است، این سخن به همان صورت به ابوجعفر نسبت داده شده و بعدها پس از ذکر روایت در مجمع‌البیان، به سایر آثار تفسیری شیعه راه یافته است. «قال ابوجعفر علیه السلام ما ظهر هو الزنا، و ما بطن المخالّة» (طوسی، التبیان، ۳۱۶/۴). «روی عن أبي جعفر عليه السلام أن ما ظهر هو الزنا و ما بطن هو المخالّة» (طبرسی، مجمع‌البیان، ۵۹۰/۴). «و فی المجمع عن الباقر علیه السلام ما ظهر هو الزنا وَ

۱- این سخن ظاهراً در میان ادیبان و لغویان قرن سوم رایج بوده و در آثار کسانی چون ابن‌قتیبه و ثعلب نیز آمده است: «﴿ظَاهِرُ الْإِثْمِ﴾: الزنا وَ بَاطِنُهُ الْمُخَالَّةُ» (ابن‌قتیبه، تفسیر غریب القرآن، ص ۱۲۷). «و قوله تعالى ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ﴾ فسره ثعلب فقال ظاهره المخالّة و باطنه الزنا» (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۳۰۴/۱).

ما بَطَّنَ المخالَةَ» (فیض کاشانی، الصافی، ۱۶۹/۲؛ نیز نک. مجلسی، بحار الانوار، ۲۳۳/۸۳؛ شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۸۴۵/۱؛ مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۴۷۹/۴).

(۱۵) الاعراف، ۱۲۷: «وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانُوا يُكَلِّفُونَهُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُونَ.» این روایت در التبیان نیامده و بنابراین به هیچ یک از تفاسیر بعدی شیعه منتقل نشده است. در تفاسیر و جوامع روایی کهن شیعه نیز اشاره‌ای به این روایت از هیچ یک از امامان شیعه یافت نمی‌شود. از سوی دیگر، برخی تفاسیر اهل سنت این سخن را دقیقاً به کلی نسبت می‌دهند. فی‌المثل در تفسیر هود بن محکم هواری چنین آمده است: «وَقَالَ الْكَلْبِيُّ: إِنَّهُ لَمَّا أَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ فَبُهِتَ فَرَعُونَ فَأَلْقَى بِيَدِهِ وَخَلَّى سَبِيلَ مُوسَى، قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فَرَعُونَ لِفَرَعُونَ: أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرُكَ وَاهْتِكَ. قَالَ سَنَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ. فَأَمَرَ فَرَعُونَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يَكْلِفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُونَ. فَمَرَّ مُوسَى عَلَيْهِمْ كَذَلِكَ فَقَالُوا: أَوْذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا» (الاعراف، ۱۲۹) سخنانی مشابه را نقل و آن را به کلی نسبت داده‌اند. مثلاً ماوردی آورده است: «والرابع: أَنَّ الْأَذَى الَّذِي كَانَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَضْرِبُوا اللَّبَنَ وَيُعْطِيهِمُ التَّبْنَ، وَالْأَذَى مِنْ بَعْدِ أَنْ صَارُوا يَضْرِبُونَ اللَّبَنَ وَيَجْعَلُ عَلَيْهِمُ التَّبْنَ، قَالَ الْكَلْبِيُّ» (ماوردی، النكت و العيون، ۲۵۰/۲). بغوی فرّاء (۲۲۲/۲) و ابوحیان غرناطی (بحر المحيط، ۱۴۵/۵) هم مضامینی مشابه را ذکر و به کلی نسبت داده‌اند. بنابراین سخن وزیر مغربی را همانند همیشه باید نقل به مضمون از روایت کلی دانست.

(۱۶) الاعراف، ۱۵۹: «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ» يَصَدِّقُونَ بِمُحَمَّدٍ وَعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ. «يَعْدِلُونَ» فِي الْأَحْكَامِ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: مِنْهُمْ أُمَّةٌ لَمْ تُبَدَّلْ وَلَمْ تُغَيَّرْ، وَهِيَ خَلْفُ الرَّمْلِ أُمَّةٌ.»

این سخن به شکل کنونی در منابع کهن تفسیری شیعه و اهل سنت به چشم نمی‌خورد. منابع کهن تفسیری و روایی شیعه تا قبل از شیخ طوسی نیز نه آن را ذکر می‌کنند و نه مضمونی مشابه با آن را به امام باقر علیه السلام نسبت

می‌دهند.^۱ نخستین بار شیخ طوسی عبارت وزیر مغربی را در تفسیر خود چنین نقل کرده است: «قال ابن عباس و السدی: قوم وراء الصين. و قال أبو جعفر عليه السلام: هم قوم خلف الرمل لم یغیروا و لم یبدلوا» (طوسی، التبیان، ۶/۵). يك قرن بعد، طبرسی این دو قول (یعنی سخن ابن عباس و نقل منسوب به ابوجعفر) را با هم مخلوط کرده و همین امر به تفاسیر بعدی راه چنین یافته است: «أنهم قوم من وراء الصين و بینهم و بین الصين واد جار من الرمل لم یغیروا و لم یبدلوا عن ابن عباس و السدی و الربیع و الضحاک و عطاء و هو المروی عن أبي جعفر الباقر عليه السلام» (طبرسی، مجمع البیان، ۷۵۲/۴؛ نیز نک. بحرانی، البرهان، ۵۹۷/۲؛ فیض کاشانی، الصافی، ۲۴۴/۲؛ عروسی هویزی، نور الثقلین، ۸۷/۲؛ مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۲۱۱/۵).

در جانب دیگر، شواهدی نشان از آن دارد که مضمون فوق در تفاسیر کهن اهل سنت به کلی نسبت داده شده است. نخست آنکه این مضمون در متن تنویر المقباس (ذیل الاعراف، ۱۵۹) آمده است: «﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ﴾ يَأْمُرُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» وبالحق يعملون وهم الذين وراء نهر الرمل.» به جز این، ثعلبی — یکی از ناقلان آرای کلی — از کلی به عنوان صاحب این قول نام برده و نوشته است: «قال الكلبي و الربيع و الضحاک و عطاء: هم قوم من قبل المغرب خلف الصين علي نهر من الرمل يسمي نهر أودق» (ثعلبی، ۲۹۴/۴؛ نیز نک. نویری، نهاية الارب، ۱۹۱/۱۳؛ بغوی، معالم التنزیل، ۲۴۰/۲). سمرقندی هم که تفسیرش آکنده از آرای تفسیری کلی است در توضیح آیه مذکور آورده است: «و قال بعضهم: هم قوم من وراء الصين من أمة موسي ما وراء رمل عالم» (سمرقندی، بحر العلوم، ۵۵۷/۱).

نتیجه: روایت فوق نمی‌تواند از امام باقر علیه السلام باشد و خاستگاه آن به احتمال قوی، آرای تفسیری کلی است.

۱- روشن است که چنین مضامینی با سبک روایات تفسیری صادقین علیها السلام هیچ تناسبی ندارد. علامه طباطبایی پس از نقل سخن طبرسی، ضمن مردود دانستن آن، در نقد و اعتراض بر آن می‌نویسد: «به نظر من این روایت ضعیف و غیرقابل قبول است، چه هیچ نشان و خبری از این امت یهودی هادی‌ی عادل در روزگار ما نیست. ایشان اگر هم بودند، دیگر نه هادی و نه هدایت شده بودند، زیرا شریعت موسی نخست با شریعت عیسی نسخ شده و سپس هر دو شریعت به واسطه‌ی شریعت نبی خاتم (ص) نسخ شده است. از همین رو، یکی از آنان که این روایت خرافی را نقل کرده، مجبور شده بر آن بیفزاید که پیامبر خاتم در شب معراج بر ایشان وارد شد و دعوتشان کرد. ایشان ایمان آوردند و پیامبر به ایشان نماز آموخت...؛ أقول: الرواية ضعيفة غير مسلمة، و لا خبر عن هذه الأمة اليهودية الهادية العادلة اليوم، و لو كانوا اليوم لم يكونوا هادين و لا مهتدين لنسخ شريعة موسي بشريعة عيسي عليه السلام أولا ثم نسخ شريعتهما جميعا بشريعة محمد ص ثانيا، و لذا اضطر بعض من أورد هذه القصة الخرافية فأضاف إليها أن النبي ص نزل إليهم ليلة المعراج و دعاهم فأمنوا به و علمهم الصلاة. و قد اختلفوا لهم قصصا عجيبة مختلفة» (طباطبایی، المیزان، ۲۹۱/۸).

(۱۷) یوسف، ۷۵: «كَذَلِكَ نُجْزِي الظَّالِمِينَ» كَذَلِكَ سُنَّتُنَا فِيمَنْ سَرَقَ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَتْ سُنَّةُ أَهْلِ مِصْرَ أَنْ يَغْرَمَ السَّارِقُ ضِعْفَى مَا سَرَقَ، وَ سُنَّةُ أَهْلِ الشَّامِ أَنْ يَتَّخِذَ السَّارِقُ عَبْدًا، فَقَضَى فِيهِ بِسُنَّةِ بِلَادِهِمْ.»

این رأی تفسیری هیچ‌گاه به امام باقر علیه السلام نسبت داده نشده است. در مقابل، کهن‌ترین منابع تفسیری اهل سنت این سخن را به کلبی و گاه به برخی تابعین دیگر نسبت داده‌اند. عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ ق) در تفسیر خود با يك واسطه به نقل از کلبی چنین آورده است: «عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الْكَلْبِيِّ، قَالَ: «أَخْبَرُونِي بِمَا يُحْكَمُ بِهِ فِي بِلَادِهِمْ أَنَّهُ مَنْ سَرَقَ أَخَذَ عَبْدًا»، فَقَالُوا: «جَزَاؤُهُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ» (یوسف، ۷۵)، وَأَمَّا قَوْلُهُ: «مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ» (یوسف، ۷۶)، قَالَ: «كَانَ حُكْمُ الْمَلِكِ أَنَّ مَنْ سَرَقَ ضَاعَفَ عَلَيْهِ الْعُرْمَ» (عبدالرزاق صنعانی، ۲/۳۱۹). سیوطی نیز در تفسیر خود حکایت می‌کند که علاوه بر عبدالرزاق صنعانی، و طبری، ابن‌منذر (م ۳۱۹ ق) نیز بخشی از این رأی تفسیری را به کلبی نسبت داده است. «و أخرج عبدالرزاق و ابن جرير و ابن المنذر عن الكلبی رضي الله عنه قال كان حكم الملك ان من سرق ضاعف عليه الغرم» (سیوطی، الدر المنثور، ۴/۲۷).^۱ روشن است که وزیر مغربی در اینجا نیز، بنا به رویه‌ی دائمی خود، مضمون روایت فوق را نقل به معنا کرده است. نتیجه: خاستگاه روایت فوق در تفسیر وزیر مغربی، نمی‌تواند تفاسیر کهن امامیه باشد و مراد از ابوجعفر در این نقل، امام باقر علیه السلام نیست، بلکه به احتمال قوی، باید مراد وزیر مغربی را کلبی دانست.

(۱۸) الرعد، ۳۹: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» هُوَ كِتَابُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى. قَالَ: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٍ» (الزخرف، ۴) وَقِيلَ: هُوَ أَصْلُ الْكِتَابِ وَالشَّقَاءِ وَالسَّعَادَةِ يَحْيَانُ وَيُحَوِّلَانِ عَنْ عَمْرِ بْنِ مَسْعُودٍ. وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كُلُّ عَبْدٍ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ يَحْصِي كُلَّ شَيْءٍ مِنْ قَوْلِهِ وَ عَمَلِهِ، فَإِذَا كَانَ كُلُّ يَوْمٍ خَمِيسَ عَرَضَ عَمَلُهُ، فَأُثِّبَتْ مِنْهُ مَا يَسْتَحِقُّ جَزَاءً مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ، وَمُحِيَ مَا لَا ثَوَابَ وَلَا عِقَابَ فِيهِ.»

چنین روایتی در منابع تفسیری و روایی شیعی به امام باقر علیه السلام یا فردی دیگر نسبت داده نشده است. به عکس، مضمون این سخن را منابع کهن اهل سنت به کلبی نسبت داده‌اند. طبری که بسیار به ندرت سخنی را از کلبی

۱- مقاتل بن سلیمان — متوفای ۱۵۰ هجری و هم‌عصر کلبی — نیز در تفسیر خود این سخن را از خود چنین نقل می‌کند: «كَذَلِكَ نُجْزِي الظَّالِمِينَ» یعنی هکذا نجزي السارقين كقوله في المائدة «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَغْيِ ظُلْمِهِ» یعنی بعد سرقت و كان الحكم بأرض مصر أن يغرم السارق عبدا يستخدم علي قدر ضعف ما سرق و يترك و كان الحكم بأرض كنعان أن يتخذ السارق عبدا يستخدم علي قدر سرقة ثم يخلي سبيله فيذهب حيث شاء فحكموا بأرض مصر بقضاء أرضهم» (مقاتل بن سلیمان، ۲/۳۴۵).

نقل می‌کند، مضمون این رأی تفسیری را به وی نسبت داده و در تفسیر خود حکایت کرده است: «حدثنا الحسن بن محمد، قال: ثنا عفان، قال: ثنا همام، قال: ثنا الكلبي، قال: ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ قال: يمحي من الرزق و يزيد فيه، و يمحي من الأجل و يزيد فيه. قلت: من حدثك؟ قال: أبو صالح، عن جابر بن عبد الله بن رئاب الأنصاري، عن النبي صلي الله عليه و سلم. فقدم الكلبي بعد، فسئل عن هذه الآية: ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ قال: يكتب القول كله، حتى إذا كان يوم الخميس طرح منه كل شيء ليس فيه ثواب و لا عليه عقاب، مثل قولك: أكلت، شربت، دخلت، خرجت، و نحو ذلك من الكلام، و هو صادق، و لثبت ما كان فيه الثواب و عليه العقاب» (طبری، ۱۱۳/۱۳). مفسران بعدی چون ابواسحاق ثعلبی (۲۹۷/۵) نیز عیناً این قول را به کلبي نسبت داده‌اند. نتیجه: خاستگاه روایت فوق، نه امام باقر علیه السلام، بلکه کلبي می‌تواند باشد.

۳-۳-۷-۲-۱-۲-ب) ابوجعفر = امام باقر علیه السلام

(۱۹) البقرة، ۶۱: «الْفَوْمُ: الْخُبْزُ، وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: الْفَوْمُ: الْحِنْطَةُ.»

مراد از "ابوجعفر" در این روایت یقیناً کلبي نمی‌تواند باشد. علاوه بر گواهی روشن متن تنویر المقباس (ذیل آیهی البقرة، ۶۱)، منابع تفسیری متعدد نظر کلبي را چنین می‌دانند که وی فوم را به معنای ثوم می‌دانسته و حتی قرائت "ثومها" را بر "فومها" ترجیح می‌داده است. مثلاً بغوی ضمن بیان اقوال مختلف می‌نویسد: «قال ابن عباس: الفوم الخبز، وَقَالَ عَطَاءُ: الْحِنْطَةُ، وَقَالَ الْقَتَيْبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: الْحُبُّوبُ الَّتِي تُؤْكَلُ كُلُّهَا، وَقَالَ الْكَلْبِيُّ: الثُّومُ» (بغوی، معالم التنزيل، ۱۲۳/۱). «الكلبي والنضر بن شميل والكسائي والمعرّج: هو الثوم» (ثعلبی، ۲۰۵/۱؛ و برای توضیح بیشتر راجع به علت این قرائت کلبي نك. ابن عادل حنبلي، اللباب فی علوم الكتاب، ۱۱۷/۲).

این نکته از قدیم در میان مفسران و لغویان مطرح بوده است که معنای فوم نان (الخبز) است یا آرد (الحنطة). مغربی قول نخست را اختیار کرده و قول دیگر را به ابوجعفر نسبت داده است. منابع لغوی و تفاسیر کهن اسلامی نیز قول نخست را غالباً ترجیح داده‌اند. طبری (۲۴۶-۲۴۷) آن را به ابن عباس و برخی دیگر چون سدی و ابومالك نسبت داده است. نمونه‌هایی از قدیم‌ترین دیدگاه‌های مفسران لغوی چنین است: «الفوم: يقال الحنطة» (خلیل بن احمد، العین، ۴۰۵/۸). «فإن الفوم فيما ذكر لغة قديمة، و هي الحنطة و الخبز جميعا قد ذكرا» (فراء، معانی القرآن، ۴۱/۱). «الفوم: الحنطة، و قالوا: هو الخبز» (ابوعبيدة، مجاز القرآن، ۴۱/۱).

در تفاسیر کهن شیعه، تنها علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود، ضمن روایتی بلند، روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام آورده است: «و القوم الحنطة» (تفسیر القمی، ۴۸/۱). بعید نیست منظور وزیر مغربی همین روایت باشد، چه می‌دانیم در میان تفاسیر روایی کهن شیعه، وی به تفسیر علی بن ابراهیم قمی و روایات ابوالجارود موجود در آن توجه داشته است. تنها نکته‌ی عجیب این است که چگونه وی روایت امام صادق علیه السلام را با نام ابوجعفر در تفسیر خود گنجانده است. می‌توان حدس زد شیخ طوسی نیز این روایت و دیدگاه تفسیری را با مراجعه به تفسیر القمی نقل نمی‌کند، زیرا وی نیز از کنیه‌ی ابوجعفر استفاده می‌کند. یعنی منبع شیخ طوسی به احتمال بسیار زیاد، تفسیر وزیر مغربی بوده است: «اما القوم فقال ابن عباس و ابوجعفر الباقر علیه السلام و قتادة و السدی: انه الحنطة» (طوسی، التبیان، ۲۷۵/۱). این نقل قول عیناً به مجمع البیان نیز راه یافته است: «القوم هو الحنطة عن ابن عباس و قتادة و السدی و هو المروى عن أبي جعفر الباقر علیه السلام» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۵۲/۱).

(۲۰) البقرة، ۸۳: ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هِيَ مَسْجَلَةٌ لِلنَّاسِ كُلِّهِمْ أَنْ يَقُولُوا لَهُمْ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ لَكُمْ.

تکیه‌ی اصلی این روایت بر این است که باید با تمام مردم خوب سخن گفت. مضمون این روایت را مفسران شیعه و سنی پیش از وزیر مغربی صراحتاً به امام باقر علیه السلام نسبت داده‌اند. طبری آورده است: «حدثني هارون بن إدريس الأصبم، قال: ثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، قال: ثنا عبد الملك بن أبي سليمان، قال: سألت عطاء بن أبي رباح، عن قول الله جل ثناؤه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: من لقيت من الناس فقل له حسناً من القول. قال: و سألت أبا جعفر، فقال مثل ذلك. حدثنا أبو كريب، قال: ثنا القاسم، قال: أخبرنا عبد الملك، عن أبي جعفر و عطاء بن أبي رباح في قوله: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: للناس كلهم. حدثني يعقوب، قال: ثنا هشيم، قال: أخبرنا عبد الملك، عن عطاء مثله» (طبری، جامع البیان، ۳۱۱/۱).

اندکی قبل از وزیر مغربی نیز ابوبکر رازی جصاص (م ۳۷۰ ق) این سخن را به امام باقر علیه السلام نسبت داده و نوشته است: «روى عن أبي جعفر محمد بن علي ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (رازی جصاص، احکام القرآن، ۴۷/۱). مشابه این سخن در منابع کهن شیعی نیز به صراحت و با ذکر اسناد، به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است. «عنه عن ابن أبي نجران عن أبي جميلة المفضل بن صالح عن جابر بن يزيد عن أبي جعفر عليه السلام قال: في قول الله عزَّ و جلَّ ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ» (کلینی، الکافی، ۱۴۵/۲). «حَدَّثَنَا

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلَوِيهِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْمُفَضَّلِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قَالَ قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ لَكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُبْغِضُ اللَّعَانَ السَّبَّابَ الطَّعَّانَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ السَّائِلَ الْمُلْحِفَ وَيُحِبُّ الْحَيَّ الْحَلِيمَ الْعَفِيفَ الْمُتَعَفِّفَ» (صدوق، /مالی، ۲۵۴؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ۴۸/۱).

شیخ طوسی در تفسیر خود، مضمون روایت فوق را از المصابیح وزیر مغربی حکایت کرده و نوشته است: «و روی عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام و عن عطا انهما قالوا: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ للناس كلهم» (طوسی، التبیان، ۳۳۰/۱). اما طبرسی در مجمع البیان روایت را از الکافی نقل کرده است: «روی جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في قوله ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم فإن الله يبغض اللعان السباب الطعان على المؤمنين الفاحش المتفحش السائل الملحف و يحب الحليم العفيف المتعفف» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۲۸/۱). نتیجه: از آنجا که مضمون روایت وزیر مغربی در منابع قبلی شیعه به ویژه در روایت /مالی صدوق ذکر شده است، به روشنی می‌توان مراد وزیر مغربی از "ابوجعفر" را امام باقر علیه السلام دانست.

(۲۱) البقرة، ۱۲۷: ﴿وَإِذِ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ يَرْفَعَانِ الْقَوَاعِدَ، وَهُمَا يَقُولَانِ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: إِسْمَاعِيلُ أَوَّلُ مَنْ شَقَّ لِسَانَهُ بِالْعَرَبِيَّةِ، كَانَ أَبُوهُ يَقُولُ لَهُ وَهُمَا يَنْبِيَانِ الْبَيْتِ: يَا إِسْمَاعِيلُ هَاتِ ابْنِ: أَيْ أَعْطِنِي حَجَرًا، فَيَقُولُ لَهُ إِسْمَاعِيلُ بِالْعَرَبِيَّةِ: يَا أَبُ هَاكَ حَجَرًا، فَكَانَ إِبْرَاهِيمُ يَنْبِي، وَ إِسْمَاعِيلُ يُنَاوِلُهُ الْحِجَارَةَ.»

این سخن عیناً در التبیان نقل شده و سپس به تفاسیر بعدی شیعه راه یافته است: «و قال أبو جعفر: إسماعيل أول من شق لسانه بالعربية، و كان أبوه يقول — و هما يَنْبِيَانِ الْبَيْتِ — يا إسماعيل هاتِ ابْنِ. اى اعطنى حجراً، فيقول له إسماعيل بالعربية: يا أبى هاك حجراً و ابراهيم يبنى و إسماعيل يناوله الحجارة» (طوسی، التبیان، ۴۶۳/۱).

روی عن الباقر عليه السلام أن إسماعيل أول من شق لسانه بالعربية و كان أبوه يقول له و هما يَنْبِيَانِ الْبَيْتِ يا إسماعيل هاتِ ابْنِ اى اعطنى حجراً فيقول له إسماعيل بالعربية يا أبة هاك حجراً فإبراهيم يبنى و إسماعيل يناوله الحجارة (طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۹/۱-۳۹۰) تفاسیر بعدی با تعبیر "و فی الجمع" نشان می‌دهند این روایت را از طبرسی

گرفته‌اند (نک. عروسی هویزی، نور الثقلین، ۱/۱۲۹؛ فیض کاشانی، الصافی، ۱/۱۹۰؛ مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۱۵۸/۲).

نتیجه: با توجه به نقل این مضمون و اشتهاار نسبت آن در منابع کهن شیعه و اهل سنت به امام باقر علیه السلام، مراد از ابوجعفر در اینجا را باید امام باقر علیه السلام دانست.

(۲۲) البقرة، ۱۴۴: «الإنفاذ: الإسراع، قال أبو جعفر: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ فِي الْفَرِيضَةِ وَ ﴿أَيَّمَا ثَوَلُوا فَثَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ﴾ فِي النَّافِلَةِ.»

مضمون این روایت در تفسیر عیاشی به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است. لذا می‌توان روایت فوق را از امام دانست: «قال زرارۃ قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة و المحمل سواء قال: النافلة كلها سواء تومئ إيماء أينما توجهت دابتك و سفينتك، و الفريضة تنزل لها من المحمل إلى الأرض إلا من خوف، فإن خفت أومأت، و أما السفينة فصل فيها قائما و توخ القبلة بجهدك، فإن نوحا عليه السلام قد صلى الفريضة فيها قائما متوجها إلى القبلة و هي مطبقة عليهم، قال: قلت: و ما كان علمه بالقبلة فيتوجهها و هي مطبقة عليهم قال: كان جبرئيل عليه السلام يقومه نحوها، قال: قلت فأتوجه نحوها في كل تكبيرة قال: أما في النافلة فلا، إنما يكبر في النافلة على غير القبلة أكثر ثم قال: كل ذلك قبلة للمتفل إنه قال: ﴿فَتَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾» (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱/۵۷).

این روایت به التبیان و از آنجا به منابع بعدی نیز راه یافته است: «روى عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليه السلام ان ذلك في الفرض، و قوله: ﴿فَأَيَّمَا ثَوَلُوا فَثَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ﴾ في النافلة» (طوسی، التبیان، ۲/۱۶).

۱- نمونه‌هایی از انتساب این قول به امام باقر علیه السلام در منابع کهن ادبی و تاریخی اهل سنت از جمله اخبار مکه (فاکهی)، طبقات (ابن سعد)، طبقات فحول الشعراء (ابن سلام الجمحی) و البیان و التبیان (جاحظ) آمده است. «وروي الفاكهي عن مُحَمَّد بن عَلِي بن الحُسَيْن يعني الباقر أنه سئل أول من تكلم بالعريضة فقال اسماعيل بن ابراهيم التبي عن عليهما السلام وهو يومئذ ابن ثلاث عشرة سنة» (فاکهی، اخبار مکه، ۵/۸۵). «أخبرنا إسماعيل بن عبد الله بن أبي أويس المدني قال حدثني أبي، عن أبي الجارود الربيع بن قزيع، عن عتبة بن بشير، أنه سأل مُحَمَّد بن عَلِيٍّ: مَنْ أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرِيضَةِ؟ قَالَ: إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً قَالَ قُلْتُ فَمَا كَانَ كَلَامُ النَّاسِ قَبْلَ ذَلِكَ يَا أَبَا جَعْفَرٍ؟ قَالَ: الْعِبْرَانِيَّةُ قَالَ: قُلْتُ: فَمَا كَانَ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَعِبَادِهِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ؟ قَالَ: الْعِبْرَانِيَّةُ» (ابن سعد، طبقات، ۱/۵۰). «أخبرني مسمع بن عبد الملك أنه سمع مُحَمَّد بن عَلِيٍّ يَقُولُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بن سَلَامَ لَا أَدْرِي أَرْفَعُهُ أَمْ لَا وَأَظُنُّهُ قَدْ رَفَعَهُ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرِيضَةِ وَنَسِيَ لِسَانَ أَبِيهِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا» (ابن سلام الجمحی، طبقات فحول الشعراء، ۱/۹). «قال أبو عبيدة: حدثنا مسمع بن عبد الملك عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عن آبائه قال: أول من فتق لسانه بالعربية المبنية اسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة» (جاحظ، البیان و التبیان، ۳/۱۹۴).

«و قوله تعالى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾» روى عن الباقر عليه السلام و الصادق عليه السلام أن ذلك في الفرض و قوله فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ قَالَا هُوَ فِي النَافِلَةِ» (راوندی، فقه القرآن، ۹۱/۱).
نتیجه آنکه مراد از ابوجعفر در این جمله‌ی وزیر مغربی را باید امام باقر علیه السلام دانست.

(۲۳) البقرة، ۱۵۸: «﴿مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ وَ حَجَّ بَعْدَ الْفَرَضِ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَتْ قُرَيْشٌ فِي عَمْرَةِ الْقَضَاءِ قَدْ وَضَعُوا أَصْنَامَهُمْ بَيْنَ الصَّافَا وَالْمَرَوَةِ، فَلَمَّا أَرَادَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ الطَّوْفَ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «ارْفَعُوا أَصْنَامَكُمْ»، فَفَعَلُوا وَ رَدَّوْهَا، وَلَحِقَ مِنْ أَصْحَابِهِ مَنْ كَانَ تَأَخَّرَ فَرَأَى الْأَصْنَامَ وَكَرِهَ السَّعْيَ لِأَجْلِهَا، وَ شَكََا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، فَتَزَكَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ.»

مفاد این روایت در میان تفاسیر کهن شیعه، و به صورت مرسل در تفسیر علی بن ابراهیم قمی، آمده است: «و قوله ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمْ﴾، فَإِنْ قَرِيشًا كَانَتْ وَضَعَتْ أَصْنَامَهُمْ بَيْنَ الصَّافَا وَالْمَرَوَةِ وَ كَانُوا يَتَمَسَّحُونَ بِهَا إِذَا سَعَوْا فَلَمَّا كَانَ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ص مَا كَانَ فِي غَزَاةِ الْحُدَيْبِيَّةِ وَ صَدَّ عَنْ الْبَيْتِ وَ شَرَطُوا لَهُ أَنْ يَخْلُوا لَهُ الْبَيْتَ فِي عَامٍ قَابِلٍ حَتَّى يَقْضَى عَمْرَتُهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ يَخْرُجُ عَنْهَا فَلَمَّا كَانَ عَمْرَةَ الْقَضَاءِ فِي سَنَةِ سَبْعٍ مِنَ الْمُهْجَرَةِ دَخَلَ مَكَّةَ وَ قَالَ لِقُرَيْشٍ ارْفَعُوا أَصْنَامَكُمْ مِنْ بَيْنِ الصَّافَا وَالْمَرَوَةِ حَتَّى أَسْعِيَ، فَرَفَعُوْهَا فَسَعِيَ رَسُولُ اللَّهِ ص بَيْنَ الصَّافَا وَالْمَرَوَةِ وَ قَدْ رَفَعَتِ الْأَصْنَامَ، وَ بَقِيَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ص لَمْ يَطْفُفْ فَلَمَّا فَرَّغَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنَ الطَّوْفِ رَدَّتْ قُرَيْشُ الْأَصْنَامَ بَيْنَ الصَّافَا وَالْمَرَوَةِ فَجَاءَ الرَّجُلَ الَّذِي لَمْ يَسْعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ قَدْ رَدَّتْ قُرَيْشُ الْأَصْنَامَ بَيْنَ الصَّافَا وَالْمَرَوَةِ وَ لَمْ أَسْعَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وَ الْأَصْنَامُ فِيهِمْ» (قمی، تفسیر القمی، ۶۴/۱). مفسران متأخر نیز از همین منبع آن را نقل می‌کنند (نک. مجلسی، بحار الانوار، ۲۳۵/۹۶؛ بحرانی، البرهان، ۳۶۳/۱). از آنجا که در سایر تفاسیر کهن شیعه و سنی، مضمون این روایت به فرد دیگر نسبت داده نشده است، می‌توان حدس زد مراد وزیر مغربی از ابوجعفر در این عبارت، امام باقر علیه السلام باشد و او بنا به روش دائمی خود، متن روایت را کوتاه و نقل به مضمون کرده باشد.

(۲۴) البقرة، ۱۸۱: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: ﴿فَإِذَا مَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ نَسَخَتْهَا آيَةُ الَّتِي بَعْدَهَا.»

این مضمون در روایات تفسیری شیعه پیش از وزیر مغربی و به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است. همچنین در روایات سنی نیز از آن خبری نیست. بنابراین مراد از ابوجعفر در این عبارت وزیر مغربی، امام باقر علیه السلام است.

«عن محمد بن سوقة قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِنَّهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ قال نسختها التي بعدها ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ يعني الموصى إليه، إن خاف جنفاً من الموصى في ثلثه جميعاً، فيما أوصى به إليه مما لا يرضى الله به في خلاف الحق فلا إثم على الموصى إليه أن يبدله إلى الحق و إلى ما يرضى الله به من سبيل الخير» (عياشي، تفسير العياشي، ۷۸/۱). [قس با روایت دیگر عياشي ۷۷/۱: عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أحدهما قوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ قال: هي منسوخة نسختها آية الفرائض التي هي الموارث ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِنَّهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ يعني بذلك الوصى.]

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُوقَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِنَّهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ قَالَ نَسَخَهَا الْآيَةُ الَّتِي بَعْدَهَا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ قَالَ يَعْنِي الْمَوْصَى إِلَيْهِ إِنْ خَافَ جَنَفًا مِنَ الْمَوْصَى فِيمَا أَوْصَى بِهِ إِلَيْهِ مِمَّا لَا يَرْضَى اللَّهُ بِهِ مِنْ خِلَافِ الْحَقِّ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْمَوْصَى إِلَيْهِ أَنْ يُبَدِّلَهُ إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى مَا يَرْضَى اللَّهُ بِهِ مِنْ سَبِيلِ الْخَيْرِ» (كليني، الكافي، ۲۱/۷؛ طوسی، تهذيب الاحكام، ۱۸۶/۹).

این نکته‌ی مهم را نباید از نظر دور داشت که هرچند شیخ طوسی روایت مذکور را به تفصیل در تهذيب الاحكام خود نقل کرده است، در تفسیر خود التبيان، نه اصل روایت و نه عبارت وزیر مغربی را نقل نمی‌کند. همین امر باعث شده است که طبرسی نیز این روایت مهم و کهن شیعی را (با وجود ذکر آن در تفسیر عياشي، الكافي و تهذيب الاحكام) نقل نکند و لذا در هیچ‌یک از تفاسیر شیعی روایی بعدی چون نور الثقلين، البرهان و كنز الدقائق روایت وزیر مغربی نیامده است.

(۲۵) النساء، ۱۹: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ﴾ فَتَعَضُّوهُنَّ، أَيْ: تَحْبِسُوهُنَّ، وَ هَذَا لَمَّا كَانَ جَزَاءُ الزَّنا الإِمْسَاكِ فِي الْبُيُوتِ إِلَى أَنْ يَمْتَنَ، وَ هُوَ قَبْلَ النَّسْخِ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: ﴿فَلَا تَعَضُّوهُنَّ﴾ يَقُولُ: إِذَا كَانَ الْبَعْلُ هُوَ الْكَارِهَ لِلْمَرْأَةِ، لَمْ يَحِلَّ لَهُ أَنْ يَحْبِسَهَا لِتَفْتَدَى هِيَ مِنْهُ.

بنا به مفاد کنونی تفسیر علی بن ابراهیم قمی، این مضمون در تفسیر ابوالجارود آمده بوده است: «قال ﴿وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بهتانا واثما مبينا﴾ وذلك اذا كان الرجل هو الكاره للمرأة، فهي الله ان يسيئ اليها حتى تفتدى منه يقول الله ﴿وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم إلى بعض﴾ والافضاء المباشرة» (قمی، تفسیر القمی، ۱/۱۳۵). تفاسیر متأخر نیز از همین مأخذ نقل کرده‌اند (برای نمونه نك. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۲/۴۸). در اینجا باز هم باید چنین حدس بزنیم که مأخذ وزیر مغربی، تفسیر یا روایات تفسیری ابوالجارود بوده است که بخشی از آن در تفسیر القمی داخل شده است (نك. شبیری، سید محمد جواد، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، ص ۷۰۰-۷۰۲).

۲۶) قال أبو جعفر: لَمَّا قَالَ: ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ (۷۷) كَشَطَ اللَّهُ لَهُ الْأَرْضِينَ حَتَّى رَأَاهُنَّ وَ مَا تَحْتَهُنَّ إِلَى الْهَوَاءِ بَعْدَ الْمَاءِ، وَ كَشَطَ لَهُ السَّمَاوَاتِ حَتَّى رَأَاهُنَّ وَ مَا عَلَيْهِنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ حَمَلَةِ الْعَرْشِ.

مراد وزیر مغربی از ابوجعفر در اینجا به احتمال قوی امام باقر علیه السلام است. اولاً چنین سخنی نه در تنویر المقباس آمده و نه سایر مفسران علاقمند به کلبی (چون ثعلبی، شبیبانی، سمرقندی، ابن ابی‌زمین و واحدی نیشابوری) آن را ذکر کرده‌اند. ثانیاً با آنکه شیخ طوسی از وزیر مغربی این سخن را نقل کرده، اما نقل طبرسی با نقل طوسی متفاوت است. اگر طبرسی در این مورد، همانند سایر موارد دیگر، تنها به نقل شیخ طوسی در التبیان اتکا می‌کرد، در آن صورت نمی‌بایست نقل وی با شیخ طوسی متفاوت باشد. این نشان می‌دهد که باید طرق شیعی دیگری برای این روایت موجود باشد که چنین نیز هست.

عیاشی در تفسیر خود چهار روایت از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام در این باره نقل می‌کند: (۱) «عن زرارة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله ﴿وَ كَذَلِكَ تُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ قال: كَشَطَ لَهُ عَنْ الْأَرْضِ حَتَّى رَأَاهَا وَ مَا فِيهَا، وَ السَّمَاءِ وَ مَا فِيهَا، وَ الْمَلِكِ الَّذِي يَحْمِلُهَا، وَ الْعَرْشِ وَ مَا عَلَيْهِ» (۲) «عن عبد الرحيم القصير عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله ﴿وَ كَذَلِكَ تُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ قال: كَشَطَ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعَ حَتَّى نَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَ مَا فِيهَا، وَ الْأَرْضِينَ السَّبْعَ وَ مَا فِيهِنَّ، وَ فَعَلَ بِمُحَمَّدٍ (ص) كَمَا فَعَلَ بِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ إِنِّي لَأَرَى صَاحِبَكُمْ قَدْ فَعَلَ بِهِ مِثْلَ ذَلِكَ» (۳) «عن زرارة عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﴿وَ كَذَلِكَ تُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ

المُوقِنِينَ ﴿ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَشَطَ لَهُ عَنِ السَّمَاوَاتِ حَتَّى نَظَرَ إِلَى الْعَرْشِ وَ مَا عَلَيْهِ، قَالَ: وَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْعَرْشِ وَ الْكَرْسِيِّ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَشَطَ لَهُ عَنِ الْأَرْضِ حَتَّى رَأَاهَا وَ عَنِ السَّمَاءِ وَ مَا فِيهَا، وَ الْمَلِكِ الَّذِي يَحْمِلُهَا وَ الْكَرْسِيِّ وَ مَا عَلَيْهِ. » (٤) « وَ فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿ وَ كَذَلِكَ تُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ﴾ قَالَ: أُعْطِيَ بَصْرَهُ مِنَ الْقُوَّةِ مَا نَفَذَ السَّمَاوَاتِ فَرَأَى مَا فِيهَا وَ رَأَى الْعَرْشَ وَ مَا فَوْقَهُ وَ رَأَى مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا تَحْتَهَا » (عباشی، تفسیر العیاشی، ۱/۳۶۳-۳۶۴).^۱

بنابراین مراد از ابوجعفر در این عبارت وزیر مغربی را باید امام باقر علیه السلام دانست.

(۲۷) التوبة، ۶۰: ﴿ وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ ... وَ مَذْهَبُ الْحَسَنِ وَ الشَّعْبِيِّ وَ الْوَاقِدِيِّ أَنَّ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ خَاصَّةً. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: بَلْ هِيَ فِي كُلِّ زَمَانٍ بَعْدَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ إِلَى ذَلِكَ يَذْهَبُ الْجَبَائِيُّ وَ الزَّيْدِيَّةُ. »

این سخن در منابع شیعه و سنی پیش از وزیر مغربی صراحتاً به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است. در میان عالمان شیعه پیش از وزیر مغربی، قاضی نعمان مغربی نوشته است: « وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿ وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ قَالَ قَوْمٌ يَتَأَلَّفُونَ عَلَيَّ الْإِسْلَامِ مِنْ رُؤَسَاءِ الْقَبَائِلِ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُعْطِيهِمْ لِيَتَأَلَّفَهُمْ وَ يَكُونُ ذَلِكَ فِي كُلِّ زَمَانٍ إِذَا احتَاجَ إِلَيَّ ذَلِكَ الْإِمَامُ فَعَلَهُ » (قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ۱/۲۶۰). روشن است که وزیر مغربی در اینجا مضمون روایت امام باقر علیه السلام را تلخیص و نقل به معنا کرده است. طبری نیز در تفسیر جامع البیان، این قول را به صراحت به امام باقر علیه السلام نسبت می‌دهد: « وَ قَالَ آخِرُونَ: ﴿ وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ مُسْتَحَقُّ الزَّكَاةِ فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَ حَقَّهُمْ فِي الصَّدَقَاتِ. ذَكَرَ مِنْ قَالَ ذَلِكَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: ثنا أَبُو أَحْمَدَ، قَالَ: ثنا إِسْرَائِيلُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: فِي النَّاسِ الْيَوْمَ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ مُسْتَحَقُّ الزَّكَاةِ. حَدَّثَنَا ابْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ: ثنا أَبِي، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، مِثْلَهُ » (طبری، ۱۰/۱۱۳).

عبارات شیخ طوسی در این قسمت در تفسیر التبیان، به روشنی نیم‌نگاهی به تفسیر وزیر مغربی و نگاهی به تفسیر طبری دارد: از آنجا که شیخ طوسی در التبیان، به نام جابر عن ابی جعفر اشاره می‌کند، می‌توان دریافت که نقل او

۱- علی بن ابراهیم قمی نیز يك روایت در این باب می‌آورد که مضمون آن اندکی متفاوت و به نقل از امام صادق علیه السلام است: « حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ ضَرَّارٍ [مَرَّارٍ] عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ كَشَطَ لَهُ عَنِ الْأَرْضِ وَ مِنْ عَلَيْهَا وَ عَنِ السَّمَاءِ وَ مِنْ فِيهَا وَ الْمَلِكِ الَّذِي يَحْمِلُهَا وَ الْعَرْشِ وَ مِنْ عَلَيْهِ، وَ فَعَلَ ذَلِكَ بِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ » (قمی، تفسیر القمی، ۱/۲۰۵).

برگرفته از جامع البیان طبری است: «و هل هو ثابت في جميع الأحوال ام في وقت دون وقت؟ فقال الحسن و الشعبي: ان هذا كان خاصاً علي عهد رسول الله صلى الله عليه و آله. و روي جابر عن أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام ذلك. و اختار الجبائي انه ثابت في كل عصر الا ان من شرطه ان يكون هناك امام عدل يتألفهم علي ذلك» (طوسی، التبیان، ۲۴۴/۵).

(۲۸) التوبة، ۱۰۶: «﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ﴾ أَي: مُؤَخَّرُونَ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هُمْ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ.»

چنین می‌تواند که در نقل وزیر مغربی در اینجا خلطی صورت پذیرفته است. اصل این روایت در منابع شیعی چون الکافی به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است که در آن، امام مردم را بر شش صنف تقسیم می‌کنند. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ سُلَيْمٍ مَوْلَى طَرِبَالٍ قَالَ حَدَّثَنِي هِشَامٌ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسُ عَلَى سِتَّةِ أَصْنَافٍ قَالَ قُلْتُ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أَكْتُبَهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ مَا أَكْتُبُ قَالَ أَكْتُبُ أَهْلَ الْوَعِيدِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَهْلِ النَّارِ وَ أَكْتُبُ ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ﴾ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرُ سَيِّئًا﴾ قَالَ قُلْتُ مَنْ هَؤُلَاءِ قَالَ وَحَشَى مِنْهُمْ قَالَ وَ أَكْتُبُ ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ قَالَ وَ أَكْتُبُ ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى الْكُفْرِ وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ؛ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ قَالَ وَ أَكْتُبُ ﴿أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ﴾ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ قَالَ قَوْمٌ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَ سَيِّئَاتُهُمْ فَإِنْ أَدْخَلَهُمُ النَّارُ فَبِذُنُوبِهِمْ وَ إِنْ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ فَبِرَحْمَتِهِ﴾ (کلینی، الکافی، ۳۸۱/۲؛ برای گونه‌های دیگر به نقل از امام باقر علیه السلام نک. همان، ۳۸۳/۲ و عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۶۹/۱؛ ۹۳/۲).

روشن است که بنا براین روایت، مردمان در روز قیامت بر شش صنف‌اند. ﴿اصحاب الاعراف﴾ دسته‌ای جدا از ﴿مرجون لا امر الله﴾ اند. در نقل وزیر مغربی در المصابیح، این دو بر یکدیگر تطبیق داده شده‌اند. از آنجا که شیخ طوسی در التبیان، چنین مطلبی را از تفسیر وزیر مغربی نقل نکرده است، این روایت (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هُمْ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ) به منابع تفسیری بعدی شیعه راه نیافته است.

نتیجه: با آنکه وزیر مغربی متن بلند روایت را کوتاه کرده و آن را نقل به معنا کرده، مراد از "ابوجعفر" در این روایت به احتمال قوی امام باقر علیه السلام است؛ به‌ویژه آنکه هیچ روایت یا سخن مشابهی از دیگران، چون کلبی و ابن عباس صادر نشده است.

۲۹) التوبة ۱۱۴: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: الْأَوَّاهُ: الْمُتَضَرِّعُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي صَلَوَاتِهِ وَخَلَوَاتِهِ كُلَّمَا خَلَا فِي قَفَرَةٍ مِنَ الْأَرْضِ.» این نمونه نیز شاهد دیگری است که وزیر مغربی به نقل ابوالجارود از امام باقر علیه السلام دسترسی داشته است. روایت فوق در تفسیر کنونی از علی بن ابراهیم قمی — حاوی روایات ابوالجارود — چنین آمده است: «و فی روایة أبی الجارود عن أبی جعفرٍ علیه السلام قال الأَوَّاهُ المتضرعُ إلى الله في صلاته و إذا خلا في قفرةٍ في الأرض و فی الخلوَاتِ» (قمی، تفسیر القمی، ۳۰۶/۱).^۱ روایت فوق بعداً در بحرانی، البرهان، ۸۵۹/۲؛ عروسی هویزی، نور الثقلین، ۲۷۵/۲، فیض کاشانی، الصافی، ۳۸۳/۲، و مجلسی، بحار الانوار، ۲۹۰/۹۰ نیز عیناً ذکر شده است.

۳۰) یونس، ۲۶: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ مَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الدُّنْيَا لَا يَحَاسِبُهُمْ بِهِ فِي الْآخِرَةِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ.

این سخن وزیر مغربی می‌تواند نقل به معنا از روایتی باشد که در منابع شیعی از طریق ابوالجارود به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است:^۲ «و فی روایة أبی الجارود عن أبی جعفرٍ علیه السلام فی قوله ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ فَأَمَّا الْحُسْنَى الْجَنَّةُ وَ أَمَّا الزِّيَادَةُ فَالْدُّنْيَا مَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَحَاسِبْهُمْ بِهِ فِي الْآخِرَةِ» (قمی، تفسیر القمی، ۳۱۱/۱).^۳ شیخ طوسی آن را ذکر نمی‌کند، اما بعدها عروسی هویزی، این روایت را با استناد به تفسیر القمی ذکر کرده است. (عروسی هویزی، نور الثقلین، ۳۰۱/۲؛ نیز نک. مجلسی، بحار الانوار، ۲۶۰/۷).

۳۱) یونس، ۵۰: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: عَذَابٌ يَنْزِلُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ عَلَى فِسْقَةِ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ.

در اینجا، مأخذ سخن وزیر مغربی باز هم روایت ابوالجارود از امام باقر علیه السلام است که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است: «و فی روایة أبی الجارود، عن أبی جعفرٍ علیه السلام، فی قوله تعالی ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا﴾ یعنی لیلاً أو نهراً ماذا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ فهذا عذابٌ ينزل في آخر الزمان على فسقة أهل القبلة و هم

۱- نیز نک. ابوالجارود، تفسیر ابی الجارود و مستند، ص ۱۱۳.

۲- طبری (۷۶/۱۱) و ابن ابی حاتم (۱۹۴۶/۶) آن را به عبدالرحمن بن زید بن اسلم منسوب می‌دانند.

۳- نیز نک. ابوالجارود، تفسیر ابی الجارود و مستند، ص ۱۱۴.

يُجحدون نزول العذاب عليهم» (قمی، تفسیر القمی، ۳۱۲/۱).^۱ این نقل عیناً با استناد به تفسیر القمی در منابع بعدی ذکر شده است (نک. بحرانی، البرهان، ۳۳/۳، عروسی هویزی، نور الثقلین، ۳۰۶/۲، و فیض کاشانی، الصافی، ۴۰۵/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۱۳/۹). اما نقل شیخ طوسی در التبیان و به تبع وی، طبرسی در مجمع البیان به گونه‌ای است که ظاهراً روایت فوق را عیناً بر اساس تفسیر المصایح ذکر می‌کنند: «قال أبو جعفر علیه السلام هو عذاب ينزل في آخر الزمان على فسقة أهل القبلة» (طوسی، التبیان، ۳۹۰/۵)؛ «قال أبو جعفر الباقر علیه السلام يريد بذلك عذابا ينزل من السماء على فسقة أهل القبلة في آخر الزمان و نعوذ بالله منه» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۷۴/۵).

(۳۲) یونس، ۹۲: ﴿تَنجِيكَ بِبَدَنِكَ﴾ تُلْقِيكَ عَلَىٰ نَجْوَةٍ مِنَ الْأَرْضِ بِدَرْعِكَ ... وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: ذَهَبَ آلُ فِرْعَوْنَ جَمِيعاً فِي الْبَحْرِ هَوُوا إِلَى النَّارِ، فَلَمْ يَرِ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا فِرْعَوْنَ، فَإِنَّ اللَّهَ أَلْقَاهُ وَحْدَهُ بِالسَّاحِلِ لِيَعْرِفُوهُ وَ لِيَرَوْا قُدْرَةَ إِلَهِهِ الصَّادِقِ عَلَى الْمُدَّعَى لِلرُّبُوبِيَّةِ الْكَاذِبِ. كَانُوا اتَّخَذُوهُ رَبًّا، فَأَرَاهُمُ اللَّهُ تَعَالَى إِيَّاهُ جِيفَةً عَلَى السَّاحِلِ لِيَكُونَ عِبْرَةً وَعِظَةً.

در اینجا نیز مجدداً وزیر مغربی روایت ابوالجارود از امام باقر علیه السلام را نقل کرده که در تفسیر القمی (قمی، ۳۱۶-۳۱۷) آمده است. این روایت در التبیان و مجمع البیان ذکر نشده، اما در تفاسیر روایی متأخر با استناد به تفسیر القمی آمده است (نک. بحرانی، البرهان، ۵۰/۳، عروسی هویزی، نور الثقلین، ۳۱۸/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۱۶/۱۳).^۲

(۳۳) الاعراف، ۱۶۷: ﴿تَأْذَنَ رَبُّكَ﴾ (أَمْرًا)، مِنْ: أَذِنَ. ﴿مَنْ يَسْؤُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هُمْ أُمَّةٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، وَ الْعَذَابُ: هَوَانُ الْجِزْيَةِ.

۱- نیز نک. ابوالجارود، تفسیر ابی‌الجارود و مستند، ص ۱۱۵.

۲- نیز نک. ابوالجارود، تفسیر ابی‌الجارود و مستند، ص ۱۱۶-۱۱۷. متن روایت ابوالجارود منقول در تفسیر علی بن ابراهیم قمی بسیار بلند است و وزیر مغربی تنها بخش پایانی آن را نقل کرده است. در این بخش در تفسیر قمی چنین آمده است: «قال: إن قوم فرعون ذهبوا أجمعين في البحر؛ فلم ير منهم أحد هو وافي البحر إلا هوي بجسمه إلى النار و أما فرعون فنبتذله الله وحده فألقاه بالساحل لينظروا إليه و ليعرفوه ليكون لمن خلفه آية، و لئلا يشك أحد في هلاكه، و إنهم كانوا اتخذوه ربا فأراهم الله إياه جيفة ملقاة بالساحل ليكون لمن خلفه عبرة و عظة. يقول الله وَ إِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (قمی، تفسیر القمی، ۳۱۵/۱).

این روایت نیز از میراث تفسیری ابوالجارود باقی مانده است و می‌توان مراد از ابوجعفر در نقل وزیر مغربی را بر این اساس، امام باقر علیه السلام دانست: «وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ ﴿الَّذِينَ يُمَسْكُونُ بِالْكِتَابِ﴾ (الاعراف، ۱۷۰) قَالَ نَزَلَتْ فِي آلِ مُحَمَّدٍ وَأَشْيَاعِهِمْ. وَاَمَّا قَوْلُهُ ﴿وَإِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ (الاعراف، ۱۶۷) فَهَمَّ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ يَسُومُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ سُوءَ الْعَذَابِ يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ الْجَزِيَّةَ» (قمی، تفسیر القمی، ۲۴۶/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۰/۴؛ نیز نک. مجلسی، بحار الانوار، ۲۰۵/۲۳).^۱

تفاسیر اهل سنت این مضمون را به ابن عباس از دو طریق سدی و ابن ابی طلحة و نیز به افراد دیگری از تابعین چون مجاهد و سعید بن مسیب نسبت می‌دهند: «ثَنَى مُعَاوِيَةُ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَوْلَهُ: ﴿وَإِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ قَالَ: هِيَ الْجَزِيَّةُ، وَالَّذِينَ يَسُومُونَهُمْ: مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمَّتُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (طبری، جامع البیان، ۷۱-۷۰/۹؛ نیز ابن ابی حاتم، ۱۶۰۳/۵-۱۶۰۴؛ برای نمونه‌هایی مشابه نک. فراء، ۳۹۸/۱؛ ابن قتیبۀ، تفسیر غریب القرآن، ۱۵۰).

۳-۲-۱-۲-۳-۳- روایات ابوعبدالله علیه السلام در تفسیر المصابیح

تعداد روایات منسوب به امام صادق علیه السلام در المصابیح کمتر از تعداد روایات امام باقر علیه السلام است. وزیر مغربی تنها در یک موضع از امام صادق علیه السلام با تعبیر جعفر بن محمد علیه السلام یاد کرده و در سایر موارد، وی تعبیر ابوعبدالله را به کار برده است. با این همه، نباید این نتیجه را تعمیم داد که مراد وی از ابوعبدالله در تمام موارد یقیناً امام صادق علیه السلام است، زیرا در برخی موارد، وی از تعبیر "شیخنا" یا عبارت دعایی "رحمه الله" استفاده می‌کند. این امر نشان از آن دارد که وی در تفسیر خود از کسان دیگری نیز با عنوان ابوعبدالله یاد می‌کند.

پیشتر دانستیم که وزیر مغربی در نامه‌ی خویش به القادر بالله، خلیفه‌ی عباسی، نه در شرح احوال و نسب خود، اشاره‌ای به نسبت خود با ابوعبدالله کاتب نعمانی می‌کند و نه هنگام شمارش مراتب تحصیلی و کتب فراگرفته‌اش، از هیچ‌یک از آثار و مصادر شیعی یاد می‌کند. با این حال، وی در تفسیر خود المصابیح، در بیان آیات خاص کلامی و

۱- گردآورنده و مصحح تفسیر ابوالجارود تنها آن بخش از روایت را ذکر کرده که به تفسیر آیه‌ی ۱۷۰ می‌پردازد (نک. ابوالجارود، تفسیر ابی‌الجارود و مسنده، ص ۱۰۵). متن تفسیر وزیر مغربی نشان می‌دهد ادامه‌ی این روایت یعنی تفسیر و توضیح آیه‌ی ۱۶۷ الاعراف نیز از نقل ابوالجارود به شمار می‌آید که در تفسیر القمی ذکر شده است.

فقهی، همواره رای امامیه را برمی‌گزیند و از ذکر روایات صادقین علیهما السلام — ولو با تعبیری چون ابوجعفر و ابوعبدالله — ابایی ندارد. بدین نکته باید توجه داشت که اطلاق کنیه‌هایی چون ابوجعفر و ابوعبدالله بر صادقین علیهما السلام در فضای علمی و تفسیری اهل سنت چندان متداول و شناخته شده نیست و ظاهراً این تکنیک یا روشی است که وزیر مغربی برای گونه‌ای تقیه به‌کار می‌برد.^۱

۳-۳-۷-۲-۱-الف) ابوعبدالله = محمد بن ابراهیم، کاتب نعمانی

یکی از افرادی که وزیر مغربی از وی و کتاب وی بهره برده و در تفسیر خود بدان اشاره داشته، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی معروف به کاتب نعمانی (م ۳۶۰ ق) جد مادری‌اش است. پیشتر در فصل نخست آوردیم که پدر وزیر مغربی در زمانی که در حلب ساکن بود با دختر کاتب نعمانی ازدواج کرده و وزیر مغربی، ۱۱ سال پس از رحلت پدر بزرگ خویش کاتب نعمانی، به دنیا آمده است. به سبب رشد و نمای وزیر مغربی در خانواده‌ای اهل علم و ادب و سیاست، طبیعی است که وی از همان آغاز به مجموعه‌ی آثار و کتب کاتب نعمانی دسترسی داشته است. حدس نگارنده این است که یکی از مهم‌ترین مصادر نخستین آشنایی و اطلاع وی بر مصادر اصلی حدیثی و تفسیری شیعه، همین آثار و کتب بوده که احتمالاً از طریق پدر و مادر وزیر مغربی به وی رسیده است؛ گواینکه وی بعدها در مرحله‌ی سوم از حیات خویش در عراق و جزیره، احتمالاً دسترسی بیشتری به این مصادر داشته است. در اینجا نمونه‌هایی را خواهیم آورد که به‌روشنی در آن‌ها اشاره‌ای به ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی معروف به کاتب نعمانی می‌یابیم. اما چنان‌که خواهیم دید، در برخی نمونه‌های دیگر نیز که ابوعبدالله به نحو مطلق به‌کار رفته است، همچنان این ابهام باقی است که مراد از وی امام صادق علیه السلام است یا فردی دیگر.

۱- پیشتر دانستیم وزیر مغربی گرچه پدر بزرگ مادری خود (ابوعبدالله محمد بن ابراهیم النعمانی) را درک نکرده، اما یقیناً به کتابخانه‌ی وی در حلب دسترسی داشته و از همان آغاز در دامن مادر خود از تعالیم دینی اصیل، و نیز نزد پدر خود از بهترین تعالیم ادبی و مذهبی برخوردار بوده است. از این بالاتر، می‌توان گفت وی تا ده سالگی از نوعی رفاه علمی و «کتابی» برخوردار بوده است، چه وقتی در ۲۵ سالگی در مصر کتاب *ادب الخواص* را می‌نویسد، افسوس می‌خورد که به بسیاری منابع دسترسی نداشته، زیرا کتابخانه‌ی غنی پدر و اجدادش در شام، وقتی در سن ده سالگی بوده، از دست (یا از بین) رفته است «علي إقراره بالعجز دون الغاية، إذ كانت الكتب التي جمعها أسلاف ذهبت جميعاً بالشام، وكان مدة إستیاف النظر والجمع إلى حين تصنیف هذا الكتاب یقصر عن الاستیعاب، مع ما استفزع هذه المدة من أيام الصبا، التي عذرتني في قلة الحزم والإصابة، لأن كتبنا ضاعت وسني عشر سنين، وصنفت هذا الكتاب وأنا مستقبل الخامسة والعشرين» (وزیر مغربی، *ادب الخواص*، ۸۵-۸۶).

(۱) در اواخر تفسیر سوره‌ی البقرة،^۱ وزیر مغربی یکبار به صراحت از جد مادری خود با نام کامل یاد، و مطلبی را از وی نقل کرده که بعدها عیناً در تفسیر التبیان نیز ذکر شده است.^۲ عبارت وزیر مغربی چنین است: «و روی ابو عبدالله محمد بن ابراهیم [بن جعفر النعمانی] باسناد مرفوع أنَّ فی سورة البقرة خمس مائة حکم و أنَّ فی آیه الدین منها أحداً و عشرين حکماً: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾ حُكْمٌ، ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئاً﴾ حُكْمٌ، ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً﴾ حُكْمٌ، ﴿أَوْ ضَعِيفاً﴾ حُكْمٌ، ﴿أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ﴾ بمعنى لَا يَحْسِنُ حُكْمٌ، ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ﴾ حُكْمٌ، ﴿بِالْعَدْلِ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ حُكْمٌ، ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ حُكْمٌ، ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ﴾ حُكْمٌ، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً﴾ حُكْمٌ، ﴿وَاشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَلَا شَهِيدٌ﴾ حُكْمٌ.»

از اینجا می‌توان دریافت که ممکن است در برخی موارد دیگر نیز، مراد وی از ابو عبدالله، امام صادق علیه السلام نباشد.

(۲) ذیل آیه‌ی الرعد، ۷، وزیر مغربی آورده است: «﴿لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ أَى: نَبِیْ أُنْذِرُهُمْ وَ أَرْشَدَهُمْ، ثُمَّ كَانَ الْإِصْطِلَاحُ بَعْدَ الْيَاسِ ... وَ رَوَى شَيْخُنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ — رَحِمَهُ اللَّهُ — أَنَّ الْهَادِيَ الْمُبِينِ هَاهُنَا مِنَ الْهَدَى وَالْبَيَانِ، وَ هُوَ الَّذِي يَبِينُ شَرِيعَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ يَوْضَحُ مُجْمَلَهَا، كَعَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَام ... وَ مِنْهُ: ﴿أَوَّلَمْ يَهْدِ لَهُمْ﴾ (السجدة، ۲۶) بِمَعْنَى: أَوَّلَمْ يَبِينْ لَهُمْ.»

در این عبارت، وزیر مغربی مضمون روایتی شیعی را از زبان جد مادری خود کاتب نعمانی حکایت و نقل به معنا کرده است. نه تعبیر شیخنا بر امام صادق علیه السلام اطلاق می‌شود و نه دعای رحمت بر ایشان صحیح می‌نماید. مضمون این سخن که هادی غیر از نبی است و هر قومی علاوه بر نبی، نیازمند قائد، هادی، مبیین و راهنماست و این راهنما در امت اسلام، می‌تواند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، و امام علی علیه السلام باشد، در جوامع حدیثی و تفسیری شیعه بیان شده و "هادی" بر امام علی تطبیق داده شده است (نک. صفار قمی، ص ۳۰-۳۱). با مراجعه به تفسیر نعمانی، درمی‌یابیم وزیر مغربی این سخن را که در ادبیات شیعی بسیار شناخته شده بوده است، از

۱- این بخش از تفسیر المصابیح، تنها در نسخه‌ی ج، یعنی نسخه‌ی جامع القرویین در فاس (مراکش) باقی مانده است.

۲- عبارت شیخ طوسی در التبیان تمام این مطالب را در خود دارد، جز آنکه در ابتدای آن، به جای نام ابو عبدالله محمد بن ابراهیم، چنین آمده است: «و قال قوم: فیها إحدى وعشرون حکماً: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾ حُكْمٌ، ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ حُكْمٌ، ﴿وَلَا يَبْخَسُ﴾ حُكْمٌ ... ﴿وَلَا شَهِيدٌ﴾ حُكْمٌ» (طوسی، التبیان، ۳۸۷/۲).

متن تفسیر نعمانی — مطابق روش همیشگی خود — نقل به مضمون کرده است. بنا به نقل علامه مجلسی، این مضمون در تفسیر نعمانی چنین آمده است: «وَأَمَّا مَعْنَى الْهُدَى فَقَوْلُهُ — عَزَّ وَجَلَّ — ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾. وَ مَعْنَى الْهَادِي هَاهُنَا الْمُبَيِّنُ لِمَا جَاءَ بِهِ الْمُنْذِرُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۳/۹۰). این مضمون دقیقاً با نقل وزیر مغربی سازگار و منطبق است.

نکته‌ی دیگر آنکه روایت نعمانی در تفسیر نعمانی از طریق ابن‌عقده، به اسماعیل بن جابر رسیده، و او از امام صادق علیه السلام^۱ روایتی را به امیرالمومنین علی علیه السلام رسانده است که در این روایت طولانی، امام علی علیه السلام آیات قرآن را به شصت نوع تقسیم کرده، و برای هر يك مثالی آورده‌اند. درواقع در این متن دو ابوعبدالله وجود دارد. لذا با توجه به مثال بالا می‌توان گفت در برخی موارد، وقتی وزیر مغربی در تفسیر خود از کنیه‌ی ابوعبدالله استفاده می‌کند، و مضمون آن روایت تنها در تفسیر نعمانی آمده است، به درستی مشخص نیست مراد وی، امام صادق علیه السلام است یا جد مادری‌اش، ابوعبدالله کاتب نعمانی.

۳) در تفسیر آیه‌ی نسخ (البقرة، ۱۰۶) وزیر مغربی نکته‌ای ادبی و نحوی به امام صادق نسبت داده و نوشته است: «وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: إِنَّ "أَوْ" فِي الْمَوْضِعَيْنِ بِمَعْنَى الْوَاوِ، يَقُولُ: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ حِينًا، أَيْ أَصْلَحَ لَكُمْ وَ مِثْلَهَا حِينًا؛ لِمَا يَرَى مِنْ وَجْهِ الْمَصْلَحَةِ.»

این سخن را بنا به جستجوی فراوان در هیچ منبع کهن شیعی یا سنی نیافته‌ایم. معنای این سخن این است که هر دو موردی که "أو" در این آیه به‌کار رفته است، معنای واو عاطف بدهد. چنین قولی در میان اقوال تفسیری اندکی غریب و انتساب آن به امام صادق علیه السلام بعید می‌نماید. شیخ طوسی بخشی از این قول را — ظاهراً بر اساس نقل وزیر مغربی — اما بدون استناد به فرد معینی نقل می‌کند: «وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعْنَى "أَوْ" فِي الْآيَةِ الْوَاوِ، كَمَا قَالَ: مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ وَ نَنْسَاهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا» (طوسی، التبیان، ۳۹۸/۱). ظاهر این کلام آن است که شیخ طوسی انتساب این سخن به امام صادق علیه السلام را قطعی نمی‌دانسته است (قس شیبانی، ۱۹۳/۱: «وَقِيلَ: مَعْنَى أَوْ، فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِمَعْنَى الْوَاوِ، أَيْ: وَ نَنْسَاهَا»). تنها احتمال پیش رو آن است که مراد از ابوعبدالله در عبارت وزیر مغربی را تا حصول نتیجه‌ی

۱- طریق نعمانی چنین است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ عَقْدَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَوْسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ الْجَعْفِيِّ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي هِزْمَةَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ يَقُولُ...» (نک. مجلسی، بحار الانوار، ۳/۹۰).

قطعی، کاتب نعمانی بدانیم، چه وجود تعبیر «و أبو عبد الله يقول» در آغاز، و عبارت «لَمَّا يَرِي مِنْ وَجْهِ الْمَصْلَحَةِ» در پایان، با تعبیر منقول در تفسیر نعمانی سازگارتر است (نک. مجلسی، بحار الأنوار، ۶/۹۰-۷).

۳-۷-۲-۱-۲-۲-ب) ابو عبدالله = امام صادق علیه السلام

تعداد روایات وزیر مغربی از امام صادق علیه السلام به بیش از ۳۵ مورد می‌رسد. برخی از این روایات به روشنی از مأخذی جز تفسیر نعمانی اخذ شده‌اند و برخی دیگر را در تفسیر نعمانی می‌توان یافت. ویژگی عمومی این روایات همانند سایر منقولات وزیر مغربی آن است که همواره تلخیص و نقل به معنا می‌شوند. لذا هیچ‌گاه عین عبارات آن‌ها در مصادر کهن نمی‌توان یافت.

۴) در ذیل تفسیر آیهی ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (الانعام، ۳۳) آورده است: «قال أبو عبد الله: وَمَعْنَاهُ: لَا يُكَذِّبُونَكَ، أَي: لَا يَأْتُونَ بِحَقٍّ يُبْطِلُونَ بِهِ حَقَّكَ. وَكَانَ يَقْرَأُ يُكَذِّبُونَكَ بِالْتَّخْفِيفِ.» این سخن را علی بن ابراهیم قمی نخست بار در تفسیر خود آورده است: «و قوله ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ فَإِنَّمَا قَرَأْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ كَذَّبُوهُ أَشَدَّ التَّكْذِيبِ وَ إِنَّمَا نَزَلَ «لَا يَأْتُونَكَ» [يَكْذِبُونَكَ] أَي لَا يَأْتُونَ بِحَقٍّ يُبْطِلُونَ حَقَّكَ» (قمی، تفسیر القمی، ۱/۱۹۶). همچنین همین مضمون با کمی تفاوت در الکافی کلینی و تفسیر العیاشی هم به صورت زیر آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مِثْمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ فَقَالَ بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ كَذَّبُوهُ أَشَدَّ التَّكْذِيبِ وَ لَكِنَّهَا مُخَفَّفَةٌ لَا يُكَذِّبُونَكَ لَا يَأْتُونَ بِبَاطِلٍ يُكَذِّبُونَ بِهِ حَقَّكَ» (کلینی، الکافی، ۸/۲۰۰). و «عن عمار بن ميثم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قرأ رجل عند أمير المؤمنين عليه السلام ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ؛ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ فَقَالَ بَلَى ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ وَ اللَّهُ لَقَدْ كَذَّبُوهُ أَشَدَّ الْمَكْذِبِينَ [التَّكْذِيبِ] وَ لَكِنَّهَا مُخَفَّفَةٌ، «لَا يُكَذِّبُونَكَ» لَا يَأْتُونَ بِبَاطِلٍ يَكْذِبُونَ بِهِ حَقَّكَ» (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱/۳۵۹).

چنانچه نقل شیخ طوسی در التبیان را با سه مورد بالا (یعنی عیاشی، قمی و کلینی) مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که وی هنگام نگارش این بخش و در اشاره به روایت امام صادق علیه السلام، مستقیماً عبارت وزیر مغربی را نقل می‌کند.

«قال ابو عبدالله عليه السلام معنى «لَا يَكْذِبُونَكَ» لَا يَأْتُونَ بِحَقٍّ يَبْطُلُونَ بِهِ حَقَّكَ» (طوسی، التبیان، ۱۲۰/۴). گفتنی است استاد شیخ طوسی، شریف مرتضی یکبار این قرائت را به امام علی علیه السلام و در جایی دیگر آن را به کِسائی، از قراء سبعة نسبت می‌دهد (نک. مرتضی، مالی، ۱۷۴/۴ و ۱۷۷).

۵) در ذیل آیهی ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة، ۱۹۵)، وزیر مغربی آورده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَنْفَقَ جَمِيعَ مَا فِي يَدِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا كَانَ أَحْسَنَ وَلَا وَفَّقَ، وَقِيلَ: لَا تَحْجُوا زَمَنَ الْحَرْبِ بِحَيْثُ لَا غَنَاءَ لَكُمْ عَنِ الْمَوْتِ وَتَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ.»

مصدر این روایت به روشنی در منابع حدیثی و تفسیری پیش از وزیر مغربی هویدا است. کلینی و عیاشی آن را به ترتیب زیر در آثار خود، به نقل از امام صادق علیه السلام ذکر کرده‌اند: «عن حماد اللحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال لو أن رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل الله، ما كان أحسن ولا وفق؛ أليس الله يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾» (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۸۷/۱). «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ وَاقِدٍ اللَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَنْفَقَ مَا فِي يَدَيْهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا كَانَ أَحْسَنَ وَلَا وَفَّقَ؛ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾» (کلینی، الکافی، ۵۳/۴).

۶) در تفسیر "عفو" در آیهی ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ (البقرة، ۲۱۹) آورده است: «الْعَفْوُ ضِدُّ الْجَهْلِ. وَقَالَ مجاهد: الْعَفْوُ: الْفَضْلُ. وَقَالَ ابن عباس: الْعَفْوُ مَا يَفْضَلُ عَنْ أَهْلِكَ. وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: الْعَفْوُ: الْقَصْد.»

این مضمون به روشنی در منابع تفسیری شیعه پیش از وزیر مغربی ذکر شده است. فی‌المثل عیاشی چهار روایت مرسل از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام را چنین نقل کرده است:

الف) «عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ قال: العفو الوسط.» ب) «عن عبد الرحمن قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ قال: «الذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً» قال: هذه بعد هذه هي الوسط.» ج) «عن يوسف عن أبي عبد الله عليه السلام او أبي جعفر عليه السلام في قول الله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ قال: الكفاف.» د) «وفي رواية إبي بصير القصد» (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱۱۴/۱).

۷) در ذیل آیهی ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقَرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران، ۸۱) وزیر مغربی آورده است: «ثُمَّ قَالَ: ﴿فَاشْهَدُوا﴾ عَلَيَّ أَمِّكُمْ بِذَلِكَ. ﴿أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: لَمَّا أَكَّدَ اللَّهُ عَلَيَّ الْأَنْبِيَاءِ الْمِيثَاقَ قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ: اشْهَدُوا عَلَيْهِمْ.»

یکی از مباحث تفسیری در این آیه این بوده است که مخاطب صیغه‌ی امر در "فاشهدوا" چه کسانی بوده‌اند. فخرالدین رازی (مفاتیح الغیب، ۱۰۶/۸) و ابوحیان غرناطی (البحر المحیط، ۲۴۳/۳) شش دیدگاه را مختلف را برمی‌شمرده‌اند. روایت فوق نشان می‌دهد که امام صادق علیه السلام مخاطب را فرشتگان معرفی کرده‌اند. تفاسیر اهل سنت این دیدگاه را همواره به سعید بن مسیب نسبت داده‌اند (مثلاً نک. ثعلبی، ۱۰۵/۳). با این همه، در مصادر پیش از وزیر مغربی تنها يك روایت می‌یابیم که در آن، علی بن ابراهیم قمی این دیدگاه را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «حدثني ابي عن ابن ابي عمير عن ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما بعث الله نبيا من لدن آدم فہلم جرا إلا ويرجع إلى الدنيا وینصر امیر المؤمنین علیه السلام وهو قوله ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ یعنی رسول الله صلی الله علیه وآله ﴿وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ یعنی امیر المؤمنین علیه السلام ثم قال لهم فی الذر ﴿أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾ ای عہدی ﴿قَالُوا أَقَرَرْنَا قَالَ﴾ الله للملائكة ﴿فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾» (قمی، تفسیر القمی، ۱۰۶/۱).^۱

گفتنی است وزیر مغربی، در ابتدای تفسیر خود بر این آیه، مخاطب را انبیاء دانسته و سپس روایت امام صادق علیه السلام را نقل کرده است.^۲

۸) ذیل آیهی البقرة، ۱۹۶ وزیر مغربی آورده است: «وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: إِنَّ مِنَ الذُّنُوبِ ذُنُوبًا لَا تُغْفَرُ إِلَّا بِعَرَفَاتٍ.»

۱- مفسران متأخر همگی این روایت را با اشاره به تفسیر قمی و بر مبنای نقل وی در تفاسیر و جوامع حدیثی خود ذکر کرده‌اند. بحرانی، البرهان، ۶۴۶/۱؛ عروسی هویزی، نور الثقلین، ۳۵۹/۱؛ فیض کاشانی، الصافی، ۳۵۱/۱؛ همو، الاصفی، ۱۵۹/۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۵/۱۱ و ۵۰/۵۳؛ و مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۱۵۰/۳.

۲- از میان مفسران اهل سنت، ابوحیان غرناطی ضمن اشاره به این دیدگاه، آن را مروی از امام علی علیه السلام می‌شمارد: «وقیل: فاشهدوا، خطاب للأنبياء إذا قلنا: إن أخذ الميثاق كان علي أتباعهم أمروا بأن يكونوا شاهدين علي أمهم، وروى هذا عن علي بن أبي طالب» (ابوحیان غرناطی، البحر المحیط، ۲۴۳/۳)

ظاهراً این حدیث در منابع کهن شیعی نیامده است. اندک نقل‌های نادر آن در منابع اهل سنت نیز بدون سند و گوینده است. مثلاً زمخشری نوشته است: «فی الحدیث: أن من الذنوب ذنوباً لا یکفرها إلا الوقوف بعرفة. وفيه: أعظم الناس ذنباً من وقف بعرفة فظن أن الله تعالى لم یغفر له» زمخشری (ربیع الأبرار ونصوص الأخیار، ۲/۲۹۳). برخی از منابع متأخر شیعی آن را به همین صورت نقل کرده‌اند، اما آن‌ها نیز بدون اشاره به گوینده‌ی سخن، همگی گفته‌اند: و "رؤی" او "و فی الحدیث"؛ از جمله: «و فی الحدیث أن من الذنوب ذنوباً لا یکفرها إلا الوقوف بعرفة» (فیض کاشانی، الوافی، ۲۲۹/۱۲؛ ابن فهد حلی، عدة الداعی، ص ۵۵).

تا پیش از وزیر مغربی، این سخن تنها در قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الى مقام التوحید (۱۹۹/۲) اثر ابوطالب مکی (م ۳۸۶ ق) به صراحت به امام صادق علیه السلام نسبت داده شده است: وی به روشنی این سخن را به امام نسبت داده و نوشته است: «وقد روينا حديثاً مسنداً من طریق أهل البيت: أعظم الناس ذنباً من وقف بعرفة فظن أن الله عز وجل لم یغفر له، ويقال إن من الذنوب ذنوباً لا یکفرها إلا الوقوف بعرفة، وقد رفعه جعفر بن محمد فاسنده» (ابوطالب مکی، قوت القلوب، ۲/۱۹۹). بعدها ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ ق) این سخن را از قوت القلوب گرفته و چنین آورده است: «إذ یقال إن من الذنوب ذنوباً لا یکفرها إلا الوقوف بعرفة وقد أسنده جعفر بن محمد إلی رسول الله صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ» (غزالی، احیاء علوم الدین، ۱/۲۴۰). گفتنی است نویسندگان کتب موضوعات چون عراقی (المغنی عن حمل الاسفار، ۱/۱۹۳) و ملاهروی قاری (الاسرار المرفوعة، ۱/۱۳۱) آن را از موضوعات دانسته‌اند.

نتیجه آنکه مراد وزیر مغربی از ابوعبدالله در اینجا می‌تواند امام صادق علیه السلام باشد، اما به درستی نمی‌دانیم مصدر وی در این نقل چیست.

۹) در ادامه‌ی تفسیر آیه‌ی نسخ (البقرة، ۱۰۶)، وزیر مغربی سخنی بلند را از امام صادق علیه السلام درباب فلسفه یا حکمت نسخ در قرآن نقل کرده است. مراد از ابوعبدالله در این عبارت یقیناً و به دلایلی که خواهیم دید، امام صادق علیه السلام است: «و فی ذلك کُلُّه قال أبو عبدالله: إن الله رفیقٌ یحب الرفق، أرسل رسولَه صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِه بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ، فَمِنْ رَأْفَتِهِ: لم ینقل قومَه عن عَادَتِهِم الَّتِی کَانُوا عَلَیْهَا فی أَوَّل بُنْوَیَهِ، حَتَّى اسْتَحْکَمَ الإسلام فی قُلُوبِهِم، وَ حَلَّتِ الشَّرِیعَةُ فی صُدُورِهِم، فَکَانَ یَزِیدُهُم عَلِی الأمرِ وَ هُوَ یُرِیدُ إِزَاتِهِم عَنْهُ، لِئَلَّا یَحْمِلَ عَلَیْهِم غُرِی الإیمان وَ مَثَاقِلَتُهُ؟ جُمْلَةً، فَعَجَزُوا عَنْهُ أَوْ یَنْفِرُوا مِنْهُ. مِثَال ذَلِكَ: أَنَّهُمْ کَانُوا

يَحْسُونَ الزَّانِيَةَ فِي الْبَيْتِ حَتَّى يَأْتِيَهَا الْمَوْتُ، فَأَمَضَاهُ لَهُمْ بِقَوْلِهِ: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ﴾،^١ حَتَّى إِذَا أَنْسُوا بِالشَّرِيعَةِ وَاسْتَوْحَشُوا مِنْ أُمُورِ الْجَاهِلِيَّةِ، نَزَلَ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مِائَةٌ جَلْدَةً﴾،^٢ وَ مِنْهُ إِمِضَاؤُهُ لَهُمْ عِدَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ، وَ هِيَ سَنَةٌ، ثُمَّ تَقْلَهُمْ عَنْهَا، وَ مِنْهُ قَوْلُهُ: ﴿وَدَعَ أَدَاهُمْ﴾،^٣ حَتَّى إِذَا اسْتَحْكَمَتْ بَصَائِرُهُمْ، أَمَرَهُمْ بِالْفِتَالِ، وَ مِنْهُ ﴿وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾،^٤ ثُمَّ قَالَ: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْاعْلُونَ﴾،^٥ وَ مِنْهُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخِي بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ لِلْإِتِّلَافِ، وَ جَعَلَ الْمَوَارِثَةَ عَلَيِ ذَلِكَ، فَقَالَ: ﴿أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ فَلَمَّا قَوَى الْإِسْلَامَ وَ نَفَذَتِ الْعَزَائِمُ فِي الْاجْتِهَادِ، وَاسْتَغْنَى عَنِ التَّأَلُّفِ بِهَذِهِ الْحَالِ، نَزَلَتْ: ﴿وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾،^٦ فَكَانَ الْمَنْسُوخُ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ. فَمِنْهُ مَا تَظْهَرُ وَجْهَ الْمَصْلَحَةِ فِيهِ، وَ مِنْهُ مَا اللَّهُ أَعْلَمُ بِهِ.»

صورت کوتاهی از بخش آغازین این روایت را، بدون اشاره به گونه‌های ناسخ و منسوخ در قرآن، کلینی در دو موضع از الکافی نقل کرده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَحْيَى الْأَزْرَقِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ فَمِنْ رَفِيقِهِ بَعَادَةُ تَسْلِيلُهُ أَضْعَانَهُمْ وَ مُضَادَّتُهُمْ لَهُوَاهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ وَ مِنْ رَفِيقِهِ بِهِمْ أَنَّهُ يَدْعُهُمْ عَلَى الْأَمْرِ يُرِيدُ إِزَالَتَهُمْ عَنْهُ رَفَقًا بِهِمْ لِكَيْلَا يُلْقَى عَلَيْهِمْ غُرْيُ الْإِيثَانِ وَ مُثَاقَلَتُهُ جُمْلَةً وَاحِدَةً فَيَضَعُفُوا فَإِذَا أَرَادَ ذَلِكَ نَسَخَ الْأَمْرَ بِالْآخِرِ فَصَارَ مَنْسُوخًا» (کلینی، الکافی، ۱۱۸/۲). «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ وَ مِنْ رَفِيقِهِ بِكُمْ تَسْلِيلُ أَضْعَانِكُمْ وَ مُضَادَّةُ قُلُوبِكُمْ وَ إِنَّهُ لَيُرِيدُ تَحْوِيلَ الْعَبْدِ عَنِ الْأَمْرِ فَيَتَرَكُهُ عَلَيْهِ حَتَّى يُحَوِّلَهُ بِالتَّاسِخِ كَرَاهِيَّةٍ تَتَأَقَّلُ الْحَقُّ عَلَيْهِ» (کلینی، الکافی، ۱۲۰/۲).

این روایت به همین صورت کوتاه از طریق الکافی کلینی به جوامع حدیثی متأخر شیعه راه یافته است (نک. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۲۷۰/۱۵؛ فیض کاشانی، الوافی، ۴۶۱/۴ و ۴۶۲؛ مجلسی، مرآة العقول، ۲۳۳/۸-۲۳۸؛ و مجلسی، بحار الانوار، ۵۶/۷۲ و ۶۳)، اما از آنجا که شیخ طوسی آن نقل بلند را از تفسیر وزیر مغربی در التبیان خود نیاورده است،

۱. سورة النساء، ۱۵.

۲. سورة النور، ۲.

۳. سورة الأحزاب، ۴۸.

۴. سورة الأنفال، ۶۱.

۵. سورة محمد، ۳۵.

۶. سورة الاحزاب، ۶.

روایت مذکور از طریق مجمع البیان به منابع تفسیری شیعی منتقل نشده است و لذا در منابع تفسیری شیعه نمی‌توان از آن سراغ گرفت.^۱

تنها مصدر کهنی که صورت بلند روایت وزیر مغربی را در آن می‌توان یافت، تفسیر نعمانی است. بنابراین این احتمال نیز مطرح می‌گردد که مراد وزیر مغربی از ابو عبدالله در این فراز از سخنش، چه بسا ابو عبدالله محمد بن ابراهیم نعمانی جد مادری خودش باشد، زیرا در نقل نعمانی، پس از ذکر روایت کوتاه امام صادق علیه السلام، نعمانی خود به تشریح روایت می‌پردازد و مثال‌هایی از تدریج و تدرج در نسخ ذکر می‌کند که عیناً در تفسیر وزیر مغربی نقل به معنا شده است.^۲

۱۰) در ذیل تفسیر آیهی البقرة، ۳۰، و توضیحی در باب بهشت آدم و حوا، وزیر مغربی آورده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: كَانَتْ جَنَّةٌ فِي الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، لَيْسَتْ جَنَّةُ الْخُلْدِ، وَلِذَلِكَ كَانَ إِبْلِيسُ فِيهَا ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهَا، وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْخُلْدِ لَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا.»

۱- تنها گنابادی به این روایت و بر اساس کافی کلینی اشاره می‌کند: «و عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن الله رفيق يحب الرفق فمن رفقه بعباده تسليله أضغانهم و مضادتهم لهوهم و قلوبهم، و من رفقه بهم أنه يدعمهم علي الأمر يريد إزالتهم عنه رفقا بهم لكي يلقي عليهم عري الايمان و مثاقفته جملة واحدة فيضعفوا فاذا أراد ذلك نسخ الأمر بالآخر فصار منسوخاً» (گنابادی، بیان السعادة، ۱/۱۳۲).

۲- متن روایت در تفسیر نعمانی به گزارش علامه مجلسی چنین است: «فما سأله عن الناسخ و المنسوخ فقال صلوات الله عليه إن الله تبارك و تعالي بعث رسوله ص بالرافقة و الرحمة فكان من رافقته و رحمته أنه لم ينقل قومه في أول نبوته عن عاداتهم حتي استحکم الإسلام في قلوبهم و حلت الشريعة في صدورهم فكانت من شريعتهم في الجاهلية أن المرأة إذا زنت حُيست في بيت و أقيم بأودها حتي يأتي الموت و إذا زني الرجل نفوه عن مجالسهم و شتموه و آذوه و عيروه و لم يكونوا يعرفون غير هذا؛ قال الله تعالى في أول الإسلام ﴿و اللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا - وَ الَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَ أَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ فَلَمَّا كَثُرَ الْمُسْلِمُونَ وَ قَوِيَ الْإِسْلَامُ وَ اسْتَوْحِشُوا أُمُورَ الْجَاهِلِيَّةِ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿الرَّائِيَةُ وَ الزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ إِلَى آخِرِ﴾ الْآيَةِ فَتَسَخَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ آيَةَ الْحَبْسِ وَ الْأَذْيِ وَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْعِدَّةَ كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى الْمَرْأَةِ سَنَةً كَامِلَةً وَ كَانَ إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ أَلْقَتِ الْمَرْأَةُ خَلْفَ ظَهْرِهَا شَيْئاً بَعْرَةً وَ مَا جَرِي مَجْرَاهَا ثُمَّ قَالَتْ الْبَعْلُ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ هَذِهِ فَلَا أَكْتَحِلُ وَ لَا أَمْتَشِطُ وَ لَا أَطَيِّبُ وَ لَا أَتَزَوَّجُ سَنَةً فَكَانُوا لَا يُخْرِجُونَهَا مِنْ بَيْتِهَا بَلْ يُجْرُونَ عَلَيْهَا مِنْ تَرَكَّتْ زَوْجَهَا سَنَةً فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ﴿وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ فَلَمَّا قَوِيَ الْإِسْلَامُ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِلَى آخِرِ﴾ الْآيَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا بَعَثَ مُحَمَّدًا ص أَمْرَهُ فِي بَدْوٍ أَمَرَهُ أَنْ يَدْعُوَ بِالْأَدْعُوَّةِ فَقَطَّ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً - وَ دَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجاً مُنِيراً - وَ بَشِّراً الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّهُمْ مِنْ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً - وَ لَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ دَعِ أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ فَبَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْأَدْعُوَّةِ فَقَطَّ وَ أَمَرَهُ أَنْ لَا يُؤْذِيَهُمْ فَلَمَّا أَرَادُوهُ بِمَا هُمُوا بِهِ مِنْ تَبْيِيتِ أَمْرِهِ اللَّهُ تَعَالَى بِالْهَجْرَةِ وَ فَرَضَ عَلَيْهِ الْقِتَالَ فَقَالَ سُبْحَانَهُ - ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ﴾ (نك. مجلسی، بحار الأنوار، ۶/۹۰-۷).

نقل‌های مختلفی از این روایت در مصادر کهن شیعه دست است که همگی به امام صادق علیه السلام می‌رسند، اما مطابق معمول گزارش وزیر مغربی نقل به معناست. با این همه، به قطع می‌توان گفت مراد وی از ابوعبدالله در اینجا امام صادق علیه السلام است. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ بَشَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ جَنَّةٍ آدَمَ فَقَالَ جَنَّةٌ مِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا تَطْلُعُ عَلَيْهِ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْخُلْدِ مَا خَرَجَ مِنْهَا أَبَدًا» (صدوق، علل الشرائع، ۶۰۰/۲). «علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، عن الحسين بن میسر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جنة آدم عليه السلام فقال: جنة من جنات الدنيا تطلع فيها الشمس والقمر ولو كانت من جنات الآخرة ما خرج منها أبدا» (کلینی، الکافی، ۲۹۷/۳).

گفتنی است از میان مفسران اهل سنت، بعدها فخرالدین رازی (۴۵۲/۳) این قول را با کمی تفاوت به ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی — دو تن از معتزله — نسبت داده است.

۱۱) در تفسیر کلمات الرَّحْمَن و الرَّحِيم (الفاتحة، ۱)، وزیر مغربی نوشته است: «و ﴿الرَّحْمَنُ﴾ ذُو الرَّحْمَةِ بِاللَّاسِ كُلِّهِمْ، و ﴿الرَّحِيمُ﴾ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

منابع کهن اهل سنت این سخن را گاه به ضحاک نسبت داده‌اند. فی‌المثل ابن ابی حاتم آورده است: «حَدَّثَنَا أَبِي، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَرَزَمِيُّ، ثنا أَبِي، عَنْ جُوَيْرٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ قَالَ: الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً» (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۲۸/۱؛ قس: طبری، جامع البیان، ۴۳/۱). در مقابل، کهن‌ترین منابع تفسیری شیعه آن را از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند. فی‌المثل علی بن ابراهیم قمی آورده است: «وحدثني أبي عن عمرو بن ابراهيم الراشدي وصالح بن سعيد ويحيى بن ابي عمير بن عمران الحلبي واسماعيل بن فرار وابي طالب عبدالله بن الصلت عن علي ابن يحيى عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن تفسير ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ فقال الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم ملك الله والله اله كل شيء ﴿الرحمن﴾ بجميع خلقه و﴿الرحيم﴾ بالمؤمنين خاصة» (قمی، تفسیر القمی، ۲۸/۱ و ۲۹؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. برقی، المحاسن، ۲۳۸/۱؛ کلینی، الکافی، ۱۱۴/۱؛ و عیاشی، ۲۲/۱).

از آنجا که وزیر مغربی در اینجا به صراحت نام امام صادق علیه السلام را آورده، روشن است که روایت فوق را از مصادر شیعه نقل کرده است. آنچه در این میان عجیب می‌نماید این است که شیخ طوسی در تفسیر این بخش در

التبیین نه به تفسیر وزیر مغربی و نه به سایر منابع پیش از وی اشاره نکرده و این سخن را صرفاً از مصادر اهل سنت نقل کرده و با انتساب این قول به برخی از تابعین، نوشته است: «و روی عن بعض التابعین انه قال: الرحمن بجميع الخلق و الرحیم بالمؤمنین خاصة» (طوسی، التبیین، ۲۹/۱). می‌توان گفت از آنجا که نقل قول صریح وزیر مغربی از امام صادق علیه السلام به تفسیر التبیین راه نیافته است، برخی تفاسیر بعدی شیعه در مکتب شیخ طوسی آن را از امام علیه السلام نقل نکرده‌اند.^۱ از سوی دیگر، تفاسیر روایی متأخر شیعه در دوره‌ی صفویه این روایت را تنها با سند و متن تفسیر القمی، تفسیر العیاشی، یا الکافی کلینی نقل کرده‌اند (نک. فیض کاشانی، الصافی، ۸۱/۱؛ بحرانی، البرهان، ۱۰۲/۱ و ۱۰۴ و عروسی هوزیزی، نور الثقلین، ۱۲/۱ و ۱۹).

۳-۳-۷-۲-۱-۳- روایات از سایر امامان شیعه

به جز موارد فوق، تنها دو روایت از امام زین العابدین علیه السلام و کمتر از ۱۰ روایت از امام علی علیه السلام در تفسیر المصابیح ذکر شده است. ویژگی مشترک تقریباً تمامی این روایات مأخذ غیرشیعی آن‌هاست.

- در مورد نخست، وزیر مغربی در تفسیر کلمه‌ی ﴿ذَالْقُرْبَى﴾ (الاسراء، ۲۶) با اشاره به امام زین العابدین علیه السلام آورده است: «و ذُو الْقُرْبَى قَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ». پیش از وزیر مغربی، طبری در تفسیر خود، این سخن را چنین از امام سجاد علیه السلام نقل کرده است: «حدثني محمد بن عمارة الأسدي، قال: ثنا إسماعيل بن أبان، قال: ثنا الصباح بن يحيى المزني، عن المعدي، عن أبي الديلم، قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام لرجل من أهل الشام: أقرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: أفما قرأت في بني إسرائيل ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ قال: و إنكم للقرابة التي أمر الله جل ثناؤه أن يؤتي حقه؟ قال: نعم» (طبری، ۵۶۳/۱۴).

روشن است که وزیر مغربی این روایت را بر اساس تفسیر طبری یا دیگر منابع سنی نقل کرده، چه این مضمون در منابع شیعه ذیل آیات دیگر (از جمله در الانفال، ۴۱ و النور، ۲۲)، آن‌هم نه از امام سجاد علیه السلام، بلکه از امام باقر علیه السلام نقل شده است. دو نمونه‌ی زیر از این دست است: «الحسين بن محمد عن معلي بن محمد عن الوشاء عن أبان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ

۱- فی‌المثل طبرسی همانند شیخ طوسی چنین آورده است: «و عن بعض التابعین قال الرحمن بجميع الخلق و الرحیم بالمؤمنین خاصة» (طبرسی، مجمع البیان، ۹۳/۱).

خُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى؛ قال: هم قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله والخمس للرسول صلى الله عليه وآله و لنا» (عروسی هویزی، نور/النقلین، ۱۵۵/۲) و «و فی روایة ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى﴾ و هی قرابة رسول الله ص» (قمی، تفسیر/القمی، ۱۰۰/۲).

• در مورد بعدی، وزیر مغربی ذیل النساء، ۳، و در تفسیر ﴿مَثْنِي وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾ آورده است: «قال الحسين بن علي عليهما السلام: هذه ألفاظ لم تجر العادة بعطف بعضها على بعض، لجمع العدد، وإنما هي صيغ لأعداد مفردة يخبر بها عن تكرير الأشياء الموصوفة وورودها اثنين اثنين، أو ثلاثة ثلاثة، أو أربعة أربعة.» خلاصه‌ی این روایت آن است که در زبان عربی نمی‌توان کلمات مثنی، ثلاث و رباع را بر هم عطف کرد؛ لذا مراد از واو در این آیه، "او" است. در هر سه نسخه‌ی خطی از تفسیر المصابیح که امروزه در اختیار داریم، این روایت به امام حسین علیه السلام نسبت داده است. از سوی دیگر و حتی با در نظر داشتن روش وزیر مغربی در تلخیص روایات و نقل به مضمون آن‌ها، هیچ اثری از این روایت در هیچ منبع ادبی، حدیثی یا تفسیری سنی و شیعه نمی‌توان یافت. کلید حل این مشکل را باید در تصحیف علی بن الحسین علیه السلام به الحسین بن علی علیه السلام دانست. از آنجا که وی غالباً در سفر و حالت عدم استقرار به سر می‌برده، این احتمال نیز بعید نیست که بگوئیم اشتباه خود وزیر مغربی در این جابجایی دخیل بوده است.

بخاری و بیهقی این روایت را به صراحت به امام زین العابدین علیه السلام نسبت داده‌اند. بخاری آورده است: «بَابُ لَا يَتَزَوَّجُ أَكْثَرُ مِنْ أَرْبَعٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَثْنِي وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾ (النساء، ۳) وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «يَعْنِي مَثْنِي أَوْ ثُلَاثَ أَوْ رُبَاعَ» وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿أُولَى أَجْنَحَةٍ مَثْنِي وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾ (الفاطر، ۱): «يَعْنِي مَثْنِي أَوْ ثُلَاثَ أَوْ رُبَاعَ» (بخاری، ۱۵۹۵/۵). بیهقی نیز نوشته است: «وَيُذَكَّرُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّهُ قَالَ فِي قَوْلِهِ ﴿مَثْنِي وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾ يَعْنِي مَثْنِي أَوْ ثُلَاثَ أَوْ رُبَاعَ» (بيهقي، السنن الكبرى، ۲۴۱/۷). روشن است که وزیر مغربی همچون همیشه، مضمون روایت را با ادبیات خود تفصیل و پردازش کرده است.

۳-۳-۷-۲-۱-۴- نقل از زید بن علی بن الحسین

دو نقل لغوی و تفسیری در المصایح از زید بن علی (م ۱۲۲ ق) ذکر شده است که هر يك از جهتی توجه بیشتری می‌طلبد.

- در مورد اول، وزیر مغربی در تفسیر آیهی ﴿لَا جَرَمَ أَتَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْآخِسُونَ﴾ (هود، ۲۲) نوشته است: «الجرم: القَطْع. لَا جَرَمَ مَعْنَاهُ: لَا قَطْعَ قَاطِعٍ عَنْ أَنْ يَكُونَ كَذًا. قَالَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا جَرَمَ مِثْلَ لَا بُدَّ.»

نقل این نکته‌ی لغوی از زید بن علی و عدم انتساب آن به لغویان امری کمی عجیب است، چه این معاشناسی لغوی و نحوی همواره به لغویان و نحویان قدیم نسبت داده شده، و در مقابل، هیچ‌کس آن را به زید بن علی نسبت نداده است. ذکر این امر در کتاب خلیل بن احمد (م ۱۷۵ ق) نشان از حضور و تداول این معنا دست‌کم در قرن دوم هجری دارد. وی نوشته است: «و لاجرمَ یجری مجری لأبدً، و یفسر حقاً» (خلیل بن احمد، العین، ۱۱۹/۶). اندکی بعد این سخن را به صراحت نزد فرّاء می‌یابیم. وی نوشته است: «و قوله ﴿لَا جَرَمَ لَهُمْ﴾ کلمة کانت فی الأصل بمنزلة لابدّ أنّک قائم و لا محالة أنّک ذاهب، فجرت علی ذلک، و کثر استعمالهم إیّاها، حتّی صارت بمنزلة حقّاً» (فرّاء، معانی القرآن، ۸/۲). جالب آنکه شریف مرتضی با نقل همین سخن فرّاء می‌نویسد: «وقال الفراء لاجرم فی الاصل مثل لابد ولا محالة ثم استعملته العرب فی معنی حقّاً» (مرتضی، امالی المرتضی، ۷۴/۱).

شواهدی وجود و انتساب این قول به زید بن علی را تأیید می‌کند. از جمله آنکه در تفسیر غریب القرآن منسوب به زید بن علی، در يك مورد (از موارد پنجگانه‌ی ذکر این تعبیر در قرآن) ذیل آیه‌ی ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (النحل، ۲۳)، چنین آمده که زید آن را به معنای "حقاً" تفسیر کرده است. سپس در حاشیه‌ی نسخه نوشته شده است: «و قال زید فی تفسیر سورة الفاتحة و بعض آیات القرآن: إن لاجرم هی بمنزلة لاحالة، ثم كثرت فی الكلام حتی صارت بمنزلة حقاً» (زید بن علی، غریب القرآن، ۲۴۲). نتیجتاً باید گفت انتساب و نقل این قول از زید بن علی علیه السلام نشان از آن دارد که وزیر مغربی به مأخذی دسترسی داشته که امروزه در اختیار ما نیست و او بر خلاف روش خود در توجه به لغویان، این قول را از امام زید بن علی نقل کرده است.

- در مورد دوم، وزیر مغربی در ذیل آیهی البقرة، ۱۱۴ آورده است: «وَقَالَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ قَالَ: «هُمْ جَمِيعُ الْكُفَّارِ الَّذِينَ تَظَاهَرُوا عَلَيَّ الْإِسْلَامَ.» و المساجد الأرض كُلُّهَا، يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا.»

سخن وزیر مغربی در اینجا حاوی دو بخش است: نخست تعیین مراد از ﴿مَنْ أَظْلَمُ﴾ و دوم بیان معنای ﴿مَسَاجِدَ﴾. وی در قسمت نخست سخنی از زید بن علی را نقل کرده، و در بخش دوم خود اظهار داشته است که مساجد یعنی تمام زمین؛ سپس وی به روایتی بسیار معروف از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند. تلفیق این دو مطلب ظاهراً تنها و به دست شیخ طوسی، و بر مبنای تفسیر وزیر مغربی صورت گرفته است. شیخ طوسی در التبیان نوشته است: «و روی عن زید بن علی عن أبيه عليهما السلام انه أراد جميع الأرض، لقوله عليه السلام: جعلت لي الأرض مسجداً و تراها طهوراً» (طوسی، التبیان، ۴۱۷/۱-۴۱۸) طبیعی است که طبرسی این مطلب برگرفته از شیخ طوسی را بعدها در مجمع البیان ذکر کرده است: «و روی عن زید بن علی عن آبائه عن علی عليه السلام انه أراد جميع الأرض لقول النبي ص جعلت لي الأرض مسجداً و تراها طهوراً» (طبرسی، مجمع البیان، ۳۶۲/۱؛ فاضل مقداد، ۱۰۷/۱)، و این نقل سپس در تمام تفاسیر اخباری متأخر در دوران صفویه آمده است (نک. عروسی هویزی، نور الثقلین، ۱۱۷/۱؛ مشهدی قمی، کنز الدقائق، ۱۲۳/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۳۴۰/۸۰).

با بررسی این سیر نقل درمی‌یابیم که شیخ طوسی با تلفیق دو عبارت فوق، روایتی را به زید بن علی نسبت داده است که واقعاً از او نیست. روشن است که عبارت «و المساجد الارض كلها يقول رسول الله ...» درواقع از خود وزیر مغربی است، نه دنباله‌ی سخن زید بن علی. از سوی دیگر، منابع شیعه و سنی همواره جمله‌ی جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا به صورت مستقل روایتی نبوی شمرده‌اند.^۱

۱- روایت معروف «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا» در منابع کهن اهل سنت به پیامبر اکرم (ص) منسوب شده است. این روایت در صحیح بخاری، مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبه، صحیح ترمذی، و ... با طرق مختلف نقل شده است. فی‌المثل بخاری چنین آورده است: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ حَدَّثَنَا سَيَّارٌ — هُوَ أَبُو الْحَكَمِ — قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ الْفَقِيرُ قَالَ حَدَّثَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَعْطَيْتُ حَسَمًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا، وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتَهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأَجَلْتُ لِي الْغَنَائِمُ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَيَّ قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَيَّ النَّاسِ كَافَّةً، وَأَعْطَيْتُ الشَّفَاعَةَ» (بخاری، صحیح، ۱۶۸/۱).

متن این حدیث را به همین صورت کنونی، شیخ صدوق در سه کتاب خود، الخصال و الامالی و من لا یحضره الفقیه ذکر کرده است. در طریق روایت الخصال (۲۹۲/۱)، هیچ امام شیعه قرار ندارد: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ وَ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ جَمِيعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى وَ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ سِنَانٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

۳-۷-۲-۲- روایات تفسیری اهل سنت

تفسیر المصابیح وزیر مغربی نخستین تفسیر شیعی است که به نحوی گسترده و مشهود، مرویات تفسیری صحابه و تابعین را در هنگام تفسیر آیات ذکر می‌کند. بخش زیادی از این روایات به موضوع سبب نزول آیات یا شرح داستانی از سیره‌ی نبوی است که عموماً بر اساس منابع اهل سنت صورت می‌پذیرد. از آنجا که در ادامه، روایات سیره را جداگانه بررسی خواهیم کرد، در این جا مستقلاً به دیگر روایات نقل شده در تفسیر وزیر مغربی می‌پردازیم که مهم‌ترین منبع وی در این خصوص تفسیر طبری بوده است. این جنبه از تفسیر المصابیح، امری به‌کلی متفاوت و بدیع در تفسیرنگاری شیعه به‌شمار می‌آید. نقل‌های وی گاه با تائید، رد یا نقد وی همراه است.

۳-۷-۲-۲- تأثیر تفسیر طبری

بخش زیادی از مشابهت و نزدیکی تفاسیر شیعه به تفسیر اهل سنت — در روش و محتوا — از قرن پنجم به بعد، نتیجه‌ی آشنایی و برخورد مفسران شیعه با تفسیر طبری و نقل روایات صحابه و تابعین بر مبنای این اثر بوده است. این نکته را به سادگی از اینجا می‌توان دریافت که آثار آن دسته از متکلمان و مفسران شیعه که پس از نگارش تفسیر طبری در بغداد می‌زیسته‌اند، تفاوت زیادی در روش و محتوا با تفاسیر شیعه در قرون دوم و سوم هجری دارد. مهم‌ترین ویژگی تفسیر طبری از نگاه مفسران قدیم شیعه و عالمان بعدی طی قرون متمادی، اشتغال آن بر گردآوری اقوال صحابه و تابعین بوده است. طبری بر خلاف مفسرانی چون مقاتل و کلبی که بیشتر اقوال و آرای شخصی خود را ارائه می‌دادند، و بر خلاف تفاسیر ادبی و لغوی قرون دوم و سوم چون فراء، ابو عبیده و ابن قتیبه که بیشتر

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ أُعْطِيَ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ أُعْطِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُعْطِيَ الشَّقَاعَةُ. در موضع دیگری از همین کتاب (۲۰۱/۱)، سند روایت کاملاً سنی است: «حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْبُنْدَارُ قَالَ حَدَّثَنَا مُجَاهِدُ بْنُ أَعْيَنَ أَبُو الْحَجَّاجِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي الْعَوَّامِ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ التَّمِيمِيُّ عَنْ سَيَّارٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ ...» گفتنی است شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه (۲۴۱/۱) آن را مستقیماً به پیامبر نسبت می‌دهد، اما روایت وی در مالی (ص ۲۱۶)، از طریق امام باقر علیه السلام از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌شود: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجَعْفِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ أُعْطِيَ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُعْطِيَ جَوَامِعَ الْكَلَامِ وَ أُعْطِيَ الشَّقَاعَةُ» (برای نمونه‌های مشابه نك. کلینی، الکافی، ۱۷/۲).

تلاش‌های ادبی و لغوی را نشان می‌دادند، عمدتاً به گردآوری متن آرا و روایات صحابه و تابعین در تفسیر آیات قرآن پرداخته است. در قیاس با سایر تفاسیر مشابه — چون ابن‌منذر و ابن‌ابی‌حاتم — تفسیر طبری به دلیل بررسی‌های انتقادی، نظم خاص و اشتمالش بر امور غیر روایی بسیار بیشتر مورد اعتنای مفسران بعدی بوده است. اغلب ادیبان، محدثان و مفسران مسلمان از دیرباز به تفسیر طبری اعتماد و اعتنای خاصی داشته‌اند. ابن‌ندیم (ص ۲۹۲) هنگام نگارش الفهرست خود در سال ۳۷۷ هجری می‌گوید کتابی بهتر از تفسیر طبری نوشته نشده است. خطیب بغدادی (۳۹۲-۴۶۳) نیز پس از ذکر همین مطلب، از قول أبو حامد احمد بن ابی‌طاهر الفقیه الإسفرائینی (۳۲۴-۴۰۶) می‌گوید: «اگر کسی برای به دست آوردن این تفسیر تا چین مسافرت کند، کار بزرگی نکرده است» (نک. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۶۱/۲). این توجه و شهرت تقریباً در تمامی مراکز فرهنگی جهان اسلام، به ویژه در عراق و ایران از آغاز قرن چهارم پیداست. کمتر از نیم قرن بعد از درگذشت طبری، در سال ۳۵۴ هجری، نسخه‌های تفسیر وی را به فرمان منصور بن نوح سامانی از بغداد به مرو آوردند و چون وی از خواندن متن عربی آن ناتوان بود، دستور داد آن را به فارسی بازگردانند. توجه رمّانی (م ۳۸۴ ق) — از معتزلیان — به طبری در بخش‌های برجامانده از تفسیرش و نیز آثار ادیبانی چون ابواسحاق الزجاج (م ۳۱۱ ق) و ابوجعفر النحاس (م ۳۳۸ ق) نشان می‌دهد^۱ دقیقاً در همین زمان، یعنی میانه‌ی قرن چهارم هجری، ادیبان، و محدثان و مفسران در بغداد نمی‌توانسته‌اند بی‌اعتنا به طبری، کاری جدید ارائه دهند. عالمان و مفسران شیعه نیز در این دوره، برکنار و دور از این تبادل فرهنگی نبوده‌اند. بر این اساس، هیچ شگفتی ندارد که وزیر مغربی در آغاز قرن پنجم، و شیخ طوسی در میانه‌ی همین قرن در تفسیرهای خود، همواره و به گونه‌های مختلف به طبری ارجاع داده، روایات وی را نقل کرده، یا به نقد آن پرداخته‌اند.

تقریباً تمامی فقیهان و متکلمان شیعه در عصر آل بویه در بغداد، تبادل علمی و مباحثاتی با اهل سنت و معتزلیان داشته‌اند. از همین رو، نقل قول از آثار اهل سنت و نقد و ارزیابی اقوال ایشان در نوشته‌های شیخ مفید، شریف رضی، شریف مرتضی، بسیار بیشتر از عالمان و محدثان شیعه‌ای است که در همین زمان در قم زندگی می‌کردند. به‌عکس مکتب محدثان قم که تمایلات آشکار اخباری داشتند، فقیهان و عالمان شیعه در بغداد طی قرون چهارم و پنجم هجری، همواره در متن گفتگوهای کلامی و علاقمند به مشارکت در بحث‌های عقلی و نقلی علم کلام بودند. تفسیر و کلام

۱- برای نمونه، نک. النحاس، معانی القرآن، ۲۱۹/۱، ۳۲۱، ۲۲۸، ۲۶۵، ۳۲۰ و ۴۱۰؛ ۳۶/۲، ۱۰۶، ۱۹۶، ۲۳۷، ۲۵۹، ۲۶۰ و ۳۵۸؛ ۳۴۵/۳ و ۳۵۳.

شیعی در این دوره به دلیل مجاورت و گاه رویارویی با مفسران و متکلمان معتزلی تأثیراتی از برخی متفکران معتزله بغداد یافته است. این تأثیر در آثار شیخ مفید کمتر و در نوشته‌های شریف رضی، شریف مرتضی و شیخ طوسی بسیار مشهودتر بوده است.^۱ در این میان شیخ طوسی، از شاگردان برجسته‌ی مفید و مرتضی، نقش و جایگاهی خاص داشته است، به گونه‌ای که می‌توان گفت در هنگام تألیف *التبیان* به دست وی، تفسیر طبری همواره در اختیار و حضور وی بوده و نقل‌های فراوانی از آرای صحابه و تابعین بر همین اساس به *التبیان* راه یافته است. اما نباید از یاد بریم که پیش از وی، وزیر مغربی گام اولی و اساسی را هر چند در سطحی محدودتر برداشته است و علاوه بر توجه به تفاسیر معتزله، به صراحت به نقل اقوال مفسران اهل سنت، و روایات صحابه و تابعین پرداخته، و از آن میان، تفسیر طبری را نیز مورد توجه داشته است.

دست کم سه متکلم، ادیب و مفسر شیعه تا پیش از شیخ طوسی را می‌شناسیم که در آثار تفسیری خود به طبری و تفسیر وی توجه داشته و گاه حتی برخی اقوال وی را با رویکردی انتقادی ذکر کرده‌اند. این سه تن عبارتند از: شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق)، شریف مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق)، و وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق). این رویکرد را البته باید ادامه‌ی روش مفسران و متکلمان معتزلی بغداد نظیر ابوالحسن رمانی (۲۹۶-۳۸۴ ق) طی قرن چهارم هجری دانست، چه عالمان شیعه عموماً روابط علمی خوبی با معتزلیان بغداد در این دوره داشته‌اند. شیخ طوسی گاه حتی برخی انتقادات خود بر تفسیر طبری را به نقل از رمانی ذکر کرده است. (برای نمونه نك. طوسی، *التبیان*، ۵۶۳/۲؛ ۲۰۲/۳).

الف) شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق) شاعر، ادیب و متکلم معروف شیعه و گردآورنده‌ی *نهج البلاغة* در پایان قرن چهارم هجری، دو اثر قرآنی و تفسیری دارد که نشانه‌های صریح از ارجاع به طبری را در آن می‌توان یافت. اثر نخست *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، و دودیکر، *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل* است که تنها بخشی از آن به دست ما رسیده است. تمرکز بر نکات ادبی و پاسخ به مسائل کلامی موجود در برخی آیات قرآن، دو جنبه‌ی اساسی

۱- شریف رضی خود را شاگرد علی بن عیسی الربعی، ابوبکر محمد بن موسی خوارزمی، قاضی عبدالجبار همدانی و ابوالفتح ابن جتّی می‌شمارد (حقائق التأویل، ص ۳۰، ۸۷، ۲۵۳، ۳۴۱؛ محمد عبدالغنی حسن، «الشریف الرضی بین مجازات القرآن و الحدیث»، در مقدمه‌ی شریف رضی، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، ص ۸۷-۹۱)؛ (سید رضی در *المجازات النبویة*، ص ۱۸۰ و ۳۶۲ می‌گوید: دو کتاب *العمدة فی اصول الفقه* و *شرح الاصول الخمسة* را نزد قاضی عبدالجبار خوانده است. شیخ مفید نیز نزد ابوعبدالله بصری و علی بن عیسی رُمّانی؛ و شریف مرتضی مدتی نزد ابوالفتح ابن جتّی و قاضی عبدالجبار نحو و کلام خوانده بودند (کرم، ص ۱۱۱ و ۱۲۰؛ آقابزرگ طهرانی، *طبقات أعلام الشيعة*، ۱۶۵/۱؛ یاقوت حموی، *معجم الادباء*، ۱۱۲-۸۱/۱۲).

آثار قرآنی و تفسیری وی است. با آنکه وی به ندرت به نقل روایتی تفسیری پرداخته، اما فرصت را برای نقد دیدگاه‌های روایتی و درایتی طبری از دست نداده است. در يك مورد شریف رضی در نقد طبری نوشته است: «طبری از عکرمه و سدی روایت کرده است که وقتی فرشتگان زکریا را بشارت دادند، شیطان در آن میان دخالت کرد و این احساس را به زکریا القاء کرد که که آنچه می‌شنود، از جانب فرشته نیست، بلکه ندای شیطان است. این سخن بسار جاهلانهای است که نشان می‌دهد گوینده‌اش جایگاه انبیاء را نمی‌شناسد و تفاوتی میان مایحوز و مالایحوز نمی‌نهد. و ذکر أبوجعفر الطبری عن عکرمه و السدی: أنهما قالَا فی ذلك: «إن الملائكة لما نادت زکریا بالبشارة، اعترض ذلك النداء الشیطان، فوسوس الیه أن ما سمعه من غیر جهة الملائكة و أنه من جهة الشیطان، و لو کان من الله تعالى لکان وحیا، فشک حینئذ و قال ما قاله.» و هذا القول جهل عظیم من قائله، و قلة بصيرة بمنازل الأنبياء علیه السلام و ما یحوز علیهم مما لا یحوز» (رضی، حقائق التأویل، ۹۲). برای نمونه‌ای دیگر از انتقادات شریف رضی بر طبری در تفسیر آیهی ﴿لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ (آل عمران، ۹۰) نک. هـو، حقائق التأویل، ص ۱۶۲.

ب) شریف مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق)، فقیه و متکلم برجسته‌ی شیعی، شاگرد مفید و برادر شریف رضی در بغداد متولد و در همانجا درگذشت. وی پس از شیخ مفید، طی سال‌های ۴۱۳ تا ۴۳۶ ق عهده‌دار امور علمی جامعه‌ی شیعیان در بغداد بود. با برخی معتزلیان بغداد روابط خوبی داشت و از دانش ادبی، کلامی، فقهی بسیار خوبی برخوردار بود و جوانب عقلی در آثارش بیشتر از فقیهان و محدثان قمی هویدا بود. اگرچه وی تفسیر مستقلی بر قرآن کریم ننوشته، در آثار متعدد خود به تفسیر ادبی و کلامی قرآن توجه بسیار نشان داده است. *غرر الفوائد* و *درر القلائد* معروف به *امالی المرتضی*، یکی از آثار ادبی وی است که در آن کوشیده است به پرسش‌های مهم در فهم آیه‌ای از قرآن، حدیث نبوی یا بیتی از اشعار معروف عربی پاسخ دهد یا ابهام و پیچیدگی آن را حل کند. احادیث مورد بحث تقریباً هیچ‌یک شیعی نیستند. تفسیر وی نیز بر آیات قرآن همگی بر اساس روشی تازه و متفاوت از تفاسیر کهن شیعه است. وی با تکیه بر دانش لغت، استشهاد به شعر عرب، اقوال نحویان و بلاغیان، بررسی روایات صحابه و تابعین، و با رجوع به آرای عقلی و کلامی معتزله، نهایتاً داوری خود را در فهم برخی آیات مشکل قرآن بیان کرده و مکرراً به ارزیابی انتقادی آرای لغویانی چون ابو عبید، ابو عبیده، ابن قتیبه و ابن انباری پرداخته است.

دیگر آثار وی نیز حاوی آرای قرآنی و تفسیری است. نیمی از *تنزیه الانبیاء* که در اصل کتابی کلامی است، به تفسیر و تاویل آیاتی اختصاص دارد که ظاهرشان انجام گناه یا اشتباهی را به پیامبران نسبت می‌دهند و از نظر شیعه با عصمت پیامبران مخالف است. وی کوشیده است این آیات را با ارائه‌ی تبیینی تاریخی، لغوی و کلامی به گونه‌ای

تفسیر کند که با عصمت پیامبران منافات نداشته باشد. چند رساله‌ی کوچک دیگر در تفسیر برخی آیات و سوره‌های قرآن از وی باقی مانده است که در آن‌ها نیز همین رویکرد ادبی و کلامی را می‌توان یافت.^۱ در تمامی این آثار، یکی از منابع شریف مرتضی، تفسیر طبری است. وی گاه نظر خود طبری را ذکر و گاه اقوال و روایات صحابه و تابعین را — بدون اشاره به نام تفسیر طبری — از روی آن نقل کرده است. فی‌المثل در تفسیر داستان ابراهیم و ذبح چهار پرنده (البقرة، ۲۶۰)، شریف مرتضی به جمله‌ی «ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا» اشاره کرده و پرسیده: «آیا این درست است که حیوانات را زنده یا مرده صدا بزنیم یا به آن‌ها دستور دهیم حال آنکه در هر صورت امر کردن حیوانات که عقل و فهم ندارند قبیح است؟» وی پس از ارائه‌ی پاسخ خود، به سخن طبری اشاره می‌کند و پاسخ او را صحیح (قریب) می‌شمارد. به نظر طبری، «این جمله نه امر و نه دعا است، بلکه تعبیری برای تکوین و ایجاد چیزی است. درواقع خداوند بدون امر و دعا، خبر از تکوین آن پرندگان می‌دهد، نظیر جمله‌ی «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (مرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۳۲-۳۳؛ برای نمونه‌ای از نقد و ردّ شریف مرتضی بر دیدگاه طبری در تفسیر آیه‌ی التوبة، ۵۵، نك. مرتضی، امالی المرتضی، ۱۵۴/۲).

ج) اکنون باید مجدداً از ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) و تفسیر مهم وی یاد کنیم که در این موضوع کاری اثرگذار و گسترده‌تر انجام داده است. وزیر مغربی در تفسیر خود بارها به نام طبری اشاره، و گاه سبب نزول آیه‌ای از قرآن را — با رنگ و بویی شیعی — از تفسیر وی نقل کرده است. به روشنی می‌توان دید که وی نیز در نقل اقوال و روایات تفسیری منسوب به صحابه و تابعین، تکیه‌ی خاصی بر تفسیر طبری داشته است. در يك مورد، وزیر مغربی، طبری را از اصحاب الحديث خوانده است. وی در تفسیر آیه‌ی «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (البقرة: ۳) پس از بیان نکته‌ای نوشته است: «طبری از میان اصحاب الحديث همین رای را برگزیده است.»

موارد نقل وزیر مغربی از طبری بسیار بیشتر از شریف رضی و شریف مرتضی است، اما کمتر جنبه‌ی انتقادی به خود گرفته است. در بسیاری موارد، وی باآنکه خلاصه‌ای از اقوال صحابه و تابعین را بر مبنای تفسیر طبری نقل کرده، خود را ملزم به ذکر نام وی ندیده است. گاه برخی نکات تاریخی و تعیین مبهمات قرآنی را از قول خود طبری ذکر

۱- مجموعه آرا و اقوال تفسیری شریف مرتضی بر اساس آثار فوق را دو ناشر مختلف در قم و بیروت گردآوری و منتشر ساخته‌اند: تفسیر القرآن الکریم للشریف المرتضی، لعلی بن الحسین بن موسی موسوی البغدادی، قم: مؤسسة السبطين العالمية، ۱۴۳۰ق / ۱۳۸۸ ش. تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس الفنون، گردآوری السید مجتبی احمد الموسوی، بیروت: شركة الاعلامی للطبوعات، ۱۴۳۱ق / ۱۳۸۸ ش.

تفسیر طبری تنها مأخذ نقل آرای خود طبری نیست. نام و روایت صحابه و تابعین برگرفته از تفسیر طبری، در جای جای تفسیر المصابیح به میان می‌آید. این شیوه‌ی بدیع در تفسیر شیعه، چند دهه بعد در تفسیر التبیان و به دست شیخ طوسی به نحوی گسترده‌تر به کار گرفته شده است. نام بسیاری از صحابه و تابعین و اقوال ایشان مکرراً ذکر، و گاه در این میان، نام امامان شیعه نیز در کنار صحابه و تابعین آمده است. حجم و میزان این منقولات — با ذکر نام صحابه و تابعین یا بدون آن — در المصابیح و به طریق اولی در التبیان، چندان زیاد است که در این مجال نمی‌توان فهرستی از آن‌ها را برشمرد.

۲۳۴

گاه در بیان سخنی معروف و متداول در میان تابعین، به طور کلی از واژه‌ی المفسرون و تعبیری چون "قال المفسرون" استفاده کرده است. مثلاً در ذیل آیه‌ی ۲۹ البقرة آورده است: «وَقَالَ الْمُفَسِّرُونَ: إِنَّ السَّمَاوَاتِ كَانَتْ قَبْلَ أَنْ تُسَوَّى دُخَانًا.» یا در تفسیر عبارت ﴿خَفَافًا وَثِقَالًا﴾ در آیه‌ی ۴۱ التوبة نوشته است: «﴿خَفَافًا وَثِقَالًا﴾: شَبَابًا وَشَيْوخًا، مَشَاغِيلَ وَفَرَاحًا، نَشَاطًا وَكَارِهِينَ، رُكْبَانًا وَمُشَاةً، كُلُّ قَالَهُ الْمُفَسِّرُونَ.»

نمونه‌ی دیگر تفسیر وی در ذیل آیات مشابه در المائدة، ۴۵، ۴۶ و ۴۷ است که وزیر مغربی چنین آورده است: «﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ و ﴿الظَّالِمُونَ﴾ و ﴿الْفَاسِقُونَ﴾: قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: الْأُولَى لِلْيَهُودِ، وَالثَّانِيَةُ لِلنَّصَارِيِّ، وَالثَّلَاثَةُ لِلْمُسْلِمِينَ.» این سخنی است که طبری در تفسیر خود به نقل از شعبی ذکر کرده است (نک. طبری، ۴۶۳/۸). وزیر مغربی گاه حتی نظر "مفسرون" را دلیل بر ردّ قول فردی چون ابومسلم اصفهانی گرفته است. مثلاً ذیل آیه‌ی (الاعراف، ۱۷۱) نوشته است: «وَزَعَمَ أَبُو مُسْلِمٍ أَنَّ رَفَعَ الْجَبَلِ عَلَيْهِمْ يَظْلِلُهُمْ كَانَ مِنَ الْإِنْعَامِ عَلَيْهِمْ، وَذَلِكَ مُخَالَفٌ لِمَا عَلَيْهِ الْمُفَسِّرُونَ.» گفتنی است که بعدها نیز شیخ طوسی مکرراً در التبیان از تعبیر "اکثر المفسرین" در اشاره به مفسران اهل سنت در طبقه‌ی صحابه و تابعین استفاده کرده است (برای نمونه نک. طوسی، التبیان، ۲۸۷/۳، ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۴۹، ۳۶۲، ۴۴۴).

نام عائشة ۷ بار، ابن مسعود ۸ بار، ابوهریرة ۲ بار، ابوبکر ۸ بار، عبدالله بن عمر بن العاص ۲ بار، عبدالله بن عمر ۵ بار، جابر بن عبدالله ۲ بار، ابن عباس، ۶۲ بار، حسن بصری ۸۵ بار، مجاهد ۳۳ بار، قتادة ۲۵ بار، عكرمة ۹ بار، ضحاک ۷ بار، سعید بن جبیر ۵ بار، السدی ۷ بار، عطاء بن ابی رباح ۶ بار، و الشعبی ۴ بار همراه با روایات تفسیری ایشان در تفسیر المصابیح آمده است. همچنان‌که پیداست، به ترتیب حسن بصری، ابن عباس، مجاهد و قتادة بیشترین نقل قول را در تفسیر وزیر مغربی به خود اختصاص داده‌اند.

تقریباً هیچ‌یک از نقل‌های وزیر مغربی از صحابه و تابعین — و نه حتی از ائمه علیهم السلام — همراه با ذکر هیچ بخشی از سند نیست. در حالت عادی، وی بیشترین اختصار و گزیده‌گویی را در نقل اقوال به‌کار برده است. مثلاً: «﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ (توبه، ۳۰) لَعَنَهُمُ اللَّهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.» «﴿يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ﴾ (التوبة، ۳۱) هُوَ الْقُرْآنُ وَ الْإِسْلَامُ عَنِ الْحَسَنِ.» «﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ (التوبة، ۶۰) يَرْوَى عَنْ مُجَاهِدٍ وَ الضَّحَّاكِ أَنَّ لِلْعَامِلِ الثُّمْنَ. وَ عَنِ الْحَسَنِ يُعْطَى عَلَى قَدْرِ عَمَلِهِ بِغَيْرِ حَدٍّ مَحْدُودٍ.»

وزیر مغربی هنگام نقل اقوال صحابه و تابعین گاه کنیه‌ی ابوجعفر و ابوعبدالله علیهما السلام را بر سایرین عطف کرده و قول واحدی را به همگی نسبت داده است. این روشی است که بعدها شیخ طوسی در التبیان (در مواضع مکرر) به‌کار برده است. نمونه‌های زیر در المصاییح از این دست است:

«إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ» (آل عمران، ۱۲۲) قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَغَيْرُهُ: هُم بَنُو سَلَمَةَ مِنَ الْخَزَرَجِ وَبَنُو حَارِثَةَ مِنَ الْأَوْسِ، وَ ذَلِكَ يَوْمَ أُحُدٍ.»

ذیل آل عمران، ۱۹۹: «كُلُّ هَؤُلَاءِ ذَكَرَهُمُ أَبُو جَعْفَرٍ وَابْنُ إِسْحَاقَ، وَلَهُمْ فِي كِتَابِ ابْنِ إِسْحَاقَ أَحَادِيثُ مَشْرُوحَةٌ.»

ذیل النساء، ۱۹: «وَقِيلَ: مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ «إِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، وَالْحَسَنِ.»

ذیل النساء، ۷۱: ««خُذُوا حِذْرَكُمْ» قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَغَيْرُهُ: سِلَاحُكُمْ»

ذیل النساء، ۱۱۵: «وَذَلِكَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَالْجَمَاعَةِ.»

ذیل هود، ۱۱۹: ««وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» أَيْ: لِلرَّحْمَةِ خَلَقَهُمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَبِمُجَاهِدٍ وَتَنَادَةً.»

نقل اقوال صحابه و تابعین، همچون نقل آرای ادیبان و مفسران، وزیر مغربی را از نقد آن‌ها باز نداشته است. اما، موارد نقد وی بر روایت صحابه و تابعین در حکم عدم است. این از آن روست که وی اگر قولی را از صحابه یا تابعین قبول نداشته، ضرورتی برای ذکر آن در تفسیر نیافته است، زیرا خود در مقدمه‌ی تفسیرش به گزیده‌گویی و اختصار در نقل اقوال تصریح کرده و این امر را مبنای خود دانسته است. با این همه، گاه از اقوال اسطوره‌ای و افسانه‌ای اظهار تعجب کرده است: مثلاً ذیل آیه‌ی البقرة، ۷۴: «بِمُجَاهِدٍ گفته است: غلتیدن هر سنگی از بالای کوه به پایین درواقع از ترس و خشیت خداوند است و این عجیب‌ترین سخن نزد ماست؛ «مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» أَيْ لِحَشْيَةِ اللَّهِ، كَمَا قَالَ: «يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» [الرعد، ۱۱] أَيْ: بِأَمْرِ اللَّهِ، وَقِيلَ: الْمَرَادُ: الْجَبَلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ دَكًّا. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: كُلُّ حَجَرٍ تَرَدَّى مِنْ رَأْسِ جَبَلٍ فَهُوَ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَهُوَ أَعْجَبُ الْأَقْوَالِ إِلَيْنَا.» وی در ادامه دو سنگ دیگر در عبارت «وَأَنَّ مِنَ الْجِبَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ» را به امور کاملاً محسوس یا معجزات معروف در بیان قرآنی ترجمه و تفسیر کرده است. نمونه‌ای دیگر از نقدهای وی بر مجاهد در تفسیر آیه‌ی «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (البقرة، ۶۵) آمده است. «بِمُجَاهِدٍ تنها می‌گفت: یهود مسخ نشدند و این عبارت همانند مثلی در حق آن‌ها گفته شده همچون تعبیر «كمثل الحمار». اما این سخن مجاهد مخالف اجماع، مخالف با ظاهر متن قرآن و مخالف با روایات دیگری است که در غیر این موضع بیان کرده‌ایم؛ وَ كَانَ مُجَاهِدٌ وَحْدَهُ يَقُولُ: لَمْ يُمَسْخَوْا، وَإِنَّمَا هَذَا مَثَلٌ ضَرِبَ لَهُمْ كَمَا قَالَ: «كَمَثَلِ الْحِمَارِ» [سورة الجمعة: ۵] وَ هَذَا قَوْلٌ أَنْفَرَدَ بِهِ مُجَاهِدٌ يُخَالِفُ ظَاهِرَ التَّلَاوَةِ وَ يُخَالِفُ مَا قَدْ ذَكَرْتَاهُ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ

مِنْ الرُّوَايَةِ.» و مثال آخر نمونه‌ای است که وی گوینده‌اش را مشخص نمی‌کند، اما آن را به دلیل مخالفت با مشهور نمی‌پذیرد. در ذیل تفسیر المائدة، ۳۰ نوشته است: «ابومسلم اصفهانی از برخی مفسران [صحابه] روایت کرده است مراد از دو فرزند آدم، فرزندان واقعی یا صُلَی حضرت آدم نیست؛ آنان دو مرد از میان بنی اسرائیل بوده‌اند. این سخن خلاف مشهور است؛ وَ رَوَى أَبُو مُسْلِمٍ عَنْ بَعْضِ الْمُفَسِّرِينَ أَنَّ ابْنَيْ آدَمَ رَجُلَانِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَ لَيْسَا وَكَلَدَيْنِ لِآدَمَ مِنْ صُلْبِهِ، وَ ذَلِكَ خِلَافُ الْمَشْهُورِ.» می‌دانیم که این سخن در تفاسیر کهن همواره به حسن بصری و گاه به ابن عباس منسوب شده است (نک. طبری، جامع البیان، ۳۲۱/۸ و ۳۳۵).

۳-۳-۲-۲-۲-۳-۳- روایات سیره و مغازی

همچنان‌که پیشتر اشاره شد، وزیر مغربی سخت علاقمند تاریخ، سیره و انساب است. علاوه بر تالیف کتابی در انساب، خود تهذیبی از سیره‌ی ابن‌هشام نیز انجام داده است. به دلیل علاقه و تسلط خاصش بر روایات سیره، یکی از وجوه مهم تفسیر وی، توجه به روایات سیره در بیان و تفسیر برخی آیات قرآن است. این امر عموماً آیاتی را شامل می‌شود که به حوادث معاصر با زندگی پیامبر یا سبب نزول آیه‌ای از قرآن مربوط می‌شوند.^۱ در این میان، گاه وی برخی روایات معروف به اسرائیلیات را نیز نقل کرده است (در این باره، نک. بخش اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفسیر وزیر مغربی در همین رساله، فصل سوم). در برخی موارد، وی نام راوی یا مأخذی را نمی‌برد. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ﴾ (الرعد، ۱۳) ضمن بیان روایتی بلند، می‌نویسد: «این آیه وقتی نازل شد که صاعقه‌ای اربد بن قیس را کشت. نَزَلَتْ لَمَّا أَهْلَكَتِ الصَّاعِقَةُ أَرْبَدَ بْنَ قَيْسٍ...» اما مأخذی نمی‌دهد.

حجم منقولات وزیر مغربی در باب سیره‌ی نبوی در تفسیرش المصابیح بسیار چشمگیر است. این امر به ویژه با توجه به اختصار و گزینشی بودن آیات تفسیر شده، خود را بیشتر می‌نماید. درواقع بعد از توجه به امر لغت و ادب، بیشترین توجه وزیر مغربی به اموری چون سیره و تاریخ است. وی خود در در تفسیر الرعد، ۱۳ پس از نقل داستانی بلند می‌نویسد: «بدان که روش ما در این کتاب بر اختصار است. لذا برخی قصه‌ها را در تفسیر پاره‌ای آیات تنها از

۱- در يك مورد (ذیل تفسیر آیه‌ی الرعد، ۱۳)، پس از بیان روایتی بلند در سبب نزول آیه‌ای از قرآن می‌نویسد: «بدان که روش ما در این کتاب بر اختصار است. لذا برخی قصه‌ها را در تفسیر پاره‌ای آیات تنها از آن رو ذکر می‌کنیم که دلالت بر نشانه‌های پیامبر صلوات الله علیه دارد که لازم است آنها را وضوح و تبیین بیشتری ببخشیم؛ وَاعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَنَا الْإِخْتِصَارَ، وَ إِنَّمَا نُورِدُ بَعْضَ الْقَصَصِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى آيَاتِ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ حِبُّ أَنْ تَزِيدَهَا مِنَ الْإِبَاطَةِ وَ الْوُضُوحِ، وَ لَا تَطْلُبُ أَنْفُسُنَا بَرَكَهَا فِي طَيِّ الْعُمُوضِ، وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.»

آن رو ذکر می‌کنیم که دلالت بر نشانه‌های پیامبر صلوات الله علیه دارد که لازم است آن‌ها را وضوح و تبیین بیشتری ببخشیم؛ وَاعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَنَا الْإِخْتِصَارَ، وَإِنَّمَا نُورِدُ بَعْضَ الْقَصَصِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى آيَاتِ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَجِبُ أَنْ تُزِيدَهَا مِنَ الْإِبَاتَةِ وَالْوُضُوحِ، وَلَا تَطِيبُ أَنْفُسُنَا بِتَرْكِهَا فِي طَى الْعُمُوضِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.»

مهم‌ترین منابع وی در نقل روایات سیره عبارتند از نقل حدیث از محمد بن مسلم زهری، ابن اسحاق، واقدی، ابن هشام، عمر بن شبّه، و ابوجعفر الطبری. در این میان، بنا به جستجوی نگارنده نام ابن شهاب زهری، ۵ بار، عمر بن شبّه ۱۲ بار، ابن اسحاق ۳۸ بار، و واقدی ۳۸ بار در تفسیر وزیر مغربی آمده است.

نقل‌های وزیر مغربی در توضیح سیره و مغازی پیامبر اکرم (ص) — با آنکه در تعداد زیاد — عموماً کوتاه، گاه بدون ذکر نام قائل، و گاه به‌ندرت به نقل از افراد غیر متخصص چون متکلمان معتزلی است. فی‌المثل ذیل ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ (التوبة، ۷) می‌نویسد: «وَهُمْ حُرَاةٌ، عَنْ مجاهد.» ذیل ﴿يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ﴾ (الانفال، ۷۰) می‌نویسد: «مِنَ الْفِدَاءِ، نَزَلَتْ فِي الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ.» ذیل ﴿ثَأَقَلُّنَا﴾ (التوبة، ۳۸) می‌نویسد: «قَالَ الْوَاقِدِيُّ: نَزَلَتْ فِي مُنَافِقِي الْأَنْصَارِ الْمُتَخَلِّفِينَ عَنْ تَبُوكَ.» گاه نیاز به هیچ ارجاعی نمی‌بیند و قولی را که ترجیح می‌دهد، در تفسیر آیه بیان می‌کند: مثلاً ذیل ﴿اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (التوبة، ۹) می‌نویسد: «أَعْرَابٌ جَمَعَهُمْ أَبُو سَفْيَانَ. وَقِيلَ: قَوْمٌ مِنَ الْيَهُودِ.» نیز ذیل ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾ (التوبة، ۱۳) می‌نویسد: «يَعْنِي قُرَيْشًا فِي غَدْرِهَا لِخُرَاعَةٍ.» نمونه‌ی آخر نقل وی از غیرمتخصصان در امر سیره، چون ابوعلی جبائی است. در تفسیر التوبة، ۲، وزیر مغربی می‌نویسد: «محمد بن عبد الوهاب جبائی به درستی گفته است که عید قربان در آن سال بیستم ذی‌قعدة بود و ماه‌های حرام در آن سال تا دهم ربیع الاول ادامه می‌یافت. این از آن روست که تمام این اتفاقات پیش از حجة الوداع روی داده که در آن سال دیگر حج در زمان صحیح خود انجام گرفت. این‌ها همگی به سبب نسبی بود که حج را بنا به حاجت خود ماهی به عقب و گاه ماهی به جلو می‌انداختند و در آن زمانی معین را قصد نمی‌کردند. واژه‌ی نسبی در اصل به معنای تاخیر است؛ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ وَأَصَابَ: كَانَ يَوْمَ التَّحْرِ الْعِشْرِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ، وَكَانَتْ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ إِلَى عَشْرِ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ هَذَا كَانَ قَبْلَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ الَّتِي وَقَعَ الْحَجُّ فِيهَا فِي وَقْتِهِ الصَّحِيحِ لِسَنَةِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَأَخُّرُ الْحَجِّ عَنْ وَقْتِهِ كَانَ شَهْرًا، وَذَلِكَ لِلنَّسَاءِ كَانُوا يُؤَخِّرُونَ الْحَجَّ شَهْرًا وَيَقْدُمُونَهُ شَهْرًا عَلَى حَسَبِ حَاجَاتِهِمْ، لَا يَقْصُدُونَ بِهِ وَقْتًا مَعْلُومًا. وَأَصْلُ النَّسَاءِ التَّأَخُّرُ.»

در ذکر اسباب النزول، وزیر مغربی می‌کوشد اسباب نزول آیات مرتبط با اهل بیت علیهم السلام را مستقیماً از امامان شیعه نقل نکند، بلکه همواره آن را از طریق راویان اهل سنت و از کتب ایشان نقل کرده، گاه در انتهای آن می‌افزاید

که چنین سخنی را ابوجعفر نیز گفته است. مراد وی از ابوجعفر — چنانکه در همین فصل گذشت — گاه امام باقر علیه السلام و گاه افرادی دیگر است. نمونه‌های زیر از این قبیل است:

در ذیل آیهی لیلۃ المبیّت (البقرة، ۲۰۷): «مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ» قِيلَ فِي أَمْرٍ بِمَعْرُوفٍ أَوْ نَهْيٍ عَنْ مُنْكَرٍ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقِيلَ: نَزَلَتْ فِي صَهْبٍ اشْتَرَى نَفْسَهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ بِمَالٍ، وَلِحَقِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْمَدِينَةِ وَرَوَى عُمَرُ بْنُ شُبَّةٍ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا بَاتَ عَلِيٌّ فِرَاشَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عِنْدَ الْهِجْرَةِ وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ.»

در تفسیر آیهی المائدة، ۵۵: «وَهُمْ رَاكِعُونَ» (۵۵) رَوَى الرَّازِيُّ وَالطَّبْرِيُّ وَالرُّمَّانِيُّ عَنْ مُجَاهِدٍ وَالسَّيِّدِ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَصَدَّقَ وَهُوَ رَاكِعٌ. وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ.

در ذیل آیهی «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» (هود، ۱۷) و برای تعیین مراد از کلمه‌ی «شاهد» در این آیه، می‌نویسد: علی بن ابی طالب علیه السلام، رواه الرمانی.

در ذیل الاعراف، ۴۹، پس از نقل چند روایت می‌نویسد: «وَهَذَا حَدِيثٌ عِنْدَنَا ثَابِتُ الْإِسْنَادِ، مَعْرُوفُ الرَّجَالِ، فَلِذَلِكَ أوردناه وَ لَيْسَ بِمُنْكَرٍ مَعَ رَوَايَةِ عُمَرَ بْنِ شُبَّةٍ وَ غَيْرِهِ أَنَّ عَلِيًّا قَسَمَ النَّارَ، (وَبِرَوَايَةِ) عُمَرَ بْنِ شُبَّةٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ لِعَلِيٍّ: «كَأَنِّي بَكَ وَ بِيَدِكَ عَصَا عُوسَجَ وَ أَنْتَ تَذُودُهُمْ عَنْ حَوْضِي.»»

۳-۳-۲-۲-۲-۱- بررسی انتقادی روایات سیره

نگاه وزیر مغربی به اکثر روایات سیره، در معنای امروزی انتقادی نیست. وی به کلیت روایات سیره باور دارد و در چنین فضایی آنچه را در فهم معنای آیه لازم می‌داند از میان روایات سیره و مغازی انتخاب و نقل می‌کند. بر همین اساس، گاه برخی روایات شگفت اما رایج در ادبیات سیره را بر مبنای منابع اهل سنت نقل می‌کند. فی‌المثل قصه‌ی غرانیق را بدون هیچ انتقادی از قول واقدی نقل می‌کند. ذیل الاسراء، ۷۳ می‌نویسد: «وَرَوَى الْوَاقِدِيُّ وَ غَيْرُهُ: أَنَّ إِبْلِيسَ تَلَا عِنْدَ الْكَعْبَةِ سُورَةَ النَّجْمِ وَ زَادَ فِيهَا تِلْكَ الْغُرَانِيقُ الْعُلَا، وَ أَنَّ شَفَاعَتَهُمْ لَتُرْجَى، فَسَرَّتْ قُرَيْشٌ بِذَلِكَ، وَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَسْرُورِينَ، وَ أَرَادُوا بِكَثْرَةِ مَا رَدَّدُوهُ مِنَ الْقَوْلِ إِيَّاهُمْ أَنَّ الْمُكَلِّفِينَ مِنْ أَهْلِ الْقُرْآنِ يَعْصِمُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ تِلْكَ الْفِتْنَةِ إِلَى مَا أَرَادُوهُ بِهَا.» نمونه‌ی دیگر در تفسیر عبارت «أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ» (التوبة، ۱۱۳) است که وزیر مغربی روایت استغفار پیامبر برای اسلاف مشرک خود و نهی خداوند از این عمل را بر طبق مذهب اهل سنت و از قول واقدی نقل می‌کند. «اسْتَغْفَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِبَعْضِ أَهْلِ الْمُشْرِكِينَ، فَاسْتَغْفَرَ الْمُسْلِمُونَ

لَأَسْلَفِهِمُ الْمُشْرِكِينَ، وَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ. وَ كَانَ وَعْدَ إِبْرَاهِيمَ أَبُوهُ أَنْ يُؤْمِنَ بِهِ، فَكَانَ يَسْتَغْفِرُ لَهُ، فَلَمَّا مَاتَ يَتَسَّ مِنْ فَلَاحِهِ وَ تَبَيَّنَ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ، فَتَبَرَّأَ مِنْهُ عَنِ الْوَاقِدِيِّ.»

در نگاه وزیر مغربی، یکی از ملاک‌های رد و نادرست خواندن اقوال در سیره و مغازی متفرد بودن گوینده یا شاذ بودن روایت است. از همین رو، روایات فوق به دلیل رواجشان در متون سیره و تفسیر از نظر وی چندان نادرست تلقی نمی‌شوند. حتی می‌توان گفت در فضایی که وی تحصیل کرده و آثار علمی خود از جمله المصابیح را در آن فضا نگاشته و انتشار داده است، چنین روایاتی به سبب وجود و رواجشان در منابع قرون نخست، نامعتبر شناخته نمی‌شده‌اند.

با تمام این احوال، نمونه‌هایی از ردّ روایات سیره را تفسیر وزیر مغربی می‌توان یافت. فی‌المثل وی در ذیل الانفال، ۶۵ از محمد بن یزید المبرد نقل می‌کند که پیامبر اسیران قریش را در مقابل سواد آموزی به مسلمانان آزاد می‌ساخت و این امر سبب شیوع کتابت در مدینه شد. در ادامه وزیر مغربی می‌نویسد: این روایت نزد ما ثابت نشده است؛ لَمَّا أُسِرَ النَّاسُ يَوْمَ بَدْرٍ، عَمَدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ إِلَى مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ يَفْتَدِي بِهِ نَفْسَهُ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَعْلَمَ عَشْرَةَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْكِتَابَةَ، فَفَقَسَتْ الْكِتَابَةُ بِالْمَدِينَةِ، وَ لَيْسَ هَذَا يَثْبُتُ عِنْدَنَا.

در تفسیر عبارت ﴿وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا﴾ (الانفال، ۶۱)، تفرد یا انفراد واقدی را نقطه‌ی ضعف روایت وی می‌شمارد و می‌نویسد: «واقدی گفته است اگر اظهار اسلام کردند از ایشان پذیرفته می‌شود، هرچند به باطن ایشان اطمینان نباشد. قَالَ الْوَاقِدِيُّ: ﴿وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ﴾ أَظْهَرُوا الْإِسْلَامَ قَبْلَ مِنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَوْثِقْ بِبَاطِنِهِمْ، وَ هَذَا تَفَرُّدٌ مِنَ الْوَاقِدِيِّ.» در این موضوع وی میان مورخ یا متکلم و محدث فرقی نمی‌نهد. از همین رو، سخن جبائی — از متکلمان معتزلی — را نیز به دلیل تفرد و مخالفت با اجماع مردود می‌شمارد. در تفسیر آیهی ﴿ذَلِكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ مُهِنُ الْكَاذِبِينَ﴾ (الانفال، ۱۸) می‌گوید: «جبائی خطاب در این آیه را مؤمنان دانسته که این سخن به اجماع اهل سیره و مفسران خطاست؛ وَ قَالَ الْجُبَّائِيُّ: وَ هُوَ خِطَابٌ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَ أَخْطَأَ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ السَّيْرِ وَ التَّفْسِيرِ.»

۳-۳-۸- فقه و آیات الاحکام

روشن است که به سبب غلبه‌ی ادبیات و تاریخ بر آثار و روحیه‌ی علمی وزیر مغربی، المصابیح را نمی‌توان تفسیر فقهی دانست. با این همه، وی که دارای تحصیلاتی فقهی در حلب و مصر بوده است، و استادان شیعی و سنی زیادی در حدیث و فقه داشته (نک. فصل دوم، بخش استادان و شیوخ)، به مباحث فقهی در تفسیر آیات قرآن بی‌توجه نیست.

از همین رو، رویکرد ادبی وزیر مغربی در این تفسیر متفاوت از تفاسیر ادبی اهل سنت چون فرّاء، ابوعبید و ابوعبیده در قرون دوم و سوم هجری است. وی به ترکیبی از لغت، نحو، کلام، تاریخ و روایات مختلف تفسیری از معصومین و صحابه در کار خود اعتنا می‌کند. بنابراین توجه وزیر مغربی به آیات الاحکام و مباحث فقهی ضمن آن‌ها امری طبیعی می‌نماید.

با مروری بر تفاسیر و برداشت‌های فقهی وزیر مغربی در ذیل آیات قرآن کریم، چنین می‌نماید که استنباط‌های فقهی وی را به دو گونه‌ی متفاوت می‌توان تقسیم کرد: گاه وی برخلاف سنت رایج فقهی شیعه و اهل سنت، چونان فقهی مستقل خود به ظاهر آیه‌ای از قرآن استناد کرده و حکمی فقهی را نتیجه می‌گیرد؛ و گاه همانند دیگر مفسران و فقیهان ضمن اشاره به اقوال و آرای مختلف، خود يك رأی را به دلیلی (لغوی، نحوی، روایی، تاریخی و مانند آن) برمی‌گزیند. برای درک بهتر روش فقهی وزیر مغربی در تفسیر المصابیح، در اینجا برخی از استنباط‌های فقهی وی را در ذیل این دو گونه‌ی متفاوت مرور و تحلیل می‌کنیم:

۳-۳-۱- نوع اول

در بخش نخست، وی برخلاف فقیهان یا مفسران فقهی، به هیچ روایت یا سنتی در مکاتب مختلف فقهی استناد نمی‌کند. در این‌جا، وی از آنجا که ظاهر آیات قرآن را حجت می‌داند، صرفاً با استناد به برداشت لغوی و ادبی روشمند خود، حکم مطلبی فقهی را از آیات قرآن استنباط می‌کند. در چنین مواردی وی هیچ‌گاه به نظر مخالف یا صاحبان آرای دیگر اشاره‌ای نمی‌کند. نمونه‌های زیر از این قبیل‌اند:

از آیهی ﴿وَلْيُحْكَمْ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة، ۴۷) نتیجه می‌گیرد «هرآنچه از شریعت مسیح نسخ نشده، اکنون جزو دین اسلام و شریعت خاتم (ص) به شمار می‌آید؛ وَقَوْلُهُ ﴿وَلْيُحْكَمْ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يُنْسَخْ مِنْ شَرِيعَةِ الْمَسِيحِ فَهُوَ الْآنَ شَرِيعَةٌ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.»

از عبارت ﴿يُرْتَعُ وَيَلْعَبُ﴾ (یوسف، ۱۲) نتیجه می‌گیرد «چون یعقوب علیه السلام این سخن برادران یوسف را رد نکرده است، این عبارت دلیل است که برخی از انواع لعب — چون ملاعبه با همسر — مباح است؛ وَ تَرَكُ يَعْقُوبَ إِثْكَارَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ بَعْضَ اللَّعِبِ مُبَاحٌ، كَمَلَاعِبَةِ الرَّجُلِ أَهْلَهُ.»^۱

در بیان وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌نویسد: «از آیه‌ی ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ می‌فهمیم که امر به معروف واجب است؛ بر غیرامام نیز واجب است و واجب کفایی به‌شمار می‌آید؛ وَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ (آل عمران، ۱۰۴) دَلِيلٌ عَلَى فَرَضِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى غَيْرِ الْإِمَامِ، وَأَنَّهُ فَرَضٌ يَسْقُطُ بِالْكَفَايَةِ.»
با استناد به عبارت ﴿بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء، ۲۹) می‌نویسد: «مراد از باطل قمار و رباست. و به نظر ما، تجاوز و از حد گذشتن در تجارت و معامله، خود رباست. دلیل این امر تعبیر ﴿بَيْنَكُمْ﴾ در آیه است. ﴿بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ الرِّبَا وَالْقِمَارَ عَنِ السَّيِّئِ، وَالَّذِي عِنْدَنَا فِيهِ أَنَّ التَّجَاوُزَ فِي التَّجَارَةِ وَالْمُعَامَلَةِ هُوَ الرِّبَا، وَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ﴿بَيْنَكُمْ﴾.»

نمونه‌هایی دیگر از استناد وزیر مغربی به ظاهر آیات قرآن کریم برای استنباط حکمی فقهی عبارتند از:
وجوب بسمله پیش از قرائت قرآن: «افتتاحُ القراءةِ بقولنا ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة، ۱) وَاجِبٌ لِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ (العلق، ۱).»

جواز عمل سیر در هنگام ادای غازی: «﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده، ۵۵) وَ فِي الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ الْعَمَلِ الْيَسِيرِ فِي الصَّلَاةِ وَ أَنَّهُ غَيْرُ قَاطِعٍ لَهَا.»

جواز گریستن در هنگام نماز: «وَ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْبُكَاءَ فِي الصَّلَاةِ مِنْ حَشْيَةِ اللَّهِ لَا يَقْطَعُهَا؛ لِقَوْلِهِ ﴿وَيُخْرِجُونَ لِيَذْفَأَ بِسُوءِ الْوَجْهِ﴾ (اسراء، ۱۰۹).»

عدم حرمت ماکولات مگر آنچه بی لذت و بی سود باشد: «﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ (مائده، ۴) يَعْنِي الْمُؤْمِنِينَ. [الطَّيِّبَات]: مَا يُسْتَلَذُّ عَنِ الْبَلْخَى، وَ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ مَا حَرَّمَ إِلَّا مَا لَا لَذَّةَ فِيهِ وَ لَا مَنَفْعَةَ بِهِ مِنَ الْمَأْكَلِ.»

حرمت نزدیکی با همسر به‌جز از طریق متعارف: «قَوْلُهُ ﴿حَرِّثُ لَكُمْ﴾ (البقرة، ۲۲۳) دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِ مَا سِوَى الْقُبْلِ؛ لِأَنَّ الْحَرِّثَ هُوَ الْبَذْرُ لِطَلَبِ النَّسْلِ، وَ النَّسْلُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْقُبْلِ.»^۲

۱- این استنباط مبتنی است بر آن است که آیه را بنا به قرائت سه تن از قراء سبعه، یعنی ابوعمر و بن علاء، ابن عامر دمشقی و ابن کثیر ﴿يُرْتَعُ وَ يَلْعَبُ﴾ بخوانیم تا شامل برادران یوسف شود (نک. خطیب، معجم، ۱۹۳/۴). در متن نسخه‌ی المصابیح (نسخه‌ی چستریتی، برگه‌ی ۸۵ پشت؛ نسخه‌ی ریاض، برگه‌ی ۱۶۲ پشت) نیز عبارت به قرائت ﴿يُرْتَعُ وَ يَلْعَبُ﴾ آمده است. نسخه‌ی جامع القرویین مشتمل بر این بخش از سوره‌ی یوسف نیست.

۲- برای چند نمونه‌ی دیگر نک. وزیر مغربی، المصابیح، ذیل آیات البقرة، ۲۳۰؛ المائدة، ۹۰؛ و التوبة، ۶.

۳-۳-۸-۲- نوع دوم

نوع دوم از مباحث فقهی در المصابیح غالباً حاوی تفصیل بیشتر و اشارات وزیر مغربی به اقوال مختلف است. وی در ذیل آیات فراوانی از قرآن کریم، به اختلاف نظر و برداشت فقهی در مسأله‌ای اشاره می‌کند و نهایتاً خود رأیی را ترجیح می‌دهد. در این موارد، ملاک ترجیح یکی از اقوال در نظر وی، گاه لغت و قواعد نحوی و گاه تاریخ و سیره نبوی است؛ گاه ظهور اقوای آیه است، گاه اجماع امت، و گاه استناد به روایتی از معصوم علیه السلام. نکته‌ی مهم در این میان آن است که چنانچه موضوع آیه از موارد اختلافی در فقه شیعه و اهل سنت باشد، وی نهایتاً همواره قول فقهی شیعه را بنا به دلایل خود ترجیح می‌دهد یا تقویت می‌کند. بخش زیادی از چنین مطالب مفصل تفسیری در ذیل آیات سوره‌های البقرة، النساء، المائدة و التوبة آمده است. نمونه‌های زیر از این قبیل‌اند:

ذیل ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة، ۶)، به یکی از مسائل اختلافی شیعه و سنی در باب مسح یا شستن پا هنگام وضو اشاره می‌کند و می‌نویسد: اگر به جرّاً اَرْجُلُكُمْ بخوانیم که دلالتش بر مسح واضح است؛ اما اگر به نصب بخوانیم دلالتش نزد ما بازهم همانند حالت جر است، زیرا اَرْجُلُكُمْ را عطف بر موضعِ بِرُءُوسِكُمْ می‌دانیم. در ادامه از اشعار عرب شواهد نحوی مشابهی در تایید این دیدگاه ذکر می‌کند و سپس تمام اقوال مخالف حتی قول به نسخ این آیه‌ی قرآن با سنت را مردود می‌شمارد. در پایان با استناد به رای استاد سنی خود، و روایت وی از کتاب الزیادات نیشابوری و نیز کتاب الوضوء أبو عبید قاسم بن سلام، حتی وجود تاریخی شستن پا در عصر پیامبر (ص) را نادرست می‌شمارد: «وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فَأَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالْحَفْضِ فَدَلَالَتُهَا عَلَى الْمَسْحِ ظَاهِرَةٌ، وَأَمَّا الْقِرَاءَةُ بِالتَّصْبِ، فَهِيَ عِنْدَنَا دَالَّةٌ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ. فَالْحَفْضُ عَطْفٌ عَلَى اللَّفْظِ، وَالتَّصْبُ عَطْفٌ عَلَى الْمَوْضِعِ، كَمَا قَالَ:

مُعَاوَى إِنَّا بَشَرٌ فَأَشْجَهُ فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ

وَقَدْ أَجَازَ قَوْمٌ أَنْ يَكُونَ التَّصْبُ عَطْفًا عَلَى قَوْلِهِ: ﴿فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ وَهَذَا إِنَّمَا يَجُوزُ شَبِيهَهُ فِي الْكَلَامِ الْمُعَقَّدِ، أَوْ فِي ضَرُورَةِ الشَّعْرِ، وَ مَا يَجُوزُ عَلَى مِثْلِهِ هُجْنَةُ الْعَى وَ ظُلْمَةُ اللَّبْسِ، فَأَمَّا الْقَوْلُ الْعَرَبِيُّ الْمُبِينُ، الْمُتَمَيِّزُ بِالْبَلَاغَةِ عَنْ فَصَاحَةِ الْعَالَمِينَ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَأْتِيَ فِيهِ جُمْلَةٌ طَوِيلَةٌ كَامِلَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَعْنَى يَخْصُهَا، ثُمَّ تَأْتِي جُمْلَةٌ أُخْرَى طَوِيلَةٌ كَامِلَةٌ بِمَعْنَى يَخْصُهَا، فَتَعْطِفُ مِنْ آخِرِ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ شَيْئًا عَلَى أَوَّلِ الْجُمْلَةِ الْأُولَى، وَلَوْ اعْتَمَدَ مُعْتَمِدٌ عَلَيْنَا مَا تَجَاوَزَ هَذَا الْمِثَالَ، وَ تَقْدِيرُهُ: أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ لِعَلَامِهِ: أَعْطِ زَيْدًا وَ عَمْرًا جَوَازَهُمَا وَ مَنْ يَبْتَكَرُ (وَ خَالِدًا) إِلَى السُّوقِ، فَأَيُّ بَيَانٍ فِي هَذَا، وَ أَيْ

لَبَسَ أَقْوَى مِنْ هَذَا؟ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: قَدْ يَجِيءُ فِي الْقُرْآنِ هَذَا وَآمَالُهُ مِنَ الْمُشْكِلِ وَالتَّشَابِهِ مَا يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى، فَإِنَّ هَذَا وَهُمْ مِنْ قَائِلِهِ، وَ إِنَّمَا يَجِيءُ فِي الْقُرْآنِ الْفَاطُ مُحْتَمِلَةُ الْمَعْنَى يَتَّسِعُ وَعَاءُ اللَّفْظِ مِنْهَا لِتَاوِيلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةِ، وَ اللَّفْظَةُ فِي نَفْسِهَا عَلَيَّ غَايَةِ الْبَلَاغَةِ، وَ مَنْظُومَةٌ فِي سِلْكَ مَا يُتَحَدَّثُ بِهِ أَهْلُ الْجُحُودِ وَالْمُعَادَّةِ، فَتَكُونُ بَلِيغَةً عَلَيَّ حَدِيثِهَا، وَيَكُونُ اسْتِلْحَاقُهَا الْمَعْنَى الْمُتَوَافِرَةَ أَكْثَرَ لِبَلَاغَتِهَا. فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ نَفْسُهُ هَجِينًا مَعِيًّا وَ مُحْتَطًا مُرْتَجًا، فَذَلِكَ وَصَفُ نَزَرِ اللَّهِ تَعَالَى كِتَابَهُ عَنْهُ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّنْزِيلُ مَنَسُوخًا بِالسُّنَّةِ، فَقَدْ بَلَغَنِي عَنِ الشَّعْبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ الْقُرْآنُ بِالْمَسْحِ، وَ السُّنَّةُ بِالْعَسْلِ، وَ عَلَيَّ أَنَّهُ قَدْ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَزِيدِ الْحَلَبِيُّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ النِّيسَابُورِيِّ فِي كِتَابِ الزِّيَادَاتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ لَمْ يَعْسِلْ، وَ الْكِتَابُ مَعْرُوفٌ، وَ الْحَدِيثُ فِيهِ مَوْجُودٌ، وَكَذَلِكَ فِي كِتَابِ الْوُضُوءِ لِأَبِي عُبَيْدٍ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَامٍ وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.»

ذیل ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ (التوبة، ۲۸)، می‌نویسد: «جابر و قتاده گفته‌اند جز ذمی و برده، هیچ مشرکی حق ورود به منطقه‌ی حرم را ندارد؛ عمر بن عبدالعزیز معتقد است که نه در مسجد الحرام و نه در سایر مساجد، مشرکان حق وارد شدن ندارند و ما نیز بر همین عقیده‌ایم: لا یدخل المسجد الحرام مشرک إلا ذمی أو عبد، عَنْ جَابِرٍ وَ قَتَادَةَ. وَ قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: لَا یدخل المسجد الحرام وَ لَا غَیْرَهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ، وَ إِلَى ذَلِكَ نَذْهَبُ.»^۱

ذیل ﴿لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾ (البقرة، ۲۳۶) ضمن اشاره به اقوال مختلف در باب میزان مهریه در طلاق قبل از دخول، نهایتاً آیه‌ی مورد استناد شافعی (البقرة، ۲۴۱) را منسوخه می‌شمارد. وی می‌نویسد: «إِذَا تَزَوَّجَهَا عَلَيَّ صَدَاقٍ مَقْبُوضٍ، لَكِنَّهُ غَیْرُ مُسَمًّى، فَطَلَّقَهَا قَبْلَ الدُّخُولِ، فَلَيْسَ لَهَا إِلَّا الْمَتَاعُ، وَ إِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الدُّخُولِ فَلَهَا صَدَاقُ الْمَثَلِ، وَ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ فِي الْمُتَعَةِ إِلَّا عَسَلِي الْغَدَاءِ وَ الْعِشَاءِ أَجْزَي عَنْهُ. وَ قَالَ الْحَسَنُ وَ غَیْرُهُ: الْمُتَعَةُ لِكُلِّ مُطَلَّقةٍ إِلَّا الْمُلاَعِنَةَ وَ الْمُخْتَلِعَةَ، وَ الْمَفْرَقَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ زَوْجِهَا مِنْ نِكَاحٍ لَا یَحِلُّ أَوْ مَزْنٍ یَحْكُمُ لَهَا، بِأَنْ تَخْتَارَ نَفْسَهَا، هَذَا كُلُّهُ لَا مُتَعَةَ فِيهِ. قَالَ الْحَسَنُ: غَايَةُ الْمُتَعَةِ نِصْفُ صَدَاقٍ مِثْلِهَا، وَ إِلَى وَجُوبِ الْمُتَعَةِ كَانَ یَذْهَبُ الشَّافِعِيُّ، وَ یَحْتَجُّ بِقَوْلِهِ ﴿وَ لِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَمِّینِ﴾ (البقرة، ۲۴۱) وَ الْأَظْهَرُ أَنَّ الْآیَةَ تُسَحِّتُ بِقَوْلِهِ ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة، ۲۳۷) وَ قَوْلِهِ: ﴿وَ عَلَی الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا﴾ (البقرة، ۲۳۶).

۱- این عبارات را عیناً شیخ طوسی نقل می‌کند: «فروی عن جابر بن عبد الله، و قتاده أنه لا يدخله احد إلا أن يكون عبداً أو أحدًا من اهل الذمة. و قال عمر بن عبد العزيز: لا يجوز لهم دخول المسجد الحرام، و لا يدخل احد من اليهود و النصارى شيئاً من المساجد بحال. و هذا هو الذي نذهب اليه» (طوسی، التبيين، ۲۰۱/۵).

ذیل ﴿الصَّلَاةُ الْوُسْطَى﴾ (البقرة، ۲۳۸) پس از ذکر اختلاف اقوال و روایات، خود صلاة وسطی را نماز جماعت می‌شمارد. «﴿الصَّلَاةُ الْوُسْطَى﴾ الْعَصْرُ، وَ رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهَا صَلَاةُ الْفَجْرِ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (الإسراء، ۷۸) وَ رَوَى أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهَا صَلَاةُ الظُّهْرِ، وَ فِيهَا فَرَضَ اللَّهُ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ، وَ فِيهَا السَّاعَةُ الَّتِي لَا يَسْأَلُ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدٌ مَسْأَلَةً إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهَا. وَ مع اختلاف الرواية فَإِنَّمَا نَمِيلُ إِلَى أَنَّهَا صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ وَ أَنْ تَكُونَ الْوُسْطَى بِمَعْنَى الْفُضْلَى مِنْ قَوْلِهِ ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ أَيْ فَضْلًا^۱. با آنکه این قول چندان قوت و قائلی در میان گذشتگان ندارد، شیخ طوسی در تفسیر خود به این دیدگاه وزیر مغربی اشاره کرده و نوشته است: با آنکه این سخن را کسی از مفسران تاکنون نگفته، اما وجهی ملیح است: «و قال الحسين بن علي المغربي: المعنى فيها صلاة الجماعة، لأن الوسط العدل، فلما كانت صلاة الجماعة أفضلها خصت بالذكر، و هذا وجه ملیح غیر أنه لم يذهب إليه أحد من المفسرين» (طوسی، التبیان، ۲/۲۷۵).^۲

۳-۳-۸-۳- نوع سوم

سومین دسته از اشارات فقهی وزیر مغربی در واقع حاوی استنباط‌های فقهی وی نیستند، بلکه بیشتر نقل برخی آرا و استنباط‌های فقهی دیگر محدثان، فقیهان یا مفسران‌اند.

ذیل ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة، ۲۸) می‌نویسد: «حسن بصری گفته است هر که ایشان دست داد، وضو بگیرد؛ قَالَ الْحَسَنُ: مَنْ صَافَحَهُمْ تَوَضَّأَ.»

ذیل ﴿أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (البقرة، ۱۹۸) می‌نویسد: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: مَا بَيَّنَّ جَبَلِي مُزْدَلِفَةَ مَشْعَرٍ.»

ذیل ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (البقرة، ۲۱۹) می‌نویسد: «وَكُلُّ شَيْءٍ فِيهِ قِمَارٌ فَهُوَ مَيْسِرٌ، حَتَّى لَعِبَ الصَّبَّانَ بِالْجَوْزِ وَالْكَعَابِ عَنْ مُجَاهِدٍ وَ عَطَاءٍ وَ طَاوُسٍ.»

۱- این بخش از سخن وزیر مغربی تنها در نسخه‌ی ج (جامع القرویین، فاس) آمده است. در سایر نسخه‌ها این عبارت وجود ندارد. از همین جا می‌توان دریافت که شیخ طوسی به نسخه‌ی کامل‌تر و دقیق‌تری از تفسیر المصابیح دسترسی داشته است.

۲- گفتنی است ماوردی (م ۴۵۰ ق) از معاصران شیخ طوسی در تفسیر خود به این قول اشاره می‌کند: «و فيها قول سابع: أن الصلاة الوسطی صلاة الجماعة من جميع الصلوات» (ماوردی، النکت و العیون، ۳۰۹/۱). این امر نشان می‌دهد که برخلاف داوری شیخ طوسی، قول به «صلاة الجماعة» در قرن پنجم، سخن ناشناخته و بی‌سابقه‌ای نبوده است. بعدها و در قرن هشتم، فیروزآبادی در بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، بیست قول ذکر می‌کند که یکی از آنها «صلاة الجماعة» است. (فیروزآبادی، بصائر ذوی التمییز، ۲۱۰/۵).

ذیل ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ البقرة، ۲۲۲ می‌نویسد: «ابن عباس: عَلِي الرَّجُلُ يَقَعُ عَلَي امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ دِينَارٌ أَوْ نَصْفُ دِينَارٍ. الحسن: يُعْتَقُ بَدَنَةٌ أَوْ رَقَبَةٌ أَوْ عَشْرِينَ صَاعًا. أبو عبد الله: إِنَّ أَتَاهَا فِي أَوَّلِ الْحَيْضِ فَعَلَيْهِ دِينَارٌ، وَإِنْ أَتَاهَا فِي آخِرِهِ فَعَلَيْهِ نَصْفُ دِينَارٍ.»

ذیل ﴿حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ﴾ (النساء، ۱۵) می‌نویسد «این آیه با حکم جلد زانی منسوخ شده اما ابو مسلم دیداه دیگری دارد؛ مَنسُوخَةٌ بِالْجُلْدِ. وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ﴾ قَالَ: هُمَا الْمَرْأَةُ تَخْلُو بِالْمَرْأَةِ فِي الْفَاحِشَةِ الْمَذْكُورَةِ عَنْهُنَّ.»

۳-۳-۹- توجه به کلام

المصابیح را نمی‌توان تفسیری کلامی دانست، لذا مباحث تفصیلی چون تفسیر التبیان و روش شیخ طوسی را از این تفسیر انتظار نداریم. با این همه، وزیر مغربی به قدر حاجت خویش در بیان معنای آیات، به مباحث کلامی توجه می‌کند. طبیعی است میزان حاجت و نیز تخصص وزیر مغربی به مباحث کلامی بسیار کمتر از تبحر و اشراف وی در اموری چون لغت و سیره است. با این همه، توجه وزیر مغربی در این تفسیر به مباحث اختلافی دین اسلام و دو آیین یهودیت و مسیحیت — به ویژه در موضوعی که موضوع جنبه‌ی تاریخی و کلامی داشته باشد — چشمگیر است. همچنین برخی اختلاف دیدگاه‌های اعتقادی در میان فرق مختلف اسلامی تا آنجا که در فهم و تبیین آیه اثرگذار باشد، مورد توجه وزیر مغربی است.

از سوی دیگر نمی‌توان ادعا کرد که در روایات مأثور ائمه علیهم السلام و نیز در تفاسیر شیعه در عصر تدوین (پس از دوران حیات ائمه: ۲۶۰-۴۰۰ هجری) مباحث کلامی راه نداشته است. توجه به این نکته بسیار مهم است که در تفاسیر نخستین شیعه، کلام به مثابه‌ی علمی مدوّن (با مسائل و مباحثی ویژه‌ی خود) مطرح نبوده است. مهم‌ترین مباحث کلامی که در این آثار متقدم به چشم می‌خورد، موضوعاتی چون نزول برخی آیات خاص در شأن و حق ائمه علیهم السلام، علم امامان و عصمت ایشان است. از آنجا که مکتب شیعه در عصر ائمه علیهم السلام و نیز در دوران غیبت صغری در حال تکوین و تکامل اصولی خود به سر می‌برد، مباحث کلامی منعکس شده در تفاسیر این دوره نیز ارتباطی تنگاتنگ با فضای علمی-اجتماعی جامعه‌ی شیعه در آن روزگار دارد. از مقایسه‌ی این مباحث با انبوه پرسش‌های کلامی طرح شده در تفاسیر شیعه و سنی در قرون چهارم و پنجم هجری، می‌توان تحول تفسیرنگاری را به مقتضای عناصر زمانی و مکانی در تفاسیر شیعه و سنی به‌آسانی دریافت.

با آنکه کهن‌ترین تفاسیر شیعه پیش از المصابیح، به‌ویژه آثاری چون تفسیر العیاشی و تفسیر علی بن ابراهیم القمی به مباحث کلامی در آیات قرآن بی‌توجه نیستند، اما رویکرد وزیر مغربی در این امر با تفاسیر موجود در پارادایم پیش‌طوسی بسیار متفاوت است. تفاسیر روایی کهن شیعه اغلب به مباحث کلامی در آیاتی توجه دارند که به مواضع اختلاف میان شیعه و سنی مربوط می‌شود. به علاوه ایشان تنها به نقل روایات ائمه علیهم السلام در ذیل آیه بسنده، و به‌ندرت آرای مخالف را ذکر می‌کنند. در مقابل ایشان کمترین توجه را به نزاع‌های کلامی برآمده از آثار معتزله طی قرون دوم تا چهارم هجری نشان می‌دهند. مسائلی چون وجود یا عدم مجاز در قرآن، امکان یا عدم امکان و چگونگی تأویل آیات مرتبط با صفات الهی (بدون استناد به روایات)، وجه اعجاز قرآن، احباط، تکفیر، بداء، شفاعت، تفضیل ملائکه بر انبیاء یا بالعکس، امکان یا عدم امکان نسخ قرآن، و مانند آن. همچنین مراجعه‌ی مستقیم به عهدین و نقل و مقایسه‌ی آن‌ها با متن قرآن برای نقد یا ارزیابی، در تفاسیر کهن امامیه تا قبل از وزیر مغربی دیده نمی‌شود.

در تفسیر المصابیح هر سه دسته مباحث کلامی فوق به فراخور مورد توجه وزیر مغربی‌اند. در اینجا نخست به مواردی اشاره می‌کنیم که در تفاسیر قبلی شیعه نیز به شکلی رایج بوده‌اند و سپس به ورود منقولات معتزله در تفسیر وزیر مغربی اشاره خواهیم کرد و در ادامه، توجه خاص وزیر مغربی به مباحث عهدینی و مراجعه‌ی وی به متن عهدین را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۳-۳-۹-۱- مباحث کلامی متداول در تفاسیر شیعه

میزان توجه وزیر مغربی به آیات نازل شده در شان اهل بیت علیهم السلام و نقل روایات شیعی در این باب، بسیار کمتر از تفاسیر شیعه در پارادایم پیش‌طوسی است. وزیر مغربی در اغلب آیات مربوط به شأن و منزلت اهل بیت علیهم السلام، از باور شیعی دفاع می‌کند، اما حجم روایات منقول شیعه در این باب بسیار اندک است. این بدان معنا نیست که وی از تمامی باورهای کلامی شیعه دفاع می‌کند. وی گاه حتی برخی اسباب نزول آیات قرآنی مطابق با روایات موجود در منابع سیره و تفسیر اهل سنت نقل می‌کند. دو نمونه‌ی آن را پیشتر در تفسیر آیات الاسراء، ۷۳ و التوبة، ۱۱۳ و هنگام بررسی روایات سیره در تفسیر المصابیح ذکر کردیم. در این نمونه‌ها، وزیر مغربی روایت غرانیق و روایت نهی از استغفار پیامبر برای اجدادش را بر خلاف باورهای شیعی نقل و بدون انتقاد از آن عبور می‌کند.

در تفسیر آیهی ﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة، ۱۱۹) می‌نویسد: «مراد از صادقین در این آیه همان کسانی‌اند که در جای دیگر ذکر شده‌اند؛ یعنی در آیهی ﴿رَجُلًا صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ (احزاب، ۲۳). در اینجا مراد از ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ﴾ حمزة بن عبدالمطلب است و مراد از ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ﴾، علی بن ابی‌طالب است.»

در تفسیر آیهی ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الانفال، ۴۱) به تفصیل دیدگاه فقهی شیعه را بیان می‌کند و آن را انتخاب خود می‌داند و در انتها می‌نویسد: «وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ رَوَيْنَاهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ مَذْهَبُ شَيْخِنَا أَبِي الْفَضْلِ، وَ اخْتِيَارُنَا مِنْ بَعْدِ.»

در تفسیر آیهی متعه (النساء، ۲۴)، ضمن دفاع از حلیت ازدواج متعه می‌نویسد: «این آیه ظاهر در حلیت متعه است زیرا انواع مختلف ازدواج حلال را برشمرده و سپس به ذکر متعه در انتها پرداخته است. شاهد دیگر اینکه ابن عباس آیه را چنین خوانده است: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى، و این به ازدواج موقت تصریح دارد. برخی گفته‌اند که نسخ این حکم در سنت روایت شده، اما خدا دانایتر است وَقَدْ رُويَ نَسْخُهَا بِالسُّنَّةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.» روشن است که وی نمی‌خواهد دیدگاه خلیفه‌ی دوم و عموم اهل سنت در نسخ حکم قرآن را بپذیرد.

به همین سان در تفسیر آیهی ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة، ۱۹۶) ضمن انتقاد از عمر بن الخطاب می‌نویسد: متعه‌ی حج در قرآن منصوص است. سپس با نقل روایتی از مطرف بن عبدالله می‌گوید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم میان حج و عمره‌اش جمع می‌کرد و آیه‌ای برخلافش نازل نشد و نهی از جانب پیامبر صادر نشد، اما يك نفر — یعنی عمر — بنا به رأی خود چیزی گفت که نباید می‌گفت؛ مطرف بن عبدالله بَعَثَ إِلَيَّ عُمَرَانُ بْنُ حَصِينٍ وَ هُوَ مُحْضَرٌ فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أُحَدِّثُكَ بِالْحَدِيثِ لَعَلَّ اللَّهَ يَنْفَعُكَ بِهِ بَعْدِي. اعْلَمُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَمَعَ بَيْنَ حَجَّةٍ وَ عُمْرَةٍ، وَ لَمْ يَنْزَلْ فِيهَا كِتَابٌ، وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَالَ فِيهَا رَجُلٌ بِرَأْيِهِ مَا قَالَ — يَعْنِي عُمَرَ.»

در تفسیر آیهی معروف ﴿مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ﴾ (البقرة، ۲۰۷) نخست بر طبق مذاق اهل سنت دو قول غیر شیعی را نقل می‌کند و سپس — بنا به روش متداول خود — باور و سبب نزول شیعه در این آیه را بر اساس منابع اهل سنت، نقل می‌کند: «برخی از قول امام علی علیه السلام گفته‌اند آیه در باب امر به معروف و نهی از منکر نازل شده؛ برخی دیگر آن را در شأن صهیب می‌دانند که خود را از مشرکین بازخريد و در مدینه به پیامبر خدا پیوست. اما عمر بن شبة روایت کرده که آیه درباره‌ی علی علیه السلام نازل شده است که در زمان هجرت در بستر پیامبر خوابید. این قول ابوجعفر [یعنی امام باقر علیه السلام] نیز است؛ قِيلَ فِي أَمْرِ بِمَعْرُوفٍ أَوْ نَهْيٍ عَنْ مُنْكَرٍ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقِيلَ:

نَزَلَتْ فِي صَهَبٍ اشْتَرَى نَفْسَهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ بِمَالٍ، وَ لِحَقِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِالْمَدِينَةِ. وَ رَوَى عَنْهُ عُمَرُ بْنُ شُبَيْهِ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا بَاتَ عَلِيٌّ فِرَاشَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عِنْدَ الْهِجْرَةِ وَ كَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ.»
در تفسیر آیهی ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة، ۵۵) می‌نویسد: «ابوبکر جَصَّاص و طبری و رُمَّانِی از مجاهد و سَدِّی نقل کرده‌اند که این آیه در شأن علی علیه السلام نازل شده که هنگام رکوع نماز خویش صدقه داد. ابوجعفر [یعنی امام باقر علیه السلام] نیز چنین می‌گوید؛ رَوَى الرَّازِی وَ الطَّبْرِی وَ الرُّمَّانِی عَنْ مَجَاهِدٍ وَ السَّدِّی أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَصَدَّقَ وَ هُوَ رَاكِعٌ. وَ كَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ.»

در ذیل آیهی مَبَاهِلَه (آل عمران، ۶۱) می‌نویسد: پیامبر دست علی، فاطمه و حسنین علیهم السلام را گرفته، به مَبَاهِلَه آمد. این روایت بلخی و رُمَّانِی است. ابوبکر جَصَّاص می‌گوید: «این آیه دلالت دارد بر اینکه حسنین علیهما السلام فرزندان رسول خدایند. برای من نقل شده است که قاضی ابوالأحمد بن ابی‌عَلان نیز همین رای را داشته و اضافه می‌کرده است که این دو در زمان مَبَاهِلَه مکلف بوده‌اند، چه مَبَاهِلَه از نظر او جز از انسان مکلف صحیح نیست؛ وَ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ فَاطِمَةَ وَ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، كَذَا رَوَى الْبَلْخِيُّ وَ الرُّمَّانِی. قَالَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِی: وَ فِي الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْحَسْنَ وَ الْحُسَيْنَ ابْنَاءَهُ، وَ بَلَّغَنَا عَنْ أَبِي أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَلَانَ أَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ، وَ زَادَ فِيهِ أَهْمًا فِي تِلْكَ الْحَالِ كَأَنَّا مُكَلَّفِينَ، وَ أَنَّ الْمَبَاهِلَةَ عِنْدَهُ لَا تَصِحُّ إِلَّا مِنْ مُكَلَّفٍ.»

۳-۹-۲- مغربی و میراث تفسیری معتزله

از حجم عظیم تفاسیر معتزله در قرون سوم تا پنجم هجری تقریباً چیز زیادی به دست ما نرسیده است. اغلب این آثار طی دو سه قرن پس از تألیفشان به دلایل مختلف از دایره تفسیر رسمی اهل سنت بیرون رانده شده و تقریباً هیچ نسخه‌ای از آن‌ها حفظ نشده است. مهم‌ترین تفاسیر معتزله پیش از — و معاصر با — وزیر مغربی از این قرارند: تفسیر ابوبکر الاصم (عبدالرحمن بن کیسان)، تفسیر عمرو بن فاید، تفسیر ابویعقوب الشحام (م ۲۶۷ ق)، تفسیر ابوعلی الجبائی (م ۳۰۳ ق)، تفسیر ابوالقاسم البلخی (م ۳۱۹ ق)، تفسیر ابوبکر النقاش (م ۳۵۱ ق)، تفسیر ابومسلم محمد بن بحر الاصفهانی (م ۳۷۰ ق)، تفسیر ابوالحسن الرمانی (م ۳۸۴ ق)، تفسیر ابوالقاسم الاسدی (م ۳۸۷ ق)، تفسیر قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق) (عدنان زرزور، ص ۱۳۱-۱۴۰). بر این‌ها نام دو تن دیگر یعنی ابوبکر احمد بن علی ابن‌اخشید (م ۳۲۶ ق) و ابوبکر نقاش (م ۳۵۱ ق) را باید افزود که آرای قرآنی‌شان و تفسیری‌شان به صورتی پراکنده برای باقی مانده است.

از آنجا که بدنه‌ی عمومی عالمان اهل سنت نسبت به استنساخ و نگهداری این آثار علاقه‌ای نداشته‌اند، طبیعی است قریب به اتفاق این تفاسیر اکنون از دست رفته‌اند. بخش اعظمی از آرا و اقوال این مفسران معتزلی را مفسران شیعه زیدی و امامی چون شیخ طوسی، حاکم جِشْمی، و شیخ طبرسی، و سید بن طاووس^۱ در تفاسیر خود نقل کرده و بدین سان بخشی از آن‌ها را برای ما حفظ کرده‌اند. تنها مفسر اهل سنت که منقولاتی از تفاسیر معتزلی را برای نقد و نقض در تفسیر خود ذکر کرده، فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق) در *مفاتیح الغیب* است. در این میان، وزیر مغربی را می‌توان نخستین مفسری دانست که اندکی از میراث تفسیری معتزله را برای ما حفظ و در تفسیر خود، *المصابیح فی تفسیر القرآن* آن‌ها را نقل کرده است. پیش از وی هیچ مفسر شیعه یا سنی نمی‌شناسیم که توجهی به نقل صریح اقوال و آرای تفسیری معتزله در کتاب خود نشان داده باشد. وزیر مغربی هم آرای کلامی و ادبی ابومسلم، جبائی، رمّانی و گاه بلخی را نقل و قبول می‌کند و هم گاه آن‌ها را به صراحت رد می‌کند، خواه از منظر ادبی یا حیث کلامی. همزمان با او، اندکی از این آرا و اقوال تفسیری معتزله را در آثار ادبی و تفسیری شریف رضی و شریف مرتضی می‌توان یافت، و پس از او، بیشتر از همه شیخ طوسی این سهم را داراست.^۲

رویکرد کلی وزیر مغربی به تفسیر معتزله و آرای ادبی و کلامی ایشان را باید در چارچوب زمان و مکان حیات علمی وی فهمید. بغداد در سراسر قرن چهارم هجری و پس از آن، همواره تحت سیطره‌ی تفسیرنگاری سنی بوده است. اوج این امر را در سیطره‌ی تفسیر طبری بر محافل علمی جهان اسلام از ماوراءالنهر تا مغرب اسلامی می‌یابیم. روند عمومی تفسیر در میان عالمان رسمی، تکیه بر اثر و روایت همراه با دقت در امر لغت بوده است. تدوین نمونه‌هایی از تفاسیر اثری چون تفسیر ابن‌ابی‌حاتم و تفسیر ابن‌منذر همزمان با تفسیر طبری و نیز نگارش تفاسیری چون *احکام القرآن* جصاص رازی در بغداد همگی مؤید این نکته‌اند. از این رو، شکل‌گیری تفاسیر معتزله را باید در حاشیه‌ی مسیر اصلی تفسیرنگاری فهمید. به همین جهت، عالمان رسمی تفسیر و حدیث اهل سنت در قرن چهارم و پنجم تمایل چندانی حتی به نقل این اقوال نداشته‌اند.

۱- ابن طاووس بخش‌هایی مفصل از این تفاسیر را در اثر معروف خود *سعد السعود* نقل می‌کند (نک. ابن طاووس، *سعد السعود*، ص ۱۴۲-۲۰۹).

۲- خضر محمد نبها کوشیده است بر اساس منقولات موجود در سه تفسیر *التبیان*، *مجمع البیان* و *مفاتیح الغیب*، تفاسیری چند از آثار این معتزلیان را بازبایی و منتشر کند. این مجموعه تحت عنوان کلی «سلسلة تفاسیر المعتزلة» در بیروت انتشار یافته و مشتمل بر این شش مجلد است: تفسیر ابی‌مسلم محمد بن بحر الاصفهانی؛ تفسیر ابی‌الحسن الرمّانی؛ تفسیر الاصم؛ تفسیر الجبائی؛ تفسیر البلخی؛ تفسیر القاضی عبدالجبار. از این میان، تنها بخشی از تفسیر رمّانی بر اساس نسخه‌ی خطی باقی مانده انتشار یافته و سایر موارد همگی برآمده از منقولات تفاسیر بعدی استخراج شده‌اند.

چنانکه گذشت وزیر مغربی در کرسی رسمی تدریس تفسیر و نقل روایت در بغداد یا قاهره نبوده و از سوی دیگر، تمرکز و تخصص اصلی‌اش بر امر لغت و ادب بوده است، این امر به وی اجازه می‌داده است که برخلاف سنت تفسیرنگاری متداول و رسمی، وی در اثر خود به اموری غریب و متفاوت نیز توجه کند. از این جهت، توجه به تفاسیر معتزله و نقل آرای ادبی و کلامی آن‌ها در کنار سنت تفسیری مأثور اهل سنت یکی دیگر از ویژگی‌های تفسیری وزیر مغربی است که نخستین بار در سنت تفسیری شیعه و سنی رخ می‌نماید. مراجعه‌ی مستقیم وزیر مغربی به متون عهدین و نقل قول از آن‌ها در تفسیر نیز از همین قبیل است.

مباحث کلامی در عصر وزیر مغربی دایره‌ی وسیعی از مسائل اعتقادی، ادبی، تفسیری و حتی تاریخی را دربر می‌گرفته است. متکلمان شیعه، سنی (عموم اشاعره و ماتریدیه) و معتزله در بسیاری از این مسائل دیدگاه متفاوت و گاه نزدیک به هم داشته‌اند. در این میان برخی رویکردها در نگاه تفسیری وزیر مغربی به روشنی نشان از نزدیکی دیدگاه‌های وی با معتزله دارد. یکی از این رویکردها، تلاش برای تأویل مجازی برخی تعابیر قرآنی است که برداشت ظاهری و حقیقی آن موهم تشبیه و تجسیم است. وی در این راه، همانند ادیبان معتزلی از توضیحات یا توجیهات لغوی برای برخی تاویل‌های مجازی در قرآن بهره می‌گیرد. مثلاً ذیل الاعراف، ۶۹ می‌نویسد: «إلى حرف نیست، بلکه اسمی است به معنای نعمت، و جمع آن آلاء می‌شود. لذا عبارت ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ یعنی: نِعْمَةٌ رَبِّهَا مُنْتَظِرَةٌ. واحد (آلاء الله) إِلَىٰ وَ أَلَىٰ وَ إِلَىٰ، وَ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أَى: نِعْمَةٌ رَبِّهَا مُنْتَظِرَةٌ. قَالَ الْأَعَشِي:

أَبْيَضُ لَا يَرْهَبُ الْهَذَا لَا وَلَا يَقَطُّعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَّا

أَى: لَا يُضَيِّعُ جَمِيلًا.

نمونه‌ی دیگر آیاتی است که در آن‌ها به استوای خداوند اشاره شده است. وزیر مغربی تعبیر ﴿اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (یونس، ۳) را به استیلای خداوند بر عالم خلقت می‌داند و می‌نویسد: «استولى عَلَى الْمَلِكِ الَّذِي خَلَقَهُ». نیز در جای دیگر، هنگام تفسیر همین عبارت (الاعراف، ۵۴) می‌نویسد: «گاه استوا به معنای استیلا است که در این عبارت صدق می‌کند؛ وَقَدْ يَكُونُ الْإِسْتِوَاءُ بِمَعْنَى الْإِسْتِيلَاءِ، وَ هُوَ هَاهُنَا مُتَّجَهٌ.» وی به همین سان، عبارت ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة، ۲۹) را به معنای قَصَدَ إِلَى السَّمَاءِ می‌گیرد و می‌نویسد: «وَ الْإِسْتِوَاءُ الْقَصْدُ ... يُرِيدُ قَصَدَهَا بِأَمْرِهِ وَ تَدْبِيرِهِ أَوْ قَصَدَهَا خَالِقًا لَهَا. استوا در این آیه به معنای قصد و آهنگ کاری است. یعنی خداوند با امر و تدبیر خود قصد آسمان را کرد یا قصد آفرینش آن را کرد.»

بر همین اساس، وجود مجاز در زبان قرآن از اصول مورد قبول، اذعان و تاکید مغربی است. این امری است که معتزله در تفسیر خود همواره بر آن اصرار می‌ورزیدند. در تفسیر التوبة، ۱۱۱ می‌نویسد: «اِشْتَرَاءُ يَأْخُذُ فِيهِ بِمَعْنَى مَجَازٍ بِهِيَ كَمَا فِي لُغَةِ الْعَرَبِ» [حال آنکه خداوند مالك همه است] مراد آن است که خداوند عوض آن اعمال نيك را در جان‌هایشان محقق می‌سازد؛ و الْاِشْتِرَاءُ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ مَجَازٌ؛ لِأَنَّ الْمُشْتَرَى إِذَا يَشْتَرِي مَا لَا يَمْلِكُ، وَالْقَصْدُ بِهِ تَحْقِيقُ الْعَوَضِ فِي نُفُوسِهِمْ.» نیز در تفسیر معنای ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمُ﴾ (البقرة، ۷) می‌گوید: «معنای این عبارت آن است که خداوند بر دل‌هایشان شهادت می‌دهد، چنانکه شاهد نیز در پای سخنش را مهر می‌کند. این عبارت استعاره است و کسی نمی‌تواند از آن تفسیر و تاویلی حقیقی ارائه دهد.»^۱

بر اساس پذیرش نگاه مجازی و تاویلی به برخی آیات قرآن، وزیر مغربی توجیه و تفسیر معتزلی در باب وجود عرش الهی بر آب را می‌پسندد. وی ذیل عبارت ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود، ۷) می‌نویسد: «ابومسلم می‌گوید: مراد از این عبارت آن است که مبنای خلقت خداوند بر آب بوده است. این تفسیر هم زیباتر است و هم دلالت بیشتری بر قدرت قاهره‌ی خداوند دارد. این امر در لغت هم شناخته شده است. عَرَشَ به معنای بَنَى است و تعبیر عروش مکه به معنای بناهای مکه از همین جاست؛ قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: كَانَ بُنْيَةُ مَا بَنَاهُ عَلَى الْمَاءِ، وَذَلِكَ أَعْجَبَ لَهُ وَأَدْلُّ عَلَى الْقُدْرَةِ الْقَاهِرَةِ يُقَالُ: عَرَشْتُ أَعْرَشْتُ؛ إِذَا بَنَيْتَ، وَمِنْهُ عُرُوشُ مَكَّةَ.»

۳-۳-۹-۲-۱- نقد کلامی و ادبی معتزله

با آنکه وزیر مغربی توجه و اعتنای خاصی به مهم‌ترین متون ادبی، کلامی و تفسیری معتزله نشان می‌دهد، نباید وی را در شمار متفکران معتزلی قرار داد. در برخی مواضع از تفسیر المصابیح، وی صراحتاً خود را برکنار از باورهای شناخته شده‌ی کلامی معتزله — خواه عموم معتزله یا برخی از ایشان — می‌شمارد و موضعی مخالف ایشان اتخاذ می‌کند. مثلاً در بحث رجعت، با تأیید دیدگاه شیعه، به رد کلی دیدگاه معتزله در انکار رجعت می‌پردازد. در ذیل

۱- روش و سبک وزیر مغربی در چنین مواضعی بسیار مشابه با الگوی شریف رضی در کتاب تلخیص البیان فی مجازات القرآن است. با این همه، بررسی دقیق تمام موارد اینچنینی در المصابیح و مقایسه‌ی آن‌ها با موارد مشابه در تلخیص البیان، نشان از هیچ مشابهتی میان الفاظ و تعابیر این دو فرد ندارد. نک. همین رساله، فصل چهارم، بخش شریف رضی و وزیر مغربی.

عبارت ﴿بَعَثْنَاكُمْ﴾ (البقرة، ۵۶) می‌نویسد: «معتزله رجعت را عقلاً انکار کرده و می‌گویند: قبول رجعت مستلزم اغراء و تشویق به معصیت است. اما چگونه اغراء و تشویق به معاصی هست در حالی که قوم رجعت کنند نامعین و غیر معروفند؟ وَ أَتُكْرِتُ الْمُعْتَزِلَةَ الرَّجْعَةَ عَقْلًا، وَ قَالُوا: لِأَنَّ فِيهَا إِغْرَاءً بِالْمَعَاصِي. وَ مِنْ أَيْنَ الْإِغْرَاءُ؟ وَ الْقَوْمُ غَيْرُ مَعِينٍ عَلَيْهِمْ وَ لَا مَعْرُوفِينَ.» یا در موضوع نسخ (ذیل البقرة، ۱۰۶)، ضمن تشریح دو دیدگاه نافی و مثبت درباره امکان وقوع نسخ در قرآن، ضمن رد دیدگاه ابومسلم، خود را در شمار مُبْتَنانِ اندیشه‌ی نسخ قرار می‌دهد: «ابومسلم تنها نسخ دین توسط دین دیگر را می‌پذیرد و وقوع نسخ در شریعت واحد را منکر است. سخن او و رد سخن او در این باب بسیار به طول می‌انجام، اما ما به دیدگاه نخست [یعنی وقوع نسخ] قائلیم. و ابومسلم لایری التسخ إلا فی شریعة بشریعة، وینکره فی شریعة واحدة، و کلامه و الکلام علیه فی ذلك یطول، و بالمذهب الأول یقول.»^۱

مهم‌ترین متکلمان و مفسران معتزلی که اقوال کلامی یا آرای تفسیری و ادبی‌شان در المصابیح فی تفسیر القرآن ذکر شده،^۲ عبارتند از: ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (م ۳۲۲ ق)، ابوالحسن علی بن عیسی رمانی (م ۳۸۴ ق)، ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ ق)، ابوعلی جبائی (م ۳۰۳ ق)، ابوبکر احمد بن علی معروف به ابن‌الاکشاد یا ابن‌الاکشید (م ۳۲۶ ق)، جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ ق)، و ابوالهذیل علاف (م ۲۲۶ ق). در این میان، دو فرد نخست، یعنی ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی و ابوالحسن علی بن عیسی رمانی بیشترین ورود را در تفسیر المصابیح دارند (به ترتیب بیش از ۳۰ و ۲۰ بار) از بلخی ۱۰ نقل و از نفرات بعدی تنها یک یا چند نقل قول ذکر شده است. ابومسلم اصفهانی و ابوالحسن

۱- نمونه‌ای دیگر از اختلاف دیدگاه‌های کلامی درباره مسأله‌ی تفضیل یا برتری انبیاء بر ملائکه یا عکس آن مطرح شده است. وزیر مغربی در دو موضع از تفسیر خود، دیدگاه معتزله دایر بر افضل بودن فرشتگان را نقل و آن را غی‌پذیرد. ذیل النساء، ۱۷۲، می‌نویسد: «لَنْ يَسْتَكْفِفَ الْمَسِيحُ» ذَلِيلٌ عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَي تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَي الْأَنْبِيَاءِ، وَ لَنَا فِي هَذَا نَظَرٌ. «هیچنین ذیل ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (الانعام، ۵۰) می‌نویسد: «وَ الْآيَةُ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ تَذَلُّ عَلَي أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَفْضَلُ مِنَ الرُّسُلِ عَلَيْهِمْ جَمِيعاً السَّلَامُ، وَ لَيْسَ يَمْتَنِعُ عِنْدَنَا أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرًّا مِنْ مَنَزَلَةِ الْإِخْتِصَاصِ، وَ الْإِخْتِجَابِ فِي أَعَالِي الْمَلَكُوتِ لَا مِنَ الْمَسَاوَةِ فِي مَنَزَلَةِ الرَّتَبَةِ وَ الْإِيجَابِ، كَمَا نَرِي بَعْضَ الْمُلُوكِ يَخْتَصُّ بِالْقُرْبِ مِنْهُ طَائِفَةٌ مِنْ خَدَمِهِ لَا يُلْحِقُونَ فِي الرَّتَبَةِ عَظَمَاءَ مَمْلَكَتِهِ وَ أَكَابِرَ دَوْلَتِهِ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ.»

۲- یکی از مهم‌ترین متکلمان و مفسران معتزلی که نام و اقوالش در المصابیح ذکر نشده، قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ ق) است. وی به عکس سایر متکلمان مذکور، معاصر با وزیر مغربی است و احتمالاً همین امر علت عدم توجه یا دسترسی وزیر مغربی به آثار وی بوده است. با این همه، باید به این نکته توجه داشت که الگوی وزیر مغربی کاملاً از سوی شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن رعایت شده است: یعنی وی نیز هیچ نقلی از قاضی عبدالجبار ذکر نمی‌کند، با آنکه وی را به‌خوبی می‌شناسد و در دیگر آثار خود چون تلخیص الشافی به نقد وی پرداخته است. نمونه‌ی دیگر شریف رضی است که وزیر مغربی از مجموع آثار ادبی و تفسیری وی هیچ نکته‌ای در المصابیح غی‌آورد و شیخ طوسی نیز عیناً — با آنکه به خوبی شریف رضی را می‌شناسد — هیچ‌گاه از او نه در تفسیر التبیان و نه در کتب فهرست و تراجم خویش نامی از شریف رضی غی‌آورد. از سوی دیگر، همین شریف رضی قدیم‌ترین مفسر شیعی است که در حقائق التأویل مکرراً به نقل اقوال قاضی عبدالجبار همدانی و تأیید آن‌ها می‌پردازد.

رُمّانی همان دو مفسری‌اند که نیم قرن بعد، شیخ طوسی در آغاز تفسیر خود/التبیان (۱/۱) از روش تفسیری‌شان تمجید می‌کند. در اینجا به پاره‌ای از منقولات وزیر مغربی از افراد فوق‌الذکر و نیز برخی نقدهای وی بر ایشان اشاره می‌کنیم.

۳-۳-۹-۲-۱-۱- جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ ق)

وزیر مغربی در تفسیر المائدة، ۲ می‌نویسد: جعفر بن مبشر گفته است مراد از تعبیر ﴿وَلَا آمَنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ مومنان است. این سخن خطاست، چه هیچ‌یک از مومنان هنگام فریضه‌ی حج متعرض مومنی دیگر نمی‌شود؛ قال جعفر بن مبشر: ﴿وَلَا آمَنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ یعنی المؤمنین. وَأَخْطَأَ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَتَعَرَّضُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَ حَجِّهِ. «جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ ق) از پیشگامان معتزله است که ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) پاره‌ای از آرای وی را در مقالات الاسلامیین ثبت کرده است. با این حال وزیر مغربی و شیخ طوسی تنها مفسرانی‌اند که تا این زمان (میانه‌ی قرن پنجم) از وی در تفسیر قرآن سخنی نقل می‌کنند. ابن‌ندیم (ص ۲۰۸) می‌گوید وی صاحب کتابی درباب ناسخ و منسوخ بوده است. احتمالاً از همین رو، اغلب منقولات شیخ طوسی از وی نیز راجع به موضوع نسخ آیات است (برای نمونه نك. طوسی، التبیان، ۱۴/۲ و ۱۰۱؛ ۱۲۱/۳ و ۴۱۱ و ۴۶۹ و ۵۲۷؛ ۱۶۴/۴ ۲۳۸/۵). منقولات طوسی از جعفر بن مبشر عیناً به مجمع‌البیان، روض‌الجنان و سایر آثار تفسیری شیعه راه یافته است (برای نمونه نك. طبرسی، مجمع‌البیان، ذیل البقرة: ۱۴۴)، اما پیش از شیخ طوسی، تنها وزیر مغربی در المصاییح از جعفر بن مبشر نام برده است.

۳-۳-۹-۲-۱-۲- ابن‌الاکشید (م ۳۲۶ ق)

وزیر مغربی ذیل عبارت ﴿قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ در آیه‌ی ذر (الاعراف، ۱۷۲) از ابن‌الاکشید یاد می‌کند و تأویلی از وی بیان می‌کند. ابوبکر احمد بن علی بن بیغجور معروف به ابن‌الاکشید (م ۳۲۶ ق) متکلم معروف معتزلی، فقیه شافعی، محدث و مفسری ساکن بغداد بوده که مکتب وی در برابر مکتب کلامی ابوهاشم جبائی قرار داشته است. از همین رو، متکلمان معتزلی بغداد پس از این دو تن، به دو دسته‌ی بهشمیه و اخشیدیه تقسیم می‌شوند. اطلاع‌اندک ما درباب حیات و آثار وی، برگرفته از برخی مطالب ابن‌ندیم (ص ۴۱، ۲۰۱، ۲۱۴، ۲۲۰-۲۲۱) است. وی علاوه بر چندین اثر کلامی، دو اثر قرآنی با عناوین نقل القرآن، و نظم القرآن، کتابی با عنوان اختیار التفسیر للطبری نیز داشته

است که ذهبی (سیر/علام النبلاء، ۲۱۸/۱۵) آن را اختصار تفسیر مُحَمَّد بن جریر می‌نامد. نام وی بیش از ۴۰ بار در تفسیر التبیان آمده است. در بخش‌های باقی‌مانده از تفسیر شاگرد وی، ابوالحسن رُمّانی نیز از او مواردی نقل می‌شود. بنا به جستجوی نگارنده، در میان مفسران تا عصر شیخ طوسی، مفسر دیگری جز این سه تن، از وی نقل قول نکرده است. شیخ طوسی نام وی را با عنوان ابن‌الاششید، ابوبکر بن‌الاششید، ابن‌الاششاد/ابن‌الاششاذ و احمد بن علی بن‌الاششاد مکرراً (۴۳ بار) در تفسیر التبیان در کنار سایر مفسران معتزلی چون جبائی، بلخی و رُمّانی می‌آورد و از وی آرای کلامی نقل می‌کند (۱۳۸/۱، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۷۱، ۲۱۹، ۴۴۵؛ ۷/۲، ۹، ۳۴، ۱۳۰، ۱۹۶، ۲۱۰، ۳۵۴، ۳۶۰، ۴۵۷، ۴۶۳؛ ۹/۳، ۳۳، ۱۰۰/۴، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۸۱، ۳۹۱، ۳۹۳، ۵۴۸، ۵۴/۵، ۱۷۸، ۴۲۴؛ ۳۳۵/۶، ۳۷۶، ۴۲۵؛ ۷۰/۷، ۸۶، ۱۲۳، ۲۰۳، ۲۴۴، ۲۶۷، ۲۷۵؛ ۲۶۴/۸). تفاسیر اهل سنت — حتی آن‌ها که چون فخرالدین رازی، به نقل آرای تفسیری معتزله توجه دارند — هیچ‌گاه از وی نام نمی‌برند و تفاسیر شیعه پس از شیخ طوسی همگی تنها و تنها عین منقولات شیخ طوسی را مجدداً نقل می‌کنند (نک. طبرسی، مجمع البیان، ۱۹۴/۱؛ ۵۴۴/۲، ۶۶۹، ۷۵۰، ۸۵۲، ۸۷۱؛ ۴۴۱/۴، ۶۳۲، ۷۶۵، ۷۶۶؛ ۱۵/۵؛ ۵۱۸/۶، ۶۷۵، ۷۴۶؛ ۴۸۶/۸؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۴۵/۳؛ ۳۲۶/۴؛ ۹۸/۵؛ ۲۵۵/۷؛ ۱۴۳/۸، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۸؛ ۱۱/۹، ۱۸۱؛ ۷۷/۱۳، ۱۷۷).

۳-۳-۹-۲-۱-۳- ابوعلی الجبائی (م ۳۰۳ ق)

ابوعلی جبائی تفسیری حجیم (به نقل بعضی در یکصد جلد) داشته که همواره مورد توجه مفسران پس از خود قرار گرفته است (ملطی، التنبيه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، ص ۴۰).^۱ به گفته‌ی قاضی عبدالجبار (فرق و طبقات المعتزلة، ص ۸۷) وی آن را بر شاگردانش املا می‌کرده و مجموع آن در نهایت بالغ بر یکصد و پنجاه هزار صفحه شده

۱- ذیل ژیماره ضمن پژوهشی مفصل درباب این تفسیر و روش ابوعلی جبائی، بخش‌هایی از آن را بر اساس منابع کهن‌تر از جمله برخی تفاسیر شیعه چون التبیان شیخ طوسی و مجمع البیان طبرسی بازسازی کرده است. مشخصات کتابشناختی اثر ژیماره چنین است:

GIMARET, Daniel. *Une lecture mu'tazilite du Coran: le Tafsir d'Abū 'Alī al-Djubbā'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. Leuven: Peeters, 1994 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes: Section des Sciences Religieuses, 101). 887pp.

خضر نها نیز بعدها این مجموعه را ضمن «سلسله تفاسیر المعتزله» شماره ۳ منتشر کرده است. جبائی، محمد بن عبدالوهاب، تفسیر ابی‌علی الجبائی، گردآوری و تحقیق خضر محمد نهاده، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۷.

است.^۱ در این مورد نیز وزیر مغربی را — در کنار شریف رضی — باید نخستین مفسری دانست که به نقل آرای جبائی در تفسیر خود می‌پردازد. وی هشت نقل مختلف از ابوعلی جبائی دارد که در سه مورد آن، وی را به دلیل اظهار نظری لغوی یا سیره تخطئه می‌کند. تعداد این منقولات بعدها در تفسیر التبیان به بیش از ۱۲۰ مورد می‌رسد. نمونه‌هایی از توضیحات وزیر مغربی چنین است:

ذیل البقرة، ۶۶: «وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: التَّكَالُ: الْإِشْتِهَارُ بِالْفُضِيحَةِ. وَهَذَا مِنْ عَجَائِبِهِ.» در این مورد شیخ طوسی نیز می‌نویسد: «وَقِيلَ إِنَّهَا شَهْرَةٌ، لَأَنَّ التَّكَالَ الْإِشْتِهَارُ بِالْفُضِيحَةِ، ذَكَرَ ذَلِكَ الْجُبَّائِيُّ. وَ لَيْسَ بِمَعْرُوفٍ» (طوسی، التبیان، ۲۹۲/۱)

ذیل البقرة، ۶۸: «وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: الْفَارِضُ: الَّتِي لَمْ تَلِدْ بَطُونًا كَثِيرَةً، وَ عَجِبَ الرُّمَّانِيُّ مِنْ خَطِّهِ فِي ذَلِكَ.» در این مورد شیخ طوسی (التبیان، ۲۹۵/۱) عیناً به نقل از رمّانی، نظر جبائی را رد می‌کند: «وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: الْفَارِضُ: الَّتِي لَمْ تَلِدْ بَطُونًا كَثِيرَةً، فَيَتَسَعُ لِذَلِكَ بَطْنُهَا. قَالَ الرُّمَّانِيُّ وَ هَذَا غُلَطٌ لَا يَعْرِفُ» (طوسی، التبیان، ۲۹۵/۱).

در تفسیر آیهی ﴿ذَلِكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ﴾ (الانفال، ۱۸) می‌گوید: «جبائی خطاب در این آیه را مومنان دانسته که این سخن به اجماع اهل سیره و مفسران خطاست؛ وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: وَ هُوَ خِطَابٌ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَ أَخْطَأَ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ السِّيَرِ وَ التَّفْسِيرِ.»

در ۵ مورد دیگر، وزیر مغربی از وی نکته‌ای تفسیری نقل می‌کند و آن را بدون هیچ انتقادی می‌پذیرد. در دو موضع، وی از جبائی با نامش یعنی محمد بن عبدالوهاب یاد می‌کند. شیوه و نقل‌های متعدد وزیر مغربی نشان می‌دهد که وی گویی به تفسیر جبائی دسترسی داشته است. مثلاً در تفسیر التوبة، ۲ می‌نویسد: «محمد بن عبدالوهاب جبائی به درستی گفته است که عید قربان در آن سال بیستم ذیقعدة بود و ماه‌های حرام در آن سال تا دهم ربیع الاول ادامه می‌یافت. این از آن روست که تمام این اتفاقات پیش از حجة الوداع روی داده که در آن سال دیگر حج در زمان صحیح خود انجام گرفت. این‌ها همگی به سبب نسیئی بود که حج را بنا به حاجت خود ماهی به عقب و گاه ماهی به جلو می‌انداختند و در آن زمانی معین را قصد نمی‌کردند. واژه‌ی نسیئی در اصل به معنای تاخیر است؛ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ

۱- اشعری در ردّ تفسیر جبائی و بلخی، تفسیری به نام تفسیر القرآن و الردّ علی من خالف البیان من أهل الإفک و البهتان و تقد ما حرّفه الجبائی و البلخی فی تألیفهما نگاشته است (سزگین، ج ۱، ص ۹۰۵). گویا تنها بخشی از مقدمه‌ی این کتاب در تبیین کذب المفتری (ابن عساکر، ص ۱۳۶-۱۳۹) باقی مانده است. درباره‌ی این ردیه و نیز تحلیل‌هایی از تفسیر ابوعلی جبائی نک. اشمیتکه، «جبائی، ابوعلی»، ۵۴۱/۹-۵۴۲.

عبدالوهاب و أصاب: كان يوم النحر العشرين من ذي القعدة، وكانت الأشهر الحرم في تلك السنة إلى عشر من شهر ربيع الأول؛ لأنَّ هذا كان قبل حجة الوداع التي وقع الحج فيها في وقته الصحيح لسنة، فيجب أن يكون تأخر الحج عن وقته كان شهراً، و ذلك للنسء كانوا يؤخرون الحج شهراً و يقدمونه شهراً على حسب حاجاتهم، لا يقصدون به وقتاً معلوماً. و أصل النسء التأخر.»

۳-۹-۲-۴- قاضی القضاة ابواحمد بن ابی‌علان (م ۴۰۹ ق)

ابواحمد عبدالله بن محمد بن ابی‌علان (۳۲۱-۴۰۹ ق)، از معتزلیان قرن چهارم، همانند قاضی عبدالجبار همدانی مسند قضاوت داشت و همچون او از معتزلیان بهشمی (پیرو ابوهاشم جبائی) به‌شمار می‌آمد. وی که شاگرد ابوعبدالله بصری (م ۳۶۹ ق) بود، در اهواز به تدریس کلام معتزلی و قضاوت اشتغال داشت، و ظاهراً تفسیری بر قرآن نوشته است (ابن مرتضی، ص ۱۱۴)، اما تراجم نگاران اهل سنت همگی به شهرت وی در تالیف کتابی در زمینه‌ی معجزات النبی یا فضائل النبی اشاره کرده‌اند که وی در آن، یک هزار معجزه از پیامبر را گردآوری و ثبت کرده بوده است (ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ۹/۱۲؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۲۹/۱۵؛ ابن تغری بردی، ۲۴۳/۴). به جز وزیر مغربی هیچ مفسر دیگری نمی‌شناسیم که از وی نکته‌ای تفسیری نقل کرده باشد. وزیر مغربی در سه موضع از تفسیر خود مطالبی از وی با عنوان ابواحمد بن ابی‌علان نقل می‌کند. تنها یکی از این مطالب به سبب نقل دوباره‌ی آن از سوی شیخ طوسی عیناً به تفاسیر بعدی شیعه و نیز برخی تفاسیر اهل سنت راه یافته است.

در تفسیر آیه‌ی ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ (البقرة، ۲۵۸) وزیر مغربی می‌نویسد: «وَبَلَّغْنَا عَنْ أَبِي أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَلَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا حُجَّةُ إِبْرَاهِيمَ بِقَوْلِهِ إِنَّ رَبَّهُ يُمِيتُ الْحَيَّ عَلَى صُورَتِهِ مِنْ غَيْرِ؟ شَيْءٌ مِنْ بُنْيَتِهِ وَ الْقَتْلُ لَيْسَ كَذَلِكَ وَ بِمِثْلِ هَذَا يَحْتَجُّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ؟ فِي مَعْجَزَةِ عِيسَى إِبْرَاءَ الْاَكْمَةِ وَ الْاِبْرَصِ وَ يَقُولُونَ إِنَّ فِي قُوَّةِ الطَّبِّ شِفَاءً لِهَذَا الدَّاءِ ... لَمْ أَنْ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ مَعْجَزَةٌ فِي؟ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ يَبْرئُ بِلَا دَوَاءٍ وَ الثَّانِي أَنَّهُ يَبْرئُ عَلَى الْفُورِ بِلَا؟.» متأسفانه این بخش از تفسیر تنها در نسخه‌ی جامع القرویین و به صورتی بسیار مخدوش باقی مانده است.

مورد دوم در تفسیر ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ﴾ (البقرة، ۲۶۳) است که وزیر مغربی در توضیحی بسیار کوتاه نظر لغوی ابن‌ابی‌علان را ذکر می‌کند.

مورد سوم در ذیل آیه‌ی مباحله (آل عمران، ۶۱) است که وزیر مغربی می‌نویسد: «ابوبکر جصاص می‌گوید: این آیه دلالت دارد بر اینکه حسنین علیهما السلام فرزندان رسول خدایند. برای من نقل شده است که قاضی ابواحمد بن

أبي علان نیز همین رای را داشته و اضافه می‌کرده است که این دو در زمان مباهله مکلف بوده‌اند، چه مباهله از نظر او جز از انسان مکلف صحیح نیست؛ قال أبو بكر الرازي: وَ فِي الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَيَّ أَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ ابْنَاهُ، وَ بَلَّغْنَا عَنْ أَبِي أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَلَانَ أَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ، وَ زَادَ فِيهِ أَتَاهُمَا فِي تِلْكَ الْحَالِ كَانَا مُكَلَّفَيْنِ، وَ أَنَّ الْمُبَاهَلَةَ عِنْدَهُ لَا تَصِحُّ إِلَّا مِنْ مُكَلَّفٍ.»

چند نکته لازم به ذکر است. نخست آنکه وزیر مغربی بعد از هر سه بار ذکر نام وی، می‌نویسد "رحمه الله تعالى". این نشان می‌دهد وی این تفسیر یا دست کم این بخش از تفسیر المصاییح را پس از وفات ابن‌ابی‌علان در سال ۴۰۹ و پیش از وفات خود در سال ۴۱۸ هجری نوشته است. دوم آنکه تعبیر "بلغنا" در عبارت وزیر مغربی نشان می‌دهد وی به اصل منبع تفسیری ابن‌ابی‌علان دسترسی نداشته است. و سرانجام آنکه غیر از وزیر مغربی هیچ مفسر دیگری نمی‌شناسیم که نکته‌ای کلامی یا تفسیری از ابواحمد بن ابی‌علان نقل کند. از سه نقل فوق، تنها مورد آخر مستقیماً توسط شیخ طوسی (التبیان، ۴۸۵/۲) نقل شده و از آنجا به برخی تفاسیر شیعه چون طبرسی (مجمع‌البیان، ۷۶۳/۲) و فضل‌الله (من وحی القرآن، ۶۷/۶) و حتی برخی تفاسیر اهل سنت چون ابوحنیفان غرناطی (البحر المحیط، ۱۸۹/۳) و آلوسی (روح المعانی، ۱۸۲/۲) راه یافته است. علامه مجلسی (بجاریانوار، ۲۶۶/۳۵، ۲۷۸/۴۳) نیز این سخن را به نقل از طبرسی ذکر می‌کند.

۳-۳-۹-۲-۵- ابومسلم اصفهانی (م ۳۲۲ ق)

۳-۳-۹-۲-۶- ابوالحسن رُمّانی (م ۳۸۴ ق)

جامع التأویل لمحكم التنزیل در ۱۴ جلد نام تفسیر ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (م ۳۲۲ ق) است و الجامع لعلم القرآن در ۲۰ جلد عنوان تفسیر ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی (م ۳۸۴ ق) است. وزیر مغربی در تفسیر خود ۳۰ بار از ابومسلم و ۲۰ بار از رمانی یاد می‌کند. نکته‌ی قابل توجه در این میان آن است که از میان تمام مفسران معتزله، شیخ طوسی نیز بعدها تنها تفسیر این دو تن را در مقدمه‌ی اثر خود التبیان (۲-۱/۱) می‌ستاید. با این همه، نه وزیر مغربی و نه شیخ طوسی هیچ‌گاه آرای لغوی، کلامی، و تاریخی این دو مفسر را صد در صد نمی‌پذیرند. حجم بیشتر منقولات وزیر مغربی از این دو تن تنها می‌تواند نشان از توجه بیشتر وی بدیشان در قیاس با سایر مفسران معتزلی باشد.

برخی منقولات وزیر مغربی از ابومسلم اصفهانی و ابوالحسن رمانی تنها مشابه سایر منقولات از مفسران قرن سوم و چهارم — فراء، طبری یا ابوبکر رازی جصاص — اند. در این نقل‌ها که بی هیچ نکته‌ی اضافه‌ای از سوی وزیر مغربی نقل و رها می‌شوند، مفسر صرفاً قصد دادن اطلاعاتی لغوی و تفسیری تازه‌ای با استفاده از تفسیر مفسران گذشته دارد. طبیعی است که نظر وزیر مغربی، در آثار مفسران متکلم چون بلخی و اصفهانی و لفویان متلکمی چون رمانی، مطالب باارزشی برای این مقصود یافت می‌شود. نمونه‌هایی از این نقل اقوال چنین است:

در تفسیر عبارت ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة، ۱۵) وزیر مغربی می‌نویسد: «قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: يَحِلُّ عِقَابُهُ جَزَاءُ اسْتِهْزَائِهِمْ، فَلَمَّا كَانَ رُجُوعُ الاسْتِهْزَاءِ يَظْهَرُ مَعَ عِقَابِ الذُّنُوبِ نَسَبَ الاسْتِهْزَاءِ إِلَيْهِ.» در اینجا بحث بر سر معنای استهزای الهی است. از آنجا وزیر مغربی همانند معتزله نمی‌خواهد استهزای خداوند را همانند افعال و صفات انسانی (به معنای تمسخر عادی) معنا و تفسیر کند، دیدگاه ابومسلم را پذیرفته و صرفاً و نقل عبارت ابومسلم بسنده می‌کند. از نظر ابومسلم استهزای خداوند در این عبارت به معنای وقوع عذاب و عقاب الهی بر منافقان به سبب استهزای آنان است. «از آنجا که بازگشت استهزای الهی به عقاب و کیفر گناهان آنان باز می‌گردد، فعل استهزاء به خداوند نسبت داده شده است.»

نمونه‌ی دیگر بیان معنای عبارت ﴿أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (آل عمران، ۱۳۵) است که وزیر مغربی صرفاً می‌نویسد: «یعنی گناه صغیره، به نقل از رمانی؛ الصَّغِيرَةُ، عَنِ الرَّمَّانِيِّ.» این سخن را شیخ طوسی نیز بعداً — گویا با مراجعه‌ی مستقیم به تفسیر رمانی چنین نقل می‌کند. «و قال الرمانی: أراد بالفاحشة الكبيرة، و ﴿ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ الصَّغِيرَةُ» (طوسی، التبیان، ۵۹۵/۲). بعدها طبرسی این قول را به قاضی عبدالجبار نسبت می‌دهد: «و قيل الفاحشة الكبائر و ظلم النفس الصغائر عن القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني» (طبرسی، مجمع البیان، ۸۳۹/۲) که سخن وی عیناً در آلوسی (روح المعانی، ۲۷۴/۲) تکرار شده است.

در تفسیر ﴿الرَّجْسَ﴾ (الانعام، ۱۲۵) می‌نویسد: «السُّخْطَ عَنِ ابْنِ بَحْرٍ، [یعنی ابامسلم] وَالْعَذَابَ عَنِ الرَّمَّانِيِّ. رَجَسَ در این آیه به معنای سخط است از نظر ابومسلم و به معنای عذاب است از نظر رمانی.»

گاه با عبارتی افزوده، دیدگاه تفسیری این دو معتزلی را تأیید بیشتر می‌کند. مثلاً می‌نویسد: «هذا تاویل حَسَنٌ.»

فی‌المثل ذیل عبارت ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى﴾ (الاعراف، ۱۵۴) می‌نویسد: «یعنی: ثُمَّ قَالَ: آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ. ابومسلم گفته "ثُمَّ" در اینجا جمله را عطف کرده است بر منت‌هایی که خداوند در آیات قبلی بر ابراهیم و ذریه‌ی او برشمرده است. این برداشت ابومسلم زیبا است؛ قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: عَطَفَهُ عَلَى الْمَنْنِ الَّتِي اعْتَدَّ بِهَا عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ ذُرِّيَّتِهِ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ وَ هَذَا تَأْوِيلٌ حَسَنٌ.»

گاه برخی دیدگاه‌های شیعی را از زبان ایشان نقل می‌کند:

ذیل المائدة، ۵۵: «وَهُمْ رَاكِعُونَ» رَوَى الرَّازِي والطَّبْرِي وَالرُّمَّانِي عَنْ مجاهد وَالسَّدي أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِي عَلَيْهِ السَّلَام تَصَدَّقَ وَهُوَ رَاكِعٌ. وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ.

ذیل آیهی مباحلة (آل عمران، ۶۱): «وَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَام، وَفَاطِمَةَ وَالحسنِ وَالحُسَيْنِ عَلَيْهِمُ السَّلَام، كَذَا رَوَى البَلْخِي وَالرُّمَّانِي.»

ذیل هود، ۱۷: «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» عَلِي بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَام، رَوَاهُ الرُّمَّانِي.

ذكر نمونه‌های فوق به معنای قبول دربست و بدون انتقاد وزیر مغربی نیست. وی گاه برخی تأویل‌ها و تفاسیر ابومسلم یا رُمّانی را به صراحت مردود یا ضعیف می‌شمارد. مثلاً ذیل ﴿جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ (آل عمران، ۱۳۳)، وزیر مغربی پس از بیان معنای آیه، می‌نویسد: «ابومسلم در این آیه گفته است که عَرْض به معنای بیع است، البته اگر بیع بهشت ممکن بود. یعنی بهشتی که بهایش آسمان و زمین است. وی این معنا را مشابه تعبیر "عرضت المتاع للبيع" می‌داند. اما چنین برداشتی بعید و متکلفانه است؛ وَ قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: عَرْضُهَا فِي مَعْنَى بَيْعِهَا لَوْ جَازَ بَيْعُهَا، مِنْ قَوْلِكَ: عَرَضْتُ الْمَتَاعَ لِلْبَيْعِ، وَهُوَ تَأْوِيلٌ مُتَعَسِّفٌ.» این موضوع تنها جایی است که شریف رضی نیز با تفصیل فراوان به نقل رای ابومسلم و رد آن پرداخته است. وی (رضی، حقائق التأویل، ص ۲۴۳-۲۴۵) می‌نویسد: «ابومسلم در این باب می‌گوید: عرض تفسیر دیگری هم در این آیه دارد: اینکه بگوییم اگر بهشت را در برابر آسمان‌ها و زمین عرضه کنند و ممکن باشد که مالکی جز خداوند داشته باشد، این دو بهای بهشت خواهند بود ... در نادرستی این سخن همین بس که مخالف اجماع امت است و در آن تمام اسباب درشت‌گویی و تکلف گرد آمده است.»

مورد دیگر، انتقاد از فهم لغوی رُمّانی است. ذیل عبارت ﴿جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ﴾ (یوسف، ۱۰۰)، وزیر مغربی می‌نویسد: «البدو به معنای بادیه‌نشینان گردهم آمده است. اما رُمّانی در اینجا لغزشی کرده که علم و دانایی‌اش از نظر ما بالاتر از سخن اشتباه است، زیرا وی گفته که بادیه همان بلد اعراب است. چنین چیزی در سخن عرب شناخته شده نیست، بلکه تنها در سخن عامه‌ی عراقیان و ساکن در مسیر حج رواج دارد. ابوالحسن رُمّانی که این کاربرد را در عراق بسیار شنیده، آن را عربی پنداشته است. البدو الباديةُ الْمُجْتَمِعُونَ. وَ قَدْ زَلَّ الرُّمَّانِي زَلَّةً يَرْتَفِعُ عِلْمُهُ عَنْهَا عِنْدَنَا،

قَالَ: الْبَادِيَةُ بَلَدُ الْأَعْرَابِ، وَ هَذَا لَا يَعْرِفُ، وَ إِنَّمَا هُوَ مُعْتَادٌ فِي أَلْفَاظِ عَامَّةِ الْعِرَاقِ السَّالِكِينَ لِطَرِيقِ الْحَجِّ، وَ كَرَّرَ عَلَى سَمْعِ أَبِي الْحَسَنِ حَتَّى ظَنَّهُ عَرَبِيًّا.^۱

۳-۳-۹-۳- توجّه به عهدین در تفسیر قرآن

یکی از ویژگی‌های تفسیر وزیر مغربی، توجّه خاص وی به مطالب مرتبط با مسیحیت و یهودیت در قرآن کریم است. از همین رو، وی برای تبیین مراد خداوند در قرآن کریم یا برای دفع شبهه‌ای کلامی در این باب، مکرراً به منابع شفاهی و مکتوب این دو دین مراجعه می‌کند. مروری بر صفحاتی از تفسیر المصابیح، نشان می‌دهد این اثر به‌کلی متفاوت از سایر آثار تفسیری شیعه و حتی تفاسیر قرآن اهل سنت تا آن زمان است. وزیر مغربی مجاری مختلفی را برای دریافت اطلاعات دینی در باب ادیان و اقوام گذشته اختیار می‌کند و از تمام تجربه‌ی شخصی و سرمایه‌ی علمی خود در این راه بهره می‌گیرد. از همین رو علاوه بر مراجعه و استفاده‌ی محدود از ادبیات رایج اسرائیلیات، خود می‌کوشد از تمامی متون مرتبط با ادیان گذشته اطلاع یابد و از متون مختلف ایشان در تفسیر خود نکته‌ای مفید نقل کند یا رایی را به نقد کشد. وی به این مقدار بسنده نکرده، گاه حتی از مشاهدات عینی خود یا مراجعه‌ی مستقیم به عالمان روزگار خود و شنیده‌های علمی ایشان در تفسیر خود مستقیماً حکایت می‌کند. تقریباً این روش و رویکرد منحصر به فرد در هیچ‌یک از تفاسیر شیعه بعدی ادامه نیافته است، گویانکه برخی اطلاعات و منقولات عهدینی وی عیناً به قلم شیخ طوسی در التبیان منعکس شده یا برخی عالمان معاصر امروزه دیگر خود مستقیماً به متن عهدین مراجعه می‌کنند و مطالبی از آن را در تفسیر خود بر قرآن نقل و نقد می‌کنند.

۳-۳-۹-۱- مشاهدات عینی و مسموعات شفاهی

بخشی از اطلاعات وزیر مغربی در باب یهودیت و مسیحیت که وی در تفسیر المصابیح نقل می‌کند، حاصل تجربه‌ی شخصی خود اوست. گاه در باب نکته‌ای لغوی می‌گوید که علمای اهل کتاب در روزگار خود پرس و جو کرده است.

۱- گفتنی است نجم‌الدین بیان الحق نیشابوری همین سخن وزیر مغربی را به اختصار در *ایجاز البیان* (۱/ ۴۴۷) و با تفصیل در اثر دیگرش (*باهر البیان*، ۲/ ۷۳۴) بدون اشاره به نام وزیر مغربی نقل می‌کند.

گاه اطلاعاتی درباره‌ی باورهای قدیم اهل کتاب را که در قرآن بدیشان نسبت داده شده است، با سوال از عالمان یهود و نصارا تفصیل بیشتری می‌دهد. و نهایتاً گاه به مشاهدات عینی خود در مصر اشاره می‌کند تا نشان دهد برخی اطلاعات قرآنی درباره‌ی بنی اسرائیل و دیگر اقوام گذشته، هم اینک نیز در جهان خارج مستنداتی دارد. این‌ها همگی ویژگی خاص وزیر مغربی و تفسیر اوست که در سایر تفاسیر شیعه و سنی پیش از وی و حتی پس از او، نمونه‌ای برایش نمی‌شناسیم.^۱ نمونه‌های زیر از این قبیل‌اند که برخی‌شان از طریق شیخ طوسی به تفاسیر بعدی نیز انتقال یافته‌اند:

الف) در ذیل واژه‌ی ﴿رَاعِنًا﴾ (البقرة، ۱۰۴) می‌نویسد: «ابوجعفر می‌گوید: "راعنا" در زبان عبری دشنام است. آنان چنین می‌گفتند. من خود به دنبال این لفظ جستجو کردم دیدم که ایشان فعل "راع" بر وزن "قال" را به معنای فساد و تباهی به‌کار می‌برند و "نا" را با تفخیم نون و اشاره به حرکت ضمه، به معنای اکنون به‌کار می‌برند. مجموع این دو لفظ بر روی هم می‌شود: فاسد الحال؛ و قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ سَبٌّ بِالْعِبْرَانِيَةِ، إِلَيْهِ كَانُوا يَذْهَبُونَ، فَبَحَثْتُ عَنْ ذَلِكَ فَوَجَدْتُهُمْ يَقُولُونَ (راع) بِوَزْنِ (قال) عَلَي مَعْنَى الْفَسَادِ وَ الْبَلَاءِ وَ يَقُولُونَ (ثا) بِتَفْخِيمِ التَّوْنِ وَ إِشْمَامِهَا الضَّم بِمَعْنَى الْآنَ مَجْمُوعُ اللَّفْظَتَيْنِ فَاسِدِ الْآنَ.»

ب) در تفسیر و توضیح ﴿الصَّابِئِينَ﴾ (البقرة، ۶۲) راجع به مشاهدات خود از صابئه سخن می‌گوید و می‌نویسد: «صابئین با ایمان به ادريس و ابراهيم عليهما السلام، ستاره‌پرستی می‌کنند و به به عدل و توحید باور دارند. من خود در دست ایشان کتابی دیدم که به ادريس عليه السلام منتسبش می‌کردند و در آن چیزی مخالف عدل و عقل نیافتم. قبله‌ی ایشان کعبه است و برای خود روزه و قربانی خاص دارند؛ وَ الصَّابِئَةُ تُقَرَّرُ بِادْرِيسَ وَ اِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِمَا

۱. مسموعات و مشاهدات عینی وزیر مغربی در تفسیر المصاحیح تنها به این گونه مباحث عهدی و اهل کتاب محدود نمی‌شود. نمونه‌ای دیگر از آن را پیشتر در اشاره به کوه دماوند و تجربه‌ی ایرانیان از این کوه — در ذیل معرفی استادان وزیر مغربی — آوردیم. برای تکمیل بحث در اینجا به نمونه‌ای متفاوت اشاره می‌کنیم. وزیر مغربی در ذیل تفسیر آیه‌ی ﴿وَإِنْ نَعْتِرْ لَهُمْ قَارِئَكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (مائده، ۱۱۸) می‌نویسد: «اگر در اینجا به جای العزیز الحکیم، می‌گفت الغفور الرحیم، سیاق آیه عوض می‌شد و در آن معنای دعا و تذکر به رحمت الهی وجود می‌داشت. من خود بر سردر خانه‌ای در محله‌ی بیطار بلال در مصر لوحی سنگی دیدم که تاریخش به حوالی سال ۷۰ هجری می‌رسید و بر روی آن نوشته شده بود: فَأَيْكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ. شاید این لوح تا الان باقی مانده باشد؛ وَ لَوْ قَالَ: الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، كَانَ فِيهِ مَعْنَى الدُّعَاءِ لَهُمْ وَ التَّذْكِيرِ بِرَحْمَةِ اللَّهِ، وَقَدْ رَأَيْتُ عَلَي بَابِ دَارِ بَمَصْرَ فِي مَوْضِعٍ يُقَالُ لَهُ: (بيطار بلال معروف) لَوْحاً قَدِماً مِنْ سَاجٍ عَلَيْهِ هَذَا الْعَشْرُ، فِيهِ (فَأَيْكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)، وَ تَارِيخُ الدَّارِ سَنَةِ سَبْعِينَ لِلْهِجْرَةِ أَوْ نَحْوِهَا، وَ لَعَلَّهَا إِلَى الْيَوْمِ بَاقِيَةٌ.» این مطلب را شیخ طوسی عیناً به نقل از وزیر مغربی در تفسیر خود (النبیان، ۷۱/۴) ذکر کرده است. برای نمونه‌ای از توجه محققان معاصر غربی به این نقل قول در مباحث تاریخ قرآن — بدون توجه ایشان به مصدر اصلی نقل قول، یعنی وزیر مغربی — نک. فان‌اس (Van Ess, 1/33).

السَّلَامُ وَتَعْبُدُ الْكَوَاكِبَ، وَ تَدِينُ بِالْعَدْلِ وَ التَّوْحِيدِ. وَ رَأَيْتُ فِي أَيْدِيهِمْ كِتَابًا يَنْسُبُونَهُ إِلَى صُحُفِ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَتْ تَتَضَمَّنُ شَيْئاً خَالَفَ الْعَدْلَ وَ الْعَقْلَ، وَ قَبِلَتْهُمْ الْكَعْبَةُ وَ لَهُمْ صَوْمٌ وَ ذَبَائِحُ.»

ج) در تفسیر آیهی ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (المائدة، ۶۴) می‌نویسد: «برخی از یهودیان مورد اعتماد من در مصر به من توضیح دادند که گروهی قدیمی از یهود چنین سخنی را بر زبان می‌رانده‌اند؛ لعنهم الله؛ حَدَّثَنِي بَعْضُ الْيَهُودِ الثَّقَاتِ مِنْهُمْ بِمِصْرَ أَنَّ طَائِفَةً قَدِيمَةً قَالَتْ ذَلِكَ بِهَذَا اللَّفْظِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ.»

د) در تفسیر آیهی ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (الاعراف، ۱۶۶) می‌نویسد: «یکی از بزرگان یهود در عراق به من گفت که مسخ بنی اسرائیل در اخبار و و کتب ایشان ثبت و ذکر شده، هرچند در متن تورات نیامده است؛ وَ قَالَ لِي طَاغُوتٌ مِنَ الْيَهُودِ بِالْعِرَاقِ: إِنَّ الْمَسْخَ ثَابِتٌ فِي كُتُبِهِمْ وَ أَخْبَارِهِمْ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ فِي التَّوْرَةِ.»

هـ) در دو موضع از تفسیر المصاحیح، وزیر مغربی به مشاهدات عینی خود در باب نشانه‌های عذاب بر قوم فرعون و آثار برجامانده از آن در مصر اشاره می‌کند. ذیل عبارت ﴿تَسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ (الاسراء، ۱۰۱) می‌نویسد: «به گفته‌ی سعید بن جبیر، این نشانه‌ها و عذاب‌ها عبارت بودند از: طوفان، ملخ، كك، قورباغه، خون، عصا، سنگ، ید موسی و شکافتن دریا. مقاتل بر این‌ها، طمس بر دینارها و درهم‌ها را نیز افزوده است. ما خود در مصر نمونه‌های زیادی از آن را بی هیچ شگفتی و استغرابی دیده‌ایم. حتی دیده‌ایم که محصولاتی چون پسته و بادام و عدس تبدیل به سنگ شده و به همان صورت نخست باقی مانده‌اند. الآيات: الطُّوفَانُ وَ الْجَرَادُ وَ الْقُمَّلُ وَ الضَّفَادِعُ وَ الدَّمُ وَ الْعَصَا وَ الْحَجَرُ وَ يَدُهُ وَ الْبَحْرُ ... هَذَا عَنْ ابْنِ جَبْرِ. وَ زَادَ فِيهَا مَقَاتِلُ الطَّمْسِ عَلَى الدَّنَائِرِ وَ الدَّرَاهِمِ، وَ قَدْ شَاهَدْنَا ذَلِكَ بِمِصْرَ كَثِيرًا غَيْرَ مُسْتَنَكِرٍ وَ لَا عَجِيبٍ، حَتَّى رَأَيْنَا كَالْفُسْتِقِ وَ اللُّوزِ وَ الْعَدَسِ وَ مَا أَشَبَّهَا مِنَ الثَّمَارِ حِجَارَةً عَلَى صُورِهَا الْأُولَى.»

و) در جایی دیگر ذیل عبارت ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ﴾ (یونس، ۸۸) می‌نویسد: «من در مصر سنگ‌هایی به صورت درهم و دینار، کوچک یا بزرگ دیده‌ام. این امور در آنجا بسیار فراوان است. وَ أَنَا رَأَيْتُ بِمِصْرَ حِجَارَةً عَلَى تَمَائِيلِ الدَّنَائِرِ وَ الدَّرَاهِمِ صِغَارًا وَ كِبَارًا، وَ هُوَ مَوْجُودٌ شَائِعٌ هُنَاكَ.» اصولاً از قدیم الایام این موضوع مورد نظر مفسران در عصر صحابه و تابعین بوده است که نشان دهند آثار معجزات موسی در مصر باقی مانده است. یکی از نمونه‌ها همین آیهی فوق است که موسی در آن علیه فرعونیان چنین دعا می‌کند که: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ﴾. بدین سان، اقوالی در میان مفسران قدیم می‌یابیم حاکی از اینکه اموال فرعونیان به سنگ تبدیل شده است؛ ابن عباس و محمد بن کعب قرظی می‌گویند اموالشان، مسکوکاتشان از درهم و دینار و معادنشان همگی مبدل به سنگ شد؛ قتادة می‌گوید، باغ‌ها و مزارعشان چنین شده است؛ از عبدالرحمن بن زید نقل است که درهم و دینارها و

فرش‌هایشان سنگ شدند؛ و محمد بن کعب قرظی می‌افزاید که گاه مردی با همسرش در بستر خود مبدل به سنگ شده‌اند. همو می‌افزاید عمر بن عبدالعزیز ضمن گفتگویی با من در این باب، میوه‌ها و دراهم و دینارهایی را به من نشان داد که همگی سنگی بودند و از مصر آورده شده بودند (طبری، جامع البیان، ۱۵/۱۰۰؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۸/۳۷۴). نقل چنین مشاهداتی حتی در تفاسیر متأخر از زمان وزیر مغربی نیز ادامه یافته است. فی‌المثل ابوحیان غرناطی (البحر المحیط، ۶/۱۰۰) پس از نقل برخی منقولات فوق می‌نویسد: «استاد من ابو عبدالله محمد بن سلیمان المقدسی معروف به ابن النقیب می‌گوید: گروهی از صالحان که به سیاحت اشتغال دارند به من گفته‌اند که در کوه‌ها و دشت‌های مصر مکرراً سنگ‌هایی به صورت سکه‌های درهم و دینار مشاهده کرده‌اند و نیز سنگ‌های به صورت میوه‌هایی چون خیار، خربزه، هندوانه، و حتی سنگ‌هایی به صورت درخت.»

تنها نکته‌ی لازم به ذکر آن است که تفاوت منقولات وزیر مغربی با تمامی مفسران پیش و پس از خود در این موضوع این است که وی در تمام این سخنان، صرفاً مشاهدات شخصی خود را نقل می‌کند.

۳-۳-۹-۲- پیوند و ارتباط وزیر مغربی با منابع و عالمان اهل کتاب

نمونه‌های بالا تا اندازه‌ای نشان می‌دهد که وزیر مغربی در زندگی شخصی و علمی خود ارتباط زیادی با عالمان غیر مسلمان و متون دینی و ادبی و تاریخی ایشان دارد. این امر تا حد زیادی از جزییات شرح زندگی وی که در فصل دوم گذشت نیز برمی‌آید. اشراف و اطلاع وی بر متن عهد قدیم و عهد جدید، و به‌کارگیری آن‌ها در تفسیر المصابیح سبب تمایز مشخص وی از تمامی مفسران قدیم شده است. بخشی از مهم‌ترین منقولات عهدینی که با مراجعه‌ی مستقیم وی به متن عهد قدیم و عهد جدید صورت گرفته و نشان‌دهنده‌ی اطلاع وسیع وی از محتوای کتب مسیحیت و یهودیت است، در ادامه (همین فصل، بخش اسرائیلیات و منقولات عهدینی) خواهد آمد. وی علاوه بر این تفسیر، خود کتابی مختصر در رد بر یهود تالیف کرده که در تفسیر خود (ذیل الاعراف، ۱۳۷) بدان اشاره می‌کند.

شواهد دیگری در بیرون از متن تفسیر المصابیح نیز توجه و اعتنای وزیر مغربی به مطالب عهدینی را تایید می‌کند. نمونه‌ی آن گزارشی است که افطسی از یکی از نوشته‌های وزیر مغربی به دست می‌دهد. قاضی امین الدولة محمد بن محمد بن هبة الله الحسینی الافطسی (متوفای پس از ۵۱۵ ق) در جایی از کتاب خود/المجموع اللفیف (۱/۲۹۵-۲۹۶) با بیان مطلبی به خط و کتابت وزیر مغربی از یکی از آثار وی می‌پردازد. در این گزارش، وزیر مغربی به شرح

مناظره‌ای میان ابوسعید نیشابوری و متکلمی یهودی از اهالی شهر صور می‌پردازد که در حضور وی در سال ۴۰۶ قمری در شهر میافارقین رخ داده است. در انتهای آن وزیر مغربی به خواننده می‌گوید «من از سرائر و دقائق تورات چنان اطلاعاتی دارم که ان شاء الله به کمک برخی اهل خبره، رساله‌ای در این باب خواهم نگاشت: واعلم انا قد اطلعنا من سرائر التوراة علي ما سنفرد به رسالة نستعين عليها بأهل الخبرة، ونضمنها بعض التعليقات المهمة.» در ادامه، به یکی از مهم‌ترین رخدادهای علمی زندگی وی اشاره می‌کنیم که نیازمند تفصیل بیشتری است.

۳-۳-۹-۳-۳- گفتگوهای بین‌الادیانی

گفتگوهای اسلامی-مسیحی در قالب مکاتبات، ردیه‌نویسی، و مناظره‌های دوطرفه در تاریخ روابط دینی اسلام و مسیحیت سابقه‌ای بلند و طولانی دارد. این گفتگوها که از نخستین سال‌های تکوین دین اسلام وجود داشته است، تا دوره‌ی معاصر تحولات چشمگیری یافته است. این امر طی قرون سوم، چهارم، و پنجم هجری به سبب حضور مسیحیان، در عراق، شامات و مصر نمونه‌های بسیار زیادی داشته است. از همین رو، می‌توان حدس زد که وزیر مغربی با چنین فضا و فرهنگی کاملاً آشنا بوده است. گزارشی که افطسی (۲۹۵/۱-۲۹۶) از یکی از مکتوبات وزیر مغربی نقل می‌کند، تنها یک نمونه است که نیک نشان می‌دهد وزیر مغربی خود در مناظرات مسلمانان و اهل کتاب حضور می‌یافته است. بنا به اسناد و شواهد باقی‌مانده، وزیر مغربی خود در اواخر عمرش در یکی از این جلسات شرکت جسته و به پرسش و پاسخ علمی در باب اسلام و مسیحیت پرداخته است. این گفت‌وگو که از قدیم‌ترین گفتگوهای اسلامی-مسیحی در قرون وسطاست، قریب یک‌هزار سال پیش در شهر نصیبین (جنوب ترکیه کنونی) میان وزیر مغربی و ایلیا نصیبینی سراسقف نصیبین روی داده، و متن آن را طرف مسیحی به زبان عربی گزارش و به صورت مکتوب ثبت کرده است.

۳-۳-۹-۳-۳- ایلیا برشینایا یا ایلیا نصیبینی

ایلیا بن سنی (در سریانی: ܐܝܠܝܐ ܒܪܫܝܢܝܐ یا ܐܝܠܝܐ ܒܪܫܝܢܝܐ) مورخ، نحوی، لغت‌نویس، متکلم مسیحی و اندازه‌شناس [منجم و تقویم‌نگار] سریانی، بزرگ‌ترین مؤلف سریانی در قرن یازدهم میلادی به‌شمار می‌آید. وی در ۱۱ فوریه ۹۷۵ میلادی در روستای سنّ در شمال تکریت عراق به دنیا آمد. در ۱۹ سالگی (۱۵ سپتامبر ۹۹۴ م)، از

سوی اسقف نثنائیل، کاهن و رئیس دیرِ مارسمعان گردید. دو سال بعد به دیرِ مارمیخائیل، نزدیک شهر موصل انتقال یافت و همانجا نزد راهبی دانشمند به نام یوحنا الاعرج دانش‌های طبیعی را همراه با علوم ادبی، فلسفی و کلام مسیحی آموخت (راضیات، طب، منطق، کلام و تفسیر). کمتر از ۲ سال پس از آنکه اسقف نثنائیل (با نام جدید یوحنا پنجم) در اکتبر ۱۰۰۰ میلادی به مقام ریاست کلیسای شرقی رسید، وی ایلیا برشینایا را به مقام اسقف ایرشیه "بیت نهاذرة" (Beit Nouhadre) (Bet Nuhadra) منصوب کرد. در این زمان (۱۵ فوریه ۱۰۰۲ میلادی)، وی ۲۷ ساله بود. با درگذشت اسقف شهر نصیبین که در آن زمان منطقه‌ی مسیحی نشین بسیار مهم و مرکز ترویج مسیحیت به‌شمار می‌آمد، وی در ۲۶ دسامبر ۱۰۰۸ میلادی به مقام اسقفی در شهر نصیبین منصوب شد. وی تا آخر عمر خویش در ۱۰۴۹ در این شهر بود و از همین رو به ایلای نصیبین مشهور گشت. از جمله مهم‌ترین فعالیت‌های وی در این مدت، تبلیغ آموزه‌های مسیحی به زبان عربی و دفاع از مسیحیت و شرکت در گفتگوهای مسیحی اسلامی بود (Griffith, 1999, 48; Wright, 1894, 235؛ برای تحقیقی در زمان وفات وی نک. Samir, 1988, 124-132).

ایلای نصیبین تألیفات فراوانی به دو زبان عربی و سریانی در زمینه‌هایی چون کلام مسیحی، ادبیات سریانی، تاریخ، برجای گذاشته است. اغلب این آثار امروزه در اختیارند. معروف‌ترین اثر وی، دستور زبان سریانی است که در سال ۱۸۸۰ به قلم Friedrich Baethgen به زبان آلمانی، و بعدها در ۱۸۸۷ به وسیله‌ی Richard J. H. Gottheil به زبان انگلیسی ترجمه و انتشار یافت. وی که زندگی زاهدانه‌ای داشته، آثاری اخلاقی ادبی نیز تألیف کرده است. کتاب وی با عنوان *تاریخ العالم* که گویا به زبان سریانی نگاشته شده،^۱ مورد توجه و تمجید ابن‌ابی‌اصیبه (عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۱۱۱/۱)^۲ قرار گرفته است. در این میان شاید مهم‌ترین نوشته‌ی وی در ادبیات گفتگوی بین‌الادیانی رساله‌ای با عنوان کتاب *المجالس* به قلم خود وی به زبان عربی، و حاصل هفت جلسه و گفتگوی او با ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی در شهر نصیبین است.^۳

۱- ترجمه از سریانی به عربی، و انتشار یافته با عنوان *تاریخ ایلای برشینایا*، بغداد: مجمع اللغة سریانیة، ۱۹۷۵، ۲۴۰ ص.

۲- وی از این کتاب با عنوان "کتاب الازمنة" نام می‌برد. عبارت ابن‌ابی‌اصیبه چنین است: «وَمَنْ هَذَا يَتَبَيَّنْ لَكَ مَتَى تَصَفَحْتَ كُتُبَ التَّوَارِيخِ لَا سِيَّمَا مَتَى وَقَفْتَ عَلَي كِتَابِ الْأَزْمَنَةِ الَّذِي عَمِلَهُ مَارَالِيَا مَطْرَانُ نَصِيبِينَ فَإِنَّهُ قَدْ كَشَفَ الْخُلْفَ الَّذِي بَيْنَ التَّوَارِيخِ الْعَتِيقَةِ وَالْحَدِيثَةِ وَأَوْضَحَ وَكَشَفَ وَأَبَانَ ذَلِكَ أَحْسَنَ بَيَّانٍ بِمَجْمَعِهِ لَهَا فِي صَدْر كِتَابِهِ وَإِيرَادَ تَفَاصِلِهَا وَتَبَيُّهَ عَلَي مَوَاضِعِ الْخِلَافِ فِيهَا وَالزِّيَادَاتِ وَالنَّقْصَانَاتِ وَذَكَرَ أَسْبَابَهَا وَعِلْلَهَا.»

۳- شماری از مهم‌ترین کتاب‌ها و مقالات درباره‌ی ایلای نصیبین و فعالیت‌های علمی و دینی وی در زبان‌های لاتین به شرح زیر است:

- Aziz, P., “Della differenza fra la grammatica e scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana. Estratto dalla disputa che ebbe mogo fra il vescovo Elia di Nisibi e il visire Abi Alkasim Alhusein ibn Ali almagribi”, *Anthropos* 5 (1910), pp. 444-453.
- Bertaina, David. “Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), pp. 197-207.
- Bertaina, David. *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011. See pp. 231-234 for my summary of the contents of the seven discussions.
- Delly, Emmanuel-Karim, *La théologie d’Elie bar-Šénaya. Etude et traduction de ses Entretiens*, Rome: Apud Pontificiam Universitatem Urbanianam de Propaganda Fide, 1957.
- Gottheil, R.J.H., *A treatise on Syriac grammar by Mâr Eliâ of Šôbbâ*, Berlin: Wolf Peiser Verlag, 1887. Repr. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003.
- Griffith, Sidney H., “The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis”, *ARAM* 3 (1991), pp. 115-138.
- Horst, L. *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch: Vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Uebersetzt und eingeleitet von L. Horst, Colmar: Verlag von Eugen Barth, 1886. XXVIII+127pp.
- Lagarde, P. de., *Praetermissorum libri duo*, Göttingen: Sumptibus editoris in officina academica Dieterichiana, 1879.
- Paolo La Spisa, “L’epoca di Elia di Nisibi” in Elia di Nisibi, «*Kitâb Daf’ al-Hamm*»: *Il libro per scacciare la preoccupazione* (Elias of Nisibis, The book to dispel concerns), edited by Samir Khalil Samir, translation and annotation by Anna Pagnini, Zamorani, Introduction by Paolo La Spisa, Torino, 2007, pp. 43-94.
- Righi, Davide, “Elia di Nisibi: vita e opera,” in Elia di Nisibi, «*Kitâb Daf’ al-Hamm*»: *Il libro per scacciare la preoccupazione* (Elias of Nisibis, The book to dispel concerns), edited by Samir Khalil Samir, “Un autcur chretien de langue arabe, Elie de Nisibe”, *Islamochristiana* 3 (1977) pp. 257-284.
- Río Sánchez, Francisco, “Un debate entre Elís de Nísibe y el visir Ibn ‘Alī al-Magribī (417 H/ 1026 d.C)”, *Collectanea Christiana Orientalia* 1 (2004) pp. 163-183.
- Samir, Khalil Samir, “Date de la mort d’Élie de Nisibe,” *Oriens Christianus* 72 (1988) pp. 124-132.
- Samir, Khalil Samir, “Deux cultures qui s’affrontent: une controverse sur l’i’râb au XI. siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim.” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 49 (1975-1976), pp. 619-649.
- Samir, Khalil Samir, “Entretien d’élie de Nisibe avec le vizir Ibn ‘Alī al-Magribī, sur l’unité et la trinité,” *Islamochristiana / Dirāsāt Islāmīya Masīḥīya* 5 (1979) pp. 31-117.
- Samir, Khalil Samir, “Langue arabe, logique et théologie chez Elís de Nisibe”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 52/ 1991-1992 (1995) pp. 227-367.
- Samir, Khalil Samir, “Note sur le médecin Zāhid al-‘Ulamā’, frère d’Elie de Nisibe”, *Oriens Christianus* 69 (1985) pp. 168-183.
- Samir, Khalil Samir, “Un auteur chrétien de langue arabe, Élie de Nisibe”, *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 257-284.

۳-۳-۹-۳-۲- مجالس هفت گانه ی گفتگو با ایلیا نصیبینی

المجالس السبعة یا کتاب المجالس درواقع گزارشی است که ایلیای نصیبی (م ۴۳۸ ق / ۱۰۴۶ م)، سراسقف شهر نصیبین از حاصل ۷ جلسه گفتگوی ادبی، تاریخی و دینی خود با وزیر مغربی در شهر نصیبین به سال ۴۱۷ ق ثبت کرده است (برای توضیحات مربوط به مشخصات اثر، نک. فصل دوم، آثار وزیر مغربی؛ و برای کتابشناسی مشروحی از ایلیا و آثار وی از جمله کتاب المجالس، نک. Samir, 1977, 257-286).

- Samir, Khalil Samir, *Foi et culture en Irak au XIe siècle: Elie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot, UK: Variorum, 1996.
- Sauvaire, Henri, "A Treatise on Weights and Measures by Eliya Archbishop of Nisibin", *Journal of the Royal Asiatic Society* 9 (1877) pp. 291-313.
- Sauvaire, Henri, "A Treatise on Weights and Measures by Eliya Archbishop of Nisibin. Supplement." *Journal of the Royal Asiatic Society* 12 (1880) pp. 25-110. [The two articles of Sauvaire consist in a French translation with commentaries of the treatise of weights by Ilyā al-Matrān (11th century). Reprinted in *The Knowledge of Weights in the Islamic World. Texts and Studies*. Collected and reprinted by F. Sezgin et al. (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, vol. 2, 2001)].
- Van Roey, A. "Une apologie syriaque attribuée à Élie de Nisibe", *Le Muséon* 59 (1946), pp. 381-397.
- Vandenhoff, Bernhard, "Ein Brief des Elias bar Šinaja über die Wahl des Katholikos Išo'jabb IV.", *Oriens Christianus* 2iii (1913) pp. 59-81, 236-262.
- Weninger, S., "Das 'Übersetzerbuch' des Elias von Nisibis (10.11 Jh.) im zusammenhang der syrischen und arabischen Lexikographie", in *The world in a list of words*, ed. W. Hüllen, Tübingen: M. Niemeyer, 1994, pp. 55-66.
- Witakowski, W., "Elias Barshenaya's Chronicle", in *Syriac polemics: studies in honour of Gerrit Jan Reinink*, ed. G.J. Reinink, W.J. van Bakkum, J.W. Drijvers and A.C. Klugkist, Leuven: Peeters, 2007, pp. 219-237.

۱- نخستین بار لوئیس شیخو متن این رساله را تحت عنوان «مجالس ایلیا مطران نصیین» در شماره‌های متعدد مجله‌ی المشرق در لبنان تصحیح و منتشر ساخت: المشرق، سال بیستم (۱۹۲۲) ص ۳۵-۴۴، ۱۱۲-۱۲۲، ۲۶۷-۲۷۲، ۳۶۶-۳۷۷، ۴۲۵-۴۳۴. این متن را بعدها سمیر خلیل سمیر در مقالات متعدد خود مورد بررسی علمی قرار داد و بخش‌های زیادی از آن را به زبان فرانسوی ترجمه کرد:

Samir Khalil Samir, "Entretien d'Elie de Nisibe avec le vizir al-Maghribī sur l'Unité et la Trinité", *Islamochristiana* 5 (1979) pp. 31-117 (pub. as *Entretien d'Elie de Nisibe avec le vizir al-Maghribī sur l'Unité et la Trinité*, Rome, 1979).

متن عربی کتاب نیز مجدداً به تصحیح و همت دکتر محمد کریم ابراهیم الشمری در دمشق منتشر شد: مجالس مار ایلیا برشینایا مطران نصیبین مع الوزير ابی القاسم الحسين بن علی المغربي: صور مشرقة من التسامح الديني الاسلامي المسيحي، تحقيق محمد کریم ابراهیم الشمری، دمشق: تموز للطباعة والنشر والتوزيع، ۲۰۱۱.

در آغاز رساله، ایلیا توضیح می‌دهد که وزیر مغربی در روز جمعه ۲۶ جمادی الاولی سال ۴۱۷ به شهر نصیبین وارد شد و روز بعد من به دیدنش رفتم. با اینکه پیش از آن یکدیگر را ندیده بودیم، مرا بسیار گرمی داشت و نزدیک خود نشانید. پس از آنکه وی را دعوت کردم و به او خوشامد گفتم، قصد برخاستن و بازگشت داشتم، از من خواست نزد وی بمانم. اجابت کرده، نشستم و پس از پرسش‌های چندی راجع به احوال و امور من و یادکرد عالمان، به من گفت: من پیشتر اعتقادم درباب مسیحیان آن بود که ایشان کافرند و مشرک! اما اکنون به سبب نشانه‌ی عجیبی که دیده‌ام در این اعتقاد تردید کرده‌ام و نیز به سبب اعتقادات شگفتی که ایشان دارند، شك دارم که بتوان آنان را غیرموحد دانست ... در ادامه و پس از چند پرسش و پاسخ کلی راجع به توحید، تثلیث، اقانیم سه‌گانه، حقیقت مسیح و امند آن، ایلیا می‌گوید: اگر مقصود وزیر آن است که از حقیقت دین ما آگاهی یابد و ساحت دین ما را از زشتی‌ها مرا شناسد، هرچه می‌دانم به میان خواهیم آورد؛ اما چنانچه به هدف مناظره و مجادله است، از وزیر می‌خواهم که بر من منت گذاشته، مرا معاف دارد. وزیر گفت: به‌خدا قسم، قصد من شناخت درست اعتقادات شماست تا ساحت شما را از انتساب‌های نادرست به شما مبرا دانم ... (ابراهیم الشمری، مجالس، ص ۵۸-۶۱).

بدین‌سان هفت جلسه گفت‌وگوی علمی میان این دو شکل می‌گیرد.^۱ موضوع بحث در این هفت مجلس به شرح زیر است:

اول: کلیاتی درباب توحید و تثلیث؛ سوال وزیر درباب اعتقاد مسیحیان به اقانیم ثلاثه و کیفیت جمع آن با اندیشه‌ی توحید

دوم: درباب حلول فرزند خدا و اتحاد وی با طبیعت بشری (مسائلی چند درباب اعتقاد یهود، تاریخ آدم و دیگران و تغییرات یهود در این امور)

سوم: استدلال بر اعتقاد مسیحیان به توحید بر مبنای قرآن

چهارم: اثبات مذهب مسیحیت بر اساس ادله‌ی عقلی و معجزات

پنجم: براءت مسیحیان از تمام مذاهب مخالف حق

۱- به جز این رساله یا کتاب مجالس سبعة، وزیر مغربی و ایلیای نصیبینی، مکاتبات متعددی داشته‌اند. از میان مکاتبات فراوان آن دو، تنها سه نامه یا رساله باقی مانده که در آنها به محتوای این گفتگو یا مجالس اشاره شده است: نخست نامه‌ی وزیر به ایلیا؛ دوم پاسخ مفصل ایلیا به وزیر که در آن خلاصه‌ای از محتوای مجالس نیز ذکر شده است و سوم نامه‌ی وزیر که در آن از سبک ایلیا در پاسخ دهی تمجید شده است (Thomas, 2/733). توماس (همانجا) از شماری از نسخه‌های خطی این رساله‌ها نام می‌برد که عمدتاً در شهر حلب بوده‌اند.

ششم: نکاتی در باب نحو، زبان، خط و کلام (مقایسه‌ی نحو عربی با نحو سریانی، خط عربی با خط سریانی، علم کلام)^۱
هفتم: اعتقاد مسیحیان به علم النفس و احکام النجوم

بنابراین مهم‌ترین مباحث مورد بحث عبارتند از: تثلیث و توحید، تجسّد کلمه، صحت دین مسیحیت، رأی قرآن در باب مسیحیت، بیان و تبیین ایمان مسیحی، مقایسه‌ی زبان عربی و زبان سریانی، دیدگاه مسیحیان و مسلمانان راجع به فلسفه، کلام، علم النفس، و نجوم. محور اصلی در این جلسات، ایلیا است؛ به گونه‌ای که وزیر مغربی در قالب پرسش‌گر و ایلیا در مسند پاسخگو قرار دارند. از این رو، بیشتر محتوای این جلسات، به توضیحات ایلیا در پاسخ سوالات و اتهامات وزیر مغربی اختصاص دارد. از آنجا که گزارش این هفت نشست یا همان متن رساله تماماً به قلم ایلیا و به زبان عربی نگارش یافته است، مطالب آن تا حدی جانبدارانه می‌نماید، چه در زمان نگارش این مجالس، وزیر در قید حیات نبوده و ایلیا تمام محتوا را خود به تنهایی گزارش می‌کند. موضوع اصلی مذاکرات علمی این دو، آن دسته از معتقدات مسیحی است که در نگاه اسلامی پرسش‌ها و انتقادات جدی ایجاد می‌کند؛ باورهای چون تثلیث، تصلیب، تولد و شخصیت مسیح و ... با این همه، گاه پاره‌ای امور غیر دینی چون نحو و خط عربی و سریانی نیز به مباحث مطرح شده در گفتگو راه یافته است.

نکات بسیار مهم و عالمانه‌ای در متن این گفتگوها از هر دو سو مطرح می‌شود. با این همه، هرچند در اصل وقوع این رویداد نمی‌توان تردید کرد،^۲ برخی از جزییات مورد اشاره در متن این گفتگو محل تأمل و تردید است. یکی از مهم‌ترین بخش‌ها، موضوعی است که در نشست دوم پیرامون ادله‌ی قرآنی بر موحد بودن مسیحیان مطرح می‌شود. در این بخش ایلیای نصیبینی مطلبی را از زبان وزیر مغربی نقل می‌کند و خود آن را مردود می‌شمارد، در حالی که وزیر مغربی خود در تفسیر المصائب آن را مردود دانسته است. از آنجا که این مجالس در سال پایانی عمر وزیر رخ

۱- باآنکه هر زبانی ساختار و ممیزات مخصوص خود را دارد، ایلیا در تمام موارد قیاس، زبان سریانی را از زبان عربی برتر می‌داند. دیوید برتینا در مقاله‌ای به تحلیل مجلس ششم از گفتگوهای وزیر مغربی و ایلیای نصیبینی راجع به ماهیت زبان و تفاوت‌های دو زبان عربی و سریانی پرداخته است (نک. Bertaina, "Science", 201-206). سمیر خلیل سمیر در مقاله‌ای جداگانه به تحلیل و ترجمه‌ی این متن به زبان فرانسوی پرداخته است. نک.

Samir, Samir Khalil, "Deux cultures qui s'affrontent: une controverse sur l'irâb au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975-76) pp. 619-649.

۲- تاریخ کتابت این متن یکسال پس از زمان وقوع آن است، در زمانی که وزیر مغربی به تازگی از دنیا رفته است. ایلیای نصیبینی پس از نگارش این مجالس، متن آن را برای استاد خود ابوالعلاء صاعد بن سهل [ظاهراً در بغداد] ارسال کرده است. در شرایطی که وزیر در منطقه‌ی جزیره و به ویژه شهرهای نصیبین و میافارقین بسیار شناخته شده و مورد احترام بوده است، بعید می‌نماید که ایلیا توانسته باشد به صورت علنی اصل وقوع این ماجرا را جعل کند و آن را همزمان با وفات وزیر مغربی انتشار دهد.

داده و در این زمان وزیر مغربی به احتمال قریب به یقین تفسیر خود را نگاشته بوده است، باید گفت اظهار چنین مطلبی از سوی وی در گفت‌وگو با ایلیا نامحتمل و حتی ناممکن است.

وزیر مغربی در المصابیح، هنگام تفسیر آیهی ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة، ۶۲) ضمن نقل و ردّ سخن برخی که گفته‌اند این آیه نسخ شده است، می‌نویسد: «برخی گفته‌اند این آیه با نزول آیهی ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ نسخ شده است. این امر ناممکن است، چه وعده‌های الهی نسخ نمی‌شوند زیرا در حکم خبرند و ممکن نیست اخبار که حکایت از عالم واقع دارند، نسخ شوند؛ وَ قِيلَ: إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مَنسُوحَةٌ بِقَوْلِهِ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ (آل عمران، ۸۵)، وَ ذَلِكَ مُحَالٌ لَا يُنْسَخُ الْوَعْدُ، لِأَنَّ مَخْرَجَهُ مَخْرَجُ الْخَبَرِ، وَ الْخَبَرُ لَا يُنْسَخُ.»

این سخن که بنا به عادت وزیر مغربی با اختصار تمام، در متن تفسیر المصابیح بیان شده است، عیناً در مجالس سبعة مطرح می‌شود، با این تفاوت که در اینجا وزیر مغربی در برابر ایلیای نصیبینی که به این آیهی قرآن (البقرة، ۶۲) استناد کرده است، ادعای نسخ آن به آیهی (آل عمران، ۸۵) را مطرح می‌کند. آنگاه ایلیا در پاسخ، به تفصیل ادله‌ی ردّی بر این سخن را ذکر می‌کند. در آغاز می‌گوید که نسخ در تنها در دایره‌ی احکام روی می‌دهد، نه در حیطه‌ی اخبار و وقایع. به علاوه، نسخ تنها در برخی احکام خاص ممکن است. این آیه از احکام و سمعیات و شرایع فقهی نیست، لذا امکان وقوع نسخ در آن متصور نیست. (ابراهیم الشمری، مجالس، ص ۸۰-۸۱؛ نیز شیخو، ص ۱۱۸-۱۲۲).

نتیجه آنکه دیدار و گفتگوی وزیر مغربی با ایلیای نصیبینی می‌تواند یکی از مهم‌ترین نمونه‌های گفتگوهای بین‌الادیانی اسلام و مسیحیت باشد، خاصه آنکه در يك سوی این گفتگو، عالمی شیعی و ذوالفنون چون وزیر مغربی قرار داشته است. پس از مناظرات ائمه علیهم السلام با برخی اهل کتاب طی قرون دوم و سوم (برای گزارش و تحلیل از این مناظره‌ها نك. Bertaina, Christian, 106-117, 171-176, 187-193)، این مثال یکی از معدود نمونه‌های مناظره یا گفتگوی بین‌الادیانی میان شیعه و مسیحیت در روزگار قدیم است. با تمام این احوال، باید به‌خاطر داشت که از این رویداد مهم، ما تنها گزارش يك طرف را در اختیار داریم که می‌توان حدس زد برخی جوانب آن به صورت دقیق و کامل گزارش نشده باشد. نکته‌ی آخر اینکه روش وزیر مغربی در بازگشودن باب گفتگوی علمی و روح پرسش‌گر

وی بار دیگر در جای جای این رساله پیداست و همین نمونه‌ها در سایر آثار علمی وی از جمله تفسیر وی بر قرآن کریم نیز خود را نشان می‌دهد.^۱

۳-۳-۹-۴- اسرائیلیات و منقولات عهدینی

موضوع اسرائیلیات و سیر تحول دیدگاه‌های عالمان اسلامی نسبت به آن در تفاسیر قرآن امری کهن است که تاکنون پژوهش‌های متعددی در باب آن صورت پذیرفته است. به‌ویژه در قرن اخیر، نقد و نفی اسرائیلیات یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر در دوران جدید شده است. با این همه، اسرائیلیات تنها گونه‌ی منقولات توراتی و انجیلی نیستند که در تفاسیر کهن و جدید به چشم می‌خورند. انواع دیگر از مراجعات مفسران قرآن به عهدین و ذکر مطالب عهدینی را در تفاسیر قدیم و جدید می‌توان یافت که از حیث محتوا و کاربرد متفاوت از اسرائیلیات‌اند. از این رو، در اینجا به بررسی اصل این مسأله و جوانب مختلف تاریخ و علل شکل‌گیری و ورود اسرائیلیات به متون تفسیری نخواهیم پرداخت. در عوض، با نگاهی کلی‌تر، نخست منقولات عهدینی در متون تفسیری را بررسی و دسته‌بندی خواهیم کرد و سپس میزان و نحوه‌ی حضور این گونه‌های مختلف در یکی از تفاسیر کهن قرآنی — المصاحیح فی تفسیر القرآن — را ارزیابی خواهیم کرد.

دو چیز عالمان اسلامی قرون نخست را ناگزیر از مراجعه به عهدین یا دست کم بخش‌هایی از تورات و انجیل می‌کرده است. نخست استفاده از اسرائیلیات در بسط و تفصیل برخی قصص قرآنی و دوم مراجعه به عهدین در مباحثات و مجادلات مذهبی با عالمان یهودی و مسیحی.^۲ در مقاله‌ی حاضر از کارکرد نخست با عنوان اسرائیلیات یاد می‌کنیم و کارکرد دوم یعنی مجادلات اسلامی - یهودی - مسیحی را ادبیات دلائل النبوة می‌نامیم.

۱- گفتنی است در قرون اخیر محمود شکاری الالوسی (۱۲۷۳-۱۳۴۲ ق/ ۱۸۵۷-۱۹۲۴ م) ادیب و مورخ عراقی رساله‌ای در رد بر ایلیای نصیبی نوشته است. این اثر که به درستی نمی‌دانیم ریشه‌ای بر کتاب المجالس السبعة است یا نه، رسالة فی التوحید والتثلیث: فی الرد علی رسالة إلیا مطران نصیبین نام دارد و در سال ۱۳۲۱ هجری نوشته است. به گفته‌ی ابوعبدالله الدانی بن منیر آل‌زهوی، محقق و مقدمه‌نویس کتاب غایة الأمانی فی الرد علی التبهانی (۵/۱) دو نسخه از این کتاب به خط عبدالرزاق بن ملا محمد الحاج فلیح، یکی در مکتبه الأوقاف العامة در بغداد (به شماره‌ی ۲۴۳۱۷) در ۳۶ صفحه و دیگری در المکتبة القادرية در بغداد (به شماره‌ی ۶۴۳) در ۲۸ صفحه موجود است.

۲- تلفیق این دو رویکرد در تفاسیر کهن دیده نمی‌شود. بنابراین در قرون نخست کمتر مفسری می‌یابیم که در تفسیر بخشی از آیات قرآن مستقیماً به عهدین مراجعه کند.

نخستین کارکرد عهدین در تفسیر قرآن، یعنی بهره‌گیری از اسرائیلیات در ظاهر قدمت بیشتری دارد و همزمان با شکل‌گیری نخستین تلاش‌های مفسرانه در میان صحابه پدید آمده است. در میان مفسران مسلمان قرون نخست، کسی را نمی‌شناسیم که خود مستقیماً به متن عهدین مراجعه و بخشی از آن را در تأیید یا تفسیر آیه‌ای از قرآن نقل کند. این عمل در آغاز با استفاده از اطلاعات شفاهی و گاه مکتوب نخستین یهودیان مسلمان شده انجام می‌پذیرفت و عالمان اسلامی از آن با عنوان رجوع به کتب یهود و نصارا یاد می‌کردند.^۱ از این رو، نخستین مفسران نقلی و روایی اطلاعات عهدینی خود را عموماً از یهودیان مسلمان شده‌ای چون وهب بن منبه، کعب الاحبار و ابن سلام روایت می‌کردند و به ندرت خود به مجموعه‌ی این اطلاعات عهدینی عنوان «اسرائیلیات» اطلاق می‌کردند. گاه تعبیری چون «و قد جاء فی الاسرائیلیات» یا «و فی الاسرائیلیات کذا و کذا» در این قرون نیز به کار می‌رفت و به ندرت در میان ایشان معنای منفی و ناپسندی می‌داد.^۲ بعدها و از قرن پنجم، به تدریج عنوان «اسرائیلیات» بار معنایی منفی به خود گرفت و در قرون اخیر با رویکرد انتقادی بسیار تندی، به ویژه در میان مفسران معاصر، مواجه شد.^۳

کارکرد دوم (یعنی ادبیات دلائل النبوة) زمینه‌ی پیدایشی متفاوت داشته است. این امر در اثر مباحثه‌ی مکتوب یا شفاهی متکلمان، ادیبان، محدثان و مفسران مسلمان با عالمان اهل کتاب در مناطق مختلف جغرافیایی جهان اسلام (به‌ویژه در عراق، شامات و فلسطین) بر سر اثبات نبوت حضرت محمد (ص)، حقانیت قرآن، و برتری اسلام بر یهودیت و مسیحیت شکل گرفته و طی قرون دوم تا ششم هجری، به تناسب اوضاع و احوال فرهنگی و منطقه‌ای، تحول و تطور یافته است. متون فراهم آمده در این فضا را باید در نگاشته‌های عالمان اسلامی تحت عنوان دلائل النبوة و تثبیت دلائل النبوة یا اثبات دلائل النبوة جستجو کرد. از نخستین قرون اسلامی، پاره‌ای از عالمان اقدام به تألیف کتاب‌هایی با عناوین دلائل النبوة، اعلام النبوة، امارات النبوة، اثبات النبوة، اثبات نبوة النبی، تثبیت نبوة النبی، و تثبیت دلائل النبوة، کرده‌اند. مهم‌ترین انگیزه‌ی عالمان اسلامی در وهله‌ی نخست پاسخگویی به هجسه‌های علمی و فرهنگی ادیان دیگر به ویژه مسیحیت بوده است. در این کتاب‌ها، به منظور رد نظریات اهل کتاب و اثبات دیدگاه‌های کلامی اسلامی، مؤلفان غالباً به مکتوبات یا منقولات در سنت یهودی و مسیحی استناد می‌کنند. (برای فهرستی از مهم‌ترین

۱- در روایتی از امام صادق علیه السلام، این‌گونه روایات «احادیث یهود و نصارا» نامیده شده‌اند. صدوق، خصال، ص ۳۵۳.

۲- برای نمونه‌ای از قدیم‌ترین کاربردهای های آن نگاه کنید به مسعودی، مروج الذهب، ۲/۲۴۵.

۳- مهم‌ترین ایشان عبارتند از: آلوسی در روح المعانی؛ محمد عبده و رشید رضا در المنار فی تفسیر القرآن؛ محمود ابوریة در أضواء علی السنة المحمدیه؛ محمد حسین ذهبی در الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث؛ محمد ابوشهبه در الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر؛ رمزی نعناعة در الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر.

مطالب و منابع نك. (Adang, p. 141ff). محمد یسری سلامة در مقدمه‌ی تحقیق خود بر کتاب ثبوت النبوات (ابن تیمیة، ص ۷۲-۸۱)، فهرستی حاوی بیش از ۵۰ عنوان کتاب از عالمان اسلامی در این باره را گردآوری و معرفی کرده است.^۱

نوع سوم از مراجعه‌ی مستقیم به عهدین و نقل مطالب آن، در تفاسیر قرآنی قرون جدید و معاصر بسیار فراوان دیده می‌شود که با موارد بالا متفاوت است. در این حالت، مفسر قرآن نه صرفاً برای بحث در موارد اختلافی با یهود و نصارا، و اثبات نبوت و برتری پیامبر اکرم (ص)، بلکه در بحث از مطالب و مضامینی که مورد اشتراك میان قرآن و عهدین است، جملاتی را با مراجعه به متن عهدین «موجود»، نقل و گاه نقد می‌کند. این امری است که بسیاری از مفسران معاصر نیز آن را انجام می‌دهند و به روشنی آن را از موضوع اسرائیلیات و نیز دعاوی جدلی بین اسلام و اهل کتاب متفاوت می‌انگارند. نمونه‌هایی از این رویکرد را در تفاسیر معاصر شیعه چون المیزان (علامه طباطبایی)، آلاء الرحمن (علامه بلاغی)، الفرقان (محمد صادقی تهرانی)، نمونه (ناصر مکارم شیرازی)؛ نوین (محمد تقی شریعتی) و الکاشف (محمدجواد مغنیه) و نیز تفاسیر جدید اهل سنت چون روح المعانی (الآلوسی)، التحرير و التنویر (ابن عاشور)، التفسیر القرآنی للقرآن (عبدالکریم الخطیب)، تفسیر المراغی (احمد بن مصطفی المراغی)، محاسن التاویل (محمد جمال‌الدین القاسمی)، و التفسیر الحديث (محمد عزة دروزة) می‌توان یافت.

با توجه به مطالب فوق، می‌توان نقل مطالب عهدینی در تفاسیر قرآن کریم را به سه دسته‌ی متفاوت تقسیم کرد:

- ۱) اسرائیلیات بر اساس نقل روایات با ذکر اسناد
- ۲) رجوع و استشهاد به متن عهدین در اثبات النبوة و دلائل النبوة
- ۳) رجوع و نقل مستقیم از عهدین و گاه نقد آن در تمام مضامین مشترك میان قرآن و عهدین

۱- شماری از این آثار و مؤلفان آن‌ها تا پایان قرن سوم هجری چنین است: إثبات النبوة از محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ ق)؛ الحجة فی إثبات نبوة النبی از بشر بن معتمر معتزلی (م ۲۱۰ ق)؛ دلائل النبوة از عبدالله بن زبیر حمیدی مکی (م ۲۱۹ ق)؛ آیات النبی از ابوالحسن مدائنی بصری (م ۲۲۴ ق)؛ إثبات نبوة النبی از علی بن سهل معروف به ابن رین طبری (م ۲۴۹ ق)؛ الحجة فی تثبیت النبوة از جاحظ (م ۲۵۵ ق)؛ أمارات النبوة از ابواسحاق ابراهیم بن یعقوب السعدی الجوزجانی (م ۲۵۹ ق)؛ دلائل النبوة از ابوزرعة عبدالله بن عبدالکریم رازی (م ۲۶۴ ق)؛ اعلام النبوة از ابومحمد داود بن علی بن داود اصفهانی (م ۲۷۰ ق)؛ أعلام النبوة از ابوداود السجستانی (م ۲۷۵ ق)؛ أعلام النبوة از ابن قتیبة دینوری (م ۲۷۶ ق)؛ أعلام النبوة از ابوحاتم رازی (م ۲۷۷ ق)؛ دلائل النبوة از ابواسحاق البلیدی البغدادی (م ۲۷۷ ق)؛ دلائل النبوة از أبوبکر عبدالله بن محمد بن ابی الدنيا (م ۲۸۵ ق)؛ دلائل النبوة از ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق حرّبی بغدادی (م ۲۸۵ ق)؛ دلائل النبوة از أبوبکر جعفر بن محمد الفریابی (م ۳۰۱ ق)؛ الإحتجاج لنبوة النبی از اسماعیل بن علی بن نوبخت (م ۳۱۱ ق).

دو شکل نخست، از نخستین قرون اسلامی وجود و رواج داشته است: اولی عمدتاً در تفاسیر قرآن و دومی عمدتاً در متون و ادبیات جدلی دلائل النبوة. نوع سوم را به ندرت در منابع اسلامی قرون نخست می‌توان یافت، اما همچنانکه گذشت، در تفاسیر متأخر امری شایع است؛ به جز این، در قرون میانه، به‌جز چند نمونه‌ی نادر و پراکنده،^۱ تنها برهان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ ق) در تفسیر *نظم الدرر* خود از این روش به نحو گسترده سود جسته است.

در سیر تاریخ تفسیر قرآن تا پایان قرن هشتم هجری، به جز وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق)، هیچ مفسری را نمی‌شناسیم که در تفسیر آیات قرآن، به‌جای نقل از اسرائیلیات — به معنایی که در بالا گفته شد — مستقیماً به متن عهد قدیم و عهد جدید مراجعه، و در تفسیر خود بخشی از اسفار خمسه یا اناجیل اربعه را نقل کند یا برای اثبات درستی مضمون سخن عیسی علیه السلام، آیات قرآن را با متن تورات و انجیل در دسترس خود تطبیق دهد.^۲ مفسران مسلمان تقریباً همگی تا چند قرن بعد نیز همواره برای رفع نیاز خود در نقل مطالب عهدین، از همان روایات شفاهی موسوم به اسرائیلیات بهره می‌برند: یعنی روایات شکل‌گرفته و منقول از کتب و عالمان یهودی در قرون نخست را مجدداً بازگو می‌کنند.^۳ به‌جز این، اندک ارجاعاتی که در برخی تفاسیر قدیم و میانه به متن عهدین می‌یابیم، همگی به تفسیر آیاتی مربوط می‌شوند که نشانه‌های نبوت پیامبر اکرم (ص) در تورات یا بشارت عیسی علیه السلام به نبوت ایشان را بیان می‌کنند. برخی مفسران چون فخرالدین رازی با مراجعه به انجیل یوحنا و نقل بخشی از عبارات عربی آن، به اثبات یا

۱- مثلاً در تفسیر کبیر فخرالدین رازی: «و رأیت فی السفر الخامس من التوراة، أن الله تعالى قال لموسى: يا موسى أجب إلهك بكل قلبك» (فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، ۲۶/ ۳۴۱؛ ۲۶/ ۴۳۵).

۲ - مورخان اسلامی اما گاه اطلاعاتی مستقیم از آثار یهودی و مسیحی می‌دهند. مثلاً یعقوبی در ج ۱، ص ۶۸-۸۰ گزارش مفصلی درباب نقل‌های اناجیل چهارگانه از حیات و اعمال عیسی علیه السلام بیان می‌کند که حاوی نقل قول مستقیم از متن انجیل‌های متی، مرقس، لوقا و یوحناست. برای نمونه‌ی دیگر نک. ابن‌خلدون، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۸۰ است. به‌جز این، مورخان مسلمان قرون میانه مستقیم و غیر مستقیم اطلاعاتی کلی درباب اناجیل مختلف موجود در میان مسیحیان ارائه می‌دهند که نمونه‌هایی از آن در آثار مسعودی (التنبیه والاشراف، ۱/ ۱۳۶-۱۳۷) و مقریزی (متاع الاسماء، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۵) آمده است.

۳- در جستجوی من تنها يك مورد در التبيين طوسی (م ۴۶۰ ق) آمده است که آن نیز به روشنی عیناً از روی المصابیح فی تفسیر القرآن، نوشته‌ی وزیر مغربی (م ۴۱۸ ق) گرفته شده است: «و قوله ﴿أَنْزِعُوا إِلَهُ رَبِّي وَ رَبِّكُمْ﴾ شاهد بلفظ الإنجيل فانه ذكر في الفصل الرابع من إنجيل لوقا، قال المسيح: مكتوب أن اسجد لله ربك و إياه وحده فأعبد، و هذا لفظه و هو صريح التوحيد» (طوسی، التبيين، ۷۰/ ۴). پیش‌تر وزیر مغربی در تفسیر آیه‌ی ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله (مائده، ۱۱۷)، می‌نویسد: «و قوله عز وجل ای ﴿أَنْزِعُوا إِلَهُ رَبِّي وَ رَبِّكُمْ﴾ شاهد بلفظ الانجيل فانه ذكر في الفصل الرابع من انجيل لوقا، قال المسيح مكتوب ان اسجدوا الله ربك و اياه وحده فأعبد و هذا لفظه و هو النص على التوحيد بحمدالله تعالى.»

احتجاج در باب موضوع پرداخته‌اند.^۱ روشن است که این موارد هیچ‌یک به بخش اسرائیلیات مربوط نمی‌شوند، بلکه در قسم دوم یعنی در دایره‌ی دلائل النبوة قرار می‌گیرند.

ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) قدیم‌ترین و احتمالاً تنها دانشمند مسلمانی است که در تفسیر خود بر قرآن کریم، به هر سه شکل فوق از مطالب و منقولات عهدینی بهره برده است. نقل وی از اسرائیلیات بسیار اندک و ناچیز است، اما توجه و مراجعه‌ی وی به بخش‌های مختلف عهدین (نوع دوم و به‌ویژه نوع سوم) قابل توجه است، به‌گونه‌ای که تفسیر وی را از این جهت در سراسر پنج قرن نخست متمایز و یکتا می‌کند. تاکنون مفسر دیگری پیش از وی نمی‌شناسیم که به صراحت از متن عهدین، اقوالی را برای تأیید و یا رد نظری نقل کند، به نام و شماره‌ی فصول مختلف عهد جدید اشاره کند، یا تصریح کند که سخنی را مستقیماً از یهودیان و مسیحیان شنیده است. موقعیت شغلی وی به عنوان وزیر در حکومت حمدانیان، آل‌بویه، و فاطمیان، مسافرت‌های فراوان به مناطق مختلف عراق، جزیره، شام، و مصر و ارتباط فراوان وی با عالمان مختلف یهودی و مسیحی سبب شده است وی در آثار مختلف خود از جمله در تفسیرش بر قرآن کریم، نکات و اطلاعاتی درباره‌ی ادیان دیگر بیان کند که در هیچ‌یک از تفاسیر رایج تا آن عصر، اثری از آن‌ها نمی‌توان یافت. چنانچه خواهیم دید، برخی از این دعاوی تفسیری و داده‌های اطلاعاتی وی پس از نقل در التبیان فی تفسیر القرآن، اثر شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق) به تفاسیر بعدی راه پیدا کرده است.^۲

در اینجا، با مروری کوتاه بر تفسیر وی، تمام منقولات عهدینی وی را در سه دسته‌ی پیشگفته تقسیم بندی و ارائه می‌کنیم:

۱- و لنذكر الآن بعض ما جاء به عيسى عليه السلام، بمقدم سيدنا محمد عليه السلام في الإنجيل في عدة مواضع أولها: في الإصحاح الرابع عشر من إنجيل يوحنا هكذا: «و أنا أطلب لكم إلى أبي حتى ينجحكم، و يعطيكم الفارقليط حتى يكون معكم إلى الأبد، و الفارقليط هو روح الحق اليقين» هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربي، و ذكر في الإصحاح الخامس عشر هذا اللفظ: «و أما الفارقليط روح القدس يرسله أبي باسمي، و يعلمكم و ينجحكم جميع الأشياء، و هو يذكركم ما قلت لكم» ثم ذكر بعد ذلك بقليل: «و إني قد خبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنون»، و ثانيها: ذكر في الإصحاح السادس عشر هكذا: «و لكن أقول لكم الآن حقا يقينا انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم الفارقليط، و إن انطلقت أرسلته إليكم، فإذا جاء هو يفيد أهل العالم، و يدينهم و ينجحهم و يوقفهم على الخطيئة و البر و الدين» و ثالثها: ذكر بعد ذلك بقليل هكذا: «فإن لي كلاما كثيرا أريد أن أقوله لكم، و لكن لا تقدرון على قبوله و الاحتفاظ به، و لكن إذا جاء روح الحق إليكم يلهمكم و يؤيدكم بجميع الحق، لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه» هذا ما في الإنجيل، (رازي، مفاتيح الغيب، ۲۹/ص ۵۲۸-۵۲۹)

۲- قرن‌ها پس از وی به برهان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵) و تفسیر نظم الدرر وی برمی‌خوریم که مکرراً در تفسیر خود از بخش‌های مختلف عهد قدیم عباراتی را نقل می‌کند و با گزارش قرآنی تطبیق می‌دهد.

۳-۳-۹-۴-الف) اسرائیلیات بر اساس نقل روایات با ذکر اسناد

تعیین دقیق اسرائیلیات و اتفاق نظر بر سر این امر در تفاسیر قرآن امر چندان ساده‌ای نیست. این امر سبب شده است که انتساب اسرائیلیات به روایت یا تفسیری خاص، غالباً به موضوعی جدلی و برای انتقاد از تفاسیر دیگران تبدیل شود. بر این اساس، در این رساله، مطابق تعریفی کلی، به منقولات صحابه و تابعین از یهودیان و مسیحیان مسلمان شده راجع به قصص قرآن که با یا بدون سلسله سند بر مبنای تصورات و مسموعات ایشان از متن تورات نقل می‌شود، اسرائیلیات می‌گوییم. از سوی دیگر همواره نمی‌توان گفت این منقولات لزوماً در متن تورات یا انجیل کنونی یافت می‌شود. وزیر مغربی مانند عموم مفسران دوره‌ی خود — گاه و البته بسیار کم — به نقل بخشی از داستان‌های روایی از صحابه و تابعین در باب شخصیت‌های توراتی در قرآن یعنی همان اسرائیلیات تن می‌دهد. نکته‌ی مهم آنکه تعداد این منقولات در قیاس با تفاسیر پیشین اهل سنت چون مقاتل، طبری و ابن‌ابی حاتم بسیار اندک است و گزارش وزیر مغربی از آن روایات مفصل در تفاسیر قبلی بسیار خلاصه وار است.

الف - ۱) نمونه‌ی نخست منقولات وی در باب تابوت (البقرة، ۲۴۸) است. نقل وی از حسن بصری، حاوی سخنانی برگرفته از منابع تفسیری کهن همچون تفسیر طبری است: «قَالَ الْحَسَنُ [البصري]: كَانَ لِمُوسَى تَابُوتٌ خَشَبٌ يَضَعُ فِيهِ التَّوْرَةَ وَ مَتَاعاً لَهُ وَ يَأْسُ بِهِ، فَلَمَّا مَاتَ رَفَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى، فَجَاءَتْ بِهِ الْمَلَائِكَةُ وَهُمْ يَرَوْنَهُ أَنَّهُ لَطَالُوتُ» (نك. الطبري، ۳۸۴/۲).

الف - ۲) در ذیل آیه‌ی ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ (البقرة، ۲۴۳)، وی مطالبی از ابن‌اسحاق نقل می‌کند که می‌توان آن‌ها را در شمار اسرائیلیات قرار داد: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ أَرْبَعَةُ آلَافٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ هَرَبُوا مِنَ الطَّاغُوتِ، فَأَتَوْا أَرْضاً سَلِيمَةً فَأَمِيتُوا، فَمَرَّ بِهِمْ حَزَقِلُ النَّبِيِّ (صلي الله عليه وآله)، وَ يَقَالُ: إِنَّهُ ابْنُ الْعَجُوزِ، دَعَتْ أُمُّهُ عَلَى كِبَرِ السِّنِّ فَرَزَقَهَا اللَّهُ إِيَّاهُ. وَ عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ: فَدَعَا رَبَّهُ فَأَحْيَاهُمْ إِلَى بَقِيَةِ آجَالِهِمْ لِيَتَوَقَّوْهَا (نك. الطبري، ۳۶۷/۲).

الف - ۳) نمونه‌ی سوم، ذکر جزئیات داستان طالوت و جالوت (البقرة، ۲۴۶) است. در اینجا وزیر مغربی، خلاصه‌ای از اقوال صحابه و تابعین را بر مبنای تفسیر طبری چنین نقل می‌کند: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَ غَيْرُهُ: إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا قَدْ أَذَلَّتْهُمْ الْمُلُوكُ وَ سَبَّوْا ذُرَارِيَهُمْ، وَ كَانَ مَلِكُ الْعَمَالِيقَةِ جَالُوتَ قَدْ ضَرَبَ عَلَيْهِمُ الْحِزْبَةَ وَ أَخَذَ ثَرَوَاتِهِمْ، فَسَأَلُوا اللَّهَ أَنْ يَبْعَثَ لَهُمْ نَبِيًّا يَقَاتِلُونَ مَعَهُ، فَقَالَ: صَاحِبُكُمْ طُولُهُ طُولُ هَذِهِ الْعَصَا، وَ أَعْطَاهُمْ عَصَاً فِي يَدِهِ، فَلَمْ يَجِدُوا عَلَى طُولِهَا إِلَّا طَالُوتَ،

وَكَانَ يَسْقَىٰ عَلَىٰ حِمَارٍ لَهُ، فَازْدَادُوا تَكْذِيبًا لِّنَبِيِّهِمْ، وَطَلَبُوا مِنْهُ آيَةً لِذَلِكَ، فَقَالَ: رُجُوعُ التَّابُوتِ، وَكَانَ قَدْ اسْتَلَبَ مِنْهُمْ فِي بَعْضِ حُرُوبِهِمْ، فَأَصْبَحَ التَّابُوتُ فِي دَارِ طَالُوتَ، فَأَمَّنُوا بِمُلْكِهِ، وَنُبُوَّةَ شُمُويلَ، وَكَانَ دَاوُدَ رَاعِيًا، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ: صَاحِبُكُمْ الَّذِي يَقْتُلُ جَالُوتَ يُوْضِعُ عَلَىٰ رَأْسِهِ، وَأَعْطَاهُمْ قَرْنًا فِيهِ دُهْنٌ، فَإِذَا وُضِعَ عَلَىٰ رَأْسِهِ حَتَّى يَدْهَنَ مِنْهُ حَجَرًا فَصَكَ بَيْنَ عَيْنَيْ جَالُوتَ، فَتَفَذَّ مِنْ قَفَاهُ، وَانْهَزَمَتِ الْعَمَالِقَةُ، فَزَوَّجَ طَالُوتُ دَاوُدَ ابْنَتَهُ، وَمَلَكَهُ أَمْرَهُ، ثُمَّ حَسَدَهُ، فَهَمَّ بِقَتْلِهِ، فَهَرَبَ مِنْهُ، ثُمَّ قَتَلَ طَالُوتُ فِي بَعْضِ حُرُوبِهِمْ، وَمَلَكَ دَاوُدَ بَنِي إِسْرَائِيلَ. این بخش پایانی خلاصه‌ای است از چند روایت مختلف در تفسیر طبری، ۲/۳۹۹-۴۰۰.

۳-۳-۹-۲-ب) رجوع و استشهاد به متن عهدین در اثبات النبوة و دلائل النبوة
ب - ۱) ذیل ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ (الاعراف، ۱۵۷)، وزیر مغربی می‌نویسد: مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ بِقَوْلِهِ: وَاسْتَعْلَىٰ مِنْ فَارَانَ وَبَعْدَهُ أَمَاكُنْ، وَ فِي الْإِنْجِيلِ يَذْكُرُ الْفَارَقْلِيْطَ وَ فِي هَذَا كِتَابٌ مُّنفَرِدٌ، وَقَدْ أَوْضَحْنَا بَعْضَهُ فِي مَوَاضِعِهِ مِنْ كِتَابِنَا هَذَا.

یافتن موضعی از تورات که در آن به آمدن پیامبر اکرم (ص) اشاره شده است، از دیرباز موضوع توجه متکلمان مسلمان بوده است. لذا این آیه از قرآن و مباحث پیرامون آن در مباحثات شفاهی و مکتوب میان مسلمانان با اهل کتاب همواره محل اعتنا و معرکه‌ی آرا بوده است. بیشترین مباحث حول این آیه در کتاب‌های اثبات النبوة و دلائل النبوة آمده است. موضوع فارقلیط و تطبیق آن بر ﴿أَحْمَدُ﴾ (الصف، ۶) امر مشهوری است که وزیر مغربی نیز بدان مختصراً اشاره کرده است. اما درباره‌ی بشارت تورات به پیامبر (ص)، استناد عالمان مسلمان به فرازی از سفر تثنیه در تورات بوده است که می‌گوید: جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سَيْنَاءَ وَ أَشْرَقَ لَهُمْ مِنْ سَعِيرَ وَ تَلَّالًا مِنْ جَبَلِ فَارَانَ وَ أَتَىٰ مِنْ رِبَّوَاتِ الْقُدْسِ وَ عَنِ يَمِينِهِ نَارٌ شَرِيعَةٌ لَهُمْ.^۱ ایشان مراد از جبل فاران در این عبارت را غار حراء و شهر مکه می‌دانستند (برای نمونه‌های متعدد نک. Adang, 264). علی بن ربیع الطبری (۱۹۴-۲۵۱ ق) در کتاب *الدین و الدولة* — که یکی از قدیم‌ترین آثار ردیه نویسی علیه یهودیان و مسیحیان در قرن سوم هجری است — به این بخش از آیات سفر تثنیه

۱- عبارت سفر تثنیه، باب ۳۳، آیه ۲ چنین است: וַיֹּאמֶר, יְהוָה מִסִּינַי כִּי אֶרְחַץ מִשְׁעִיר לָמוֹ--הוֹפִיעַ מִהַר פָּאֶרָן, וְאָמַר מִרְבֶּבֶת קִדְשׁ; מִיְמִינוּ. אֲשַׁדַּת (אש דת) למו.

And he said: The LORD came from Sinai, and rose from Seir unto them; He shined forth from mount Paran, and He came from the myriads holy, at His right hand was a fiery law unto them.

(باب ۳۳، آیه ۲)، مفصلاً اشاره می‌کند: «إِنَّ الرَّبَّ جَاءَ مِنْ طُورِ سَيْنِينَ وَ طَلَعَ لَنَا مِنْ سَاعِيرٍ وَ ظَهَرَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ وَ مَعَهُ عَنْ يَمِينِهِ رِبَوَاتُ الْقَدِيسِينَ.» پس از او، این نکته به تفصیل در *علام النبوة* ابن قتیبة (م ۲۸۳ ق) همراه با توضیحاتی در تطبیق فاران بر کوه‌های مکه آمده است (Schmitdke, pp. 254-255).^۱ این نکته همچنین در توحید صدوق و *عیون اخبار الرضا* ضمن احتجاجات امام رضا علیه السلام نیز ذکر شده است (بنا بر تفسیر نور الثقلین، ۸۰/۲-۸۱). نکته‌ی مهم اینکه مفسران قرن دوم، سوم و چهارم هجری چون مقاتل، فراء و از همه مهم‌تر طبری و ابن‌ابی‌حاتم در تفسیر این بخش از آیه، کمترین اشاره‌ای به این آیات در تورات نمی‌کنند. اما در تفاسیر قرن پنجم به بعد چون طوسی (التبیان، ۵۶۰/۴)، ثعلبی (۱۸۹/۷) در تفسیر آیه‌ی غل، ۸)، ابوالفتوح رازی (۷/۱۵) در تفسیر آیه‌ی غل، ۸)، و فخرالدین رازی (مفاتیح الغیب، ۴۸۱/۳) استناد به این آیات از تورات مکرر و فراوان است. بنابراین وزیر مغربی را تا اینجا باید نخستین "مفسری" دانست که برای نشان دادن اشارات تورات به نبوت حضرت محمد (ص)، این فراز از سفر تنبیه را در تفسیر قرآن خود ذکر می‌کند. نکته‌ی مهم‌تر اینکه وی گویا نقل خود را نه بر اساس کتب عالمان مسلمان قبلی، بلکه با مراجعه به متن تورات نقل می‌کند. نشانه‌ی این امر آن است که نقل وی هیچ شباهتی به سایر منقولات عالمان اسلامی قبل و بعد از خودش ندارد. وی پس از ذکر جمله‌ی "واستعلی من فاران" می‌گوید: "و بعده اماکن". یعنی بعد از نام فاران در این آیه، نام چند مکان و جای دیگر نیز آمده است. این نشان می‌دهد که گویا وزیر مغربی با اشاره به متن تورات، توصیف دقیق‌تری از آیه‌ی مذکور به دست می‌دهد و خاطر نشان می‌کند که پس از این نام مکان‌هایی دیگر آمده است. درواقع باید گفت وزیر مغربی در این تشخیص خود اشتباه کرده، زیرا بعد از نام فاران (פֶּאֶרָאן)، هیچ نام خاص یا اسم مکانی نیامده است. وی احتمالاً از عبارت من ربوات القدس (מִרְבְּבַת קֹדֶשׁ: مریبوت قدوش) تصور مکانی خاص و علم داشته است.

ب - ۲) در تفسیر جمله‌ی ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُهُ﴾ (المائدة، ۱۸)، وزیر مغربی می‌نویسد: لِقَوْلِهِ: إِسْرَائِيلَ ابْنِ بَكْرِي،^۲ وَقَوْلِ الْمَسِيحِ: أَذْهَبُ إِلَى أَبِي وَأَبِيكُمْ.^۳

۱- *علام النبوة* ابن قتیبة تاکنون به طور کامل منتشر نشده است. تنها بخشی از آن بر اساس نسخه‌ای خطی در کتابخانه‌ی ظاهریه دمشق، با ویرایش و توضیحات خاتم زابینه اشمیتکه در مجله‌ی *اسلام و مناسبات اسلامی مسیحی* (سال ۲۲، ش ۳، ۲۰۱۱) انتشار یافته است.

۲- این جمله اشاره به سفر خروج، باب ۴، آیه ۲۲ دارد: וְאַמְרָתָּ. אֶל-פָּרְעֹה: פֶּה אָמַר יְהוָה، בְּנִי בְדָרִי יִשְׂרָאֵל. و به فرعون بگو خداوند چنین می‌گوید: اسرائیل، پسر من و نخست زاده‌ی من است. آیه‌ی بعدی نیز تاکید بر همین امر است: «و به تو می‌گویم پسر من را رها کن تا مرا عبادت نماید، و اگر از رها کردنش ابا نمایی، همانا پسر تو، یعنی نخست زاده‌ی تو را می‌کشم.»

۳- این جمله اشاره به انجیل یوحنا، باب ۲۰، آیه ۱۷ دارد: به ایشان بگو که نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم.

این مورد نیز از قدیم‌ترین موارد احتجاج کلامی متکلمان مسلمان با یهود و نصارا بوده است. عالمان اسلامی (و به‌ویژه متکلمان) معمولاً کوشیده‌اند بخش‌هایی از عهدین را خاطرنشان کنند که دعاوی یهودیان و مسیحیان مبنی بر فرزندى خدا را اثبات می‌کند و بر این انتساب قرآنی صحه می‌گذارد. طبیعتاً مفسّر قرآن باید به دو جمله مجزا از تورات و انجیل در اثبات این امر استناد می‌کرده است. استناد به این جملات در تفاسیر کهن چون مقاتل بن سلیمان، فرّاء، طبری، ابن ابی‌حاتم، قمی، و عیاشی یافت نمی‌شود، اما در کتب کلامی و دلائل النبوة از آن‌ها می‌توان سراغ گرفت (ابوحاتم رازی، *اعلام النبوة*، ۲۱۷/۱). به تدریج در میانه‌های قرن چهارم این گونه استشهاد به جملاتی در عهد قدیم و جدید را در تفاسیر قرآن (ماتریدی، ۴۸۷/۳؛ رازی جصاص، ۴۲/۴) نیز می‌توان یافت. وزیر مغربی در آغاز قرن پنجم نیز یکی از نخستین مفسرانی است که این دو فراز کلی از عهدین را نقل می‌کند. وی در اینجا نیز محلّ دقیق جملات را در عهدین دقیقاً روشن نمی‌کند و این امر می‌رساند که گویا در عصر وی، دیگر چنین انتسابی و وجود چنین جملاتی در تورات و انجیل بسیار معروف بوده است (برای نمونه‌های دیگر نگاه کنید به: قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، ۱۲۰/۱). پس از وزیر مغربی، در تفاسیر قرن پنجم و ششم چون التبیان فی تفسیر القرآن (۴۴۷/۳)، النکت و العیون ماوردی (۲۳/۲)، تفسیر سمعانی (۲۴/۲)، راغب اصفهانی (۳۰۷/۴)، و فخرالدین رازی (۳۲۹/۱۱)، نقل این جملات از تورات و انجیل امری متداول شده است.

۳-۳-۹-۳-۳ ج) رجوع و نقل مستقیم از عهدین و گاه نقد آن در تمام مضامین مشترک

این بخش، درواقع یکی از ممیزات تفسیر وزیر مغربی است. در عصر وی و حتی تا قرن‌ها پس از آن، مفسران قرآن کریم با مراجعه‌ی مستقیم به متن عهدین، به آن استشهاد ادبی، کلامی یا تاریخی نمی‌کنند. نخستین بار بقاعی در قرن نهم هجری با نگارش رساله‌ی *الاقوال القویة فی حکم النقل من الکتب القدیة* (تحقیق ولید صالح، لایدن: بریل، ۲۰۰۸)^۱ سعی در نظریه پردازی در این باب کرد. امروزه این امر از جهاتی در میان مفسران معاصر کمابیش رایج و طبیعی می‌نماید،

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, Μὴ μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα: πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς, Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

۱- در دفاع از تورات: تصحیحی انتقادی همراه با مقدمه‌ای بر کتاب بقاعی با عنوان: کتاب الاقوال القویة فی حکم النقل من الکتب القدیة

Walid Saleh, *In defense of the Bible: a critical edition and an introduction to al-Biqāʿī's Bible treatise*. Leiden, New York & Köln: E.J. Brill, (Islamic History and Civilization, 73), 2008. 233pp.

اما یقیناً در عصر وزیر مغربی کاملاً غریب و نامأنوس بوده است. از همین رو، این روش را در سایر تفاسیر شیعه، معتزله و اهل سنت تا آن زمان نمی‌بینیم.

گفتنی است وزیر مغربی خود در تفسیر آیه‌ی الاعراف، ۱۵۰، تصریح می‌کند که «تورات علاوه بر شواهد تاریخی، به دلایل متنی تحریف شده است؛ چون فی‌المثل در آن آمده است که هارون به گوساله پرستی روی آورد و آن را در میان بنی اسرائیل رواج داد. این امری است که ما بر عاقلان متدین هم روا نمی‌داریم، چه رسد به پیامبران.»^۱ با این همه، گویا مبنای وی آن است که اگر در برخی گزاره‌های تاریخی عهدین، مطلبی خلاف عقل یا نقل نباشد، می‌توان آن‌ها را در تأیید آیات قرآن ذکر کرد. وی در عمل چنین روشی در تفسیر خود برگزیده است. در مباحث کلامی نیز گاه برخی آیات تورات و انجیل را در رد تثلیث، اثبات توحید، برخی استنتاجات اخلاقی ذکر می‌کند.

ج-۱) در ذیل آیه‌ی ﴿حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة، ۵۵) وزیر مغربی می‌نویسد: «وَقَوْلُهُ ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ (النساء، ۱۵۳) دَلِيلٌ عَلَىٰ أَنَّ قَوْلَ مُوسَىٰ رَبِّ ﴿أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف، ۱۴۳) لَمْ يَكُنْ عَنْ نَفْسِهِ، وَإِنَّمَا أَرَادَ مَا طَلَبَهُ قَوْمُهُ، وَمِمَّا يُؤَكِّدُهُ وَ يَوْضَحُهُ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ فِي التَّوْرَةِ أَنَّ مُوسَىٰ سَأَلَ اللَّهَ الرَّؤْيَةَ إِلَّا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، وَ هُوَ الْوَقْتُ الَّذِي حَضَرَ قَوْمُهُ مَعَهُ فِيهِ وَ سَأَلُوهُ ذَلِكَ.»

ج-۲) در ذیل ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ (البقرة، ۱۳۸): می‌نویسد: «وَفِي الْإِنْجِيلِ أَنَّ يَحْيَىٰ كَانَ يَصْبِغُ النَّاسَ فِي الْأُرْدُنِّ: أَيْ يَغْسِلُهُمْ.»

ذیل آیه‌ی ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ (المائدة، ۱۰۹) می‌نویسد: «أَيُّ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَهْدِيهِمْ إِلَى الْجَنَّةِ، وَقِيلَ: لَمْ يَنْزِلْ مَائِدَةٌ؛ لِمَا شَرَطَ بِنُزُولِهَا مِنْ تَغْلِيظِ الْعَذَابِ عَلَيْهِمْ إِنْ كَفَرُوا، وَعَلَىٰ ذَلِكَ يَدُلُّ الْفَصْلُ السَّادِسُ مِنَ إِنْجِيلِ يُوَحْنَّا.»^۲

ج-۳) ذیل آیه‌ی ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (المائدة، ۱۱۷) می‌نویسد: «وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ أَيْ ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ﴾ شَاهِدٌ بِلَفْظِ الْإِنْجِيلِ، فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِي الْفَصْلِ الرَّابِعِ مِنَ إِنْجِيلِ لَوْقَا: قَالَ الْمَسِيحُ: مَكْتُوبٌ أَنْ اسْجُدْ لِلَّهِ رَبِّكَ وَ إِيَّاهُ وَحْدَهُ فَاعْبُدْ، وَ هَذَا لَفْظُهُ وَ هُوَ النَّصُّ عَلَى التَّوْحِيدِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى.»^۴

۱- «وَمِنْ عَجِيبِ مَا يَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ التَّحْرِيفِ فِي أَمْرِ التَّوْرَةِ وَ يَشْهَدُ بِمَا جَاءَ بِهِ الْقُرْآنُ، وَ نَطَقَ بِهِ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ تَغْيِيرِهَا مَرَّةً بِاتِّقَاعِ الْأَسَانِيدِ وَ ذَهَابِهَا بِهَلَاكِهَا وَ اسْتِيلَاءِ الْأُمَمِ (عَلَيْهِمْ) وَ أَخْذِهِمْ إِيَّاهَا مِنَ الْأَحَادِ، وَ مَرَّةً بِاعْتِمَادِ التَّحْرِيفِ وَ التَّبْدِيلِ، إِنَّهَا تَتَضَمَّنُ أَنَّ هَارُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ الَّذِي اتَّخَذَ الْعِجْلَ لِيَعْبُدَهُ بَنُو إِسْرَائِيلَ، وَلَيْسَ هَذَا عِنْدَنَا مِنَ الْكِبَائِرِ الَّتِي تَجُوزُ عَلَى الْعُقَلَاءِ مِنْ أَهْلِ الدِّينِ، فَضْلاً عَنِ الْأَنْبِيَاءِ.»

۲- انجیل متی، باب ۳، آیات ۱ و ۱۳؛ انجیل مرقس، باب ۱، آیات ۵-۴؛ انجیل یوحنا، باب ۱، آیات ۲۶-۲۸.

۳- روشن است که وزیر مغربی در اینجا به انجیل یوحنا، باب ۶ اشاره می‌کند.

۴- عیناً بدون ذکر نام وزیر مغربی، در التبیان شیخ طوسی (۷۰/۴) آمده است.

ج-۴) در تفسیر آیهی ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾ (الانعام، ۱۰۳)، می‌نویسد: «وَرَأَيْتُ مِثْلَهُ فِي انْجِيلِ يوحَنَّا الْفَصْلُ السَّادِسُ مِنْهُ: لَسْتُ أَقُولُ إِنَّ الْأَبَ يَرَاهُ أَحَدٌ،^۱ يريد: الإله، وَقَدْ فَسَّرْنَا ذَلِكَ فِي سُورَةِ هُودٍ، وَلَيْسَ دَلِيلُ الْعَقْلِ وَلَا السَّمْعُ فِي نَفْيِ الرُّؤْيَةِ مُحْتَاجاً إِلَى مَا يَعْضُدُهُ مِنَ الْإِنْجِيلِ، إِلَّا أَنْ وَرُودَ مِثْلِهِ فِيهِ يَزِيدُ فِي حَجَلِ الْمُقَلِّدِينَ مِمَّنْ يَجُوزُ الرُّؤْيَةُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى جَلَّ جَلَالُهُ.»

ج-۵) ذیل آیهی ﴿يَضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (هود، ۲۰) می‌نویسد: «أى: بِمَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ. تَقُولُ: جَزَيْتُكَ عَمَلَكَ وَبِعَمَلِكَ. قَالَ الْحَسَنُ: السَّمْعُ الْقُرْآنَ. وَقَالَ غَيْرُهُ: مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَسْمَعُوا الْقُرْآنَ بُغْضاً لَهُ. وَالْإِسْتِطَاعَةُ قَدْ يَخْبِرُ بِهَا عَنِ الْفِعْلِ وَالْعَزْمِ، كَقَوْلِهِ: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾^۲، وَكَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾^۳، أى: لَا تَفْعَلُ الصَّبْرَ، وَهَذَا كَمَا تَقُولُ: لَا أَسْتَطِيعُ النَّظَرَ إِلَيْكَ بُغْضاً لَكَ، وَأَنْتَ عَلَى الْحَقِيقَةِ مُسْتَطِيعٌ لِذَلِكَ، وَإِنَّمَا أَخْبَرْتَ عَنْ كَرَاهِيَّتِكَ النَّظَرَ، وَإِنَّكَ لَا تُرِيدُ فِعْلَهُ. وَرَأَيْتُ فِي الْفَصْلِ الثَّاسِعِ مِنَ انْجِيلِ يوحَنَّا: إِنَّمَا أَنْكَرْتُمْ قَوْلِي؛ لَأَنْكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى سَمَاعِ كَلَامِي.»^۴

ج-۶) ذیل آیهی ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ (هود، ۴۶) می‌نویسد: «أى: لَيْسَ مِنْ أَهْلِ وَلَائِكَ وَلَا دِينِكَ، وَإِنْ كَانَ صَحِيحَ النَّسَبِ، وَلِذَلِكَ قَالَ: (مِنْ أَهْلِكَ) وَلَمْ يَقُلْ: لَيْسَ بِابْنِكَ. وَفِي الْفَصْلِ الثَّاسِعِ مِنَ انْجِيلِ يوحَنَّا قَالَ الْمَسِيحُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: لَوْ كُنْتُمْ بَنِي إِبْرَاهِيمَ عَمِلْتُمْ عَمَلَ إِبْرَاهِيمَ^۵ وَفِي آخِرِ الْفَصْلِ: وَإِنَّمَا أَنْتُمْ مِنْ أَبِ غَاشٍ، تُرِيدُونَ الْعَمَلَ بِشَهْوَةِ أَبِيكُمْ الَّذِي لَمْ يَزَلْ مِنْ بَدءِ أَمْرِهِ لِلنَّاسِ قَاتِلًا. يَرِيدُ أَنْ أَبَاهُمْ إِبْلِيسَ، فَجَعَلَهُمْ أَوْلَادَهُ؛ لِأَنَّ عَمَلَهُمْ مِنْ عَمَلِهِ، وَتَفَاهُمْ عَنْ وَلَادَةِ إِبْرَاهِيمَ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْمَلُوا بِعَمَلِهِ. وَفِي هَذَا الْفَصْلِ قَالُوا: لَسْنَا لِعَيْرِ رِشْدَةٍ، وَإِنَّمَا أَبُونَا اللَّهُ الْوَاحِدُ.^۶ فَهَذَا دَلِيلٌ أَنَّ الْأَبَ فِي لُغَتِهِمْ هُوَ الْمُطَاعُ الْوَاجِبُ الطَّاعَةِ، وَعَلَى ذَلِكَ كُلُّ مَا فِي الْإِنْجِيلِ مِنْ نَسَبَةِ الْمَسِيحِ إِلَى الْبُتُوَّةِ.» در اینجا پس از نقل جملات متعدد از انجیل یوحنا نتیجه می‌گیرد که "اب" در زبان و فرهنگ مسیحی به معنای فرد لازم اطاعت است.

۱- «نه اینکه کسی پدر را دیده باشد، جز آن کسی که از جانب خداست» انجیل یوحنا، باب ۶، آیهی ۴۶.

۲- المائدة، ۱۱۲.

۳- الکهف، ۶۷.

۴- جملهی اخیر درواقع اشاره‌ای است به انجیل یوحنا، باب ۸، آیهی ۴۳.

۵- اشاره به انجیل یوحنا، باب ۸، آیهی ۳۹: «در جواب او گفتند که پدر ما ابراهیم است. عیسی بدیشان گفت: اگر اولاد ابراهیم می‌بودید، اعمال ابراهیم را بجا می‌آوردید.»

۶- اشاره به انجیل یوحنا، باب ۸، آیهی ۴۱: «بدو گفتند که ما از زنا زاییده نشده‌ایم. یک پدر داریم که خدا باشد.»

ج-۷) در ذیل آیهی ﴿ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا﴾ (الاسراء، ۹۸) می‌نویسد: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى آيَاتِهِ عَلَى عِلْمِهِ فِي مَصَالِحِ خَلْقِهِ. وَ مَنَعَهُ إِيَّاهُمْ مَا يَتَعَنَّتُونَ فِي التَّمَاثِيلِ قَدِيمٍ فِي سُنَّتِهِ مَعَ أَنْبِيَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَام. وَ فِي الْإِنْجِيلِ الْأَوَّلِ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي عَشَرَ مِنْهُ: أَنَّهُ سَأَلُوهُ أَنْ يَرِيَهُمْ آيَةً مِنَ السَّمَاءِ، فَقَالَ فِي جَوَابٍ طَوِيلٍ: الْقَبِيلَةُ الْحَبِيثَةُ الْفَاجِرَةُ تَطْلُبُ آيَةً وَ لَا تُعْطَى آيَةً، وَ كَذَلِكَ فِي الْإِنْجِيلِ لُوقَا.»^۱

سوره‌ی یوسف و داستان بلند یوسف و برادرانش موضوع مشترکی در میان نقل‌های قرآنی و توراتی است. در تفسیر این سوره، وزیر مغربی مکرراً به تورات استشهاد می‌کند و تنها در برخی موارد، متن تورات را غیر قابل قبول می‌شمارد.

ج-۸) در ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾ (یوسف، ۴) می‌نویسد: «وَ فِي التَّوْرَةِ: أَنَّ هَذِهِ الرُّؤْيَا هِيَ الَّتِي جَدَّدَتْ حَسَدَ إِخْوَتِهِ لَهُ.»^۲

ج-۹) ذیل ﴿الْغِيَابَةِ﴾ (یوسف، ۱۵) می‌نویسد: «وَ طَلَبُوا بَنِيَّ لَا مَاءَ فِيهَا تُعْبِيهِ وَ لَا تُغْرِقُهُ، وَ ذَلِكَ بِأَرْضِ نَابُلُسِ فِي التَّوْرَةِ، وَ أَخَذُوا تَوْنِيَةَ دِيْبَاجٍ كَانَ أَبُوهُ قَطَعَهَا لَهُ، وَ كَانَتْ مِمَّا حَسَدَهُ إِخْوَتُهُ عَلَيْهِ، وَ التَّوْنِيَةُ فِي كَلَامِهِمْ كَالصَّدْرَةِ وَ نَحْوِهَا، فَذَبَحُوا عَثُوداً مِنَ الْعَنَمِ وَ غَمَسُوهَا فِي دَمِهِ وَ جَاءُوا بِهَا إِلَى يَعْقُوبَ.»^۳

ج-۱۰) در تفسیر آیهی ﴿ثَمَنٌ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ (یوسف، ۲۰) می‌گوید: «مَعْدُودَةٌ: قَلِيلَةٌ، وَ هِيَ فِي التَّوْرَةِ عِشْرُونَ دِرْهَمًا.»^۴

ج-۱۱) در تفسیر ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ﴾ (یوسف، ۳۹)، به تفصیل از تورات نقل‌هایی می‌آورد و می‌نویسد: «كَمَا تُقُولُ: يَا رَفِيقَ الطَّرِيقِ، أَيْ: رَفِيقِي فِي الطَّرِيقِ، وَ كَانَا صَاحِبِ مَائِدَةِ فِرْعَوْنَ وَ سَاقِيَةِ مِنَ التَّوْرَةِ، وَ كَانَ السَّاقِي رَأَى أَنْ عَصَرَ كَرَمَ فِي يَدِهِ فَطَلَعَ فِيهِ ثَلَاثَةُ قُضْبَانٍ، وَ فِي الْحَالِ صَعِدَ نَوَارُهَا ثُمَّ أَيْبَعَتْ عَنَاقِيدُهَا، فَاعْتَصَرَهَا فِي كَاسِ فِرْعَوْنَ، فَقَالَ لَهُ تَاوِيلُ ثَلَاثَةِ قُضْبَانٍ إِنَّكَ (فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ تُطَلُّ)، فَكَانَ كَذَلِكَ، فَلَمَّا رَأَى الْخَبَّازُ حُسْنَ التَّفْسِيرِ اخْتَرَعَ مَنَامًا، فَقَالَ: كَانَ عَلَى

۱- بخش نخست به صراحت در انجیل متی آمده است «آنگاه بعضی از کاتبان و فریسیان در جواب او گفتند: ای استاد می‌خواهیم از تو آیتی ببینیم. او در جواب ایشان گفت: فرقه شریر و زناکار آیتی می‌طلبند و بدیشان جز آیت یونس نبی داده نخواهد شد» (انجیل متی، باب ۱۲، آیات ۳۸-۳۹).

۲- سفر پیدایش، باب ۳۷، آیهی ۱۰-۱۱.

۳- سفر پیدایش، باب ۳۶، آیات ۲۴-۳۱.

۴- «و یوسف را به اسماعیلیان به بیست پاره‌ی نقره فروختند.» سفر پیدایش، باب ۳۷، آیهی ۲.

راسی ثلاث سلال حواری، وَ فی ثلاثه اَیام تُقَتَّل وَ تُصَلَّب.^۱ وَ قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: لَمَّا فَسَّرَ لَهُمَا مَنَامَهُمَا قَالَا: مَا رَأَيْنَا شَيْئاً، إِنَّمَا كُنَّا نَلْعَب، قَالَ: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ﴾. وَ فی التَّوْرَةِ: أَنَّ صَاحِبَ الصَّلْبِ قَالَ ذَلِكَ،^۲ وَ كَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: «

ج-۱۲) ذیل ﴿صَوَاعِ الْمَلِكِ﴾ (یوسف، ۷۲) می‌نویسد: «وَ الصَّاع: إِنَاءٌ يَشْرَبُونَ فِيهِ. رَوَى الْبَلْخِيُّ: أَنَّهُ الطَّرْجَاهَر، وَ هُوَ فِي التَّوْرَةِ جَامٌ فِضَّةٌ كَانَ يَشْرَبُ بِهِ يَوْسُفُ.»^۳

ج-۱۳) ذیل ﴿لَا تُثْرِبَ﴾ (یوسف، ۹۲) می‌نویسد: «وَ فی التَّوْرَةِ: أَنَّهُ لَمَّا عَرَفَهُمْ وَ أَرَادَ تَعْرِيفَهُمْ نَفْسَهُ، غَلَبَ بَصَرَهُ، فَقَالَ: أَخْرِجُوا كُلَّ مَنْ بَيْنَ يَدَيَّ، فَأَخْرِجُوا، وَ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْبُكَاءِ حَتَّى سَمِعَهُ مَنْ كَانَ بَعِيداً مِنْهُ، فَقَالَ: ﴿لَا تُثْرِبَ﴾ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ قَضَى عَلَى مَا قَضَى مِنْ فِعْلِكُمْ لِأَكُونَ دُخْرًا لِأَبِي وَ لَكُمْ فِي هَذِهِ السَّنِينَ الشَّدَادُ.»^۴

ج-۱۴) ذیل آیه‌ی یوسف، ۹۵ می‌نویسد: «وَ قَوْلُهُمْ لِأَبِيهِمْ: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ أَدْلُ دَلِيلٍ عَلَى أَنَّهُمْ لَيْسُوا أَنْبِيَاءَ، وَ كَذَلِكَ تَشْهَدُ التَّوْرَةُ أَنَّهُمْ لَيْسُوا أَنْبِيَاءَ.»

به‌جز موارد فوق، در تفسیر المصایح گاه به مواردی بر می‌خوریم که وزیر مغربی بی‌آنکه به عهدین ارجاع دهد، سخن می‌گوید که نشان می‌دهد وی مطلب خود را با توجه به متن صریح بیان کرده است. به نمونه‌هایی از این رویکرد وزیر مغربی در زیر اشاره می‌کنیم:

ج-۱۵) در ذیل آیه‌ی ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران، ۵۲)، می‌گوید: «قَالَ مَنْ أَنْصَارِي حِينَ عَادَ — بَعْدَ رَفْعِهِ — إِلَى الْأَرْضِ، وَ جَمَعَ الْحَوَارِيَّينَ الْإِنْتِي عَشَرَ، وَ بَنَّهُمْ فِي الْآفَاقِ يَدْعُونَ إِلَى الْحَقِّ.» در این عبارت، اولاً سخن از بازگشت عیسی به زمین بعد از عروج وی آمده است که به روشنی مضمونی انجیلی و مسیحی است. ثانیاً ادامه‌ی سخن وی نشان می‌دهد که مغربی از متن اناجیل استفاده کرده و مانند همیشه عبارات آن را نقل به مضمون کرده است. عبارات زیر در اناجیل متی و مرقس مضمون فوق را بیان می‌کند: پس بدیشان گفت: در تمام عالم بروید و جمیع خلائق را به انجیل موعظه کنید (انجیل مرقس، باب ۱۶، آیه‌ی ۱۵)؛ پس رفته، همه‌ی امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید (انجیل متی، باب ۲۸، آیه‌ی ۱۹).

۱- خلاصه‌ای است از سفر پیدایش، باب ۴۰، آیات ۵-۲۰.

۲- بنابر جستجوی من چنین مطلبی در عهد قدیم ذکر نشده است.

۳- سفر پیدایش، باب ۴۴، آیه‌ی ۲.

۴- این سخن در عهد قدیم چنین آمده است: «وَ یوسف پیش جمعی که به حضورش ایستاده بودند، نتوانست خوداری کند، پس ندا کرد که همه را از نزد من بیرون کنید! و کسی نزد او نماند وقتی که یوسف خویشان را به برادران خود شناسانید. و به آواز بلند گریست، و مصریان و اهل خانه‌ی فرعون شنیدند.» سفر پیدایش، باب ۴۵، آیات ۱-۲. ادامه‌ی سخن وزیر مغربی خلاصه‌ای از آیات ۵ و ۶ همان باب در سفر پیدایش است.

ج-۱۷) ذیل آیهی ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة، ۲۱)، می‌نویسد: الَّذِينَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ دُخُولَهَا غَيْرِ الطَّائِفَةِ الَّتِي حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً^۱ وَ دَخَلُوهَا بَعْدَ مَوْتِ مُوسَى بِشَهْرَيْنِ مَعَ يَوْشَعَ بْنِ نُونٍ^۲.

ج-۱۸) در پایان تفسیر سوره‌ی یوسف، می‌نویسد: أَلْقَى يَوْسُفُ فِي الْجُبِّ وَلَهُ سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً، وَ كَانَتْ مُدَّةُ غَيْبَتِهِ عَنْ أَبِيهِ ثَمَانِينَ سَنَةً، وَ عَاشَ بَعْدَ ذَلِكَ ثَلَاثًا وَ عَشْرِينَ سَنَةً. ذکر جزئیات مربوط به سال‌ها و تواریخ همگی برگرفته از سفر پیدایش در عهد قدیم است.

برخی از این دست اطلاعات عهدینی وزیر مغربی، مبتنی بر مشاهدات عینی و گفتگوهای شفاهی‌اش با یهودیان و مسیحیان و پیروان دیگر ادیان در مصر و عراق و شامات است. لذا گاه حتی به نقل مستقیم از یهود می‌پردازد و می‌گوید این نکته را از خود یهودیان شنیده‌ام. چنین روشی در میان مفسران قرون نخست چندان سابقه ندارد. این امر را نیز می‌توان از اختصاصات وزیر مغربی در تفسیر نگاری‌اش دانست. با این همه، اطلاعات وی — از جمله برخی اطلاعاتی که راجع به صابئین می‌دهد — همواره دقیق و مورد تأیید عالمان قرون بعدی نیست که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

ج-۱۹) در تفسیر آیهی ﴿وَالَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (النساء، ۱۵۷)، و بیان اختلاف مسیحیان راجع به حضرت عیسی علیه السلام می‌نویسد: قَالُوا: إِلَهُ، وَ قَالُوا: وَلَدٌ. این جمله نشان می‌دهد وی به اختلاف فرق مهم مسیحی در زمان خود از جمله تفاوت نسطوریان با یعقوبیان آگاهی دارد.^۳

۱- ظاهراً وزیر مغربی این ادعا را از آن رو مطرح می‌کند که میان عبارت ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ و جملهی ﴿الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ سازگاری ایجاد کند.

۲- این جملات وزیر مغربی عیناً در تفسیر *ابحاز البیان* (نیشابوری) تکرار شده است: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾: الَّذِينَ كَتَبَ لَهُمْ دُخُولَهَا غَيْرِ الَّذِينَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً، دَخَلُوهَا بَعْدَ مَوْتِ مُوسَى بِشَهْرَيْنِ مَعَ يَوْشَعَ بْنِ نُونٍ عَلَيْهِمَا السَّلَام *(ابحاز البیان، ۱/۲۷۳-۲۷۴)*.

۳- در میانه‌ی سده‌ی سوم و هفتم میلادی، در کلیساهای مسیحی جدالی مذهبی درگرفت درباره‌ی سرشت مسیح و مادر او مریم: آیا مسیح خدا است یا انسان و خدا است؟ آیا او دارای یک خواست است یا دو خواست؟ آیا یک سرشت دارد یا دو سرشت؟ آیا مریم مادر خدا است؟ این جدال مذهبی که در درجه‌ی اول در اطراف این قضایا و در درجه‌ی دوم درباره‌ی عقائد دست دوم دیگری دور می‌زد پیروان کلیسای سریانی را بدو دسته تقسیم کرد که بعداً بنامهای نسطوریان و یعقوبیان خوانده شدند. نسطوریان پیروان نسطور اسقف قسطنطنیه بودند که انجمن بزرگ افسس «۴۳۱ م.» وی را بواسطه‌ی اظهار این عقیده که «در مسیح دو سرشت خدائی و انسانی یکی گردیده است» مرتد خواند؛ و یعقوبیان نیز پیروان یعقوب برادعی (درگذشته در ۵۷۸ م.) بودند و «مونوفیست» یعنی «یک سرشتی» هم خوانده می‌شوند. این جدائی مذهبی که جدائی سیاسی هم بدنبال داشت موجب پیدایش تغییراتی در زبان آنها گردید چه در صداها و چه در ترکیب ألفاظ و مفردات، و بهمین جهت است که ابن‌عبری گوید: نسطوریان شرقی برای فهمیدن زبان یعقوبیان غربی نیاز بترجمان دارند. سریانی شرقی به‌لهجه‌ی نصیبین معروف گردید، و بعضی نیز بآشپناه آنرا کلدانی گفتند، و زبان سریانی غربی را هم لهجه‌ی رهاوی خواندند «نسبت به رها یعنی اودسا یا اورفای کنونی»، زیرا که تورات و انجیل‌ها به‌لهجه‌ی این شهر ترجمه شده بود. یعقوبیان طرفدار روم شرقی و نسطوریان زیر نفوذ ایران کار می‌کردند.

ج-۲۰) در ذیل آیهی ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (المائدة، ۶۴) می‌گوید: حَدَّثَنِي بَعْضُ الْيَهُودِ الثَّقَاتِ مِنْهُمْ بِمَصْرَ أَنَّ طَائِفَةً قَدِيمَةً قَالَتْ ذَلِكَ بِهَذَا اللَّفْظِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ.

ج-۲۱) در ذیل آیهی ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ (البقرة، ۱۰۴) می‌نویسد: و قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ سَبُّ بِالْعِبْرَانِيَّةِ، إِلَيْهِ كَانُوا يَذْهَبُونَ، فَبَحِثْتُ عَنْ ذَلِكَ فَوَجَدْتُهُمْ يَقُولُونَ (رَاعٍ) بَوَزْنٍ (قَالَ) عَلَيَّ مَعْنَى الْفَسَادِ وَالْبَلَاءِ وَيَقُولُونَ (ثَا) بِتَفْخِيمِ التَّوْنِ وَ إِشْمَامِهَا الضَّمِّ بِمَعْنَى الْآنَ مَجْمُوعُ اللَّفْظَتَيْنِ فَاسِدٌ الْآنَ. درواقع در اینجا نکته‌ای لغوی را با جستجو و پرسش از میان خود یهودیان، در تفسیر نقل می‌کند.

ج-۲۲) در ذیل آیهی ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (الاعراف، ۱۶۶)، می‌نویسد: وَ قَالَ لِي طَاغُوتٌ مِنَ الْيَهُودِ بِالْعِرَاقِ: إِنَّ الْمَسْخَ ثَابِتٌ فِي كُتُبِهِمْ وَأَخْبَارِهِمْ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ فِي التَّوْرَةِ.

ج-۲۳) در ذیل آیهی ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (يوسف، ۵۶) می‌نویسد: وَ قَالَ لَنَا بَعْضُ عُلَمَاءِ الْكِتَابِيِّينَ: إِنَّ يَعْقُوبَ كَانَ فَارَقَ أَبَاهُ لَخَوْفِهِ مِنْ أَخِيهِ الْعِيسَى، وَ مَضَى إِلَى خَالٍ لَهُ بِحِرَّانَ، فَتَزَوَّجَ ابْنَتَهُ، وَ أَقَامَ اثْنَتَيْنِ وَ عِشْرِينَ سَنَةً مَخْفِيًا خَبْرَهُ عَنْ أَبِيهِ، فَعَاقَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِإِخْفَاءِ خَبَرِ يُوسُفَ عَنْهُ اثْنَتَيْنِ وَ عِشْرِينَ سَنَةً، وَ ذَلِكَ بَعِيدٌ لَا يُجُوزُ عَلَى يَعْقُوبَ. اشاره‌ی وی به آیات سفر پیدایش، باب ۲۷ در دعوی میان یعقوب و عیسو (عیص) است اما آن را به صورت شفاهی از برخی عالمان یهودی نقل می‌کند و سپس به دلیل کلامی قصه را مردود می‌شمارد.

ج-۲۴) در تفسیر آیهی ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ (البقرة، ۶۲) توضیحاتی مبتنی بر مشاهدات شخصی‌اش از صابئین می‌دهد: وَ الصَّابِئَةُ تُقَرَّبُ بِإِدْرِيسَ وَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَ تَعْبُدُ الْكَوَاكِبَ،^۱ وَ تَدِينُ بِالْعَدْلِ وَ التَّوْحِيدِ. وَ رَأَيْتُ فِي أَيْدِيهِمْ كِتَابًا يَنْسُبُونَهُ إِلَى صُحُفِ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَتْ تَتَضَمَّنُ شَيْئًا خَالَفَ الْعَدْلَ وَ الْعَقْلَ، وَ قَبْلَهُمْ الْكَعْبَةُ وَ لَهُمْ صَوْمٌ وَ ذَبَائِحُ.

در پایان می‌توان گفت، تاریخ تفسیر قرآن از نخستین سده‌های اسلامی تا دوران معاصر، نشان از حضور عهدین به مثابه‌ی یکی از ابزارها و عناصر تفسیری می‌دهد. مفسران طی قرون مختلف سعی در بهره‌برداری از این منبع در جهت تأیید مطلبی در قرآن، نقد و نقض عهدین یا اضافه کردن داستان‌ها و نقل‌های توراتی داشته‌اند. اگرچه در آغاز، بیشترین منقولات عهدینی را روایات موسوم به اسرائیلیات تشکیل می‌داده‌اند، این امر در عصر حاضر جای خود را

۱- خلاصه‌ی این سخن را ابوحنیف غرناطی در تفسیر خود ذکر کرده است: و قال المغربي، عن الصابي صاحب الرسائل: هم قريبي من المعتزلة، يقولون بتدبير الكواكب (البحر المحيط، ۳۸۷/۱).

به نفی کلی اسرائیلیات و مراجعه‌ی مستقیم به متن کنونی عهدین داده است که مفسران قرآن از این راه برخی اطلاعات و گزاره‌های تورات و انجیل را در تفسیر آیات قرآن می‌افزایند، یا این دو کتاب آسمانی را با هم مقایسه می‌کنند و یا به نقد و ابطال تورات و انجیل کنونی می‌پردازند. با کمال تعجب، وزیر مغربی در بیش از ۱۰ قرن پیش، این شیوه‌ی معاصر و امروزی در تفسیر قرآن را به گونه‌ای خاص به‌کار گرفته و حجم زیادی از مطالب عهدین را با مراجعه به متن تورات و انجیل یا از طریق پرسش و گفت و گو با دانشمندان اهل کتاب در *المصابیح فی تفسیر القرآن* نقل کرده است. تفاوت روش او با برهان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ ق) که در قرن نهم هجری مطالب زیادی از تورات را در تفسیر خود — *نظم الدرر* — می‌آورد، این است که بقاعی برعکس وزیر مغربی تقریباً هیچ‌گاه به نقد یا رد مطالب منقوله نمی‌پردازد.

۳-۴. انتقاد از وزیر مغربی و آرای تفسیری وی

صفدی (*الوافی بالوفیات*، ۱۳۰/۴) و سیوطی (*بغیة الوعاة*، ۱۸۵/۱) از کتابی با عنوان *الرد علی الوزير المغربي* نوشته‌ی ابن‌الحیمی یاد می‌کنند. ابوطالب محمد بن علی بن علی بن علی، معروف به مذهب‌الدین حلّی یا ابن‌الحیمی (۵۴۹-۶۴۲ ق) از عالمان ادب است که در حله زاده شد، به بغداد و شام سفر کرد و سرانجام در قاهره وفات یافت (بغدادی، ۱۲۱/۲-۱۲۲؛ زرکلی، ۲۸۲/۶). سیوطی نام چند کتاب وی را چنین ذکر می‌کند: «کتاب حُرُوفُ الْقُرْآن، کتاب أُمُثَالُ الْقُرْآن، کتاب قد، کتاب یحیی، کتاب الکلاب، کتاب استیواء الحکم والقاضی، وَالرَّدُّ عَلَى الْوَزِيرِ الْمَغْرِبِيِّ» (سیوطی، *بغیة الوعاة*، ۱۸۵/۱).

به احتمال بسیار زیاد مراد از این «الوزير المغربي» در عنوان کتاب ابن‌الحیمی، باید ابوالقاسم حسین بن علی باشد. به‌جز وی و پدرش ابوالحسن علی بن الحسین، تنها دو تن دیگر می‌شناسیم که به آنان عنوان «وزیر مغربی» داده‌اند. نخست عمیدالدوله ابوسعید محمد بن الحسین بن عبدالرحیم معروف به وزیر مغربی (م ۳۸۸ ق) و دیگری لسان‌الدین بن خطیب محمد بن عبدالله، ابوعبدالله الوزير المغربي (۷۱۳-۷۷۶ ق). روشن است که فرد اخیر دیرتر از ابن‌الحیمی زاده شده و کتاب ابن‌الحیمی نمی‌تواند درباره‌ی او باشد. شخص نخست نیز به داشتن اندیشه و رای‌ی خاص در ادب و جزآن

شهره نیست؛^۱ لذا کتاب ابن‌الحیمی که خود امام و صاحب‌نظر در امر لغت و راوی شعر و ادب بوده، طبیعتاً باید در ردّ ابوالقاسم حسین بن علی وزیر مغربی که او نیز از لغوی، شاعر و ادیب برجسته‌ای بوده است (نک. شبیری، «نعمانی و مصادر غیبت»، ص ۲۶۰).

به سبب عدم دسترسی، از محتوای این کتاب ابن‌الحیمی اطلاعی نداریم؛ اما در میان افراد زیادی که مستقیم یا غیرمستقیم از تفسیر وزیر مغربی یا سایر آثار وی مطلبی نقل کرده‌اند، به ندرت به انتقاد یا تضعیف آرای او برمی‌خوریم. تقریباً هیچ‌یک از مفسران شیعه و سنی که آرای تفسیری وی را نقل کرده‌اند، به نقد یا ردّ اقوال او نپرداخته‌اند. لغویانی چون ابن‌برّی، ابن‌منظور، زبیدی و سیوطی نیز تنها آرای لغوی وی را نقل و به ظاهر پذیرفته‌اند.^۲ شیخ طوسی نیز تقریباً هیچگاه به ردّ اقوال مغربی نمی‌پردازد. تنها گاهی به ترجیح نظر دیگری بسنده می‌کند.^۳ اما در مقابل، همو با آنکه در مقدمه‌ی تفسیر خود از دو تفسیر رمانی و ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی بسیار تعریف می‌کند و آن‌ها را بهترین آثار تفسیری تا آن زمان می‌داند، در متن تفسیر/التبیان بارها اقوال رمانی و ابومسلم را صریحاً رد می‌کند.

در دوران جدید نیز، محققان و مؤلفانی که وزیر مغربی را شناخته و به آثار وی توجه کرده‌اند، عموماً به انتقاد از وی دست نزده‌اند. احسان عباس و خالد معدل در دو کتاب خود راجع به زندگی و آثار ادبی وزیر مغربی، همواره او را با شدت و حدت ستوده‌اند. در این میان، عبدالکریم زهرانی، استاد کنونی مطالعات عربی و اسلامی در «جامعة الملك فهد للبترول والمعادن» در شهر ظهران (عربستان سعودی) در رساله‌ی دکتری خود، ضمن معرفی کلی تفسیر المصابیح، سه نکته‌ی انتقادی در خصوص آن ذکر کرده است: نخست اقوال ضعیفی که هیچ کس جز وزیر مغربی آن را نگفته است؛ مثل این رأی که «ما» در ﴿مَثَلًا مَا﴾ برای تقلیل است. دوم نقل اقوال معتزله بدون ردّ و نقض آن‌ها؛ و سوم اختلال و جابجایی در ترتیب تفسیر آیات (زهرانی، ص ۸۸).

۱- «الوزير المغربي؛ محمد بن الحسين بن عبدالرحيم عميدالدولة أبوسعيد المعروف بالوزير المغربي المتوفى سنة ۳۸۸ ثمان وثمانين وثلاثمائة. له اخبار الشعراء المحدثين. طبقات الامم في التاريخ. التنف والظرف في الادب» (بغدادی، هدیه العارفین، ص ۹۰۰).

۲- به استثنای ابن‌ابی‌الحدید که محتوای برخی از ابیات منسوب به وزیر مغربی را شدیداً مورد انتقاد قرار داده است. نک. (ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغة، ۱۸۵/۲۰).

این ابیات ظاهراً تعصب وزیر مغربی نسبت به قحطان و انصار در برابر قریش را نشان می‌دهد (نک. فصل دوم).

۳- در يك مورد شيخ طوسی می‌نویسد: «قال الحسين بن علي المغربي عندي أن معنى (ما) أي و تقديره فبأى رحمة من الله، و هذا ضعيف» (طوسی، التبیان، ۳۱/۳).

اکنون این پرسش مطرح است که چه نوع انتقادهایی بر روش و محتوای تفسیر وزیر مغربی می‌توان وارد کرد؟ نخست باید بدین نکته توجه دهیم که اکنون هر انتقادی بر وزیر مغربی و روش وی در تفسیر المصابیح از موضعی صورت می‌گیرد که بیش از یک‌هزار سال با دوران حیات وی و زمان تألیف تفسیر وی فاصله دارد. چنانچه ما خود بازیگر صحنه‌ی حیات علمی و اجتماعی وی بودیم، چه بسا در شرایطی مشابه، نظیر او عمل می‌کردیم. بنابراین، بخشی از انتقادهای کنونی حاصل فاصله گرفتن ما از زمان و مکان وزیر مغربی و تفسیر المصابیح وی است. از همین رو، می‌توان حدس زد چنانچه اکنون در پارادایم تفسیر نگاری اخباری شیعه در دوران صفویه بودیم، تفسیر وزیر مغربی نمی‌توانست هیچ نکته‌ی مثبتی برای ما داشته باشد. حتی اگر تفسیر وزیر مغربی در اختیار محدثان شیعه در این دوران می‌بود، به دشواری از آن مطلبی نقل می‌کردند، چه سبک و محتوای این تفسیر هیچ شباهتی به تفاسیر شناخته شده‌ی شیعه تا آن زمان نداشت. درست به همین دلیل است که مفسران شیعه در دوران صفویه، هیچ‌گاه نامی از تفسیر التبیان شیخ طوسی نمی‌آوردند و حتی هیچ‌گاه روایات منسوب به ائمه علیهم السلام را از این تفسیر نقل نمی‌کنند. این در حالی است که ایشان قطعاً تمامی آثار شیخ طوسی را می‌شناسند و به سایر آثار وی مراجعه و از آن‌ها نقل قول می‌کنند (برای نمونه‌هایی از نقل روایت تفسیری از دیگر کتاب‌های شیخ طوسی چون *امالی*، *الغیة*، *تهذیب الاحکام*، و *مصباح الانوار*، در آثار مفسران اخباری دوره‌ی صفویه نك. عروسی هویزی، *نور الثقلین*، ۸۰/۱؛ بحرانی، *البرهان*، ۹/۱، ۹۵، ۵۷۲، ۵۷۹؛ فیض کاشانی، *الصادق*، ۷۷/۱؛ حسینی استرآبادی، ص ۹۹، ۱۴۳، ۵۴۸ و ۵۸۸).

در پارادایم بازاجتهادی جدید که امروزه تفسیر شیعه در آن قرار دارد، بسیاری از ویژگی‌های اختصاصی و روش‌های ابتکاری وزیر مغربی می‌تواند از محسّنات تفسیر المصابیح به‌شمار آید. حتی مراجعه‌ی مستقیم به متن عهدین موجود کنونی و نقل مستقیم از آن که در عهد وزیر مغربی و پارادایم تفسیری شیخ طوسی و دوران صفویه امری مقبول و متداول نبوده است، امروزه در میان بسیاری از مفسران شیعه و سنی معاصر به گونه‌های مختلف شناخته شده و متداول است. مبانی تفسیری، منابع تفسیری، و ابزارهای تفسیری وزیر مغربی (که در فصل سوم بدان‌ها اشاره شد) تقریباً همگی همان‌هایی هستند که کمابیش از سوی عموم مفسران شیعه در دوران معاصر پذیرفته شده و مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

با این همه، چند انتقاد مهم از منظر عمومی تفسیر شیعه می‌توان بر وزیر مغربی وارد کرد. نخست آنکه اعتماد وزیر مغربی بر شهرت روایات در تفسیر، سیره، مغازی و اسباب النزول، گاه سبب شده است وی برخی از مهم‌ترین اصول و باورهای فکر شیعی را کم‌اهمیت انگارد. عصمت پیامبر اکرم (ص) از مهم‌ترین این دیدگاه‌هاست. با این همه، وزیر

مغربی برخی از روایات شایع در کتاب اهل سنت دال بر ورود آیات دروغین غرانیق بر زبان پیامبر اکرم را نقل و بی هیچ نقدی از کنار آن رد شده است (المصابیح، ذیل الاسراء، ۷۳؛ نک. فصل سوم، بخش روایات سیره و مغازی). شگفت آنکه وی گاه برخی امور کم‌اهمیت در سیره و مغازی را به دلایل مختلف لغوی، تاریخی یا عقلی و کلامی تضعیف یا رد می‌کند. نمونه‌ی دیگر دیدگاه وی در باب نسخ تلاوت و نیز نسخ حکم و تلاوت است. با آنکه وزیر مغربی برخلاف مفسران قدیم شیعه در پارادایم پیش از شیخ طوسی، هیچ‌گاه روایتی دال بر تحریف یا نقصان قرآن نقل نمی‌کند، در توضیح آیه‌ی نسخ (البقرة، ۱۰۶) سخنانی دایر بر پذیرش ایده‌ی اهل سنت دال بر نسخ تلاوت و نیز نسخ حکم و تلاوت را مطرح می‌کند.^۱

دوم آنکه هرچند شیوه‌ی وزیر مغربی آن است که سبب نزول آیات مرتبط به اهل بیت علیهم السلام را اغلب از مصادر روایی و تفسیری اهل سنت نقل می‌کند، در برخی آیات مشهور، از این شیوه دست کشیده و تنها نقل‌های رایج در منابع اهل سنت را ذکر می‌کند. فی‌المثل در تفسیر آیه‌ی ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة، ۶۷) وی مطلبی راجع به ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نمی‌گوید و تنها می‌نویسد: «أَيُّ: إِنَّكَ إِنْ قَصَرْتَ عَنْ بَعْضِ التَّبْلِغِ، وَلَمْ تَسْتَوْفِ جَمِيعَ الصَّدْعِ وَالتَّبْيِينِ، فَكَأَنَّكَ مَا بَلَغْتَ الرِّسَالَةَ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنْ كُتِمَتْ آيَةٌ فَمَا بَلَغْتَ. وَكَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَحْرَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، الْحَقُّوْا بِمَلَأَحِقِّكُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ عَصَمَنِي مِنَ النَّاسِ». همچنین در آیه‌ی ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (الرعد، ۴۳) آیه را در شأن علی علیه السلام نمی‌داند و اشاره‌ای به روایات صادقین علیهما السلام در این موضوع نمی‌کند.^۲ بلکه آن را بر عبدالله بن سلام و جماعتی از یهود منطبق می‌داند که اسلام آورده‌اند. وی می‌نویسد: «﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ وَعِدَّةٌ كَثِيرَةٌ مِنْ يَهُودٍ أَسْلَمُوا، قَدْ أَثْبَتْنَا أَسْمَاءَ بَعْضِهِمْ فِي آخِرِ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ. وَقِيلَ: جَمِيعُ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ مِنْهُمْ وَصَدَّقَ مَا يَعْلَمُ».^۳

۱- این انتقاد از جهتی بر شیخ طوسی نیز وارد است که در تفسیر خود، بی‌آنکه قول به نسخ تلاوت و نیز نسخ حکم و تلاوت را مردود شمارد، آن‌ها را نقل و به‌ظاهر با ذکر روایات اهل سنت بر آن صحه می‌گذارد (نک. طوسی، التبیان، ۱/۳۹۵-۳۹۴).

۲- «قال ابو جعفر و ابو عبدالله (ع): هم ائمة آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم، لأنهم الذين عندهم علم الكتاب بجملة لا يشذ عنهم شيء من ذلك دون من ذكره» (طوسی، التبیان، ۲۶۸/۶). برای نمونه‌های متعدد از طرق غیرشیعی این روایت نک. حاکم حسکانی، ۱/۴۰۵-۴۰۰.

۳- با آنکه اقوال متعددی در منابع تفسیری اهل سنت در باب مراد از ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ ذکر شده است، به نظر می‌رسد وزیر مغربی ضعیف‌ترین رأی را مطرح کرده است، چه سوره‌ی رعد مکی است و اسلام عبدالله بن سلام و یاران یهودی مسلمان شده‌اش همگی در دوران مدنی رخ داده است (نک. ابن عطیة، المحرر الوجیز، ۳/۳۲۰).

و سرانجام آنکه برخی ملاک‌هایی که وی بر اساس آن‌ها دیگر ادیبان یا مفسران را نقد می‌کند، بر خود وی نیز صادق است. فی‌المثل وی بر رُمّانی ایراد می‌گیرد که چرا با تکیه بر درک متأخر از نزول وحی و بر اساس فهم معاصران عراقی واژه‌ای از قرآن را معنا کرده است (نک. المصابیح، ذیل یوسف، ۱۰۰)؛^۱ با این همه، خود در مواضع متعددی به اشعاری از شاعران معاصر خود یا دست کم شاعران بسیار متأخر از زمان نزول وحی استناد می‌کند. همچنین گاه روایت لغوی، ادبی یا تاریخی فردی را به دلیل انفراد یا شاذ بودن قول و روایت وی مردود می‌شمارد،^۲ اما خود اقوال ادبی، تفسیری یا تاریخی منفرد را ذکر می‌کند و گاه آن‌ها را صحیح‌ترین وجه می‌شمارد. فی‌المثل مراد از ﴿الصَّلَاةُ الْوُسْطَى﴾ (البقرة، ۲۳۸) را نماز جماعت می‌شمارد؛ «ما» در عبارت ﴿مَثَلًا مَا﴾ (البقرة، ۲۶) را به معنای تقلیل می‌داند؛ یا هنگام استنباط از ظواهر قرآن، اشتباه می‌کند و در تفسیر آیه‌ی ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ﴾ (الاعراف، ۲۶) می‌نویسد: «مراد این است که لباس شما در بهشت بهتر است، چون ذلک برای اشاره به دور است؛ یَعْنِي ذَٰلِكَ الَّذِي كَانَ عَلَيْكُمَا فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ذَٰلِكَ؛ لِأَنَّ «ذَٰلِكَ» لِلتَّبَعِيدِ.»

روشن است چنین انتقادهایی بر جزییات کار تفسیری وزیر مغربی، هرگز از اهمیت وی در پیشتازی برای بنیادگذاری تفسیر جامع‌نگر و اجتهادی شیعه نمی‌کاهد، به‌ویژه آنکه به یاد داشته باشیم وزیر مغربی هیچ‌گاه در فراغت و آسایش در منطقه‌ای سکونت و زندگی نکرده است، چه او دست کم در ۱۸ سال پایانی عمر خود که تقریباً مصادف با دوران املا و نگارش تفسیر المصابیح بوده، یکسره در شرایطی ناپایدار در شهرهای مختلف به‌سر برده و نتیجتاً در بسیاری از مواضع تفسیر بر حافظه‌ی خود متکی بوده است.

۱- عبارت وزیر مغربی چنین است: «ابوالحسن رمانی گفته که بادیة همان بلد اعراب است. چنین چیزی در سخن عرب شناخته شده نیست، بلکه تنها در سخن عامه‌ی عراقیان و ساکن در مسیر حج رواج دارد. ابوالحسن رُمّانی که این کاربرد را در عراق بسیار شنیده، آن را عربی پنداشته است؛ فَقَالَ: الْبَادِيَةُ بِلْدُ الْأَعْرَابِ، وَ هَذَا لَا يَعْرِفُ، وَ إِنَّمَا هُوَ مُعْتَادٌ فِي الْأَفَاطِ عَامَّةِ الْعِرَاقِ السَّالِكِينَ لِطَرِيقِ الْحَجِّ، وَ كَرَّرَ عَلَى سَمْعِ أَبِي الْحَسَنِ حَتَّى ظَنَّهُ عَرَبِيًّا.»

۲- فی‌المثل در تفسیر عبارت ﴿وَإِنْ جُنَحُوا لِلْسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهَا﴾ (الانفال، ۶۱)، تفرّد یا انفراد واقدی را نقطه‌ی ضعف روایت وی می‌شمارد و می‌نویسد: «واقدی گفته است اگر اظهار اسلام کردند از ایشان پذیرفته می‌شود، هرچند به باطن ایشان اطمینان نباشد. این سخن تفردی است از واقدی» در این موضوع وی میان مورخ یا متکلم و محدث فرقی نمی‌نهد. از همین رو، سخن جبائی — از متکلمان معتزلی — را نیز به دلیل تفرّد و مخالفت با اجماع مردود می‌شمارد. در تفسیر آیه‌ی ﴿ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ (الانفال، ۱۸) می‌گوید: «جبائی خطاب در این آیه را مؤمنان دانسته که این سخن به اجماع اهل سیره و مفسران خطاست.»

۳-۵- نتایج فصل

۱. تفسیر شیعه در آغاز قرن پنجم شاهد تحول و تکاملی در سبک، محتوا و ابزارهای تفسیری است. در میانه‌ی قرن پنجم و با نگارش *التبیان فی تفسیر القرآن* به دست شیخ الطائفة (۳۸۵-۴۶۰ ق) نخستین تفسیر کامل شیعی با سبک درایی یا اجتهادی پدید می‌آید که در آن روایات اهل بیت علیهم السلام تنها یکی از چند عنصر تفسیری است. نیم قرن پیش از شیخ طوسی اما، نخستین بذره‌ای این تغییر و تحول که از آن می‌توان به تغییر پارادایم تفسیری یاد کرد، به دست وزیر مغربی در *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم* افشاند شده است. از این رو می‌توان گفت *المصابیح* در شمار نخستین قدم‌های تفسیرنگاری جامع‌نگر و اجتهادی شیعه بر قرآن کریم است که مفسر در آن، از ابزارها و عناصری متعدد و متفاوت از سبک تفسیری مأثور در امامیه بهره برده است.

۲. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر نوین وزیر مغربی که تقریباً همگی به نحوی مشروح از جانب شیخ طوسی نیز به‌کار گرفته شده‌اند، به شرح زیر است: بهره‌گیری از تمامی امکانات زبانی و ادبی در تفسیر همانند تفاسیر ادبی و لغوی اهل سنت در قرون دوم و سوم هجری. در این روش، مفسر به اقوال لغویان و تلاش‌های لغوی مفسران و ادیبان مختلف و از جمله به فهم لغوی خود اعتماد کرده و آن‌ها را در فهم کلام الله به‌کار می‌برد. استفاده از تکنیک واژگان دخیل، مراجعه و مقایسه‌ی واژه‌های قرآن با اشعار جاهلی، و استناد به اقوال بشری لغویان، نحویان و اهل بلاغت از جمله توابع این روش است. سایر ویژگی‌های تفسیر *المصابیح* که در مکتب تفسیری شیخ طوسی کمابیش مورد استفاده قرار گرفته‌اند عبارتند از: مراجعه به منابع تفسیری اهل سنت، بهره‌گیری و نقل روایات صحابه و تابعین؛ طرح مسائل کلامی قدیم یا مباحث کلامی روز؛ مراجعه‌ی مستقیم به منابع عهدینی از جمله متن تورات و اناجیل موجود در میان اهل کتاب؛ ذکر روایات صادقین علیهم السلام در کنار روایات صحابه و تابعین؛ دفاع از آرای کلامی و فقهی شیعه در آیات اختلافی و تلاش برای ارائه‌ی تبیینی قانع‌کننده با استفاده از منابع اهل سنت؛ ورود عمیق و گسترده به آیات مربوط به حوادث زندگی پیامبر اکرم (ص) از جمله روایت سیره و مغازی با بهره‌گیری از منابع اهل سنت (علی بن ابراهیم و دیگران با روایات صادقین این کار را می‌کنند)؛ تاکید بر لوازم زبانی دانستن متن قرآن از جمله قول به وجود مجاز و استعاره در قرآن.

۳. سه نسخه‌ی خطی از المصابیح اکنون در کتابخانه‌های جهان باقی مانده است که از آغاز قرآن تا پایان سوره‌ی اسراء را دربرمی‌گیرد. این متن یک بار توسط یکی از دانشجویان دانشگاه ام‌القری (مکه) تصحیح شده، اما تصحیح آن همراه با اغلاط علمی متعدد و نسخه‌خوانی‌های اشتباه بوده است. مقدمه‌ی کوتاه وزیر مغربی حاوی نثر مبتکرانه، بسیار ادیبانه و دغدغه‌های تفسیری اوست. وی شناخت دقیق‌تر اعجاز قرآن، زوایای لغوی و ادبی قرآن، و بیان بهترین تاویل‌های ارائه شده را علت نگارش تفسیر خود می‌داند.

۴. برخی از مهم‌ترین مبانی وزیر مغربی که در سراسر تفسیر او رعایت شده عبارتند از: امکان فهم و تفسیر قرآن؛ قابل فهم بودن تمام قرآن جز حروف مقطعه؛ حجیت استنباط از ظواهر قرآن؛ اشتغال قرآن بر همه چیز؛ وجود مبالغه و استعاره در زبان قرآن؛ ترکیب زبان قرآن از حقیقت و مجاز؛ امکان نسخ قرآن و وقوع نسخ در قرآن. وی از متنوع‌ترین و گسترده‌ترین حجم ممکن از منابع مختلف در تفسیر خود استفاده کرده که اغلب آن‌ها در سنت تفسیر نویسی شیعه — و برخی از آن‌ها در تفسیرنگاری اهل سنت — شایع نبوده است. گلچینی از روایات تفسیری شیعه؛ حجم فراوانی از روایات صحابه و تابعین بر پایه‌ی رجوع به منابع اهل سنت چون تفسیر طبری؛ تفاسیر مدون اهل سنت چون مقاتل و کلبی و رازی جصاص و طبری؛ تفاسیر ادبی و لغوی قرون دوم و سوم هجری از قبیل آثار فراء، ابو عبید و ابو عبیده؛ متون کهن لغوی و اقوال شفاهی لغویان قدیم؛ استشهاد به شعر شاعران عرب جاهلی و حتی اشعار جدید اسلامی؛ مراجعه به منابع تفسیری معتزله چون ابوالحسن رُمّانی، ابومسلم اصفهانی، بلخی، و جبائی؛ کتب و روایات سیره و مغازی چون عروة بن زبیر، ابن شهاب زهري، ابن اسحاق، ابن هشام؛ واقدی، و عمر بن شبه؛ و سرانجام منابع مکتوب عهدینی یا مراجعه شفاهی به دانشمندان اهل کتاب معاصر برخی از مهم‌ترین منابع وزیر مغربی بوده‌اند. وی در این راه از تکنیک‌ها یا ابزارهای مختلف از جمله تفسیر قرآن با قرآن؛ تفسیر قرآن با عهدین؛ رجوع به کلام معصوم؛ رجوع به شعر عرب؛ رجوع به لغت؛ و مراجعه به تاریخ بهره گرفته است.

۵. المصابیح نخستین تفسیر غیر روایی شیعی است که در آن، مفسر به مباحث اشتقاق، لغت، صرف و نحو به صورت فنی و تخصصی توجه دارد. این امر چنانکه وزیر مغربی خود در مقدمه‌اش اشاره کرده، ناشی از توجه وی به اعجاز قرآن از منظر ادبی است. به دلیل تسلط بی‌نظیرش بر متون مهم لغوی و روایات لغویان، وزیر مغربی در جای جای اثر خود، نکات بدیع و تازه‌ای راجع به واژگان قرآن طرح می‌کند که پیش از وی کسی مطرح نکرده است. هم از این رو، گاه با تمسک به شم یا اجتهاد لغوی خود، برخی سخنان منسوب به

صحابه، تابعین، و حتی اقوال برخی لغویان یا مفسران مشهور را نیز تخطئه کرده، آن‌ها را مردود می‌شمارد. به همین سان، فراوانی استشهاد به اشعار و ابیات عرب در متن المصابیح به چشم می‌خورد. تقریباً در هر صفحه از متن تفسیر، وزیر مغربی به بیتی از شاعری عرب — جاهلی یا مخضرم یا اسلامی — استناد می‌کند، اما از نظر وی، این استناد صرفاً تفنّن نیست. وی به جد معتقد است که برای فهم معنای قرآن، استنباط ما از شعر جاهلی می‌تواند راهگشا باشد.

۶. نحو یا ساختار جملات قرآن نیز — اگرچه کمتر از لغت و اشتقاق — مورد توجه و اهتمام وزیر مغربی‌اند. برخی اصول کلی وی از این قرار است: در زبان عربی هیچ واژه‌ای برای رساندن معنای عموم به نحو حقیقی وضع نشده است، چه در آن صورت کاربرد آن در خصوص — به ویژه در آیات قرآن — باید به نحو مجاز باشد؛ هیچ امر تکراری در قرآن وجود ندارد، لذا وی در ورای هر امری در قرآن که به ظاهر تکرار می‌نماید، نکته یا غرضی وجود دارد که باید آن را بیابیم؛ هیچ حرف یا اداتی در قرآن زیاده نیست، لذا هیچ واژه‌ای — حتی يك حرف — نمی‌تواند بی دلیل در متن قرآن وارد شده باشد؛ و سرانجام آنکه از نظر وزیر مغربی، در قرآن کریم استفهام حقیقی از جانب خداوند مطرح نمی‌شود.

۷. علوم قرآنی مصطلح کمابیش مورد توجه وزیر مغربی بوده‌اند و برخی از این امور، چون اعجاز و فصاحت قرآن، ناسخ و منسوخ، فواتح سور و حروف مقطعه، و نیز قرائات رسمی یا شاذ در تفسیر المصابیح پررنگ‌تر جلوه کرده‌اند. در موضوع اعجاز قرآن، وزیر مغربی از یک سو، در عین توجه به نظریه‌ی صرفه، معتقد است وجه اعجاز قرآن نمی‌تواند تماماً در صرفه نهفته باشد؛ لذا همزمان بر موضوع نظم و فصاحت قرآن تأکید می‌ورزد. از سوی دیگر، وی معتقد است قرآن به فصاحت توجه کرده و ما را به شناخت فصاحت و زوایای ادبی آن تشویق کرده است. از همین رو، در آغاز تفسیر خود یکی از علل اصلی نگارش تفسیر خود را فهم دقیق اعجاز و فصاحت قرآن می‌شمارد.

۸. روایت به معنای عام — شامل تمام انواع نقل از معصوم و غیرمعصوم — در تفسیر وزیر مغربی جایگاهی اساسی دارد. وی بر خلاف مفسران پیشین امامیه، تنها به روایت ائمه علیهم السلام توجه ندارد. به عکس، در کنار گزینش و نقل برخی روایات تفسیری امامیه که تضاد صریحی با باورهای غیرشیعه ندارند، به نقل تعداد بسیار بیشتری از روایات صحابه و تابعین در مواضع مختلف تفسیر خود می‌پردازد. در این بخش، با آنکه وی از مفسران اهل سنت و معتزلی چون فراء، ابن قتیبّه، طبری، مقاتل، رازی جصاص، رمّانی، ابومسلم

و غیرایشان نام می‌برد، از هیچ مفسر شیعی نام نمی‌برد و اغلب روایات امام باقر و امام صادق علیه السلام را با اشاره به کنیه‌ی ایشان (ابوجعفر و ابوعبدالله) ذکر می‌کند که همین امر وی را قادر می‌سازد برخی روایات دیگر مورد نظر خود — از جمله روایات کلبی — را نیز از همین طریق نقل کند.

۹. رویدادهای معاصر با صدر اسلام که در قرآن غالباً به اختصار یا ابهام منعکس شده‌اند، در تفسیر المصاحیح از طریق توجه به روایات و متون سیره و مغازی شرح و بسط بیشتری یافته‌اند. حجم این منقولات و نیز ذکر اسباب نزول آیات بر اساس منابع سیره یا تفاسیر اهل سنت در المصاحیح بسیار جلوه و روشنی دارد. رویکرد وزیر مغربی در این امر، گاه با تسامح همراه است، چنانکه حتی برخی روایات متعارض با عصمت پیامبر اکرم (ص) چون قصه‌ی غرائق را نیز بدون نقد و ارزیابی در تفسیر خود نقل می‌کند؛ گوا اینکه وی در مقابل می‌کوشد همواره سبب نزول آیات مرتبط با اهل بیت را نیز از منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت گزارش و نقل کند.

۱۰. وزیر مغربی نخستین مفسر شیعی است که قریب نیم قرن پیش از شیخ طوسی، ضمن توجه به منابع تفسیری متکلمان معروف معتزلی، برخی آرای کلامی و ادبی — و گاه گزارش‌های روایی و فقهی ایشان — را در تفسیر خود نقل کرده است. وی با ذکر اقوال و آرای تفسیری ابوعلی جبائی، ابوالقاسم بلخی، ابومسلم اصفهانی، ابوالحسن رمانی و دیگر معتزلیان، گاه این آرا را پذیرفته و گاه آن‌ها را با انتقاداتی لغوی، ادبی، تاریخی یا کلامی مردود شناخته است. نکته‌ی مهم آنکه از برخی از این معتزلیان چون ابواحمد بن ابی‌علان، جز اندک منقولات وزیر مغربی در المصاحیح، هیچ اثر یا گزارش دیگری باقی نمانده است.

۱۱. دیگر روش یا ابزار تفسیری وزیر مغربی در المصاحیح، مراجعه‌ی مستقیم به متن عهدین و نقل برخی عبارات آن در تایید قرآن یا به منظور مقایسه و ارزیابی است. مفسران طی قرون مختلف سعی در بهره‌برداری از این منبع در جهت تأیید مطلبی در قرآن، نقد و نقض عهدین یا اضافه کردن داستان‌ها و نقل‌های توراتی داشته‌اند. اگرچه در آغاز، بیشترین منقولات عهدینی را روایات موسوم به اسرائیلیات تشکیل می‌داده‌اند، این امر در عصر حاضر جای خود را به نفی کلی اسرائیلیات و مراجعه‌ی مستقیم به متن کنونی عهدین داده است که مفسران قرآن از این راه برخی اطلاعات و گزاره‌های تورات و انجیل را در تفسیر آیات قرآن می‌افزایند، یا این دو کتاب آسمانی را با هم مقایسه می‌کنند و یا به نقد و ابطال تورات و انجیل کنونی می‌پردازند. با کمال تعجب، وزیر مغربی در بیش از ۱۰ قرن پیش، این شیوه‌ی معاصر و امروزی در تفسیر قرآن را به گونه‌ای

خاص به‌کار گرفته و حجم زیادی از مطالب عهدین را با مراجعه به متن تورات و انجیل یا از طریق پرسش و گفت و گو با دانشمندان اهل کتاب در *المصابیح فی تفسیر القرآن* نقل کرده است. تفاوت روش او با برهان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ ق) که در قرن نهم هجری مطالب زیادی از تورات را در تفسیر خود — *نظم الدرر* — می‌آورد، این است که بقاعی برعکس وزیر مغربی تقریباً هیچ‌گاه به نقد یا رد مطالب منقوله نمی‌پردازد.

۱۲. و سرانجام آنکه هرچند نباید از برخی نواقص و کاستی‌های علمی در تفسیر وزیر مغربی (همچون نقل روایات ضعیف سیره و مغازی یا اعتماد بر آرای لغوی و ادبی منفرد خود) چشم پوشی کنیم، اما همزمان نمی‌توانم با تاکید بر این ایرادها و کاستی‌ها، از بزرگی و اهمیت رویکرد ابتکاری وی در نگارش تفسیری جامع‌نگر و اجتهادی غفلت ورزیم. وزیر مغربی در عمر کوتاه و بی‌قرار خود سبکی در تفسیر قرآن را پایه ریزی کرد که در آن از تمامی ابزارها و روش‌های ممکن و شایسته در تفسیر درایی یا اجتهادی بهره گرفته شده است. با تکمیل و بسط این رویکرد در مکتب تفسیری شیخ طوسی، امروزه ما به روشنی واجد انبوهی تفاسیر غیرمأثور در میان شیعیان امامیه قدیم یا معاصر هستیم که بی‌شک تبارشان به آغاز قرن پنجم هجری و همت بلند وزیر مغربی می‌رسد.

۴- اثرگذاری المصابیح بر تفاسیر بعدی

طی سه قرن نخست هجری و حتی در طول یکصد سال پس از نگارش تفسیر طبری موسوم به جامع البیان عن تاویل آی القرآن، تا پایان قرن چهارم هجری، مفسران شیعه به رغم اشراف بر سنت تفسیری اهل سنت و اطلاع از مضامین و روایات تفسیری ایشان، تفسیر شیعه را با سبکی نسبتاً واحد تالیف و تصنیف کرده‌اند که در آن به ندرت می‌توان از روش‌ها و روایات تفسیری اهل سنت سراغ گرفت. نخستین کسی که در این راه صف شکنی کرده، وزیر مغربی در المصباح فی تفسیر القرآن است که از بسیاری از تفاسیر اهل سنت چون مقاتل، فرّاء، ابو عبید، ابو عبیده، طبری، و رازی جصاص، و تفاسیر معتزلی چون ابومسلم، رُمّانی، بلخی و جبائی بهره برده و اقوال مفسران صحابی و تابعی چون عائشة، ابوهریره، ابن عباس، مجاهد، عکرمه، حسن بصری، شعبی، عطاء بن ابی رباح، و دیگران را در تفسیر خود گنجانده است. تقریباً تمامی ویژگی‌های منحصر به فرد تفسیر وی که تا آن زمان بدون نظیر و مشابه بوده، به تفسیر التبیان راه یافته است. بر این اساس، می‌توان او را نقطه‌ی اصلی چرخش در سبک و محتوای تفسیر نگاری شیعه دانست.

المصباح فی تفسیر القرآن اثرگذاری جدی و روشنی بر سنت تفسیر نگاری پس از خود داشته است. این تأثیر بیش از هر چیز در میان تفاسیر شیعه و از آن میان، بر التبیان فی تفسیر القرآن نگاشته‌ی شیخ طوسی پیداست. نخست آنکه از آغاز قرن پنجم هجری و پس از نگارش تفسیر المصباح، تفسیر نگاری شیعه به کلی از قالب روایی محض بیرون آمد و به صورت درایی یا اجتهادی درآمد که در آن از عناصر و ابزارهای مختلف تفسیری شیعه و سنی بهره گرفته می‌شد. این شیوه از تفسیر که صورت کامل آن را در التبیان شیخ طوسی می‌یابیم، پس از آن تا قرن‌ها و پیش از تسلط روش اخباری در دوره‌ی صفویه، رویکرد غالب در تفسیرنویسی شیعه امامیه بوده است و در آن آثاری چون التبیان شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)، مجمع البیان اثر طبرسی (م ۵۴۸ ق)، روض الجنان ابوالفتوح رازی (قرن ششم)، متشابه القرآن و مختلفه از ابن شهر آشوب (۴۸۹-۵۸۸ ق)، فقه القرآن اثر قطب راوندی (قرن ششم)، منتخب التبیان از

محمد بن احمد بن ادریس العجلی الحلی (۵۴۳-۵۹۸ ق)، نهج البیان از محمد بن الحسن الشیبانی (م. ۶۴۰ ق)، و کنز العرفان فی فقه القرآن از فاضل مقداد (م. ۸۲۶ ق؟) تالیف شده‌اند.

۴-۱- اثر المصابیح در تفاسیر شیعه

در دو فصل پیش، ضمن بررسی جوانب مختلف زندگی وزیر مغربی و ویژگی‌های تفسیری المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم، مکرراً به مواردی از اثرات پیدا و پنهان این تفسیر در تاریخ تفسیر شیعه اشاره کردیم. نمونه‌های مختلف این امر در مباحث مربوط به بررسی روایات صحابه و تابعین، روایت از امامان شیعه علیهم السلام، توجه به عهدین و منقولات عهدینی، توجه به مباحث کلامی و آثار معتزله در فصل سوم گذشت. اکنون و برای یافتن تصویر کامل‌تری از جایگاه دقیق این کتاب در سیر تاریخی تفاسیر شیعه، به تفصیل به بررسی اثرات باقی مانده از تفسیر المصابیح در تفاسیر بعدی می‌پردازیم. نخست به رابطه‌ی دو تفسیر المصابیح و التبیان می‌پردازیم.

از آنجا که وزیر مغربی عالمی مدرسی و سنتی در حوزه و شهری معین به‌شمار نمی‌آمده است، تأثیر تفسیر او بر سنت تفسیری اهل سنت و شیعه پس از وی در برخی جهات، تابع قواعد و نظام‌های مشابه نیست. بر این امر باید بیفزاییم که وزیر مغربی به سبب اشتغال به امر سیاست و عدم استقرار در مکانی مشخص، فرصت تربیت شاگرد و تعلیم کار خود به مثابه‌ی عالم و مفسری داعیه‌دار — نه در حوزه‌های شیعی حلب و بغداد و نه در مدارس حدیث و فقه اهل سنت — را نیافته است. به عبارت دیگر، وی به‌عکس طبری، ابن‌ابی‌حاتم یا شیخ طوسی مدت زمانی طولانی در مدرسه‌ای مشخص و با قرار و آرامش به تدریس تفسیر و مانند آن نپرداخته است تا شاگردان و مروّجان مکتب تفسیری خود را تربیت کند. اگر وی از این موقعیت برخوردار می‌بود، چه بسا نسخه‌های بسیار متعددی از تفسیر وی استنساخ می‌شد و عالمان زیادی در بلاد مختلف از نوشته‌ی او اطلاع می‌یافتند. از همین رو، پس از وفات وی اغلب آثارش، جز معدودی که بیشتر در جوانی تالیف شده‌اند، پراکنده و از دست رفته‌اند. شاید اگر نسخه‌ای از تفسیر وی به دست شیخ طوسی در بغداد نمی‌افتاد، حتی نام وی در تفاسیر شیعه و سنی به این میزان آورده نمی‌شد. به عبارت دیگر، اثرگذاری تفسیر المصابیح بر آثار بعدی را باید کمی متفاوت از سنت تعلیم فقه و حدیث و کلام در حوزه‌های شیعی و سنی آن زمان دانست.

۴-۱-۱- وزیر مغربی و شریف رضی

آیت‌الله سیستانی در گفتگوی شفاهی با نگارنده (نجف، ۱۴ اردیبهشت ۱۳۹۳) به طرح پرسشی درباب اهمیت و اولویت شریف رضی در تفسیر نگاری نوین شیعه پرداختند. از نگاه ایشان، شاید نتوانیم به قطع وزیر مغربی را مبتکر اصلی این روش اجتهادی در تاریخ تفسیرنگاری شیعه بدانیم، چراکه اندکی قبل از وی، شریف رضی در بغداد تفسیر *حقائق التاویل* را با سبک و روشی اجتهادی، درائی و به تعبیر دیگر غیرروایی نوشته است. بر این اساس، اشاره به موضوع تفسیر شریف رضی و پاسخی به پرسش فوق را در اینجا لازم می‌دانیم.

شریف رضی می‌کوشد تنها برخی از آیات خاص قرآن را تفسیر کند. از این رو فی‌المثل از کل سوره‌ی آل‌عمران، تنها ۳۱ آیه را انتخاب می‌کند. ملاک انتخاب وی را می‌توان متشابه بودن آیه از حیث کلامی یا لغوی دانست. مدخل ورودی وی به تفسیر هر آیه مشابه با هیچ تفسیری قبل و بعد از خودش نیست. وی بی‌آنکه به توضیحی راجع به مفردات آیه، قرائات، نحو، سبب نزول و مانند آن بدهد، توضیح خود را با طرح پرسشی غالباً کلامی یا لغوی درباب آن آیه شروع می‌کند. وی در این توضیحات خود، به برخی از مفسران معتزلی چون ابوعلی جبائی، ابوالقاسم بلخی، ابومسلم اصفهانی، ابوالحسن رُمّانی و از همه مهم‌تر قاضی عبدالجبار همدانی توجه و اعتنای زیاد دارد و آرای فرد اخیر را همواره ارج می‌نهد.

حقائق التاویل شریف رضی را شاید نتوان تفسیر به معنای مصطلح دانست. یعنی این اثر ساختاری مشابه با سایر تفاسیر شیعه یا سنی پیش از خود ندارد. از همین رو، الگوی شیخ طوسی در تغییر پارادایم تفسیری شیعه و تحول آن به تفسیر جامع و اجتهادی، کاملاً با تفسیر *المصباح* وزیر مغربی منطبق است و نه *حقائق التاویل* شریف رضی. شریف رضی برخلاف وزیر مغربی تقریباً هیچ روایت شیعی نقل نمی‌کند (برای يك استثنا نك. رضی، *حقائق التاویل*، ص ۴۹۷)، و بسیار کمتر از وزیر مغربی به نقل روایات صحابه و تابعین می‌پردازد؛ هیچ علاقه‌ای به نقل اسباب النزول و روایات سیره و تعیین مبهمات قرآن ندارد. هیچ استنادی به متن عهدین نمی‌کند. و بر خلاف وزیر مغربی به تفصیل بسیار بیشتری، اقوال مفسران معتزلی چون ابومسلم، رمانی، ابوعلی جبائی و قاضی عبدالجبار، ... را نقل می‌کند. شیوه‌ی شریف رضی را باید تا اندازه‌ای به فخرالدین رازی در *مفاتیح الغیب* مشابه دانست، حال آنکه سبک وزیر مغربی را باید به ترکیبی از معانی *القرآن فراء*، *سیره‌ی ابن‌هشام* و تفسیر طبری مانند دانست.

از میزان ارتباط وزیر مغربی با شریف رضی اطلاعات جزئی و دقیق در اختیار نداریم، جز آنکه می‌دانیم وزیر مغربی در رثای شریف رضی ایباتی سروده است (نک. فصل دوم، شعر وزیر مغربی) شباهت‌های چندی میان این دو

شخصیت وجود دارد: هر دو شاعران چیره‌دستند، هردو علقه‌های ادبی و کلامی داشته، با معتزلیان و آثار ایشان پیوندی نزدیک داشته‌اند، سخن شناس و با اهل ادب چون ابوالعلاء المعری مرتبط بوده‌اند. با این همه، ارتباط این دو چندان نزدیک و مستمر نمی‌توانسته باشد، چراکه وزیر مغربی مدتی کوتاه با مساعدت فخرالملک وزیر مقتدر آل‌بویه، در سال ۴۰۲ به بغداد وارد شده و به دلیل مخالفت خلیفه‌ی عباسی، القادر بالله، بغداد را به مدت ۵ سال ترک کرده و در جزیره (واسط و میافارقین) به سر برده است. با این همه، پس از درگذشت شریف رضی در سال ۴۰۶ هجری، وزیر مغربی شعری در رثای او سروده، و اندکی بعد با قتل فخرالملک در سال ۴۰۷ هجری، وی کوشیده است مجدداً به بغداد وارد شود؛ لذا نامه‌ی معروف خود به خلیفه‌ی عباسی را نوشته و در آن به پیشینه‌ی خانوادگی و تحصیلات و تألیفات خود — از جمله تفسیرش بر قرآن کریم — اشاره کرده است (نک. همین رساله، فصل دوم).

وزیر مغربی همزمان با درگذشت شریف رضی در بغداد، در نامه‌اش به خلیفه‌ی عباسی اظهار می‌دارد که نوشته‌ای در تفسیر قرآن فراهم کرده است. این امر نشان می‌دهد وزیر مغربی مقارن با وفات شریف رضی (در سال ۴۰۶ هجری) کاری درخور اعتنا در موضوع تفسیر داشته است. به علاوه، بسیاری از عناصر و ویژگی‌های المصباح برآمده از دانش گسترده و ویژگی‌های شخصیتی خاص خود وزیر مغربی است. اموری چون رجوع به اهل کتاب، رجوع به آثار و منابع عهدین، نقل مستقیم از معاصران خود در مصر، توجه بلیغ به امر سیره و مغازی و روایات اسباب نزول، و تکیه‌ی اساسی بر امر لغت‌شناسی و شعر عناصری خاص وزیر مغربی و تفسیر وی المصباح‌اند که در حقائق التأویل وجود ندارند یا به نحوی بسیار کمرنگ‌تر انعکاس یافته‌اند.

از سوی دیگر، شواهدی در دست است که وزیر مغربی در فاصله‌ی دو دهه‌ی پایانی عمر خویش (۴۰۲-۴۱۸ هجری) همچنان در حال تألیف و تکمیل تفسیر خود بوده است. یکی از این شواهد آن است که وی در تفسیر دو سوره‌ی البقرة و آل‌عمران، سه بار از ابواحمد عبدالله بن محمد بن ابی‌علان (۳۲۱-۴۰۹ ق) نام می‌برد و از این قاضی القضاة و متلکم معتزلی ساکن اهواز مطالبی نقل می‌کند. وزیر مغربی بعد از هر سه بار ذکر نام وی، می‌نویسد "رحمه الله تعالى". این نشان می‌دهد وی این تفسیر یا دست کم این بخش از تفسیر را پس از وفات ابن‌ابی‌علان در سال ۴۰۹ و پیش از وفات خود در سال ۴۱۸ هجری نوشته است. از همین رو، در فصل سوم رساله‌ی حاضر، بخش مربوط به زمان تألیف المصباح، به این نتیجه رسیدیم که المصباح از آثار اخیر وزیر مغربی به شمار می‌آید که طی سال‌های ۴۰۲-۴۰۷ ساختار اصلی آن نگارش شده، اما تا سال‌های پایانی عمر وزیر مغربی، پاره‌ای افزوده‌ها و اصلاحات اساسی در آن صورت پذیرفته است.

با جمع‌بندی تمام این شواهد اکنون می‌توان نتیجه گرفت که هرچند شریف رضی در اصل نگارش و سبک خاص مورد استفاده در المصاییح اثری مستقیم به‌جا نگذاشته است، پذیرفتن این احتمال چندان دشوار نیست که وزیر مغربی گاه در تکمیل کار خود از برخی مطالب حقائق التأویل بهره برده باشد. با این همه، در مقایسه‌ی این دو متن، شواهد عینی روشنی فراچنگمان نمی‌آید. نگارنده ضمن مقایسه‌ی بخش‌های باقی‌مانده از تفسیر حقائق التأویل (سوره‌ی آل عمران و بخشی از سوره‌ی نساء) با تفسیر المصاییح، تنها يك نمونه‌ی احتمالی یافته است. در تفسیر عبارت ﴿جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (آل عمران، ۱۳۳)، وزیر مغربی پس از بیان معنای آیه، می‌نویسد: «وَقَالَ أَبُو مُسْلَمٍ: عَرْضُهَا فِي مَعْنَى يَبْعَثُهَا لَوْ جَازَ يَبْعَثُهَا، مِنْ قَوْلِكَ: عَرْضَتْ الْمَتَاعَ لِلْبَيْعِ، وَهُوَ تَأْوِيلٌ مُتَعَسِّفٌ.» شریف رضی نیز تنها در همین موضع، با تفصیل فراوان به نقل رای ابومسلم و رد آن پرداخته است. وی (حقائق التأویل، ص ۲۴۳-۲۴۵) می‌نویسد: «ابومسلم در این باب می‌گوید: عرض تفسیر دیگری هم در این آیه دارد: اینکه بگوییم اگر بهشت را در برابر آسمان‌ها و زمین عرضه کنند و ممکن باشد که مالکی جز خداوند داشته باشد، این دو بهای بهشت خواهند بود ... در نادرستی این سخن همین بس که مخالف اجماع امت است و در آن تمام اسباب درشت‌گویی و تکلف گرد آمده است؛ وقال ابومسلم بن بحر في ذلك: (وللعرض وجه آخر من التأويل، وهو: أن يكون معنى ذلك أن الجنة لو عرضت بالسموات والارض، وجاز أن يكون لها مالك غير الله تعالى، لكانتا ثناها، وهذا من عرضك الشيء للبيع والمقايضة، ... فأقول: إن هذا التأويل من اعتساف أبي مسلم وخبطه واستكراهه وتعمقه، وقد قال الشاعر: (وعند التعق الزلل)، ويكفي في فساد قوله هذا، إجماع الامة علي خلافه، مع ما فيه من شواهد التعسف ودلائل التكلف» (برای تفصیل نك. فصل سوم، بخش مربوط به تفاسیر معتزله).

اثر دیگر شریف رضی که از نظر موضوع و محتوا ارتباط تنگاتنگی با تفسیر المصاییح دارد، تلخیص‌البیان فی مجازات القرآن است. وی در این اثر، مهم‌ترین تعبیر قرآنی را که در آن مجاز یا استعاره‌ای به‌کار رفته است مطرح کرده و نظر خود را به اختصار درباب آن تعبیر یا آیه بیان کرده است. با آنکه وزیر مغربی نیز به طرح چنین دیدگاهی در تفسیر خود سخت علاقمند است، مقایسه‌ی فقرات مشابه در این دو کتاب هیچ شباهتی میان دیدگاه‌های آن دو را نمی‌رساند. برای نمونه تفسیر دو آیه را با هم مقایسه می‌کنیم:

ذیل ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة، ۲۹)، وزیر مغربی می‌نویسد: «الاستواءُ علي عِدَّةٍ وُجُوهِ. مِنْهَا: الْعُلُوُّ بِالْقَهْرِ، كَمَا قَالَ: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَي ظُهُورِهِ﴾ (الزخرف، ۱۳) أَيْ تَقْهَرُوهُ وَتُذِلُّوهُ وَمِنْهُ قَوْلُهُ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ (القصص،

(۱۴) أَيْ اقْتَدَرَ عَلَيَّ أَمْرُهُ وَتَمَكَّنَ مِنْ قَهْرِهِ هَوَاهُ لِعَقْلِهِ. وَالاسْتِثْوَاءُ الْقَصْدُ، يُقَالُ: مَرَّ مُسْتَوِيًّا إِلَيَّ مَوْضِعٍ كَذَا وَلَمْ يَعْدِلْ، وَهُوَ الْأَشْبَهُ بِهَذَا الْمَوْضِعِ، يُرِيدُ قَصْدَهَا بِأَمْرِهِ وَتَدْبِيرِهِ أَوْ قَصْدَهَا خَالِقًا لَهَا. قَالَ الشَّاعِرُ:

أَقُولُ وَ قَدْ قَطَعَنْ بَنًا شَرُورِي شَرَائِدُ وَ اسْتَوَيْنَ إِلَى الضَّجِيعِ

أَيْ قَصَدْنِ.»

در تفسیر همین آیه، شریف رضی می‌نویسد: «وقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ آیهی که قصد را به خلقها کرد. لأن الحقيقة في اسم الاستواء الذي هو تمام بعد نقصان، واستقامة بعد اعوجاج، من صفات الأجسام، وعلامات المحدثات» (رضی، تلخیص البیان، ص ۱۱۵).

نمونه‌ی دیگر را از تبیین معنای استعاری "اشترأ" می‌آوریم. شریف رضی در توضیح آیهی ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (التوبة، ۱۱۱) می‌نویسد: «وهذه استعارة. وذلك أنه سبحانه لما أمرهم ببذل نفوسهم وأموالهم في الجهاد عن دينه، والمنافحة عن رسوله عليه السلام، وضمن لهم علي ذلك الخلود في النعيم، والأمان من الجحيم، كانت نفوسهم وأموالهم بمنزلة العروض المبيعة، وكانت الأعواض المضمونة عنها بمنزلة الأثمان المنقودة، وكانت الصفقة راجحة لزيادة الأثمان علي السلع، وإضعاف الأعواض علي القيم. وجملة هذا الباب أن العبادات كلها كالتجارات، في أنها طلب للمنافع. فالعبادات طلب لمنافع الآخرة، والتجارات طلب لمنافع الدنيا» (رضی، تلخیص البیان، ص ۲۴۹). وزیر مغربی در المصایح (ذیل همین آیه) می‌نویسد: «وَالِإِشْتِرَاءُ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ مَجَاز؛ لِأَنَّ الْمُشْتَرَىٰ إِذَا يَشْتَرِي مَا لَا يَمْلِكُ، وَالْقَصْدُ بِهِ تَحْقِيقُ الْعَوَضِ فِي نَفْسِهِمْ». به‌نظر می‌رسد در نمونه‌هایی اینچنینی، با آنکه وزیر مغربی انگیزه‌ی بهره‌گیری از محتوای ایده‌های تفسیری و لغوی سایر ادیبان و مفسران را داشته، تفسیر وی اقتباسی از تلخیص البیان شریف رضی نداشته است.

نتیجه آنکه هرچند شریف رضی اقدام به نگارش تفسیری غیرروایی کرده، سبکی که در تفسیرنگاری اجتهادی شیعه از زمان شیخ طوسی رواج و تداول یافته است، مبتنی بر شیوه‌ی وزیر مغربی در المصایح است، نه روش شریف رضی در حقائق التاویل.

۴-۱-۲- وزیر مغربی و شریف مرتضی

به گفته‌ی عبدالله افندی، وزیر مغربی از مشایخ شریف مرتضی بوده است (افندی، ریاض العلماء، ۱۴۶/۲؛ قس امین، اعیان الشیعة، ۱۱۴/۶ که آن را اثبات نشده می‌داند)، اما از پیوند و ارتباط این دو ادیب و عالم بزرگ شیعه نشانه‌های بیشتر در اسناد و منابع تاریخی به‌جا مانده است. شریف مرتضی (م ۴۳۶ ق) تقریباً سراسر زندگی علمی و سیاسی خود را در بغداد گذرانده و وزیر مغربی از ۴۰۲ هجری تا پیش از وفاتش در ۴۱۸ ق، بارها در بغداد حضور داشته و حتی در سال ۴۱۵ هجری، به مدت ۱۰ ماه وزارت آل‌بویه را برعهده داشته است. چنین می‌نماید که شریف مرتضی در همین دوران به مجلس وزیر مغربی رفت و آمد داشته است. وی در آغاز دو رساله‌ی خود از وزیر مغربی نام می‌برد، به کید و حسادت دشمنان اشاره، و برای طول عمر باعزت وی دعا می‌کند.

مجموعاً سه رساله از نگاشته‌های شریف مرتضی را می‌شناسیم که وی آن‌ها را به سبب حضور در مجلس وزیر مغربی و طرح بحثی از جانب وزیر مغربی نوشته است. نخست رساله‌ی «مسألة فی الولاية من قبل السلطان»، دیگری رساله‌ی «المقنع فی الغیبة» و سوم رساله‌ای با عنوان «مسألة فی معنی الباء».

در آغاز رساله‌ی مسألة فی الولاية من قبل السلطان شریف مرتضی می‌نویسد: «در مجلس وزیر السید الاجل ابوالقاسم الحسین بن علی المغربي — خداوند بر سلطنتش دوام بخشد — در جمادی الاخرة سال ۴۱۵ سخنانی درباب قبول ولایت از جانب ظالمان و حکام جور به میان آمد و نیز نحوه‌ی سخن در محاسن و معایب این کار. لذا لازم آمد که وجیزه‌ی مختصری جهت اطلاع از مطالب مورد نیاز در این باب بنگارم؛ جری فی مجلس الوزير السید الأجل ابی القاسم الحسین بن علی المغربي — ادام الله سلطانه — فی جمادی الآخرة سنة خمس عشرة و اربعمائة کلام فی الولاية من قبل الظلمة و کیفیة القول فی حسنھا و قبحھا، فاقتضى ذلك املاء مسألة وجیزة یطلع بها علی ما یتحتاج الیه فی هذا الباب» (مرتضی، رسائل، ۸۹/۲) این گزارش نشان می‌دهد وزیر مغربی پس از سالیانی خدمت، وزارت و کتابت در حکومت‌های مختلف، در جمع عالمان شیعه حاضر در بغداد فرصتی یافته تا این دغدغه‌ی کلامی و فقهی خویش را مطرح کند. این امر می‌تواند یکی دیگر از نشانه‌های تعلق وی مذهب امامیه باشد. به طور خلاصه، «دیدگاه شریف مرتضی در این رساله این است که اگر انگیزه تصدی این گونه امور، اقامه حق و دفع باطل و امر به معروف و نهی از منکر باشد، این کار، جایز، بلکه واجب است؛ به ویژه اگر اکراه و اجبار هم در کار باشد؛ به گونه‌ای که اگر ولایت از سوی ظالم را نپذیرد، جانش در مخاطره بیفتد» (شیری، نعمانی و مصادر غیبت، ص ۲۵۵).

دومین رساله شریف مرتضی، رساله‌ی *المقنع فی الغیبة* است. در آغاز این رساله آمده است: «در مجلس الوزير السید — خداوند عمر وی را در عزت مدام دراز کناد و حاسدان و دشمنانش را منکوب سازد — سخن از غیبت امام به میان آمد و من به اطراف بحث پرداختم چراکه مجالی برای استیفای تمام جوانب و جزییات بحث نبود. این امر سبب شد اکنون سخن مختصری درباب غیبت بنگارم که در اطلاع از راز این مسأله و دفع شبهات پیرامون آن به‌کار آید، گواينکه من خود پیشتر به قدر کفایت در دو کتاب دیگر *الشافی فی الامامة و تنزیه الانبیاء و الائمة*، راجع به موضوع غیبت سخن گفته‌ام؛ جری فی مجلس الوزير السید — اطال الله فی العز الدائم بقائه و کبت حسّاده و اعدائه — کلام فی غیبة الإمام ألممت باطرافه، لان الحال لم یقتض الاستقصاء و الاستیفاء. و دعانی ذلك الى إملاء کلام وجیز فیها یطلع به علی سرّ هذه المسألة و یحسم مادة الشبهة المعترضة فیها؛ و ان کنت قد اودعت الکتاب الشافی فی الامامة و کتابی فی تنزیه الأنبياء و الائمة من الکلام فی الغیبة ما فیہ کفاية» (مرتضی، *المقنع*، ص ۳۱).

سومین رساله‌ی شریف مرتضی را در اختیار نداریم. آقابزرگ طهرانی (*الدریعة*، ۴۳۳/۲۵) اشاره می‌کند که شریف مرتضی رساله‌ای با عنوان «مسئلة فی معنی الباء» درباب آیه‌ی ﴿فَامَسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ تألیف کرده که نسخه‌ای از آن نزد الحاج سید ابوالقاسم الاصفهانی در نجف موجود است. وی این اثر را بعد از ماجرای که در جمادی الاولی ۴۱۵ در مجلس ابوالقاسم وزیر مغربی رخ داده، به رشته‌ی تحریر درآورده است. احتمالاً این امر نیز از جمله دغدغه‌های ادبی و تفسیری وزیر مغربی بوده که در تفسیر *المصاییح* خود نیز به تفصیل به آن پرداخته است. با این همه، به دلیل عدم دسترسی به نسخه‌ای از این رساله‌ی شریف مرتضی، به درستی از میزان ارتباط آن با تفسیر *المصاییح* نمی‌توان سخن گفت.^۱

یکی از راه‌های بررسی شباهت یا اقتباس هر يك از این دو مولف از دیگری، بررسی منابع مورد استفاده و ارجاع ایشان است. کرعاولی (ص ۵۶-۸۶) فهرستی دقیق از تمام منابع شریف مرتضی ذکر می‌کند که اغلب با وزیر مغربی مشترکند. مهم‌ترین منابع شریف مرتضی در لغت، نحو و تفسیر عبارتند از: *جمهرة اللغة* (ابن‌درید ۳۲۱)، *العين* (خلیل بن احمد ۱۷۵)، *مقاییس اللغة* (ابن‌فارس ۳۹۵)، *الکامل* (المبرد ۲۸۵)، *المجالس و الفصیح* (ثعلب ۲۹۱)، *تهذیب الالفاظ*

۱- در دو موضع دیگر از آثار برجامانده از شریف مرتضی مطالبی فشرده درباب تحلیل ادبی، و نحوی و فقهی این آیه و استنتاج حکم فقهی از آن می‌توان یافت. مرتضی، *رسائل*، ۲۱۳/۱-۲۱۴؛ ۱۶۱/۳-۱۶۶ در رد بر سخن ابوالحسن علی بن عیسی الریعی (۳۲۸-۴۲۰ ق) دایر بر وجوب شستن پا هنگام وضو. به روشنی نمی‌دانیم شریف مرتضی رساله‌ی «مسئلة فی معنی الباء» را بعد از این نوشته یا پیش از نگارش این بخش از رسائل خود نگاشته است.

و اصلاح المنطق (ابن سکیت ۲۴۴)، البیان و التبیین (جاحظ ۲۵۵)، النوادر فی اللغة (ابوزید الانصاری ۲۱۵)، عیون الاخبار (ابن قتیبہ ۲۷۶)، سر صناعة الاعراب (ابن جنی ۳۹۳)، الکتاب (سیبویه ۱۸۰)، الاصول فی النحو (ابن سراج ۳۱۶)، معانی القرآن (فراء ۲۰۷)، غریب الحدیث (ابوعبید قاسم بن سلام ۲۲۴)، تأویل مشکل القرآن و اصلاح غلط ابی عبیدہ، (ابن قتیبہ ۲۷۶)، مجاز القرآن (ابوعبیدہ ۲۱۰)، اعراب القرآن و معانیہ، (زجاج ۳۱۱)، معانی القرآن (اخفش اوسط، ۲۱۵)، جامع علم القرآن (رمانی، ۳۸۴). مقایسه‌ای میان این دسته منابع با منابع مختلف ادبی، لغوی، نحوی و تفسیری وزیر مغربی نشان از اشتراک شریف مرتضی و وزیر مغربی در اغلب منابع دارد (نک. فصل سوم، بخش منابع وزیر مغربی). به رغم اشتراک این دو مفسر در منابع و شباهتشان در روش ادبی، محتوای مطالب ارائه شده از سوی آن‌ها با هم شباهت چندانی ندارد.

با این همه، طبیعی است در برخی اقوال لغوی و نحوی هم شریف مرتضی و هم وزیر مغربی هر دو از پیشینیان اثر پذیرفته باشند و لذا اقوال مشابهی مطرح کنند یا منقولات مشابهی از پیشینیان خود نقل کنند. مثلاً وزیر مغربی از اخفش و ابوزید انصاری نقل می‌کند: «﴿حِجَاباً مَسْتُوراً﴾» (الاسراء، ۴۵) سَاتِراً، عَنِ الْأَخْفَشِ، وَ سَعِيدٍ [= ابوزید الانصاری]، وَ يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحِجَابُ كَالْحِجَارِ وَالْبَابِ، وَ لَيْسَ بِالسُّتْرِ، فَلِذَلِكَ قَالَ: مَسْتُوراً، فَلَمْ يَكُنْ تَكْريراً. شریف مرتضی هم چنین می‌کند اما نامی از اخفش نمی‌آورد: «و رابعها أن يكون معنى مسحور أي ساحرا وقد جاء لفظ مفعول بمعنى فاعل قال الله تعالى ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً﴾ أي ساترا والعرب تقول للمعسر ملقح ومعناه ملقح لان ماضيه ألقح فجاءوا بلفظ المفعول وهو للفاعل ومن ذلك قولهم فلان مشئوم علي فلان وميمون ويريدون شائم ويامن لانه من شامهم ويمنهم» (مرتضی، مالی، ۳/۳۷).^۱

در ادامه به نمونه‌هایی از بیان و تفسیر متفاوت شریف مرتضی و وزیر مغربی اشاره می‌کنیم که تفاوت متنی اقوال ایشان می‌تواند نشانه‌ی بی‌اطلاعی آن‌ها از آثار یکدیگر تلقی شود.

۱) در تفسیر معنای علی در عبارت ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل، ۲۶)، شریف مرتضی مطلبی ادبی و مفصل نقل کرده و گفته است که علیهم می‌تواند به معنای عنهم یا لهم باشد: «ان سأل سائل عن قوله تعالى ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ فقال ما الفائدة في قوله من فوقهم يفيد قوله فخر عليهم السقف لان مع

۱- روشن است که مأخذ سخن هر دو نفر، معانی القرآن اخفش است: «وقال حِجَاباً مَسْتُوراً لأن الفاعل قد يكون في لفظ المفعول كما تقول: "إِنَّكَ مَشْؤُومٌ عَلَيْنَا" و"مِئُونٌ" و"إِنَّمَا هُوَ شَائِمٌ" و"بَإَمِنْ" لأنه من "شَأْمَهُمْ" و"يَمَنَّهُمْ" و"الْحِجَابُ" ها هنا هو الساتر، وقال مَسْتُوراً» (اخفش، معانی القرآن، ۲/۴۲۵).

الاقتصار علي القول الأول لا يذهب وهم أحد الى أن السقف يخر من تحتهم. الجواب قيل له في ذلك أجوبة. أولها أن يكون من بمعنى عن فيكون المعنى فخر عنهم السقف من فوقهم أي خر عن كفرهم وجحودهم بالله تعالى وآياته كما يقول القائل اشتكي فلان عن دواء شربه فيكون من وعن بمعنى واحد أي من أجل الدواء وكذلك يكون معنى الآية فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم. قال الشاعر أرمي عليها وهي فرع أجمع وهي ثلاث أذرع وإصبع. أراد أرمي عنها، لأن كلام العرب رميت عن القوس فأقام علي مقام عن ولو أنه قال تعالى علي هذا المعنى فخر عليهم السقف ولم يقل من فوقهم جاز أن يتوهم متوهم ان السقف خر وليس هم تحته. وثانيها أن يكون علي بمعنى اللام والمراد فخر السقف فان علي قد تقام مقام اللام» (مرتضى، مالی، ۲۴/۲-۲۵). عدم اشاره به هیچ يك از اقوال و مباحث ادبی در این آیه در تفسیر المصباح، می تواند نشان از بی اطلاعی وزیر مغربی از مالی شریف مرتضی باشد، چه با روحیه ی ادبی که از وزیر مغربی می شناسیم، اگر وی این ها را دیده بود، یقیناً بدان اشاره می کرد. وی تنها می نویسد: «فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ» (النحل، ۲۶) وزیر مغربی تنها می نویسد: «أُورِدَ مِنْ فَوْقِهِمْ لَيْلًا يَشْتَبِهَ بِقَوْلِكَ: وَقَعَتْ عَلَيْهِ دَارُهُ، أَيُ: انْهَدَمَتْ، وَ لَيْسَ هُوَ مِنْهَا» (وزیر مغربی، المصباح، ذیل النحل، ۲۶).

۲) با آنکه هر دو مفسر به قاعده ی حذف مضاف قائلند، اما نحوه ی بیان و پردازش جملات آن دو و نیز نوع استناد و استشهاد ایشان در نحوه ی زیر نشان می دهد که آنان از کار یکدیگر خبر نداشته اند. در تفسیر عبارت «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» (البقرة، ۹۳) وزیر مغربی می نویسد: «أَيُّ حُبِّ الْعِجْلِ. أَشْرَبَ ذَلِكَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا؛ قَالَ زَهِيرُ:

فَصَحَوْتُ عَنْهَا بَعْدَ حُبِّ دَاخِلٍ	وَالْحُبُّ يُشْرِبُهُ فُؤَادُكَ دَاءٌ
وَقَالَتْ شَاعِرَةٌ مِنْ شَوَاعِرِ الْعَرَبِ:	
بَاهِلِي مِنْ غَادٍ وَ نَفْسِي فِدَاؤُهُ	بِهَ هَامَ قَلْبِي مُنْذُ حَيْنٍ وَ لَا يَدْرِي
هَوِي أَشْرَبَتْهُ النَّفْسُ أَيَّامَ جَهْلِهَا	وَلَجَّ عَلَيْهِ الْقَلْبُ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ

از سوی دیگر شریف مرتضی نیز ضمن اذعان به قاعده ی حذف مضاف در این آیه، توضیحاتی و استشهادهایی متفاوت ذکر می کند: «والوجه الثالث أن يكون المعنى ولكن البر بر من آمن فحذف البر الثاني وأقام الأول مقامه كقوله تعالى (وأشربوا في قلوبهم العجل) أراد حب العجل. قال الشاعر:

وكيف تواصل من أصبحت
خلالته كأبي مرحب

اراد کخلالة أبی مرحب. وقال النابغة:

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتی
علي وعل في ذی المطارة عاقل

أراد علي مخافة وعل وتقول العرب: بنو فلان يطؤونهم الطريق أى أهل الطريق. وحكي عن بعضهم: أطيب الناس الزبد أى أطيب ما يأكل الناس الزبد وكذلك قولهم حسبت صياحى زيدا أى صياح زيد. وروي عن ابن عباس في قوله تعالى (ليس علي الأعمى حرج) أى ليس علي من أكل مع الأعمى حرج» (مرتضى، امالی، ۱۴۴/۱).

۳) در تفسیر ﴿أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ (البقرة، ۴۱) وزیر مغربی می نویسد: «أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ بِهِ، وَ لِمَجِيئِهِ عَلَيَّ مَعْنَى الْفِعْلِ وَحْدًا. قَالَ الشَّاعِرُ فِي مِثْلِ ذَلِكَ:

فَإِذَا هُمْ طَعَمُوا فَالْأُمُّ طَاعِمٌ
وَ إِذَا هُمْ جَاعُوا فَشَرُّ جِيَاعٍ

وَ قِيلَ: مَعْنَاهُ أَوَّلُ قَبِيلٍ كَافِرٍ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَيَتَبَعُكُمْ غَيْرُكُمْ فِي الْكُفْرِ وَ التَّكْذِيبِ، فَيَكُونُ أَكْثَرُ لِمَا تَمِمْكُمْ وَ أَعْظَمَ لِجُرْمِكُمْ، مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَ وَزْرٌ مِنْ عَمَلٍ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». شریف مرتضی نیز ضمن بحث از چند آیهی مشابه در این باره می نویسد: «وقوله تعالى ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ تغليظ وتأکید في تحذيرهم الكفر وهو أبلغ من أن يقول ولا تكفروا به ويجرى مجرى قولهم فلان لا يسرع إلى الحنا وقلما رأيت مثله اذا أرادوا به تأكيد نفى الحنا ونفى رؤية مثل المذكور» (مرتضى، امالی، ۱۶۷/۱). روشن است که این دو بیان هیچ شباهتی به هم ندارند.^۱

۴) علاوه بر این، نمونه های متعددی از اقوال مشابه را در نوشته ی این دو می توان یافت که مآخذ متفاوت دارند. در تفسیر آیه ی ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْآخِسُونَ﴾ (هود، ۲۲) وزیر مغربی قولی را به زید بن علی نسبت می دهد و شریف مرتضی همان قول را به فراء. «قَالَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا جَرَمَ مِثْلَ لَا بُدَّ»

۱- برای نمونه هایی دیگر قس. تبیین ادبی متفاوت این دو از عبارت ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (وزیر مغربی، المصباح، ذیل هود، ۱۰۶ و مرتضی، امالی، ۶/۴)، محتوا و استشهاد متفاوت این دو از حذف همزه ی استفهام در عبارت هَذَا رَبِّي (وزیر مغربی، المصباح، ذیل الانعام، ۷۵ و مرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۴۱-۴۲). اعراب و موضع عطف عبارت ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَيَّ الْمَلَكَيْنِ﴾ (وزیر مغربی، المصباح، ذیل البقرة، ۱۰۲ و مرتضی، امالی، ۷۸-۷۷/۲).

(المصایح، ذیل آیه). «وقال الفراء لاجرم في الاصل مثل لابد ولا محالة ثم استعملته العرب في معنى حقاً» (مرتضی، مالی، ۱/۷۴).^۱

۵) در نمونه‌ی دیگر، ذیل تفسیر آیه‌ی ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (الانعام، ۳۳) وزیر مغربی قرائتی را به امام صادق علیه السلام نسبت می‌دهد و شریف مرتضی آن را یکبار به امام علی علیه السلام و در جایی دیگر به کسائی و نافع، از قرّاء سبعة. «قال أبو عبد الله: وَ مَعْنَاهُ: لَا يُكَذِّبُونَكَ، أَيْ: لَا يَأْتُونَ بِحَقٍّ يُبْطِلُونَ بِهِ حَقَّكَ. وَ كَانَ يَقْرَأُ يَكْذِبُونَكَ بِالْتَّخْفِيفِ» (وزیر مغربی، المصایح، ذیل آیه). «كان الكسائي يقرأ فإنهم لا يكذبونك بالتخفيف و نافع من بين سائر السبعة» (مرتضی، مالی، ۴/۱۷۷). «وروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قرأ هذه الآية بالتخفيف فإنهم لا يكذبونك علي أن المراد بها أنهم لا يأتون بحق هو أحق من حقك» (مرتضی، مالی، ۴/۱۷۴).^۲

اگرچه شواهد روشن متنی از اثر وزیر مغربی در سبک و محتوای کتاب‌های تفسیری ادبی شریف مرتضی در اختیار نداریم، می‌توان برخی شباهت‌های تفسیر المصایح و مالی شریف مرتضی را نشانه‌ای بر تبادل علمی میان این دو عالم بزرگ دانست. در جایی که با اطمینان می‌دانیم شیخ طوسی به المصایح دسترسی داشته و از آن به تفصیل در نگارش التبیان خود بهره برده است، دشوار نیست که احتمال اطلاع و دسترسی شریف مرتضی بر این تفسیر را در بیست سال آخر عمر وی طی سال‌های ۴۱۵-۴۳۶ هجری بپذیریم. استفاده و نقل فراوان روایات صحابه و تابعین، مراجعه به تفسیر طبری، نقل از منابع کلامی و تفسیری معتزله، استشهاد به اقوال شاعران جاهلی و مخضرم، برجسته بودن پرسش‌های ادبی، و نیز طرح مسائل ادبی از آثار کسانی چون ابوعبیده، ابوعبید، ابن‌انباری و ... همه و همه ویژگی‌های برجسته و روشن در متن مالی شریف مرتضی هستند که صد در صد با رویکرد وزیر مغربی در تفسیر المصایح همخوانی و همسویی دارند.

۱- «و قوله ﴿لَا جَرَمَ لَهُمْ﴾ كلمة كانت في الأصل بمنزلة لابد أنك قائم ولا محالة أنك ذاهب، فجرت علي ذلك، و كثر استعمالهم إيّاها، حتّي صارت بمنزلة حقّاً» (فراء، معاني القرآن، ۸/۲).

۲- شیخ طوسی با اشاره به روایت امام صادق علیه السلام، مستقیماً عبارت وزیر مغربی را نقل می‌کند: «قال ابو عبد الله عليه السلام معنى «لا يكذبونك» لا يأتون بحق يبطلون به حقك» (طوسی، التبیان، ۴/۱۲۰).

۴-۱-۳- مغربی و طوسی: المصاییح و التبیان

به درستی از میزان و چگونگی ارتباط وزیر مغربی و شیخ طوسی اطلاع نداریم. این دو یقیناً مدتی همزمان در بغداد به سر برده‌اند. شیخ طوسی در سال ۴۰۸ قمری و در سن ۲۳ سالگی از طوس به بغداد آمده و طی ۵ سال پایانی عمر شیخ مفید، در شمار مهم‌ترین شاگردان مکتب وی قرار گرفته و از سال ۴۱۳ هجری در حلقه‌ی شاگردان نزدیک شریف مرتضی قرار داشته است. از سوی دیگر می‌دانیم که شریف مرتضی همچون دیگر عالمان و ادیبان آن زمان در بغداد، به مجلس وزیر مغربی رفت و آمد و مباحثاتی داشته است. تا آنجا که برخی آثار و رساله‌های خود را در پی این گفتگوها تالیف کرده و در آغاز آن‌ها به نام وزیر مغربی اشاره کرده است. این همه از چشم و خاطر شیخ طوسی طی سال‌های ۴۰۸ تا ۴۱۶ مخفی نبوده است. در تمام سال‌هایی که وزیر مغربی به بغداد رفت و آمد داشته و طی ۱۰ ماهی که وی رسماً عنوان وزارت آل‌بویه را عهده‌دار بوده است، شیخ طوسی در مهم‌ترین مراکز علمی شهر بغداد به تحصیل و تدریس مشغول بوده است. از آنجا که وزیر مغربی در نامه‌ی خود به خلیفه‌ی عباسی در سال ۴۰۷ می‌گوید که املاءهای چندی در تفسیر و تأویل قرآن دارد، می‌توان حدس زد که اثر تفسیری وی در این زمان هنوز کامل نبوده و زمان احتمالی نگارش و تکمیل نهایی آن در فاصله‌ی سال‌های ۴۰۲ تا ۴۱۶ قمری بوده است. از مجموع این داده‌ها می‌توان نتیجه گرفت شیخ طوسی در سال‌های آخر عمر وزیر مغربی، از تفسیر متفاوت وی بر قرآن کریم مطلع بوده، آن را دیده و در صورت امکان نسخه برداری کرده است. برای این امر شواهد متعددی در متن تفسیر التبیان می‌توان یافت.^۱

تأثیر المصاییح بر التبیان شیخ طوسی را در دو لایه‌ی مختلف می‌توان بررسی کرد. نخست در انتخاب الگو یا روش تفسیری، و دوم در منقولات صریح و غیرصریح.

۱- محمد جواد شبیری در بررسی دو مورد از نقل‌های شیخ طوسی از وزیر مغربی نشان می‌دهد که ظاهراً طوسی بعد از تألیف التبیان به تفسیر المصاییح دست یافته و برخی اقوال او را در ذیل آیات و در میان سایر اقوال افزوده است (شبیری، «نعمانی و مصادر غیبت»، پانویس ش ۱۱۵ و ۱۲۸). وی می‌افزاید شاید علت این که در آغاز تفسیر التبیان که از مفسران و روش‌آنها یاد شده است، از وزیر مغربی نام برده نشده، همین امر باشد (شبیری، «نعمانی و مصادر غیبت»، همان، ص ۲۹۹-۳۰۰). نکته‌ی دیگر اینکه با روش و روحیه‌ای که از شیخ طوسی در التبیان می‌شناسیم، به سادگی می‌توان حدس زد که تفسیری چون المصاییح، اثر مغربی می‌توانسته در کنار تفاسیر معتزلی رمانی و ابومسلم بسیار به کار شیخ طوسی بیاید. چنانچه هنگام تالیف التبیان، المصاییح مغربی در اختیار شیخ طوسی می‌بود، لاجرم وی باید بسیار بیش از این، از اقوال لغوی و ادبی وی در تفسیر خود نقل می‌کرد.

۴-۱-۳-۱- انتخاب الگو یا روش تفسیری

الگوی تفسیری در التبیان مشابهت بسیار زیادی با المصایح دارد. تقریباً عموم ویژگی‌های منحصر به فرد که در تفسیر المصایح می‌شناسیم (نک. فصل سوم، ویژگی‌های منحصر به فرد در تفسیر المصایح) در تفسیر التبیان نیز حضور دارند. این‌ها همان ویژگی‌هایی است که سبب تغییر سبک یا پارادایم تفسیرنگاری شیعه در آغاز قرن پنجم و تکامل آن در نیمه‌ی قرن پنجم به دست شیخ طوسی شده است. هر دو تفسیر به روشنی سبک غیرروایی دارند که آن را سبک اجتهادی، درایی یا جامع می‌خوانیم. بنیان هیچ‌یک از این دو تفسیر بر نقل صرف روایات تفسیری منقول از ائمه علیهم السلام استوار نیست. مجموعه‌ای از توضیحات لغوی، صرفی، نحوی، ادبی، همراه با نقل روایات تاریخی و اسباب النزول افزون بر استناد به اقوال دیگر مفسران در کنار معدود روایاتی از امامان شیعه علیهم السلام حجم اصلی تفسیر را تشکیل می‌دهند. در هر دو تفسیر، به داده‌های غیرشیعی توجه می‌شود: قول لغوی، ذکر اشعار جاهلی، بیان برخی قرائات قراء سبع و غیرآن، استناد به انبوه روایات صحابه و تابعین براساس تفسیر طبری و جزآن، و نیز نقل مطالب سیره و اسباب النزول بر پایه‌ی مصادر اهل سنت همگی در ظاهر رنگ و بویی غیرشیعی و کاملاً متفاوت از تفاسیر قبلی شیعه به این دو اثر بخشیده‌اند. نام هیچ راوی، فقیه یا محدث شیعه در تفسیر المصایح نمی‌آید — جز یک بار ذکر نام ابو عبدالله محمد بن ابراهیم النعمانی — و ذکر نام راویان و مفسران شیعه در سراسر التبیان به کمتر از ۲۰ مورد می‌رسد (نک. کریمی‌نیا، «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان»، ص ۹۰-۹۳).

اندک تفاوت‌های این دو اثر به ویژگی‌های متفاوت در شخصیت دو مفسر، یا به ماهیت و کارکرد متفاوت دو تفسیر بازمی‌گردد. یک تفاوت آن است که التبیان تفسیری کامل بر تمام آیات و عبارات و کلمات قرآن است و المصایح تفسیری موجز و منتخب بر مهم‌ترین مباحث لغوی و ادبی و تاریخی قرآن که در آن بسیاری از آیات و عبارات قرآن شرح و توضیح نشده‌اند. دیگر آنکه توجه و تخصص اصلی وزیر مغربی در امر لغت و سیره است، اما اهتمام اصلی شیخ طوسی به همه جوانب تفسیر و در صدر آن‌ها، دانش کلام است. تفاوت دیگر آنکه وزیر مغربی از تمام مشاهدات شخصی و مسموعات شفاهی خود از اطراف و اکناف عالم در تفسیر خود سخن می‌گوید، اما شیخ طوسی چنین نیست و حداکثر اطلاعات منقول دیگران را در تفسیر خود ذکر می‌کند. از همین رو، اطلاعاتی که از احوال تاریخی وزیر مغربی بر اساس تفسیر المصایح و دیگر آثارش می‌توان دریافت، بسیار بیشتر از اطلاعات تاریخی زنده و ارائه شده در تفسیر التبیان است. تفاوت چهارم این دو اثر آن است که وزیر مغربی از دانش‌هایی چون کتب عهدین و

منقولات مستقیم اهل کتاب در تفسیر خود بهره می‌گیرد، اما شیخ طوسی چنین ایزاری را در تفسیر التبیان به‌کار نمی‌گیرد.^۱

۴-۱-۳-۲- منقولات صریح و غیرصریح

نقل مطالب وزیر مغربی در تفسیر التبیان شیخ طوسی حاکی از دسترسی وی به اصل نسخه‌ی المصایح دارد. به عبارت دیگر وی بر اساس منبع مکتوب یا شفاهی واسطه‌ای، مطالب المصایح را نقل نمی‌کند. تقریباً تمامی آنچه شیخ طوسی از وزیر مغربی نقل می‌کند، در نسخه‌های موجود از المصایح عیناً ذکر شده است، گویانکه شیخ طوسی خود نیز برخی عبارت را خلاصه یا نقل به معنا می‌کند. ویژگی مهم این اشارات آن است که نقل قول‌های شیخ طوسی کاملاً مستقیم است. برخلاف وی، سایر مفسران شیعه چون طبرسی، ابوالفتوح رازی، فاضل مقداد، ابن شهر آشوب، و ... هیچ‌یک دسترسی مستقیم به متن تفسیر وزیر مغربی نداشته‌اند. از همین رو، منقولاتی که پس از شیخ طوسی در تمامی تفاسیر شیعه از وزیر مغربی ذکر شده‌اند، همگی بر اساس متن التبیان و گزارش شیخ طوسی بوده است. می‌توان گفت بخش اصلی اثرگذاری وزیر مغربی بر تفاسیر بعدی شیعه، مدیون توجه شیخ طوسی به تفسیر المصایح و نقل قول از آن در التبیان فی تفسیر القرآن است.

می‌توان گفت در سراسر قرون میانه، تفسیر مغربی به ایران نیامده و در دسترس بودن نسخه‌های آن در ایران بسیار بعید بوده است. یک شاهد قوی بر این امر آن است که نام وزیر مغربی، اقوال وی و حتی روایات وی از امامان شیعه در هیچ‌یک از جوامع گسترده‌ی حدیثی و تفاسیر مأثور دوران صفویه مانند بحار الانوار مجلسی، الصافی فیض کاشانی، نور الثقلین عروسی هویزی و البرهان بحرانی نیامده است. بآنکه ایشان گاه حتی ضعیف‌ترین روایات منسوب به امامان شیعه و حتی روایات مرسل از امامان شیعه را تماماً در آثار خود گنجانیده‌اند، انبوهی روایت تفسیری مغربی از

۱- تنها یک گونه از این امر را در تفسیر التبیان می‌توان یافت که به روشنی بازنویسی از المصایح وزیر مغربی است: ذیل آیهی «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ» (المائدة، ۱۱۶)، وزیر مغربی می‌نویسد: وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ أَيْ «اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» شاهد بلفظ الإنجیل، فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِي الْفَصْلِ الرَّابِعِ مِنْ إِنْجِيلِ لَوْقَا: قَالَ الْمَسِيحُ: مَكْتُوبٌ أَنْ اسْجُدْ لِلَّهِ رَبِّكَ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ فَاعْبُدْ، وَهَذَا لَفْظُهُ وَهُوَ النَّصُّ عَلَى التَّوْحِيدِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى. این سخن را شیخ طوسی چنین نقل می‌کند: «وَقَوْلُهُ «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» شاهد بلفظ الإنجیل فانه ذكر في الفصل الرابع من إنجيل لوقا، قال المسيح: مكتوب أن اسجد لله ربك وإياه وحده فاعبد، وهذا لفظه و هو صريح التوحيد» (طوسی، التبیان، ۷۰/۴). می‌دانیم که مراجعه به متن انجیل و نام بردن از باب و نوع انجیل تنها در تفسیر المصایح رخ داده است. مشخص است که شیخ طوسی همان مطلب وزیر مغربی را با عین الفاظ وی نقل کرده است.

امامان شیعه را (که برخی‌شان در هیچ مأخذ دیگری ثبت نشده؛ نك. فصل سوم، بخش روایات تفسیری) از قلم انداخته‌اند. ظاهراً مهم‌ترین دلیل این امر، در اختیار نبودن این تفسیر برای ایشان بوده است.

با این همه باید گفت که حتی اگر تفسیر وزیر مغربی در اختیار محدثان بعدی شیعه می‌بود، به دشواری بدان ارجاع می‌دادند، چه سبک و محتوای این تفسیر هیچ شباهتی به تفاسیر شناخته شده‌ی شیعه تا آن زمان نداشت. به همین سان، می‌بینیم که محدثان و مفسران اخباری در عصر صفویه حتی به تفسیر التبیان نیز هیچ‌گاه مراجعه نمی‌کنند و روایات منسوب به ائمه علیهم السلام را از این تفسیر نقل نمی‌کنند. این در حالی است که ایشان قطعاً تمامی آثار شیخ طوسی را می‌شناسند و به سایر آثار وی مراجعه و از آن‌ها نقل قول می‌کنند (برای نمونه‌هایی از نقل روایت از دیگر کتاب‌های شیخ طوسی چون *امالی*، *الغیبة*، *تهذیب الاحکام*، و *مصباح الانوار*، در آثار مفسران اخباری دوره‌ی صفویه نك. عروسی هویزی، *نور الثقلین*، ۸۰/۱؛ بحرانی، *البرهان*، ۹/۱، ۹۵، ۵۷۲، ۵۷۹؛ فیض کاشانی، *الصافی*، ۷۷/۱؛ حسینی استرآبادی، ص ۹۹، ۱۴۳، ۵۴۸ و ۵۸۸). به این ترتیب، روایات شیعی موجود در سنت تفسیری شیخ طوسی تنها در مواردی نقل می‌شوند که به مجمع‌البیان راه یافته باشند.

از نکته‌ی فوق دو نتیجه می‌توان گرفت. نخست آنکه روایات ائمه علیهم السلام که نخستین بار در التبیان وارد شده‌اند، تنها به گونه‌ای به جوامع حدیثی و تفسیری دوره‌ی صفویه راه می‌یابند که در مجمع‌البیان نقل شده باشند. این دسته از محدثان و مفسران همواره تصریح می‌کنند که روایت را در مجمع‌البیان دیده‌اند. لذا نام التبیان و عمل شیخ طوسی در تفسیرش، هیچ‌گاه مستقیماً در جوامع حدیثی و تفسیری دوران صفویه مورد اشاره قرار نمی‌گیرد. نتیجه‌ی دوم آنکه چنانچه روایتی تنها و تنها در المصاییح وزیر مغربی به امام معصوم نسبت داده شده باشد، اگر شیخ طوسی آن را نقل و مجدداً در تفسیر خود ذکر کرده باشد، لاجرم به مجمع‌البیان راه یافته و از آنجا نیز در سایر جوامع حدیثی و تفسیری شیعه ذکر شده است؛ اما اگر روایتی خاص را وزیر مغربی در ظاهر به امام معصوم (ابوجعفر و ابوعبدالله علیهما السلام) نسبت دهد و آن روایت از این طریق به التبیان شیخ طوسی وارد نشده باشد، طبیعتاً در مجمع‌البیان ذکر نشده و از آن اثری در جوامع متأخر نمی‌یابیم. در اینجا به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

ابتدا سه نمونه از روایات المصاییح که شیخ طوسی آن‌ها را مورد توجه قرار نداده است و لذا نقل وزیر مغربی به هیچ‌یک از جوامع بعدی راه نیافته است:

۱) ذیل آیه‌ی ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة، ۶۶)، وزیر مغربی می‌نویسد: «قال أبو جعفر: المتقون: أُمَّةٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ.» از آنجا که شیخ طوسی این مطلب را در قالب روایت امام باقر علیه السلام از تفسیر مغربی نقل

نکرده است، این امر به جوامع بعدی شیعه راه نیافته است. از سوی دیگر، شواهدی چند انتساب آن به کلبی را تایید می‌کند. (نک. روایت سوم در فصل سوم، بخش ابوجعفر = محمد بن سائب الکلبی)

(۲) نمونه‌ی دیگر روایت وزیر مغربی در ذیل آیه‌ی الاعراف، ۱۲۷ ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ است: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانُوا يُكَلِّفُونَهُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُونَ.» شیخ طوسی این روایت را در التبیان نیاورده است و لذا، چنین مضمونی به هیچ‌یک از تفاسیر بعدی شیعه تا دوران معاصر راه پیدا نکرده است.

(۳) همچنین در ذیل آیه‌ی البقرة، ۱۱ ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، مغربی می‌نویسد: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَانَتْ الْأَرْضُ قَبْلَ بَعَثِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تُسْفَكُ فِيهَا الدِّمَاءُ، وَ تُحْلَلُ الْحَارِمُ، وَيُعْمَلُ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَسَادُ، وَ لَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلُهُ أَمَرَ بِالْحَلَالِ، وَ نَهَى عَنِ الْحَرَامِ، وَ ذَلِكَ الصَّلَاحُ.» از آنجا که شیخ طوسی این روایت را از مغربی نقل نکرده، در هیچ‌جا غیر از تفسیر مغربی نیز ذکر نشده است و هیچ‌یک از تفاسیر بعدی شیعه این روایت یا مضمونی را به امام باقر علیه السلام نسبت نداده‌اند.

اکنون سه نمونه‌ی دیگر را می‌بینیم که یگانه نقل وزیر مغربی در التبیان منعکس شده و از آنجا به جوامع بعدی راه یافته است:

(۱) در تفسیر آیه‌ی البقرة، ۳۰، وزیر مغربی روایاتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. وی می‌نویسد: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «سَأَلُوا اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ فِيهَا خَلِيفَةً مِنْهُمْ، وَ قَالُوا نَحْنُ نُقَدِّسُكَ وَ نُطِيعُكَ وَ لَا نَعْصِيكَ كَعَبْرَانَا.» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «فَلَمَّا أُجِيبُوا بِمَا ذَكَرَهُ فِي الْقُرْآنِ، عَلِمُوا أَنَّهُمْ قَدْ تَجَاوَزُوا مَا لَهُمْ، فَلَاذُوا بِالْعَرْشِ اسْتِغْفَاراً، فَأَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ بَعْدَ هُبُوطِهِ أَنْ يَبْنِيَ لَهُ بَيْتاً فِي الْأَرْضِ يَلُودُ بِهِ الْمُخْطِئُونَ كَمَا لَازَ بِالْعَرْشِ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ.» قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: فَقَالَ اللَّهُ لِلْمَلَائِكَةِ: إِنِّي أَعْرِفُ بِالْمَصْلَحَةِ مِنْكُمْ، وَ هُوَ مَعْنِي قَوْلُهُ ﴿أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. شیخ طوسی نیز در التبیان می‌نویسد: «و قد روى عن أبي عبد الله عليه السلام أن الملائكة سألت الله أن يجعل الخليفة منهم. و قالوا: نحن نقدرسك و نطيعك و لا نعصيك كغيرنا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلما أجيبوا بما ذكر الله في القرآن، علموا أنهم قد تجاوزوا ما ليس لهم فلاذوا بالعرش استغفاراً، فأمر الله آدم بعد هبوطه أن يبني لهم في الأرض بيتاً يلود به المخطئون كما لاذ بالعرش الملائكة المقربون. فقال الله تعالى: إني أعرف بالمصلحة منكم. و هو معنى قوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾» (طوسی، التبیان، ۱/۱۳۶).

این مثال یکی از نمونه‌های جالب است که نشان می‌دهد متن روایتی از امام صادق علیه السلام که در المصاییح آمده است، هنگام نقل مجدد در التبیان شیخ طوسی، با بخشی از جملات وزیر مغربی همراه شده و روایتی مفصل‌تر ساخته شده است. در متن المصاییح دو روایت مجزا از امام صادق علیه السلام آمده و سپس در ادامه‌ی روایت دوم، وزیر مغربی سخنی از چند تن از مفسران نقل می‌کند و می‌گوید: قال المفسرون...؛ تمام این عبارات عیناً و به همین ترتیب در تفسیر التبیان آمده است، جز آنکه شیخ طوسی عبارت "قال المفسرون" را حذف کرده و نتیجتاً روایت دوم از امام صادق علیه السلام را به جملات این مفسران پیوسته و روایتی بلندتر ساخته است. این روایت جدید که خاستگاهی جز تفسیر وزیر مغربی ندارد، به همین صورت در طبرسی (مجمع البیان، ۱/۱۷۸) نقل شده و سپس عیناً به تفاسیر روایی متأخر چون عروسی هویزی (نور الثقلین، ۱/۵۴) و مشهدی قمی (کنز الدقائق، ۱/۳۴۱) راه یافته است.

عین الفاظ این دو روایت را در مصادر و منابع پیش از وزیر مغربی نمی‌یابیم. تنها چند عبارت و مضمون مشابه آن را در نقلی بلند در آثار قاضی نعمان (شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، ۳/۲۷۸-۲۷۹) و نیز با تفاوتی بسیار در علل الشرائع صدوق (۲/۴۰۶) آمده است. این احتمال وجود دارد که وزیر مغربی این روایات را از آثار قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳ ق) در هنگام حضور در مصر فراگرفته باشد. اما مهم‌ترین نکته این است که نقل شیخ طوسی عیناً همانند و برگرفته از المصاییح وزیر مغربی است و همین نقل (محرّف) به آثار بعدی راه یافته است، نه نقل اصلی قاضی نعمان.

۲) ذیل عبارت ﴿إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِثَاقٌ﴾ (النساء، ۹۰)، وزیر مغربی می‌نویسد: «وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: قَالَ: هُوَ (هلال) بن عويمر السَّلَمِي وَاتَّقَ عَنْ قَوْمِهِ أَلَّا تُخِيفَ يَا مُحَمَّدٌ مَنْ أَتَاكَ، وَلَا تُخِيفَ مَنْ أَتَانَا.» این روایت از طریق شیخ طوسی (التبیان، ۳/۲۸۵) به طبرسی (مجمع البیان، ۳/۱۳۵) و از آنجا به سایر جوامع روایی و تفسیری شیعه چون راه یافته است (برای نمونه نك. ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۶/۴۸؛ بحرانی، البرهان، ۲/۱۴۶؛ و طباطبایی، المیزان، ۵/۳۸). اما پیش از وزیر مغربی در هیچ منبع شیعی از آن نشانی نمی‌توان یافت. به علاوه انبوهی از منابع کهن تفسیری سنی آن را به برخی از تابعین و اغلب صراحتماً به کلبی نسبت می‌دهند (نك. طبری، ۵/۱۲۱-۱۲۲؛ ثعلبی، ۴/۵۵؛ بغوی، معالم التنزیل، ۲/۴۳). لذا صحیح‌تر این است که روایت را از امام باقر علیه السلام ندانیم و آن را همچنان به کلبی نسبت دهیم. نقل‌های شیخ طوسی و طبرسی به صورت زیر و برگرفته از المصاییح است:

«و قال أبو جعفر عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ قال: هو هلال بن عویر السلمي. واثق عن قومه ألا تخفیف یا محمد من أتاك و لا نخیف من أانا» (طوسی، التبیان، ۲۸۵/۳).

عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال المراد بقوله تعالى ﴿قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ هو هلال بن عویر السلمي واثق عن قومه رسول الله فقال في مواعده على أن لا تخف یا محمد من أانا و لا نخیف من أتاك (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۵/۳).

۳) نمونه‌ی آخر، روایت زیر در تفسیر آیة البقرة، ۱۸۱ است که وزیر مغربی چنین می‌نویسد: «قال أبو جعفر: ﴿فَأَيُّمَا إِمَّةٍ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ نَسَخَتْهَا الْآيَةُ الَّتِي بَعْدَهَا.» این مضمون در روایات تفسیری شیعه پیش از وزیر مغربی آمده است (برای نمونه نک. عیاشی، ۷۷/۱ و ۷۸؛ کلینی، ۲۱/۷؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۸۶/۹). از سوی دیگر در روایات تفسیری اهل سنت نیز از آن نشانی نیست. بنابراین مراد از ابو جعفر در این عبارت وزیر مغربی، امام باقر علیه السلام است. با این همه، این نکته‌ی مهم را نباید از نظر دور داشت که با آنکه شیخ طوسی روایت مذکور را به تفصیل در تهذیب الاحکام خود نقل کرده است، در تفسیر خود التبیان، نه اصل روایت و نه عبارت وزیر مغربی را نقل نمی‌کند. همین امر باعث شده است که طبرسی نیز در مجمع البیان، این روایت مهم و کهن شیعی را (با وجود ذکر آن در تفسیر العیاشی، الکافی، و تهذیب الاحکام) نقل نکند و لذا در هیچ‌یک از تفاسیر شیعی روایی بعدی چون نور الثقلین، البرهان و کنز الدقائق روایت مغربی نیامده است.

در مجموع می‌توان گفت نقل‌های مختلف شیخ طوسی در التبیان دو گونه‌اند: گاه صریح و با ذکر نام و نقل عبارات وزیر مغربی، و گاه غیر صریح و بدون اشاره به نام گوینده‌ی اصلی و تفسیر المصایح. به همین دلیل، منقولات شیخ طوسی از المصایح را در دو بخش جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۳-۱-۴- منقولات صریح از المصایح در التبیان

شیخ طوسی نخستین و شاید تنها مفسر شیعه است که آرای تفسیری وزیر مغربی (بیش از ۵۵ مورد) را مستقیماً از متن تفسیر وی نقل می‌کند و اغلب این نقل‌ها عیناً به تفاسیر بعدی در مکتب وی، چون مجمع البیان، روض الجنان، فقه القرآن، متشابه القرآن و مختلفه، و نهج البیان راه یافته‌اند. با این همه، وی تنها تا نیمه‌ی تفسیر خود، التبیان یعنی تا

میان‌های سوره‌ی یونس (یونس، ۱۱) از وزیر مغربی نقل قول مستقیم دارد. این امر می‌رساند که وی نیز احتمالاً به بخش دوم تفسیر المصاییح دسترسی نداشته است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که نقل‌های فراوان و قابل توجه شیخ طوسی هیچ‌گاه مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار نگرفته است. فی‌المثل احسان عباس در هنگام تألیف کتاب *الوزير المغربي ظاهراً هیچ اطلاعی نه از متن تفسیر المصاییح و نه از منقولات شیخ طوسی از مغربی در تفسیر التبیان* نداشته است. وی تنها عباراتی کوتاه از گفتگوی علمی میان وزیر مغربی و ایلای نصیبی نقل می‌کند و بر اساس آن، برخی از ویژگی‌های عقلگرایانه و معتزلی در تفسیر روش تفسیری مغربی را حدس می‌زند. بعدها خالد معدّل نیز در تألیف کتاب خود *الوزير الكامل ابوالقاسم الحسين بن علی المغربي المتوفى سنة ۳۷۰-۴۱۸/۹۸۰-۱۰۲۷*، هیچ اطلاعی از وجود نقل‌های فراوانی از این اثر در منابع تفسیری شیعه و به‌ویژه *التبیان فی تفسیر القرآن* نمی‌دهد. نخستین بار محمد جواد شبیری در مقاله‌ی «نعمانی و مصادر غیبت»، (ص ۲۶۲-۲۸۵) با بررسی تفسیر التبیان و منقولات شیخ طوسی از تفسیر مغربی، برخی از ویژگی‌های کلی تفسیر مغربی را حدس زده است. دسترسی کنونی ما به متن تفسیر المصاییح به اصلاح یا تکمیل برخی از این ارزیابی‌ها کمک می‌کند.

نقل قول‌های شیخ طوسی، غالباً با تغییرات اندک و گاه قابل توجهی همراه است. مثلاً وزیر مغربی در تفسیر آیه‌ی ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ﴾ (البقرة، ۷۴) می‌نویسد: «أَمَّا الْأَوَّلُ فَهِيَ الْحِجَارَةُ الَّتِي تَنْبَعُ مِنْهَا الْعُيُونُ وَالْأَنْهَارُ، وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ الْحَجَرُ الَّذِي ضَرَبَهُ مُوسَى حِينَئِذَا اسْتَسْقَى». شیخ طوسی این سخن را با کمی تغییر و اضافات نقل می‌کند: «و قال الحسين بن علی المغربي: الحجارة الاولى حجارة الجبال تخرج منها الأنهار. و الثانية حجر موسي الذي ضربه فانفجر منه عيون، فلا يكون تكراراً» (طوسی، التبیان، ۳۰۹/۱). همین نقل شیخ طوسی به سایر تفاسیر بعدی شیعه راه یافته است (نک. طبرسی، مجمع البیان، ۲۸۳/۱).

۴-۱-۳-۲- منقولات غیر صریح از المصاییح در التبیان

شیخ طوسی در التبیان موارد فراوانی از اقوال و آرای تفسیری را عیناً از وزیر مغربی نقل می‌کند که در آن‌ها نامی از وی نمی‌برد. در این جا تنها به ۱۰ مثال اشاره می‌کنیم که به روشنی عیناً از تفسیر المصاییح اخذ شده و در تفسیر التبیان ذکر شده‌اند. وی در برخی از این موارد، سخن وزیر مغربی را بی هیچ کم و کاست و بدون ذکر نام وی نقل

می‌کند؛ گاه نظر وی را تنها با ذکر "قیل" ذکر می‌کند؛ گاه قول او را به خود نسبت می‌دهد؛ و گاه با افزودن سخن وزیر مغربی به سخن دیگری، جمله‌ای جدید و محرف و منتسب به فردی دیگر می‌سازد.

الف) ذیل آیهی ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (المائدة، ۱۱۶)، وزیر مغربی می‌نویسد: وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ أَيْ ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ شاهدٌ بَلْفَظِ الْإِنْجِيلِ، فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِي الْفَصْلِ الرَّابِعِ مِنْ إِنْجِيلِ لَوْقَا: قَالَ الْمَسِيحُ: مَكْتُوبٌ أَنْ اسْجُدْ لِلَّهِ رَبِّكَ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ فَاعْبُدْ، وَهَذَا لَفْظُهُ وَهُوَ التَّصُّ عَلَى التَّوْحِيدِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى. این سخن را شیخ طوسی چنین نقل می‌کند: «و قوله ﴿أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ شاهد بلفظ الإنجیل فانه ذکر فی الفصل الرابع من إنجیل لوقا، قال المسیح: مکتوب أن اسجد لله ربک و إياه وحده فأعبد، و هذا لفظه و هو صریح التوحید» (طوسی، التبیان، ۷۰/۴). می‌دانیم که مراجعه به متن اناجیل و نام بردن از باب و نوع انجیل تنها در تفسیر المصاحیح رخ داده است. مشخص است که شیخ طوسی همان مطلب وزیر مغربی را با عین الفاظ وی نقل کرده است.

ب) ذیل ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ المائدة، ۲۱، وزیر مغربی می‌نویسد: «الَّذِينَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ دُخُولَهَا غَيْرِ الطَّائِفَةِ الَّتِي حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً، وَ دَخَلُوهَا بَعْدَ مَوْتِ مُوسَى بِشَهْرَيْنِ مَعَ يُوشَعَ بْنِ نُونٍ». این مطلب عیناً در التبیان نیز آمده است: «و قیل: ان القوم الذین کتب لهم دخولها غیر الذین حرم علیهم، و الذین کتب لهم دخولها مع یوشع بن نون بعد موت موسی بشهرین» (طوسی، التبیان، ۴۸۳/۳-۴۸۴).

ج) مورد دیگر در تفسیر ﴿ثَبَاتٍ﴾ (النساء، ۷۱) است: در تفسیر التبیان آمده است: «و الثبات جمع ثبة و هی جماعات فی تفرقة أى یأتون متفرقین. و قال أبو جعفر: الثبات: السرايا و الجمیع العسکر. قال أبو ذؤیب:

فلما اجتلاها بالأيام تحيرت ثبات عليها ذلها و اکتئابها

یصف العاسل، و تدخینه علی النحل. و الأيام — بکسر الهمزة علی وزن لجام — الدخان» (طوسی، التبیان، ۲۵۳/۳). این جملات پیشتر عیناً در المصاحیح (ذیل همان آیه) آمده است: ثبات و ثبوت، جمع ثبة و هم الجماعات الذین یأتون مُفَرَّقِينَ. قال أبو جعفر: الثبات: السرايا، و الجمیع العساکیر الثقال. و قال أبو ذؤیب:

فلما اجتلاها بالأيام تحيرت ثبات عليها ذلها و اکتئابها

يَصِفُ الْعَاسِلُ وَ تَدْخِينُهُ عَلَى النَّحْلِ. وَ الْإَيَّامُ — بکسر الهمزة بوزن لجام — الدُّخَانُ.

د) ذیل الاعراف، ۱۵۴: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾، وزیر مغربی می‌نویسد: «السُّكُوتُ اسْتِعَارَةٌ، وَهُوَ عِنْدَنَا أَحْسَنُ مِنَ السُّكُونِ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى سُكُوتِهِ عَنِ الْمَعَاتِبَةِ لِأَخِيهِ مَعَ سُكُونِ غَضَبِهِ». شیخ طوسی می‌نویسد: «و السکوت فی

هذا الموضوع أحسن من السكون، لتضمنه معنى سكوته عن المعاتبة لأخيه، مع سكون غضبه» (طوسی، التبیان، ۵۵۳/۴).

طبرسی نیز بعدها این مطلب را عیناً ذکر کرده است (طبرسی، مجمع البیان، ۷۴۳/۴).

هـ) ذیل الانفال، ۷۴ ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾، وزیر مغربی می‌نویسد: [الرِّزْقُ الْكَرِيمُ] طَعَامُ الْجَنَّةِ لَا يَسْتَحِيلُ نُجُوءاً، بَلْ يَصِيرُ كَالْمِسْكِ رِيحاً. شیخ طوسی نیز این مطلب را بدون اشاره به نام مغربی ذکر می‌کند: «و قیل: الرزق الكريم هنا طعام الجنة لأنه لا يستحيل الى أجوافهم نجواً بل يصير كالمسك ريحاً» (طوسی، التبیان، ۱۶۴/۵) و پس از وی، طبرسی نیز این مطلب را عیناً ذکر کرده است (طبرسی، مجمع البیان، ۸۶۵/۴).

و) ذیل المائدة، ۷۷، وزیر مغربی می‌نویسد: «﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ عَنِ الْهُدَى فِي الدُّنْيَا ﴿وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ وَ ضَلُّوا عَنْ طَرِيقِ الْجَنَّةِ فِي الْآخِرَةِ». شیخ طوسی هم می‌نویسد: «و قیل ﴿ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ عَنِ الْهُدَى فِي الدُّنْيَا ﴿وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ عَنْ طَرِيقِ الْجَنَّةِ» (طوسی، التبیان، ۶۰۸/۳).

ز) در نمونه‌ی زیر می‌بینیم شیخ طوسی در تفسیر التبیان مطلبی مشابه با وزیر مغربی را نقل کرده است، با این تفاوت که وزیر مغربی دو سطر آغازین کلام را به خود نسبت داده و سطر آخر را به نقل از ابومسلم ذکر می‌کند، اما شیخ طوسی تمام سخن را به نقل از ابومسلم ذکر می‌کند: «و حَالٌ مَنْ يَقَعُ فِي الظُّلْمَةِ بَعْدَ الضِّيَاءِ أَشَدُّ فِي الْحَيْرَةِ، فَكَذَلِكَ كَانَ حَالُ الْمُنَافِقِينَ فِي حَيْرَتِهِمْ بَعْدَ اهْتِدَائِهِمْ، ثُمَّ يَزِيدُ اسْتِضْرَارُهُمْ عَلَيَّ اسْتِضْرَارٍ مَنْ طَفَّتْ نَارُهُ بِسُوءِ الْعَاقِبَةِ وَ دَوَامِ الْمَصْرَةِ. وَ قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: وَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ لَا نُورَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ، وَ أَنَّ مَا أَظْهَرُوهُ فِي الدُّنْيَا يَذْهَبُ سَرِيعاً كَاضْمِحْلَالِ هَذِهِ اللَّمْعَةِ الْقَرِيبَةِ» (وزیر مغربی، المصایح، ذیل البقرة، ۲۰). «و قال أبو مسلم: معناه أنه لا نور لهم في الآخرة، وإن ما أظهروه في الدنيا، يضمحل سريعاً كاضمحلال هذه اللمعة. و حال من يقع في الظلمة بعد الضياء أشقي في الحيرة، فكذلك حال المنافقين في حيرتهم بعد اهتدائهم، و يزيد استضرارهم علي استضرار من طفت ناره بسوء العاقبة» (طوسی، التبیان، ۸۸/۱).

ح) در تفسیر کلمه‌ی ﴿نَكَالًا﴾ (البقرة، ۶۶)، وزیر مغربی می‌نویسد: «نَكَالٌ إِرْهَابٌ لَكُمْ وَ لِعِغْرِكُمْ، وَ أَصْلُهُ الْمَنَعُ مَاخُذٌ مِنَ التَّكْلِ، وَ هُوَ الْقَيْدُ، وَ هُوَ أَيْضاً اللَّجَامُ، وَ كِلَاهُمَا مَانِعٌ». این مطلب عیناً در التبیان ذکر شده است: «و النكال الإرهاب للغير و أصله المنع، لأنه مأخوذ من النكل و هو القيد، و هو أيضاً اللجام و كلاهما مانع» (طوسی، التبیان، ۲۹۲/۱). طبیعی است که طبرسی عبارت فوق را عیناً در تفسیر مجمع البیان نقل کرده است (طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۵/۱).

ط) در تفسیر بسملة در آغاز سورهی الفاتحة، ۱، وزیر مغربی می‌نویسد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» عِنْدَنَا مِنْ أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ غَيْرَ بَرَاءَةٍ بِدَلَالَةِ إِثْبَاتِهِمْ إِيَّاهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ تَوْقِيهِمْ أَنْ يُثْبِتُوا فِيهَا الْأُخْمَاسَ وَ الْأَعْشَارَ. «شيخ طوسی نیز با نقل همین عبارت در التبیان می‌نویسد: «عندنا آية من الحمد و من كل سورة بدلالة إيجابهم لها في المصاحف بالخط الذي كتب به المصحف، مع تجنبهم إثبات الأعشار و الأخماس كذلك» (طوسی، التبیان، ۲۴/۱).

ی) نمونه‌ی آخر در جایی است که شیخ طوسی ظاهراً دیدگاه وزیر مغربی را به خود نسبت می‌دهد. وزیر مغربی در تفسیر آیهی البقرة، ۲۰ می‌نویسد: «ثُمَّ ضَرَبَ مَثَلًا آخَرَ بِالرَّعْدِ وَ الْبَرَقِ لِمَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْحَيْرَةِ وَ الْاَلْتِبَاسِ، يَقُولُ ﴿لَا يَرْجِعُونَ﴾ إِلَى الْحَقِّ إِلَّا خَلَسًا كَمَا يَلْمَعُ الْبَرَقُ ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَى ضَلَالَتِهِمْ وَ أَصْلِهِمُ الَّذِي هُمْ ثَابِتُونَ عَلَيْهِ وَ رَاجِعُونَ إِلَيْهِ. وَ الْكُفْرُ كَظْلَمَةِ اللَّيْلِ وَ الْمَطَرُ الَّذِي يَعْزُضُ خِلَالَهُمَا الْبَرَقُ لَمَعًا وَ هُمْ فِي أَثْنَاءِ ذَلِكَ يَحْذَرُونَ الْوَعِيدَ وَ الْعَذَابَ الْعَاجِلَ إِنْ أَظْهَرُوا الْكُفْرَ، كَمَا يَحْذَرُونَ الصَّوَاعِقَ مِنَ الرَّعْدِ فَيَضَعُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ارْتِياعًا وَ انْزِعَاجًا فِي الْحَالِ، ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَى الْحَيْرَةِ وَ الضَّلَالِ». شیخ طوسی نیز بدون اشاره به گوینده‌ی سخن، می‌نویسد: این دیدگاه در نظر من قوی‌تر است که بگوئیم ... و سپس عبارات وزیر مغربی را ذکر می‌کند: «و يقوى عندى أن هذا مثل آخر ضربه الله بالرعد والبرق ولما هم فيه من الحيرة والالتباس يقول لا يرجعون إلى الحق إلا خلسا كما يلمع البرق ثم يعودون إلى ضلالهم واصلهم الذي هم عليه ثابتون واليه يرجعون والكفر كظلمة الليل والمطر الذي يعرض في خلالهما البرق لمعا وهم في اثناء ذلك يحذرون الوعيد والعذاب العاجل إن أظهروا الكفر كما يحذرون الصواعق من الرعد فيضعون أصابعهم في آذانهم ارتياعا وانزعاجا في الحال ثم يعودون إلى الحيرة والضلال» (طوسی، التبیان، ۹۳/۱-۹۴).

۴-۱-۴- سایر تفاسیر شیعه

پس از شیخ طوسی، برخی از این منقولات تفسیری، از تفسیر التبیان به دیگر تفاسیری شیعه راه یافته است: طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق) در مجمع البیان (۲۸۲/۱، ۳۸۰؛ ۶۸۳/۲، ۸۶۲؛ ۲۸/۳، ۸۷، ۹۶، ۱۰۳، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۸۰، ۲۳۸، ۳۱۴، ۳۲۵، ۳۳۹؛ ۴۰۲؛ ۵۴۱/۴، ۵۹۵ و ۶۳۵)، قطب‌الدین راوندی (م. ۵۷۳ ق) در فقه القرآن (۱۳/۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۲۲۴، ۳۰۴ و ۳۳۶؛ ۹۹/۲، ۲۲۵ و ۳۳۷)، ابوالفتوح رازی (قرن ششم) در روض الجنان (۲۷۹/۵؛ ۲۰/۶، ۱۱۷، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۶۷ و ۴۱۰؛ ۱۹/۷، ۱۲۳، ۳۱۹ و ۴۱۵؛ ۱۶۶/۸)، ابن شهر آشوب (۴۸۹-۵۸۸ ق) در متشابه القرآن و

مختلفه (۱۴۱/۱؛ ۱۱۴/۲)،^۱ محمد بن حسن شیبانی (م. ۶۴۰ ق) در نهج البیان عن کشف معانی القرآن (۱۶۴/۱) و ۳۱۳؛ ۳۰۷/۲)^۲ و فاضل مقداد در کنز العرفان فی فقه القرآن (۱۲۱/۲).^۳ ظاهراً هیچ یک از این افراد مستقیماً به مغربی مراجعه نمی‌کنند.

۱- ابن شهر آشوب (۵۸۸-۴۸۹ ق) در دو موضع متشابه القرآن و مختلفه (۱۴۱/۱؛ ۱۱۴/۲) از مغربی قول تفسیری نقل می‌کند که با مقایسه معلوم می‌شود عیناً برگرفته از التبیان است نه مجمع البیان طبرسی (۵۴۸-۴۶۸ ق). «قال الحسین بن علی المغربي: معناه لو شاء الله ألا يبعث إليهم نبياً، فيكونون متعبدین بما في العقل و يكونون أمة واحدة» (طوسی، التبیان، ۵۴۶/۳). «و قال الحسن [كذا] المغربي معناه لو شاء الله لا يبعث إليهم أنبياء فيكونوا متعبدین بما في العقل و يكونون أمة واحدة» (ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، ۱۴۱/۱). «و قال الحسین بن علی المغربي المعنى لو شاء الله لم يبعث إليكم نبيا فتكونون متعبدین بما في العقل و تكونون أمة واحدة و لكن ليخبركم فيما كلفكم من العبادات و هو عالم بما يؤول إليه أمرک» (طبرسی، مجمع البیان، ۳/ ۳۱۴). نمونه‌ی بالا به روشنی نشان می‌دهد که ابن شهر آشوب مطلب خود را از تفسیر التبیان بازنویسی کرده است.

۲- شیبانی (۳۰۷/۲) ابیاتی را به مغربی نسبت می‌دهد که نخستین بار معاصران مغربی چون شیخ مفید (الفصول المختارة، ص ۷۳)، شریف مرتضی (امالی المرتضی، ۱۵۲/۱) و کراجکی (کنز الفوائد، ۳۶۶/۱) بدون اشاره به نام وی و از شاعری نامعلوم نقل کرده‌اند.

۳- وجود برخی عبارات در تفسیر فقهی فاضل مقداد نشان می‌دهد وی نیز در این مورد، مستقیماً از التبیان طوسی اثر پذیرفته است، نه مجمع البیان طبرسی. در ذیل آیه‌ی ۸۹ مائده، فاضل مقداد عیناً دسته بندی و نقل اقوال را مشابه طوسی می‌آورد، نه طبرسی. نقل قول وی از تفسیر وزیر مغربی نیز، تنها در التبیان و بعد از تبیان، در فقه القرآن قطب‌الدین راوندی ذکر شده است و در سایر تفاسیر از قبیل مجمع البیان نیست:

«قرأ «عاقدم» بالألف ابن عامر، و «عقدتم» بلا ألف مع تخفيف القاف حمزة و الكسائي و ابوبكر عن عاصم. و الباقر بالتشديد. و منع من القراءة بالتشديد الطبري، قال: لأنه لا يكون إلّا مع تكرير اليمين و المؤاخذة تلزم من غير تكرير بلا خلاف. و هذا ليس بصحيح لأن تعقيد اليمين إن يعقدها بقلبه و لفظه و لو عقد عليها في أحدهما دون الآخر لم يكن تعقيداً، و هو كالتعظيم الذي يكون تارة بالمضاعفة و تارة بعظم المنزلة. و قال ابوعلی الفارسی من شدد احتمال أمرين: أحدهما - أن يكون لتكثير الفعل لقوله «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ» مخاطباً للكثر، فهو مثل «وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ» و الآخر أن يكون (عقد) مثل (ضعف) لا يراد به التكثير، كما أن (ضاعف) لا يراد به فعل من اثنين. و قال الحسین بن علی المغربي: في التشديد فائدة، و هو أنه إذا كرر اليمين على محلوف واحد فإذا حنت لم يلزمه إلا كفارة واحدة. و في ذلك خلاف بين الفقهاء. و الذي ذكره قوی» (طوسی، التبیان، ۱۰/۴-۱۱).

«و قری عاقدم و عقدتم و عاقدمت مع تخفيف القاف و تشديدها. و منع الطبري من القراءة بالتشديد قال لأنه لا يكون إلا مع تكرير اليمين و المؤاخذة تلزم من غير تكرير بلا خلاف و هذا غير صحيح لأن تعقيد اليمين أن يعقدها بقلبه و لفظه و لو عقد عليها في أحدهما دون الآخر لم يكن تعقيداً و هو كالتعظيم الذي يكون تارة بالمضاعفة و تارة بعظم المنزلة. قال ابوعلی الفارسی من شدد احتمال أمرين أحدهما أن يكون لتكثير الفعل لقوله «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ» مخاطباً للكثر فهو مثل «وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ» و الآخر أن يكون عقد مثل ضعف لأنه أراد به التكثير كما أن ضاعف قد لا يراد به فعل من اثنين و إن كان أصله بين الاثنين. و قال الحسن بن علی المغربي في التشديد فائدة و هي أنه إذا كرر اليمين على محلوف واحد فإذا حنت لم يلزمه إلا كفارة واحدة و في ذلك بين الفقهاء خلاف و الذي ذكره قوی» (راوندی، فقه القرآن، ۲۲۴/۲).

«قرأ حمزة و الكسائي عقدتم بالتخفيف و قرأ ابن عامر «عاقدم» و هو من فاعل بمعنى فعل كعافاه الله، و الباقر بالتشديد، و معنى الجميع وثقتم أيانكم بالقصد و النية. و منع الطبري من قراءة التشديد لأنه لا يكون إلّا مع تكرير اليمين، و الحال أن المؤاخذة تحصل باليمين الواحدة و أوجب بوجوه: الأول: أن التعقيد أن يعقدها بقلبه و لسانه، و لو عقد بأحدهما لا غير لم يكن تعقيداً، الثاني قال ابوعلی الفارسی أنه لتكثير الفعل و لما كان مخاطباً للكثر بقوله «لَا يُؤَاخِذُكُمْ» اقتضى كثرة اليمين و التعقيد كقوله «وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ» قال أو يكون «عقد» مثل ضعف فإنه لا يراد به التكثير كما أن ضاعف لا يراد به فعل من اثنين، الثالث قال الحسن بن علی المغربي: في التكثير فائدة و هو أنه إذا كرر اليمين على المحلوف الواحد، ثم حنت لم يلزمه إلّا كفارة واحدة، على خلاف بين الفقهاء» (فاضل مقداد، كنز العرفان، ۱۲۱/۲).

در میان تفاسیر جدیدتر، علامه محمد جواد بلاغی (آلاء الرحمن، ۱۱۴/۱، ۱۲۳، ۳۶۲)، محمد حسین فضل‌الله (من وحی القرآن، ۱۱۲/۵) نیز از وزیر مغربی نقل‌هایی دارند که همگی بر اساس منقولات طبرسی در مجمع‌البیان است.^۱

۴-۱-۵- بنیادگذاری روشی نو در تفسیر (پارادایم جدید)

با نگاهی به شواهد ارائه شده در فصل سوم و چهارم، اثرگذاری روشن تفسیر المصاییح در مجموعه تفاسیر شیعه را نمی‌توان کم‌اهمیت دانست یا آن را نادیده گرفت. میزان و نحوه‌ی اثرگذاری رویکرد وزیر مغربی، با نگارش تفسیر التبیان به قلم شیخ طوسی، سیطره‌ی و حاکمیت علمی در فضای تفسیرنگاری شیعه یافت و تا قرن‌ها تنها الگوی متعارف تفسیری شیعه به‌شمار می‌آمد که در میان عالمان اهل سنت نیز شناخته می‌شد. عناصری مهم، اساسی و متفاوت در این گونه از تفسیرنگاری شیعه وجود دارد که پارادایمی جدید و متفاوت را ساخته‌اند. در فصل سوم به برخی از این موارد و نیز تبیین پاره‌ای از آن‌ها در متن تفسیر المصاییح اشاره کردیم. در اینجا به اختصار نشان خواهیم داد هر یک از تفاسیر بعدی شیعه در این دوران جدید تفسیرنگاری چگونه و تا چه میزان واجد عناصر جدیدی هستند که درواقع پایه‌گذار به‌کارگیری آن‌ها وزیر مغربی در تفسیر المصاییح بوده است.

۴-۱-۵-۱- اهمیت تفسیر طبری

دانستیم که تفسیر طبری تأثیری بسیار اساسی در تاریخ تفسیر به‌ویژه طی دو قرن چهارم و پنجم داشته است (نک. فصل سوم، بخش اهمیت تفسیر طبری). وزیر مغربی در کنار شریف رضی و شریف مرتضی نخستین عالمان شیعه به‌شمار می‌آیند که با توجه به سیطره‌ی علمی این اثر در بغداد و جهان اسلام، بدان توجه کرده، از آن نقل و گاه آن را نقد کرده‌اند. در فصل سوم گذشت که میزان و حجم منقولات طبری در کار وزیر مغربی بسیار متفاوت و مفصل‌تر از شریف رضی و شریف مرتضی بوده و از این نظر، همو را باید مبدع اصلی در این کار بدانیم.

با نگارش التبیان فی تفسیر القرآن به دست شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) در میانه‌ی قرن پنجم، تفسیر نگاری شیعه وارد مرحله‌ی جدیدی شد.^۱ طوسی در این تفسیر از تمامی ابزارها و روش‌های شناخته شده‌ی تفسیری تا آن زمان

۱- وی در دو مورد از این نقل‌ها به مجمع‌البیان و التبیان ارجاع می‌دهد.

— با تکیه بر ترکیبی از منابع شیعه، سنی و معتزلی — استفاده کرده است. در این میان، یکی از مهم‌ترین منابع وی در نقل روایات، تفسیر طبری است که قریب ۱۵۰ سال پیش از وی در بغداد تألیف شده است. درواقع باید گفت، طوسی با کاستن از حجم فراوان روایات شیعه در تفسیر خود، و در عوض اقتباس و نقل فراوان روایات از تفسیر طبری، سنت تفسیری شیعه را وارد مرحله‌ای جدیدتر کرده است. وی علاوه بر این، از دیگر تفاسیر غیرشیعه و در صدر ایشان، از تفاسیر معتزله، چون رُمّانی، ابومسلم اصفهانی، ابوعلی جبائی نیز نقل فراوان می‌آورد و نیز به تفاسیر نحوی، لغوی، بلاغی پیش از خود توجه بسیار نشان می‌دهد که تمامی این امور در تفاسیر شیعه پیش از وی — جز وزیر مغربی — بی‌سابقه است (برای بررسی‌هایی کلی از منقولات طبری در تفسیر التبیان نک. زیدی، ۶۲-۶۷).

این نکته را نباید از نظر دور داشت که در عین بهره‌گیری فراوان از تفاسیر اهل سنت و علی‌الخصوص تفسیر طبری، شیخ طوسی همواره، و از همان آغاز التبیان، می‌کوشد خود را از مفسران عامه (اهل سنت و معتزله) جدا سازد بر هویت مستقل نگاه شیعی در فهم قرآن، تأکید ورزد. تعبیری چون "عندنا" (طوسی، التبیان، ۱/۱۵۹، ۲۱۳، ۲۵۵، ۳۲۵، ۴۶۶؛ ۲/۴۴، ۵۰، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۲، ...)، "عند اصحابنا" (همان، ۲/۱۶۳؛ ۴/۳۵۶؛ ۵/۱۲۳؛ ۶/۲۴۴؛ ۶/۴۴۶؛ ۷/۳۱۴، ۴۱۲)، "علی مذهبنا" (همان، ۲/۱، ۴۶۵، ۴۸۲؛ ۲/۴۹، ۷۴، ۱۲۵، ۲۱۰، ۲۵۲؛ ۳/۳۷۴؛ ۴/۴۵۱؛ ۵/۵۱؛ ...)، معمولاً در جایی به کار می‌رود که شیخ طوسی قصد دارد نکته‌ی خاصی درباب معنای لغوی، ادبی، فقهی، و کلامی آیه از منظر امامیه بیان کند. از سوی دیگر، هرگاه قصد داشته باشد دیدگاهی از اهل سنت یا معتزله را طرح کند، اما آن را نپذیرد، از کلمه‌ی المخالفون/المخالفین (طوسی، التبیان، ۱/۷ و ۱۳؛ ۲/۸۱؛ ۳/۵۹۲؛ ۹/۳۲۴ و ۳۲۸)، مخالفونا/مخالفینا (همان، ۲/۳۰۶؛ ۷/۴۵۷؛ ۸/۸۲) یا جمله‌ی "مَن خالفنا" (همان، ۲/۵۰، ۴۲۴، ۵۴۹؛ ۳/۱۳۰، ۱۳۱، ۴۰۹؛ ۵/۲۳۷؛ ۷/۱۰۶؛ ۹/۳۲۶؛ ۱۱/۳۴۱) استفاده می‌کند. نمونه‌ی زیر در آغاز التبیان تنها یکی از صدها نمونه‌ی قابل ذکر است: «و اعلموا ان العرف من مذهب أصحابنا و الشائع من اخبارهم و روایاتهم ان القرآن نزل بحرف واحد، علی نبی واحد ... و روي المخالفون لنا عن النبی (ص) انه قال: نزل القرآن علی سبعة أحرف كلها شاف كاف» (طوسی، التبیان، ۷/۱).

۱- گواهی فضل بن الحسن الطبرسی در میانه‌ی قرن ششم بسیار جالب توجه است. وی که درواقع تفسیر التبیان شیخ طوسی را با افزوده‌هایی از نو بازنویسی و مرتب کرده است در مقدمه‌ی تفسیر خود، مجمع البیان می‌نویسد: «علمای امامیه در باب تفسیر قرآن جز کتاب‌هایی مختصر و گزیده چیزی ننوشته‌اند و در آنها، تنها اخبار و روایاتی را نقل کرده‌اند که به دستشان رسیده است و دیگر در صدد بسط معانی و کشف اسرار آیات نبوده‌اند، به‌جز شیخ جلیل، ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۹/۱).

با این مقدمه، اکنون می‌توان مروری بر میزان و نوع انعکاس تفسیر طبری در التبیان طوسی داشته باشیم. هرچند شیخ طوسی در مقدمه تفسیرش، به افراط طبری در تفصیل مطالب اشاره کرده و این موضوع را نقص کار او می‌داند، ولی در تفسیر خود، به روشنی از تفسیر طبری بهره‌ی فراوان می‌برد. نام طبری بیش از ۲۰۰ بار در يك سوم نخست تفسیر التبیان ذکر شده است (با تعابیری چون قال الطبری، و اختاره الطبری، و هو اختیار الطبری ...)،^۱ اما در دو سوم پایانی کتاب، نام وی حدود ۲۰ بار ذکر می‌شود. این امر البته به معنای کاهش اهمیت طبری نیست، چه در سراسر تفسیر التبیان، روایات صحابه و تابعین بدون ذکر منبع طبری حضور دارند. روایات تفسیری در جامع البیان، همگی با سلسله‌ی سند کامل ذکر می‌شوند و اغلب از میان آنها، طبری خود نیز یکی را انتخاب می‌کند یا بر بقیه ترجیح می‌دهد. شیخ طوسی در مقابل، تقریباً تمام سندها را حذف می‌کند،^۲ و خلاصه‌ی اقوال را با ذکر قائلانش مرتب می‌کند، در میان آنها رأیی را برمی‌گزیند که گاه با طبری یکسان است و گاه با وی مخالف (نك. ادامه).

یکی از نکات قابل توجه در التبیان این است که شیخ طوسی در این تفسیر، همواره از میان مفسران نزدیک به دوره‌ی خود (قرون سوم و چهارم هجری)، به آرای سه مفسر طبری، بلخی و جبائی اهمیت ویژه می‌دهد، چنانکه گویی خلاصه‌ی تمام مفسران این دو قرن در آرای این سه تن آمده است. این تعبیر که «طبری، جبائی، بلخی و اکثر المفسرین چنین می‌گویند» بسیار در التبیان طوسی تکرار می‌شود. سخن وی به گونه‌ای است که گویی مهم‌ترین مفسران قدیم (طبقه‌ی نخست) افرادی چون ابن عباس، ابن مسعود، ابوهریره، ابن عمر، سعید بن جبیر، مجاهد، قتاده، سدی، عکرمه، ابومالک، ربیع، عطاء خراسانی، و ... هستند و در دوران تدوین تفسیر، مهم‌ترین مفسران، طبری، بلخی، و جبائی‌اند.^۳

۱- اختیار الطبری: طوسی، التبیان، ۲/۲۴۸؛ ۳/۳۶، ۸۷، ۱۵۴، ۱۸۰، ۱۹۲، ۲۴۵، ۳۵۵، ۴۶۷، ۵۰۳، ۵۲۷؛ ۴/۲۱۴؛ ۵/۱۴۸، ۲۲۴؛ ۶/۳۶۷؛ ۸/۳۵۴. اختار الطبری: طوسی، التبیان، ۱/۶۰؛ ۲/۱۱۷، ۱۸۵؛ ۳/۸۴، ۱۲۲، ۳۱۸، ۳۴۴، ۳۵۹، ۳۸۱، ۴۰۰، ۴۱۶، ۴۳۲، ۴۴۵، ۴۷۱، ۵۸۶؛ ۷/۱۲. اختاره الطبری: طوسی، التبیان، ۱/۴۸، ۷/۱، ۱۲۰، ۱۴۶؛ ۲/۱۱۲، ۳۱۰، ۳۷۶؛ ۳/۱۰۸، ۱۰۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۲۰۸، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۷۶، ۳۸۶، ۳۹۰، ۴۳۵، ۴۴۸، ۴۵۱، ۵۵۵؛ ۴/۲۰۰؛ ۵/۵۵، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۴؛ ۶/۳۶۳. قال الطبری: طوسی، التبیان، ۱/۱۳۸، ۱۵۳، ۲۰۱، ۲۳۳، ۴۶۳؛ ۲/۱۱۰، ۲۴۱، ۳۳۱، ۳۶۱، ۳۷۲، ۳۷۵، ۵۲۷، ۵۶۳؛ ۳/۸۸، ۹۰، ۲۰۲، ۲۹۲، ۳۶۳، ۳۸۳، ۴۴۵، ۴۵۴، ۵۷۳؛ ۴/۵۷، ۱۷۰، ۲۷۷؛ ۵/۱۸۴، ۲۰۱، ۳۹۰؛ ۶/۵۳۴؛ ۸/۵۷۱، ۱۰۷؛ ۹/۳۱۱، ۴۴۲، ۵۶۵. ذکره الطبری: طوسی، التبیان، ۱/۹؛ ۳/۱۷۲؛ ۴/۵۰۰؛ ۵/۱۴۸، ۴۶۱؛ ۹/۳۴۶.

۲- در مواردی بسیار نادر وی سند را ذکر می‌کند: «و روی الطبری بإسناده عن عطاء عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال» (طوسی، التبیان، ۶/۲۲۳)؛ «و روی الطبری بإسناده عن عکرمه عن بریده قال» (طوسی، التبیان، ۱۰/۹۸)؛ «ذکره الطبری بإسناده عن جابر بن عبد الله عن علی علیه السلام» (طوسی، التبیان، ۵/۴۶۱).

۳- نمونه‌هایی از این موارد اینهاست:

و قال أكثر المفسرین: البلخی و الطبری و الجبائی، و غیرهم: إن المراد به الإسلام (طوسی، التبیان، ۳/۲۸۷).

طوسی حتی گاه اقوال شیعه‌ی امامیه در امور فقهی و اعتقادی را نیز به نقل از طبری می‌آورد. این کار سبب می‌شود تفسیر وی کمتر صورت تفسیری کاملاً فرقه‌ای و خاص را داشته باشد و از همین رو، به گفتگوی علمی میان سنت تفسیری شیعه و سنی کمک کند. نمونه‌ای از این رویکرد را در تفسیر آیه‌ی خمس یا انفال (الانفال، ۴۱) می‌توان دید. طوسی پس از بیان دیدگاه فقهی شیعه راجع به فء و خمس غنائم می‌نویسد: «این سخن امام زین العابدین و فرزندش محمد بن علی الباقر علیهما السلام است که طبری با سند خود از آن‌ها نقل کرده است» (طوسی، التبیان، ۱۲۳/۵). وی حتی برخی اختلاف قرائت‌های منسوب به امامان شیعه را از قول طبری نقل می‌کند. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿أَفَلَمْ يَأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الرعد، ۳۱) می‌نویسد: «از ابن عباس روایت شده که وی این آیه را «أَفَلَمْ يَتَبَيَّنَ الَّذِينَ آمَنُوا» خوانده است. طبری همین قرائت را از علی علیه السلام نیز روایت کرده است» (طوسی، التبیان، ۲۵۶/۶). بر همین اساس، می‌توان گفت تقریباً هیچ نقل قول مثبتی در باب امامان شیعه به ویژه منزلت امام علی علیه السلام در تفسیر

ذهب إليه السدی، و ابن زید، و مجاهد فی روایة أخرى. و هو اختیار الجبائی، و البلخی و الطبری (طوسی، التبیان، ۳۱۲/۳). و به قال اکثر المفسرین: الطبری، و البلخی، و الجبائی، و ابن عباس، و عبدالله ابن معقل، و ابو وائل، و غیره (طوسی، التبیان، ۳۲۱/۳) و به قال مجاهد و عبیده، و الحسن و ابن عباس و قتادة و ابن زید و الضحاک و سفیان، و الطبری و الجبائی و البلخی و غیرهم. و هو المروی عن أبی جعفر علیه السلام و ابن عبدالله علیه السلام (طوسی، التبیان، ۳۴۹/۳).

و به قال جماعة من المفسرین. ذهب الیه ابو وائل، و ابراهیم و عبدالله. و قال ابراهیم: من ذلك إذا تكلم الرجل فی مجلس بکذب، یضحك منه جلساؤه، فسخط الله علیهم. و به قال عمر بن عبد العزیز و قبل: إنه ضرب صائماً كان قاعداً مع قوم یشریون الخمر. و قال ابن عباس: امر الله بذلك الإنفاق، و نهامهم عن الاختلاف و الفرقة، و المراء و الخصومة. و به قال الطبری و الجبائی و البلخی و جماعة من المفسرین (طوسی، التبیان، ۳۶۲/۳).

و اکثر المفسرین علی أن قوله ﴿وَوَطَّاعُمُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ المراد به ذبائحهم و به قال قوم من أصحابنا: فمن ذهب الیه الطبری و البلخی و الجبائی و اکثر الفقهاء، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: أراد بذلك ذبحة كل كتابی ممن أنزل علیه التوراة و الإنجیل، أو ممن دخل فی ملتهم و دان بدینهم، و حرم ما حرموا، و حلل ما حللوا. ذهب الیه ابن عباس و الحسن و عكرمة و سعید بن المسیب، و الشعبي و ابن جریج، و عطا و الحكم و قتادة (طوسی، التبیان، ۴۴۴/۳).

و قال مجاهد، و ابراهیم و ابن عباس و قتادة و السدی و الضحاک، و ابن زید و ابو الدرداء و إن اطعموا الذين أوتوا الكتاب ذبائحهم و غيرها من الاطعمة و به قال الطبری و الجبائی و البلخی و غیرهم (طوسی، التبیان، ۴۴۴-۴۴۵/۳).

هو الذي اختاره الطبری و البلخی و الجبائی و الزجاج و غیرهم. و هو المروی عن ابن عباس، و سعد بن أبی وقاص، و أبی موسی الاشعری و أبی العالیة، و سعید بن المسیب و جابر بن عبدالله، و ابراهیم و الحسن و الضحاک، و الأسود و السدی، و غیره و الاول [یعنی همین قول] هو الصحيح عندنا (طوسی، التبیان، ۴۴۸/۳).

أحدهما - قال الحسن و البلخی و الجبائی و الزجاج و الطبری: ان معناه خلقهما للحق لا للباطل ... و المعتمد الاول (طوسی، التبیان، ۱۷۱-۱۷۲).

و هو الذي اختاره البلخی و الجبائی و الزجاج و الطبری و اکثر المفسرین (طوسی، التبیان، ۱۷۳-۱۷۴).

قیل فی معنی الملكوت أقوال: قال الزجاج، و الفراء و البلخی و الجبائی و الطبری و هو قول عكرمة: ان الملكوت بمنزلة الملك غیر أن هذه اللفظة ابلغ من الملك، لان الواو و التاء یزادان للمبالغة. و مثل الملكوت الرغبوت (طوسی، التبیان، ۱۷۶/۴). طوسی قول دیگری ذکر نمی‌کند.

قول أكثر المفسرین: منهم ابن جریج و الفراء و الزجاج و الرماني و البلخی و الطبری (طوسی، التبیان، ۲۷۷/۴).

طبری یافت نمی‌شود، مگر آنکه طوسی آن را با صراحت و به نام طبری در تفسیر خود نقل می‌کند. مثلاً در تفسیر آیهی ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ (هود، ۱۷)، پنج دیدگاه را می‌آورد. قول چهارم آن است که مراد از «شاهد» در این آیه را باید علی بن ابی طالب علیه السلام دانست. وی می‌نویسد: «این سخن را رُمّانی از امام باقر علیه السلام روایت کرده و نیز طبری با سند خود از جابر بن عبدالله از امام علی نقل کرده است» (طوسی، التبیان، ۴۶۰/۵-۴۶۱). در تفسیر آیهی الرعد، ۷ می‌نویسد: «و روي الطبري بإسناده عن عطاء عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس قال لما نزلت ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ وضع رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم يده علي صدره، و قال انا المنذر ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ و أوماً بيده الى منكب علي عليه السلام، فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون من بعدى» (طوسی، التبیان، ۲۲۳/۶). در تفسیر عبارت ﴿وَتَعِيَهَا أَذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (الحاقة، ۱۲) می‌نویسد: «قيل: إنه لما نزلت هذه الآية قال النبي صلي الله عليه و آله اللهم اجعلها اذن علي عليه السلام) و رواه الطبري بإسناده عن مكحول. ثم قال علي عليه السلام (فما سمعت من رسول الله صلي الله عليه و آله شيئاً فنسيته» و پس از چند جمله، می‌افزاید: «و روي الطبري بإسناده عن عكرمة عن بريدة قال: سمعت رسول الله صلي الله عليه و آله يقول لعلي عليه السلام (يا علي ان الله أمرني ان أدنيك و لا أقصيك و أن أعلمك)» (طوسی، التبیان، ۹۸/۱۰).

توجه و تکیه‌ی شیخ طوسی بر تفسیر طبری تا حدی زیاد است که همزمان با کاستن از میزان روایات منقول از امامان شیعه (در قیاس با سایر تفاسیر روایی شیعه پیش از خود)، برخی از اندک روایات منقول از ائمه علیهم السلام را نه بر مبنای کتب تفسیر و حدیث شیعه، بلکه با رجوع به تفسیر طبری نقل می‌کند. طبیعی است به دلیل حذف سلسله‌سندها در قریب به اتفاق این روایات، همواره به روشنی نمی‌توان دریافت که مبنای نقل شیخ طوسی طبری بوده است یا منابع شیعه. بررسی و تحلیل متنی یکی از این نمونه روایات پیچیدگی‌های تحقیق در این موضوع را می‌نمایاند:

ذیل آیهی ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ (آل عمران، ۱۷)، شیخ طوسی می‌نویسد: «از امام صادق علیه السلام روایت شده است که هر کس هفتاد بار در هنگام سحر از خداوند استغفار کند، از اهل این آیه خواهد بود؛ وروی عن أبي عبد الله أن من استغفر الله سبعين مرة في وقت السحر، فهو من أهل هذه الآية» (طوسی، التبیان، ۴۱۶/۲). این روایت به صورتی که در اینجا ذکر شد، در منابع شیعی هیچ‌گاه از امام صادق علیه السلام نقل نشده است. پیش از این، تنها با سلسله‌سندی غیر شیعی در تفسیر طبری آمده است: «حدثني المثنی قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا زيد بن الحباب

قال، حدثنا أبو يعقوب الضبي قال: سمعت جعفر بن محمد يقول: من صَلَّى من الليل ثم استغفر في آخر الليل سبعين مرة، كتب من المستغفرين بالأسحار» (طبری، جامع البيان، ۲۶۶/۶).

روشن است که شیخ طوسی روایت فوق را از طریق شیعی نقل نکرده است. پیش از طوسی، نقل مشابهی در تفسیر عیاشی داریم که در آن، زرارة از امام باقر علیه السلام مشابه این مطلب را با تفصیل و ذکر عناصر بیشتری نقل می‌کند: «عن زرارة قال: قال أبو جعفر من داوم على صلاة الليل و الوتر و استغفر الله في كل وتر سبعين مرة، ثم واطب على ذلك سنة كتب من المُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (عیاشی، ۱۶۵/۱). مقایسه‌ی متن این دو روایت نشان می‌دهد شیخ طوسی نقل طبری را ذکر کرده است. می‌بینیم که عیاشی روایت خود را از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند، اما طبری و طوسی هر دو از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند. به علاوه، تاکید اصلی در روایت عیاشی بر موضوع مداوت بر نماز شب و استغفار در نماز شب و استمرار آن تا یکسال است، در حالی که در روایت طبری و طوسی، محور اصلی، تنها استغفار در نیمه شب یا سحرگاهان است.^۱

رویکرد شیخ طوسی به اقوال و آرای شخصی خود طبری، متفاوت از نقل وی از روایات صحابه و تابعین بر مبنای تفسیر طبری است. اقوال شخصی طبری به گونه‌های مختلف در التبیان نقل می‌شود: الف) عادی، ب) همراه با تمجید، ج) همراه با نقد و رد. در بسیاری از موارد (نوع اول)، شیخ طوسی رأی طبری را به صورتی عادی در کنار سایر اقوال می‌آورد؛ یعنی گزارش او از رأی طبری کاملاً خنثی و بدون هیچ داور است. مثلاً می‌نویسد: «و قوله: ﴿أَوْ ضَعِيفًا﴾ (البقرة، ۲۸۳)، قال مجاهد و الشعبي: هو الأحمق. و قال الطبري: هو العاجز عن الاملاء بالعي أو بالحرس» (طوسی، التبیان، ۳۷۲/۲). یا [ذیل بعضکم من بعض] «و قال الطبري «بعضکم» یعنی الذین یذکروننی ﴿قِيَامًا وَقُعُودًا

۱- آنچه شیخ طوسی از تفسیر طبری نقل به مضمون کرده، يك قرن بعد به همین صورت عیناً در مجمع‌البیان و بدون ذکر سند آمده است و از آنجا عیناً به تمامی جوامع حدیثی و تفاسیر روایی بعدی شیعه راه یافته است. نمونه‌هایی از این نقل را در اینجا می‌آورم:

«روی عن أبي عبدالله أن من استغفر الله سبعين مرة في وقت السحر فهو من أهل هذه الآية» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۲۷/۲).

وروی عن أبي عبدالله عليه السلام أن من استغفر الله سبعين مرة في وقت السحر فهو من أهل هذه الآية (عروسی هویزی، نور الثقلین، ۳۵۹/۱).

قال الطبرسي رحمه الله عليه: ... وروی عن أبي عبدالله عليه السلام أن من استغفر الله سبعين مرة في وقت السحر فهو من أهل هذه الآية مجلسی، مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۰/۸۴.

وفي المجمع عن الصادق عليه السلام هم المصلون وقت السحر، وقال: من استغفر سبعين مرة في وقت السحر فهو من أهل هذه الآية (مجلسی، بحار الانوار، ۳۴۷/۶۶).

وقال: من استغفر سبعين مرة في وقت السحر فهو من أهل هذه الآية (فیض کاشانی، الاصفی، ۱۶۶/۱).

في مجمع البیان: ... وروی عن أبي عبدالله عليه السلام: أن من استغفر سبعين مرة من وقت السحر، فهو من أهل هذه الآية (مشهدی قمی، كنز الدقائق، ۳/ ۳۳).

وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ﴿١٠٣﴾ مَنْ بَعْضُ فِي النُّصْرَةِ، وَ الْمَلَّةُ، وَ الدِّينَ، وَ حَكَمَ جَمِيعَكُمْ فِيمَا أَفْعَلْ بِكُمْ حَكَمَ أَحَدَكُمْ فِي ﴿١٠٤﴾ اِنِّي لَا اُضِيعُ عَمَلًا عَامِلًا ﴿١٠٥﴾ ذَكَرَ مِنْكُمْ وَ لَا اُنْثِي» (طوسی، التبیان، ۹۰/۳).

در نوع دوم، طوسی رأی طبری را تأیید می‌کند و حتی آن را رای مختار خود معرفی می‌کند. در این موارد، وی از تعبیری چون و هو جید ملیح (طوسی، التبیان، ۱۷۲/۳)، و هو المعتمد علیه فی تأویل الآیة (طوسی، التبیان، ۱۳۲/۳)، و هو الصحيح و به قال جميع الفقهاء (طوسی، التبیان، ۳۷۶/۲)، الصحيح عندنا هو الأول، و هو اختیار الطبری (طوسی، التبیان، ۲۰۵/۳)؛ و اختاره الطبری، و هو مذهبا (طوسی، التبیان، ۲۰۸/۳) استفاده می‌کند. تعداد این موارد در قیاس با نوع اول و سوم کمتر است.

و نهایتاً در نوع سوم، طوسی آرای تفسیری طبری — و دیگر مفسران سنی یا معتزلی — را در التبیان بدون نقد و ارزیابی رها نمی‌کند. هرچند در يك ارزیابی کلی می‌توان گفت دیدگاه وی نسبت به مفسرانی چون طبری، جبایی، و از همه مهم‌تر، رمانی مثبت است، اما وی از موارد اختلاف نظر خود با این مفسران چشم پوشی نمی‌کند. از همین رو، چنانچه آرای منتخب طبری را نپسندد یا اقوال تفسیری، کلامی، فقهی و لغوی خود او را نادرست بداند، در نقد و رد این اقوال طبری هیچ تردید ندارد. این امر نشان می‌دهد اتوریتة و حاکمیت علمی طبری در تفسیر به‌ویژه در بغداد چنان نبوده است که شیخ طوسی خود را ملزم به مماشات یا تقیه بداند.^۱ گاه این نقدها را از قول دیگران چون رمانی نقل می‌کند،^۲ اما در اغلب موارد، ظاهراً دیدگاه خود را در برابر طبری قرار می‌دهد. در این موارد، طوسی از تعبیری چون و هذا باطل لأن ... (طوسی، التبیان، ۳۷۴-۳۷۵)؛ و هذا ليس بصحيح، لأنه ... (همان، ۵۲۷/۲)، ۵۵۸-۵۵۹)؛ و قال الطبري القراءة بتقديم المفعولين لا تجوز، و هذا خطأ ظاهر، لأن ... (همان، ۸۸/۳)؛ و طعن الطبري علي هذا الوجه ... و هذا الذي ذكره ليس بشيء لان ... (همان، ۴۱۶-۴۱۷؛ ۳۸۷/۳)؛ و هذا يبطل ما قاله، (همان، ۱۳۸/۱)؛ و البيت الذي أنشدناه، يفسد ما قاله (همان، ۴۰۰/۱)؛ و ليس الامر علي ما ظن (همان، ۴۸۹/۱) استفاده می‌کند.

۱- این همان کاری است که به وضوح و تکرار چند دهه پیش از وی، در تفسیر رمانی رخ داده است. رمانی نیز در عین توجه به روایات منقول در تفسیر طبری، و نیز آرای تفسیری خود طبری، گاه آن را به کلی مردود می‌شمارد. نمونه‌هایی از این رویکرد نقادانه نسبت به طبری را در آثار شریف رضی و شریف مرتضی نیز می‌توان یافت (نک. فصل سوم، بخش تأثیر تفسیر طبری).

۲- دو نمونه از عبارات شیخ طوسی در نقد طبری از زبان رمانی چنین‌اند: «قال الرمانی و هذا غلط» (طوسی، التبیان، ۵۶۳/۲)؛ «و قال الرمانی؛ هذا ليس بشيء» (طوسی، التبیان، ۲۰۲/۳).

تفاسیر بعدی شیعی در پارادیم طوسی همگی — با تفاوت‌هایی — از همین روش استفاده می‌کنند. برخی چون طبرسی در *مجمع البیان* غالباً همان نقل‌های شیخ طوسی از طبری را همراه با ذکر نام طبری یا بدون آن می‌آورد. وی از ذکر نام طبری می‌کاهد (قریب ۵۰ بار به نام طبری اشاره می‌کند) اما تقریباً تمامی نقل‌های *التبیان* از طبری را که حاوی روایات صحابه و تابعین‌اند، در *مجمع البیان* ذکر می‌کند. این تعداد در *منتشابه القرآن* ابن شهر آشوب به حدود ۲۰ مورد و در *نهج البیان* شیبانی به حدود ۱۰ بار می‌رسد، اما فرد اخیر بدون اشاره به نام طبری، در تمام صفحات اثر خود، آرای فراوانی از صحابه و تابعین را با مراجعه به تفسیر طبری نقل می‌کند. تکرار نام طبری در *روض الجنان* ابوالفتوح رازی به عدد ۴۰ بالغ می‌شود، گواينکه ابوالفتوح رازی بخش بیشتری از روایات غیرشیعی را از طریق تفسیر ثعلبی، *الکشف و البیان فی تفسیر القرآن* در نیشابور دریافت کرده و در تفسیر خود افزوده است (استادی، ۱۵-۳۵؛ عزیزاده، ۴۴-۸۴). برای بررسی تفصیلی دو تفسیر *التبیان* و *روض الجنان و التبیان*، نك. اسلامیه، ۸۴-۱۳۱. نام طبری در تفسیر گزیده‌ی *فقه القرآن* راوندی نیز قریب ۳۰ بار ذکر شده که همگی برگرفته از *التبیان* است، چه می‌دانیم تأثیر *التبیان* در *فقه القرآن* راوندی چنان عمیق است که می‌توان *فقه القرآن* راوندی را تنظیم مطالب فقهی *التبیان* به ترتیب کتب فقهی دانست (شیری، «نعمانی و مصادر غیبت»، ص ۲۹۷).

۴-۱-۵-۲- روایت از صحابه و تابعین

در فصل سوم میزان و نحوه‌ی استفاده از روایات تفسیری صحابه و تابعین در تفسیر وزیر مغربی مورد بررسی قرار گرفت. چونان همیشه او را باید پایه‌گذار رسمی این کار دانست که شیوه‌ی او در تفسیر *التبیان* به گونه‌ای گسترده به‌کار برده می‌شود.^۱ کمتر صفحه‌ای از تفسیر *التبیان* را می‌توان یافت که در آن روایات تفسیری صحابه و تابعین به تفصیل یا خلاصه نیامده باشد. همچنان که گذشت، مهم‌ترین منبع طوسی در این راه، تفسیر طبری بوده است.^۲ در سراسر تفسیر *التبیان*، مجموعه‌ای فراوان از روایات صحابه‌ای چون عمر بن الخطاب، عائشة، ابن مسعود، ابن عباس،

۱- حسن رهبری در مقاله‌ای نشان داده است که روش شیخ طوسی در نقل روایات شیعه و سنی با نواقصی همراه است. وی در این مقاله به مشکلاتی از قبیل روایات بدون سند و ضعیف، نقل به معنا، نقل از ضعفای مشهور، تخلیط و تصحیف، و نقل اسرائیلیات اشاره و برای هر یک نمونه‌های متعددی از تفسیر *التبیان* ذکر می‌کند (نك. رهبری، «روایت در تفسیر تبیان»، ص ۱۹۰-۲۱۹). برای قرائت شیعی از نگاه و تعامل شیخ طوسی به موضوع روایات نك. جعفر، ص ۱۴۵-۱۶۶.

۲- ظواهر امر چنان است که گویی شیخ طوسی از تفسیر *القرآن العظيم* اثر ابن‌ابی‌حاتم (م ۳۲۷ ق) و نیز تفسیر ابن‌منذر (م ۲۴۱ ق) بی‌اطلاع است یا بدان‌ها دسترسی نداشته است.

ابوهریره، سعد بن ابی وقاص، ابوموسی الاشعری، ابوالعالیه، و جابر بن عبدالله و مفسران تابعین چون حسن بصری، عبدالله بن عمر، سعید بن جبیر، و سعید بن المسیب، مجاهد، قتاده، سدی، عکرمه، ابومالك، ربیع، و عطاء، و همراه با اشعار مختلف و استشهادهای ادبی عیناً بر اساس تفسیر طبری نقل می‌شود. این رویکرد عیناً در مکتب تفسیری شیخ طوسی، و پس از وی از سوی مفسرانی چون طبرسی (م ۵۴۸ ق) در مجمع البیان، ابوالفتوح رازی (قرن ششم) در روض الجنان، قطب الدین راوندی (قرن ششم) در فقه القرآن، ابن شهر آشوب (۴۸۹-۵۸۸ ق) در متشابه القرآن و مختلفه محمد بن الحسن الشیبانی (م ۶۴۰ ق)، در نهج البیان از و فاضل مقداد (م حدود ۸۲۶ ق) در کنز العرفان فی فقه القرآن ادامه یافته است (فی‌المثل برای فهرستی مشروح از روایات صحابه و تابعین در تفسیر ابوالفتوح رازی نک. حقوقی، ۱/۲-۴۴۴). از همین جا می‌توان نتیجه گرفت، توجه تفاسیر شیعه به تفسیر طبری و نقل روایات اهل سنت، خواه در میان پیروان مکتب شیخ طوسی و یا در دوران جدید و پس از اتمام رویکرد اخباری مفسران عصر صفوی، همگی وامدار سنت تفسیری شیخ طوسی و اثر مهم او التبیان فی تفسیر القرآن است.

پس از تداول رویکرد اخباری در میان عالمان شیعه در دوره‌ی صفویه، این رویکرد منفی تلقی شد و نقل اقوال صحابه و تابعین بر اساس منابع تفسیری سنی در آثار کسانی چون استرآبادی نجفی (م ۹۴۰ ق) در تأویل الایات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة، سید هاشم بحرانی (م ۱۱۰۷ ق) در البرهان فی تفسیر القرآن، فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) در الصافی و الاصفی، عروسی حویزی (قرن یازدهم) در نور الثقلین مجدداً به محاق رفت. از همین رو، در تفاسیر تألیف شده در پارادایم اخباری صفویه، اثری از روایات صحابه و تابعین نمی‌یابیم. سخن عبدعلی بن جمعه عروسی هویزی در آغاز تفسیر نور الثقلین (۲/۱)، به خوبی حکایت از اشتیاق عالمان این دوره بر دوری از نگارش تفاسیر جامع‌نگر (حاوی صرف و نحو، اشتقاق، قرائات، مباحث کلامی و مانند آن) دارد. وی می‌نویسد: «من دیدم خادمان کتاب الله در راه‌های مختلف سیر کرده‌اند، برخی تنها به ذکر نکات ادبی و معانی واژه‌ها پرداخته‌اند، برخی به ساختارهای نحوی و گرامری، برخی دیگر به مسائل صرفی، دسته‌ای به اعراب و تصریف، گروهی به لغت و اشتقاق، و جمعی همت خود را صرف نکات کلامی در قرآن کرده‌اند و دسته‌ی آخر سعی در جمع همه‌ی این موارد داشته‌اند، اکنون خود دوست دارم از میان روایات اهل البیت علیهم السلام که همان اهل الذکر برگزیده‌ی الهی‌اند، نکاتی تازه بر معانی آیات قرآن بیفزایم که هم معنای ظاهر قرآن را روشن کند و هم از برخی اسرار و تأویل آیات آن پرده بردارد» (عروسی هویزی، نور الثقلین، ۲/۱). سخن فیض کاشانی در آغاز تفسیر الاصفی در این باره بسیار صریح است: «تنها تکیه‌گاه من در تفسیر قرآن سخن امام معصوم است، مگر در مواردی که برای فهم پوسته‌ی ظاهری کلام، به

علم لغت نیاز باشد ... به جز بر ایشان، بر که می توان اعتماد کرد؟ به سراغ چه کسی می توان رفت؟ به خدا قسم، ما جز از روایات و اخبار ایشان پیروی نمی کنیم و به دنبال کسی دیگر نمی رویم» (فیض کاشانی، المصباح، ص ۱-۲). فیض کاشانی همچنین به صراحت از مفسران پیشین به دلیل توجه به روایات صحابه و تابعین از قبیل ابوهریره، انس بن مالک، ابن عمر و حتی صحابه ای چون ابن مسعود و ابن عباس انتقاد می کنند و تنها تفسیر صحیح را توجه صرف به روایات اهل البیت علیهم السلام می دانند.^۱ وی از همین رو، نام یکی از آثار تفسیری خود را المصافی به معنای «پاک و پیراسته از سیاهی های آرای اهل سنت» نهاده است (فیض کاشانی، المصافی، ۱۴/۱).

۴-۱-۵-۳- توجه به تفاسیر معتزله

از مهم ترین ویژگی های تفسیر المصباح، توجه وزیر مغربی به آثار تفسیری و اقوال کلامی معتزله است. این امر که در پارادایم مفسران پیش از وی، بدون سابقه است، پس از وزیر مغربی به نحوی گسترده در تفسیر التبیان ادامه یافته، به روشی متداول در پارادایم تفسیر شیخ طوسی مبدل می شود. شیخ طوسی در مقدمه ی التبیان (۱/۲-۱) از برخی از این آثار تفسیری نام می برد و در این میان، تفاسیر ابومسلم اصفهانی و ابوالحسن رُمّانی را می ستاید. در هنگام تفسیر نیز غالباً به آرای تفسیری متفکران و مفسران معتزلی چون ابوعلی جبائی، ابوالقاسم بلخی، ابوبکر نقاش اشاره و تصریح می کند. نام ابوعلی جبائی ۷۷۰ بار، ابوالقاسم بلخی ۴۰۰ بار، ابومسلم اصفهانی ۴۰ بار، و ابوالحسن رمانی بیش از ۳۴۰ بار در التبیان آمده است.

قرون سوم، چهارم و پنجم هجری شاهد رویش فرق مختلف کلامی و پیدایش آثار تفسیری-کلامی هریک از این فرق بوده است؛ به گونه ای که استدلال هریک از این فرق کلامی به آیات متشابه قرآن، تفسیر را عرصه ی جدل های ایشان در توجیه عقاید خود ساخته بود. شیخ طوسی با اشاره به فراوانی و گستردگی این مباحث کلامی و نیز اسامی برخی از متکلمان یادشده در مقدمه ی التبیان (همانجا)، وعده می دهد راجع به متشابهات قرآن سخن بگوید و مطاعن

۱- فعمدوا إلى طائفة يزعمون أنهم من العلماء، فكانوا يفسرونهم بالآراء و يروون تفسيره عمن يحسبونه من كبارهم، مثل: أبي هريرة و أنس و ابن عمر و نظرائهم. و كانوا يعدّون أمير المؤمنين عليه السلام من جملتهم و يجعلونه كواحد من الناس، و كان خير من يستندون إليه بعده ابن مسعود و ابن عباس من ليس على قوله كثير تعويل و لا له إلى لباب الحق سبيل، و كان هؤلاء الكبراء ربما يتقولونه من تلقاء أنفسهم غير خائفين من مآله و ربما يسندونه إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، (فیض کاشانی، التفسیر المصافی، ۱۰/۱).

ملحدان و مبطلانی چون مجبّره، مشبّهه، و مجسمه را پاسخ دهد. از سوی دیگر، وی همواره در تفسیر خود، نظر و تحقیق در دین را واجب، و تقلید در این امر را باطل می‌شمارد (نک. التبیان، ۳۹/۲-۴۰، ۱۶/۷، ۱۹۲/۹، ۶۹/۱۰) و بر حسن و صحت مجادله در این امور دلایل و شواهدی از قرآن کریم اقامه می‌کند (همان، ۱۹۲/۴، ۲۷/۷، ۲۱۴/۸).

تفاسیر کلامی معتزله و به‌طور کلی آثار و مکتوبات کلامی ایشان از مهم‌ترین منابع شیخ طوسی در التبیان به‌شمار می‌رود. این امر با مرور بر بخش‌های مختلف تفسیر وی به‌دست می‌آید که خود جایگاه کلام در کار شیخ طوسی و تفسیر التبیان را نشان می‌دهد (برای فهرستی از بحث‌های کلامی التبیان نک. کریمی‌نیا، «التبیان فی تفسیر القرآن»، ص ۴۷۰-۴۷۱). شیخ طوسی به نگاشته‌های کلامی-تفسیری بسیاری از معتزلیان مراجعه، از آن‌ها نقل، و غالباً بر آن‌ها نقدهایی وارد می‌کند. بیشتر این متون امروزه از میان رفته‌اند که قضاوت دقیق در این باب را دشوار می‌سازد. دو تفسیر معتزلی از ابومسلم محمد بحر اصفهانی (م ۳۲۰ ق) و علی بن عیسی رُمّانی (م ۳۸۴ ق) که روش معتدلشان در مقدمه‌ی التبیان به‌صراحت مورد ستایش طوسی قرار گرفته، امروزه در اختیار نیستند. از این دو تنها منقولاتی در التفسیر الکبیر (فخرالدین رازی) و سعد السّعود (سید بن طاووس) موجود است. به‌جز این دو، توجه طوسی به آثار ابوعلی جبّائی (م ۳۰۳ ق)، ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ ق)، ابن‌اخشید (م ۳۲۶ ق)، و در مواردی اندک ابوبکر نقاش (م ۳۵۱ ق) جدی و قابل اعتناست. در این میان، قاضی عبدالجبار همدانی تنها معتزلی مهمی است که طوسی هیچ‌گاه از او نام نمی‌برد، اما آثار کلامی-تفسیری (متشابه القرآن؛ المغنی فی أبواب التوحید و العدل؛ و تنزیه القرآن عن المطاعن) او امروزه به دست ما رسیده است.

مطالب تفاسیر بلخی و جبّائی که امروزه در دسترس ما نیستند، بسیار در التبیان نقل می‌شوند. بسیاری از این نقل‌ها با گزارش‌های متکلمان متقدم چون شریف رضی، شریف مرتضی و قاضی عبدالجبار همخوانی دارد. این سه تن در مواضعی از تفسیر خود تصریح می‌کنند که فلان رأی در تفسیر ابوعلی جبّائی یا تفسیر بلخی آمده است (فی‌المثل نک. قاضی عبدالجبار، متشابه القرآن، ۷۴/۱، ۲۳۰؛ شریف رضی، حقائق التأویل، ص ۱۱۶؛ شریف مرتضی، أمالی المرتضی، ۱۱۷/۲، ۱۵۳؛ همو، تنزیه الأنبیاء، ص ۱۰۱، ۱۰۸)؛ اما در التبیان کمتر به چنین عبارتی برمی‌خوریم، گوااینکه نام ابوعلی جبّائی بیش از ۷۷۰ بار و نام ابوالقاسم بلخی بیش از ۴۰۰ بار در این کتاب آمده است. تنها در یک جا (طوسی، التبیان، ۲۹۷/۴)، طوسی از «تفسیر جبّائی»، و در جایی دیگر (همان، ۱۶۳/۱۰) از اثر دیگر جبّائی با عنوان نوادر نام می‌برد و می‌نویسد: «قال الجبّائی فی نوادره.»

ابوعلی جبائی تفسیری حجیم (به نقل بعضی در یکصد جلد) داشته که همواره مورد توجه مفسران پس از خود قرار گرفته است (ملطی، التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع، ص ۴۰). به گفته‌ی قاضی عبدالجبار (فرق و طبقات المعتزلة، ص ۸۷) وی آن را بر شاگردانش املا می‌کرده و مجموع آن در نهایت بالغ بر یکصد و پنجاه هزار صفحه شده است. همو در متشابه القرآن (۱/۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۰...)، شریف رضی در حقائق التأویل (ص ۸، ۵۲، ۶۷، ۸۸، ۹۲، ۱۲۷، ۱۳۵، ۲۰۲، ۳۳۳...) و شریف مرتضی در أمالی المرتضی (۲/۵۵، ۹۶، ۱۲۷، ۳/۳، ۱۱۵، ۳۵/۴، ۷۳...) بارها به اقوال جبائی اشاره و گاه (رضی، همان، ص ۶۹؛ مرتضی، همان، ۲/۱۵۳، ۴/۱۱۶، ۱۳۸) آن را به شدت تأیید می‌کنند.^۱ نقل‌های طوسی از جبائی دهها برابر بیشتر از استادان خود است. او نیز گاه رأی وی را در کنار سایر اقوال ذکر (طوسی، التبیان، ۲/۵۴۳)، و حتی بر آن‌ها ترجیح می‌دهد (همان، ۱/۱۲۵، ۴/۱۰۶، ۱۴۵) و گاه به دلایلی به مخالفت با عقیده‌ی تفسیری وی می‌پردازد (همان، ۱/۳۹۰، ۲/۱۴، ۴/۳۲۹، ۶۹/۴). هیچ‌یک از آرای که طوسی از ابوعلی جبائی نقل می‌کند و یا حتی آن‌ها را از سایر اقوال و آرا بهتر می‌داند، به آموزه‌های بنیادین شیعه یا اعتقادات کلامی خاص ایشان مربوط نمی‌شود. در چنین مواردی، طوسی غالباً پس از نقد و بررسی رأی جبائی، آن را مردود می‌شمارد (برای نمونه نگاه کنید به همان، ۴/۵۱، ۱۴۲، ۱۶۵، ۵/۳۲، ۴۸-۴۹).

تفسیر ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ ق) نیز مورد اعتنای شیخ طوسی بوده و در مقدمه‌ی التبیان از آن یاد کرده است (نک. همین مقاله، پیشتر). به گفته‌ی ابن طاووس (ص ۱۶، ۱۹۲) این تفسیر جامع علم القرآن نام داشته است. طوسی که این تفسیر را انباشته از آرای فقهی می‌خواند (طوسی، التبیان، ۱/۱)، بیشتر نقدهای خود را بر آرای ادبی،^۲ و فقهی وی، به‌ویژه در مسائل اختلافی با شیعه وارد می‌کند (همان، ۱/۱۲-۱۳، ۳/۲۹۶، ۴۰۹)، اما غالباً آرای کلامی وی را به‌کرات در کنار سایر اقوال معتزلیان ذکر می‌کند (همان، ۱/۵۹، ۱۳۸، ۲/۱۵۲، ۳/۱۲۲؛ برای ردیه‌های کلامی علیه بلخی نک. همان، ۴/۱۲۰، ۶/۱۳۵، ۸/۲۶۰).

۱- اشعری در ردّ تفسیر جبائی و بلخی، تفسیری به نام تفسیر القرآن و الردّ علی من خالف البیان من أهل الإفک و البهتان و نقد ما حرّفه الجبائی و البلخی فی تألیفهما نگاشته است (سزگین، ۱/۹۰۵). گویا تنها بخشی از مقدمه‌ی این کتاب در تبیین کذب المفتری (ابن عساکر، ص ۱۳۶-۱۳۹) باقی مانده است. درباره‌ی این ردیه و نیز تحلیل‌هایی از تفسیر ابوعلی جبائی نک. اشمیتکه، «جبائی، ابوعلی»، ۵۴۱/۹-۵۴۲.

۲- قاضی عبدالجبار همدانی (فضل الاعتزال، ص ۲۹۷)، تفسیر بلخی را در دو حوزه‌ی فقه و کلام بسیار متفث می‌داند، اما خواننده را از آرای نحوی و ادبی وی پرهیز می‌دهد.

دو تفسیر معتزلی ابومسلم اصفهانی و علی بن عیسی رمانی از دیگر منابع تفسیری-کلامی التبیان به شمار می آیند. این هر دو تفسیر را شیخ طوسی در مقدمه‌ی کتاب خود (همان، ۱/۱) بر سایر تفاسیر معتزله و حتی عموم مفسران ترجیح می‌دهد و از آن‌ها به نیکی یاد می‌کند. سوگمندانه این دو تفسیر کهن معتزلی نیز اکنون در اختیار ما نیست و تنها نقل‌هایی از آن‌ها را در حقائق التأویل (شریف رضی)، تنزیه الأنبياء (شریف مرتضی) التبیان (شیخ طوسی)، التفسیر الکبیر (فخرالدین رازی) و سعد السعود (ابن طاووس) می‌توان یافت.^۱

منقولات طوسی از تفسیر ابومسلم بسیار کمتر از نقل‌های وی از رُمّانی است. نام ابومسلم کمتر از ۴۰ بار و نام رُمّانی بیش از ۳۴۰ بار در التبیان آمده است. این تفاوت بدون علت نیست. رُمّانی در میان معتزلیان اهمیتی به مراتب بیشتر از ابومسلم دارد. وی متکلم و ادیب بسیار چیره‌دستی است که با شیعیان بغداد روابط خوبی داشته است. از محدود معتزلیانی است که صریحاً علی بن ابی طالب علیه السلام را از تمامی صحابه‌ی پیامبر افضل و برتر دانسته است (ابن حجر، لسان المیزان، ۲۴۸/۴) و معروف است که همو نخستین بار محمد بن محمد النعمان، استاد شیخ طوسی و شریف مرتضی را المفید خواند. هرچند شیخ مفید کتابی با عنوان النقص علی بن عیسی فی الإمامة در ردّ وی نگاشته است (نجاشی، ص ۳۹۹؛ شیخ طوسی، فهرست، ص ۲۳۹)، برخی منابع شیعی وی را شاگرد رُمّانی دانسته‌اند (افندی، ریاض العلماء، ۱۴۶/۲؛ نیز کرمر، ص ۱۱۱) و آقابزرگ طهرانی (الدریعة، ۲۷۵/۴، ۲۹۵؛ ۲۴/۳۰۷) آثار وی را در میان مکتوبات شیعی جای داده است. برخی از تذکره‌نویسان متعصب اهل سنت چون ذهبی (میزان

۱- مجموعه نقل‌هایی از تفسیر ابومسلم را سال‌ها پیش سعید الأنصاری با عنوان ملقط جامع التأویل لحکم التنزیل در کلکته (مطبعة البلاغ، ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۰ م) در یک مجلد به چاپ رسانیده است. بعدها گزیده‌ای از منقولات تفسیری وی به همت سید محمدرضا غیائی کرمانی در ایران فراهم آمد که تنها نقل‌های شیخ طوسی در التبیان و فخرالدین رازی در التفسیر الکبیر را گردآوری کرده است. این کار بار دیگر در مجموعه‌ی «سلسلة تفاسیر المعتزلة» و به همت خضر محمد نبها در بیروت گردآوری و انتشار یافته است. هرچند برخی مدعی وجود نسخه‌ای از این تفسیر (در اصل ۱۴ یا ۲۰ جلدی) در کتابخانه‌ی کنگره‌ی آمریکا (واشینگتن) شده‌اند، جستجوی مکرر در وب سایت این کتابخانه (www.loc.gov) اثری از آن را به دست نمی‌دهد.

تفسیر رُمّانی را نیز الجامع لعلوم القرآن خوانده‌اند. از اصل این تفسیر به جز همان منقولاتی که در قرون میانه در متون اسلامی آمده، خبری نداریم. با این همه، ابراهیم عبدالله رفیده (۵۷۴/۱) می‌گوید: «مجلد ۱۲ آن به صورت میکروفیلم در معهد المخطوطات العربية (قاہره) با بیش از ۲۰۰ صفحه موجود است که در اصل از کتابخانه‌ی المسجد الأقصى گرفته شده و من از آن کپی ساختم». این جلد تفسیر آیات از ابراهیم، ۱۷ تا الکهف، ۳۷ را دربر دارد. «آنچه وی توصیف می‌کند، خوشبختانه اکنون به همت خضر محمد نبها تصحیح و منتشر شده است: الرُمّانی، علی بن عیسی. تفسیر ابی الحسن الرمانی علی بن عیسی بن علی بن عبدالله و هو التفسیر المسمى الجامع لعلم القرآن، تحقیق خضر محمد نبها، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹ م. در سوی دیگر، این نیز عجیب است که ابن ندیم در هنگام ذکر مصنفات وی در الفهرست (ص ۶۹)، نامی از تفسیر وی نمی‌برد. تنها توجیه ممکن این است که بگوییم تا زمان تألیف الفهرست، رُمّانی هنوز تفسیر خود را ننوشته بوده است.

الإعتدال، ۳/ ۱۴۹؛ سیر أعلام النبلاء، ۵۳۴/۱۶) نیز رُمّانی را معتزلی رافضی خوانده و ناخشنودی خود از آرای وی را اظهار کرده‌اند.

رُمّانی از شاگردان ابن‌اخشید (یا ابن‌اخشاد) به‌شمار می‌رفت. معتزلیان اخشیدی سخت با معتزلیان بهشمیه (پیروان ابوهاشم جبّائی) مخالف و همچنان به سنت کلامی ابوعلی جبّائی وفاداری بیشتری نشان می‌دادند. در دوره‌ی آل‌بویه در بغداد، قاضی عبدالجبار از مروّجان اعتزال بهشمیه بود و رُمّانی از مدافعان اخشیدیه (درباره‌ی این دو گروه معتزلی و چکیده‌ای از آرای بهشمیه نك. اشمیتكه، «جبّائی، ابوهاشم»، ۹/ ۵۴۴-۵۵۰؛ علی اکبر ضیائی، «ابن‌اخشید»، ۷۱۳/۲-۷۱۴). به گزارش سزگین (۱/ ۹۰۷) رُمّانی حتی کتابی علیه ابوهاشم جبّائی نوشته بود. متکلمان شیعه چون شیخ مفید و شریف مرتضی بیشترین همدلی و نزدیکی را با معتزلیان بغداد (چون ابن‌اخشید و رُمّانی) داشتند و با مکتب اعتزالی بصره (چون ابوهاشم جبّائی) سخت مخالفت می‌ورزیدند (مادلونگ، ص ۱۳۱). از همین رو، تعجبی نیست که شیخ طوسی هم بیشترین آرای تفسیری، ادبی و کلامی را از ابوعلی جبّائی و رُمّانی نقل می‌کند و اغلب آن‌ها را می‌پذیرد (برای نمونه‌هایی نسبتاً اندك از ردیه‌های طوسی علیه رُمّانی نك. طوسی، التبیان، ۱/ ۱۲۵؛ ۲/ ۸۶، ۳۵۸)، اما هیچ‌گاه سخنی را از ابوهاشم جبّائی و مروّج او، قاضی عبدالجبار نقل نمی‌کند.^۱ به دلیل شخصیت ادبی رُمّانی و آثار فراوان او در این باره، بیش از نیمی از نقل‌های شیخ طوسی از وی به مسائل صرف، نحو، لغت، اشتقاق، و توجیه قرائات مربوط می‌شود.

برخلاف رُمّانی، ابومسلم از معاصران شیخ طوسی یا استادان وی نبود. شهرت او در امور اداری و سیاسی بیشتر از آوازه‌ی علمی‌اش بود. مدتی در دستگاه علویان در طبرستان به سمت دبیری مشغول بود. بعدها از سوی المقتدر بالله خلیفه‌ی عباسی، والی اصفهان و فارس شد و گویا در سال ۳۰۹ هجری مدتی والی و عامل شهر قم بود (حبیبی مظاهری، ص ۲۲۵). برخی آرای وی نیز در میان عموم دانشمندان اسلامی به شدوذ و غرابت شهره شده بود تا آنجا

۱- موضوع تأثیر ناپیدای قاضی عبدالجبار همدانی و آثار کلامی-تفسیری‌اش در التبیان خود نیازمند بحثی جداگانه و مفصل است که اکنون در حوصله‌ی این رساله نمی‌گنجد. با این همه، این نکته را نمی‌توان از نظر داشت که علمای شیعه‌ی بغداد چون رضی، مرتضی و شیخ طوسی، بیشترین اختلاف‌شان با قاضی عبدالجبار بر سر مسأله‌ی مهم امامت (و بحث‌های وی در کتاب المغنی فی أبواب التوحید و العدل) بوده است، چه می‌توان گفت دیگر آرای تفسیری وی در سایر کتب کلامی-قرآنی‌اش چون تنزیه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة و متشابه القرآن حتی از آرای سایر معتزلیان قوت و استحکام بیشتری دارد. سید رضی در مواضع بسیاری صریحاً از عبدالجبار نام می‌برد و تمام اقوال وی را تأیید می‌کند (حقائق التأویل، ص ۱۰، ۲۲-۲۳، ۴۱-۴۲، ۶۰، ۶۹، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۵۶، ۱۷۷-۱۷۸، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۶۲، ۳۴۹؛ المجازات النبویه، ص ۱۸۰، ۳۶۲). سید مرتضی هم که الشافی فی الإمامة را در ردّ مباحث امامت عبدالجبار در المغنی تألیف کرده است، در دیگر آثار خود، هیچ‌گاه بر آرای وی نقدی وارد نمی‌کند.

که شریف رضی (حقائق التأویل، ص ۲۴۴-۲۴۵) از غرابت و سستی برخی از آرای وی سخت اظهار تعجب و انکار می‌کند. شریف مرتضی نیز گاه رأی وی را تحسین (أمالی المرتضی، ۱۶/۴) و گاه آن را بسیار غریب می‌خواند (همان، ۵۲/۱). با تمام این احوال، تعلقات ادبی و گرایش عقلانی و معتزلی ابومسلم مهم‌ترین دلیل توجه مفسران شیعه در مکتب تفسیری شیخ طوسی به وی بوده است.^۱

روش وزیر مغربی و شیخ طوسی در اعتنا به مباحث کلامی زمانه و نقل اقوال تفسیری کلامی معتزله عیناً از سوی سایر مفسران شیعی در مکتب شیخ طوسی ادامه یافته است. فی‌المثل نام و اقوال ابومسلم بیش از ۳۰ بار در تفسیر روض الجنان و بیش از ۷۰ بار در مجمع البیان ذکر شده که این اعداد گاه بسیار بیشتر از ورود نام ابومسلم در التبیان است. همین امر در شمارش نام مفسرانی چون بلخی و جبائی نیز صادق است. طبرسی که کاملاً از روش شیخ طوسی اثر پذیرفته است، با اهتمامی جدی به امر کلام و اختلافات کلامی فرق در ذیل آیات، اغلب منقولات معتزله را بر اساس تفسیر التبیان و گاه با مراجعه به التهذیب فی تفسیر القرآن نگاشته‌ی حاکم جشمی (متکلم و مفسر زیدی قرن پنجم) نقل می‌کند (Mourad, 84-86). وی همچنین گاه از برخی متلکمان معتزلی مانند قاضی عبدالجبار همدانی — که شیخ طوسی به عمد وی را نادیده می‌گیرد — مطالبی نقل می‌کند. برای نمونه، نک. طبرسی، ۸۴۰/۲، ۱۰۴/۳، ۴۷۶/۶، و ۶۰۳/۱۰. (برای نمونه‌های دیگری از جوانب اعتزالی در تفسیر مجمع البیان نک. فصل سوم از کتاب بروس فاج در Fudge, 114-142). مجموع این منقولات معتزلی در تفاسیر شیعه‌ی این دوره، هم توجه عالمان قدیم اسلامی و منتقدان شیعه چون ابن تیمیة^۲ در قرن هفتم هجری را به خود جلب کرده است و هم برخی محققان معاصر را

۱- يك نکته‌ی جالب توجه آن است که شیخ طوسی یقیناً از تفسیر ماتریدی (م ۳۳۳ ق) مطلع بوده و آن را می‌شناخته است، چون تأویلات اهل السنة در خراسان و مرو — نخستین مکان تحصیلات علمی شیخ طوسی — اثری کاملاً شناخته شده بوده است. از سوی دیگر این تفسیر به سبب انتقادات فراوان ماتریدی بر اقوال کلامی و تفسیری معتزله، منبع بسیار مناسبی برای شیخ طوسی بوده است؛ چه وی از اغلب تفاسیر موجود و مهم معتزله و مخالفان‌شان استفاده کرده است. با این همه در سراسر کتاب التبیان، هیچ اثر یا نشانه‌ای از منقولات تفسیر ماتریدی نمی‌یابیم. دلیل این امر بیشتر به دو جهت است: نخست آنکه شیخ طوسی در نقل و توجه به تفاسیر اهل سنت، تحت تأثیر رویکرد وزیر مغربی و رُمائی است و این دو به کلی به تفسیر ماتریدی بی‌اعتنا بودند. دوم آنکه مکان تالیف التبیان فی تفسیر القرآن بغداد بوده است و فضای علمی بغداد در آغاز نیمه‌ی نخست قرن پنجم نمی‌توانسته است محل چندان مناسبی برای نشر دیدگاه‌های تفسیری ماتریدی باشد.

۲- ابن تیمیة در مقدمه‌ی تفسیر خود، پس از مروری انتقادی بر تفاسیر معتزله، به شیخ مفید، شیخ طوسی و نظائر آن دو از میان عالمان شیعی اشاره می‌کند که با معتزله در برخی امور تفسیری موافقت کرده‌اند. وی می‌نویسد: «وقد وافقهم علي ذلك متأخرو الشيعة، كالمفيد، وأبي جعفر الطوسي وأمثالهما، ولأبي جعفر هذا تفسير علي هذه الطريقة، لكن يضم إلى ذلك قول الإمامية الاثني عشرية؛ فإن المعتزلة ليس فيهم من يقول بذلك ولا من ينكر خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي» (ابن تیمیة، مقدمة فی اصول التفسیر، ۳۵/۱). وی در جای دیگر می‌نویسد که «منشأ بسیاری از این مسائل از معتزله‌اند و شیخ مفید، شریف مرتضی، شیخ طوسی و کراجکی آن‌ها را از معتزله گرفته‌اند، چه این‌گونه مطالب در آثار قدمای شیعه یافت نمی‌شود» (ابن تیمیة، مقدمة فی اصول التفسیر، ص ۱۲۸/۱؛ نیز همان، ۱۱۰/۲، ۲۳۳-۲۳۴).

به شگفتی واداشته است. از همین رو، فی‌المثل محقق دانیل ژیماره (Gimaret, 7/783) در ارزیابی خود راجع به تفاسیر معتزله می‌نویسد: «تفاسیر ابوجعفر طوسی و الطبرسی حتی بسیار بیشتر و گسترده‌تر از امثال کشف زمخشری انباشته از آرای مفسران معتزلی شده‌اند.»

نکته‌ی آخر اینکه نمی‌توان گفت در بحث جاری، رویکرد شیخ طوسی در موضوع تفاسیر معتزله مستقیماً اثربخش از وزیر مغربی است. فراوانی و کثرت شگفت‌آور نام متکلمان معتزلی در تفسیر شیخ طوسی نشان از اهمیت مباحث کلامی به نحو مستقل در تفسیر شیخ طوسی دارد، چه به نظر علامه طباطبایی (قرآن در اسلام، ۵۰-۵۱) اساساً تفسیر التبیان را باید تفسیری کلامی دانست. با این همه، نمی‌توان اهمیت و ابتکار وزیر مغربی نیم قرن پیش از شیخ طوسی در نقل آرای معتزله در تفسیر قرآن را از نظر دور داشت. روشن است با پایان دروه یا پارادایم تفسیری شیخ طوسی، و آغاز روش اخباری در قرون بعد، این امر اهمیت خود را تقریباً به‌کلی از دست می‌دهد.

۴-۱-۵-۴- توجه به تفسیر لغوی و ادبی

تا پیش از وزیر مغربی رویکرد ادبی در تفسیر شیعی از قرآن برجستگی خاصی نداشت. نخستین مؤلفان و مدوّنان تفاسیر شیعه در قرون سوم و چهارم، تقریباً هیچ توجهی به تفاسیر ادبی و لغوی اهل سنت چون مجاز القرآن ابو عبیده و معانی القرآن فراء نداشتند. این دسته از مفسران متقدم شیعه، به دلیل بسنده کردن به ذکر روایات ائمه علیهم السلام، هیچ‌گاه از اقوال لغویان معروف و غیر معروف مطلبی نقل نمی‌کنند. تنها استثنا علی بن ابراهیم قمی است که گاهی معانی مختلف واژه‌های مشترك در قرآن را ذکر می‌کند (قمی، تفسیر القمی، ۳۰/۱، ۳۲، ۳۵)، اما به دلیل دشواری‌های موجود در متن کنونی تفسیر وی، نمی‌توان به درستی تاریخی محتوای این بخش از تفسیر وی اعتماد داشت (نک. شبیری، «تفسیر علی بن ابراهیم القمی»، ص ۷۰۰-۷۰۱).

۷۵/۳، وی در جای دیگر می‌نویسد «اهل سنت در علوم قرآن و تفسیر چیزهایی دارند که شیعه ندارد. بعضی از ایشان همانند شیخ طوسی و شریف مرتضی این امور را از اهل سنت گرفته‌اند. هر علمی که در تفسیر شیخ طوسی یافت می‌شود، از تفاسیر اهل سنت گرفته شده است! فَالْجُمْهُورُ فِيهِمْ مِنَ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ وَمَعَانِيهِ وَعُلُومِهِ مَا لَا يَوْجَدُ مِنْهُ شَيْءٌ عِنْدَ الشَّيْعَةِ، بَعْضُهُمْ تَعَلَّمَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ، وَهُمْ مَعَ هَذَا مُقَصِّرُونَ، فَصَنَّفَ مِنْهُمْ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ فَمِنْ تَفَاسِيرِ أَهْلِ السُّنَّةِ يَأْخُذُ كَمَا فَعَلَ الطُّوسِيُّ وَالْمُوسَوِيُّ فَمَا فِي تَفْسِيرِهِ مِنْ عِلْمٍ يُسْتَفَادُ هُوَ مَا خُوذُ مِنْ تَفَاسِيرِ أَهْلِ السُّنَّةِ (ابن تیمیة، مقدمة فی اصول التفسیر، ۳۷۹/۶).

استفاده از ابزارهای مختلف زبانی (از جمله صرف، نحو و اشتقاق، و لغت) که در نخستین تفاسیر روایی شیعه چندان ظهوری نداشتند، در تفسیر المصایح وزیر مغربی یکباره اهمیت بسیار زیادی یافته‌اند. وزیر مغربی اصالت و اعتبار اصلی را به داده‌های زبانی و لغوی در تفسیر قرآن داده است. همین امر فضای کلی تفسیر وی را بسیار متفاوت و متمایز از سایر تفاسیر کهن شیعه ساخته است.

پس از وزیر مغربی، توجه به تفسیر لغوی و ادبی در تفسیر التبیان شیخ طوسی جایگاه خاصی یافته است. وی در التبیان فی تفسیر القرآن به آثار لغوی و ادبی پیش از خود توجه بسیار داشته و همواره آرای ادبی و کلامی و گاه مباحث فقهی و اصولی ایشان را نقل، و در بیشتر موارد بررسی کرده است؛ از این رو، این موضوعات، از بیشترین مباحث تفسیر وی‌اند که يك قرن بعد در مجمع البیان تنوع و گسترش بیشتری یافته است. وسعت اطلاعات زبانی و ادبی شیخ طوسی، تفسیر وی را از لحاظ ادبی از سایر تفاسیر متقدم شیعه و حتی برخی اهل سنت هم‌عصر وی متمایز کرده است. وی دائماً به بررسی اقوال لغویان و نحویانی چون سیبویه، خلیل بن احمد — که با تعبیر "صاحب العین" از او یاد کرده — کسائی، ثعلب، فراء، ابو عبیده، ابن‌دُرَید، اخفش، قطرب، زجاج، ابوعلی فارسی، و جز ایشان پرداخته (برای سایر اسامی نك. آل‌یاسین، ۴۰/۲؛ حسن عیسی حکیم، ص ۲۲۳-۲۲۴) و رأی مختار خود را بیان کرده است.^۱ با آنکه پیش از شیخ طوسی، درباره‌ی بودن یا نبودن واژگان دخیل در قرآن بحث‌هایی شده بوده، وی به این بحث مهم به صورت استقلالی نپرداخته است. مبنای وی در این امر را می‌توان مشابه با وزیر مغربی دانست. از همین رو، وی از میان تمام واژگانی که درباره‌ی آن‌ها بحث و نزاع شده بوده، به تعدادی اندك اشاره کرده و کوشیده است که برای آن‌ها، ریشه‌ی عربی بدهد؛ برای مثال الرحمن را مشتق از رحمة (طوسی، التبیان، ۲۹/۱-۳۰)، مَسْكَ را از ماده مَسْكَ عربی به معنای «خودداری» (همان، ۳۰۳/۱۰)، تورات را از وری به معنای «روشنی و برافروختن»، و انجیل را از نخل به معنای «اصل» (همان، ۳۹۱/۲) دانسته است.

مفسران شیعه پس از وزیر مغربی، در پارادایم شیخ طوسی، همگی از ابزار شعر جاهلی در تفسیر قرآن بهره می‌برند. میزان استفاده از ابیات شعری در متن تفسیر التبیان بسیار بیشتر و گسترده‌تر شده است. استشهاد به کلام شاعران جاهلی یا اسلامی، چون اعشی و نابغة و امرؤ القیس و زُهَیر بن ابی سلمی و جُرَیر بن عطیه (برای فهرست کاملی از

۱- خضیر جعفر نمونه‌هایی متعدد از تحلیل‌های لغوی شیخ طوسی در تفسیر تبیان را همراه با مثال‌هایی از تلاش‌های نحوی و نیز استشادهای فراوان وی به شعر جاهلی را ذکر کرده است (نك. جعفر، ص ۱۷۰-۱۹۷ و ۲۱۴-۲۲۷).

نام‌های شاعران نك. جعفر، ص ۲۲۳-۲۲۷) در تفسیر التبیان فراوان است و تعداد ابیات آن به ۱۹۴۲ بیت می‌رسد (جعفر، ص ۲۱۲). غالب این استشهادها که گستردگی آن در تفاسیر شیعه و اهل سنت پیش از او سابقه نداشته، در مجمع البیان طبری و اغلب تفاسیر پیروی وی نیز عیناً آمده است؛ با این همه، چنین می‌نماید که طوسی نه برای اثبات اعجاز یا بلاغت قرآن، بلکه از سر اضطرار و گاه فقط برای بیان معنای واژه‌ای قرآنی، به اقوال شاعران استناد کرده است، زیرا به عقیده وی، «اگر عناد ملحدان نبود، در تبیین کلمات مشتبه قرآن نیازی به شعر و مانند آن نداشتیم، زیرا این امر در نهایت به استناد به بیقی از اشعار جاهلی یا سخنی از عرب اهل بادیه می‌انجامد، حال آنکه شأن و کلام پیامبر از امثال نابغة و زهیر فراتر است» (طوسی، التبیان، ۱/۱۶).

تقریباً تمامی ویژگی‌ها و ابزارهای ادبی به‌کار رفته در المصباح، در تمامی تفاسیر پارادایم جدید یعنی مکتب تفسیری شیخ طوسی به‌کار گرفته شده‌اند. مراجع و منابع ادبی معروف چون اشعار جاهلی، و آثار سیبویه، خلیل بن احمد، کسائی، ثعلب، فرّاء، ابن‌درید، ازهری، و مانند آن یکی از ملاک‌های مهم مفسر در این دوره قرار گرفته است (برای تحلیلی مشروح از انواع مباحث لغوی و نیز استشهاد به اشعار جاهلی در تفسیر مجمع البیان، نك. سراجی، ص ۱۵۷-۲۹۷ و ۳۴۳-۳۷۰). طبیعی است که با پایان دروه یا پارادایم تفسیری شیخ طوسی، و آغاز روش اخباری در قرون بعد، این امر اهمیت خود را تقریباً به‌کلی از دست می‌دهد.

۴-۱-۵-۵- توجه به موضوع قرائات

با آن‌که سه تن از معروف‌ترین قاریان هفت‌گانه را شیعه دانسته‌اند،^۱ تا پیش از وزیر مغربی نقل قرائات مشهور و متداول کم‌اهمیت‌ترین بخش در روایات تفسیری شیعه به‌شمار آمده است. از این رو، در تفاسیر کهن روایی شیعه، قرائات متداول در آثار اهل سنت نقل و بررسی نشده‌اند. ایشان تنها به نقل روایات اهل بیت علیهم السلام در نحوه قرائت خاصی از برخی آیات قرآن می‌پردازند که برخی از این دست روایات می‌تواند بر تحریف قرآن دلالت کند. برخی از این موارد به آیاتی مربوط می‌شود که قرائت منقول تفاوت معنایی بزرگی ایجاد می‌کند. مثلاً: کنتم خیر ائمة

۱- این سه تن عبارتند از: ۱) عاصم بن همدان (ابن النجود الکوفی) (خویی، معجم، ج ۱۰، ص ۱۹۵)، ۲) حمزة بن حبيب المقرئ الکوفی از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، رجال، ص ۱۹۰؛ خویی، معجم، ج ۷، ص ۲۷۹)؛ ۳) علی بن حمزة بن یحیی الکسائی (خویی، معجم، ج ۱۲، ص ۴۲۸). برای شرحی از احوال ایشان نك. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۳۰ به‌بعد.

به جای ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ (آل عمران، ۱۱۰) یا ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [فی علی] (مائده، ۶۷) (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱۹۵/۱، قمی، تفسیر القمی، ۱۰/۱-۱۱، ۲۰۱/۲). برای نمونه‌هایی دیگر از این موارد نك. کلینی، الکافی، ۴۱۶/۱-۴۱۷، ۴۲۲-۴۲۵).

وزیر مغربی نخستین مفسر شیعی است که این دست روایات شیعی را از تفسیر کنار گذارده و گاه برخی قرائات خاص اهل بیت علم السلام را در کنار قرائات سایر قراء مشهور ذکر کرده است. توجه به قرائات متداول در منابع اهل سنت در تفسیر شیخ طوسی شیوع و گسترش فراوان یافته است. از آنجا که شیخ طوسی روایات امامیه را مبنی بر جواز قرائت قرآن به اشکال مختلف موجود پذیرفته است (طوسی، التبیان، ۹/۱)، به قرائت قراء مشهور اشاره و گاه در تأیید رأیی خاص از آن‌ها استشهاد کرده (برای نمونه نك. همان، ۲۲۱/۲؛ ۲۰۵/۳) یا برخی قرائت‌ها را بر برخی دیگر ترجیح داده است (برای نمونه نك. همان، ۲۲۱/۵، ۱۵۲/۶، ۱۱۳/۷)، اما هیچگاه قول ایشان را یکسره نپذیرفته و حتی گاه آنان را در نحوه قرائتشان تخطئه کرده است (برای نمونه نك. نقد قرائت حمزه کوفی در ۵۸/۱، نقد قرائت اُبی بن کعب و عبدالله بن مسعود، در ۴۳۷/۱، و نقد قرائت یعقوب بن اسحاق در ۴۳۵/۱).

توجه به نقل قرائات مختلف در التبیان بسیار چشمگیر و غیرقابل قیاس با تفاسیر روایی شیعه پیش از طوسی است. وی نه تنها از قاریان هفت‌گانه‌ی معروف نقل می‌کند، بلکه قرائت هفت قاری دیگر (یعنی أبوجعفر مدنی، یعقوب بن إسحاق حضرمی، خلف بن هشام بزار، حسن بصری، ابن محیصن مکی، سلیمان بن مهران أعمش، و یحیی بن مبارک یزیدی) را نیز مورد توجه قرار می‌دهد (کریمی‌نیا، «التبیان فی تفسیر القرآن»، ص ۴۶۸-۴۶۹). افزون بر این، نقل قرائات شاذ یا قرائات منسوب به برخی صحابه در تفسیر التبیان امری بسیار رایج است (یزیدی، ص ۱۶۳-۱۶۵، ۱۷۹-۱۸۷). این از آن روست که شیخ طوسی در مقدمه‌ی تفسیر خود، قصدش را تألیف کتابی حاوی تمام علوم قرآن — و در صدر همه قراءه — می‌شمارد. (طوسی، التبیان، ۲/۱). از همین رو، درجای‌جای این تفسیر گاه بخشی مجزاً با عناوینی چون «القراءه»، «القراءه و الحجة»، یا «القراءه و اللغة» می‌گشاید و در آن، به بحث از وجوه مختلف قرائات می‌پردازد. این روش به شکلی منقح‌تر بعدها در تفسیر مجمع البیان و روض الجنان ادامه یافته و در سنت تفسیری شیخ طوسی به یکی از ابزارهای مهم تفسیری شیعه مبدل شده است (برای تفصیل نك. کریمی‌نیا، «اختلاف قرائت یا تحریف»، ص ۸-۱۹).

۴-۲- اثر المصایح در تفاسیر اهل سنت

از آنجا که وزیر مغربی در روش تفسیری خود ترکیبی از دو روش شیعی و سنی همراه با ابزارهای متعارف در تفاسیر سنی را به کار برده است، نمی توان تاثیر روشن و خاصی را در میان تفاسیر اهل سنت بعدی انتظار داشت. این از آن روست که برخی تفاسیر اهل سنت پیش از وی مانند او کمابیش از همین ابزارها و روش های تفسیری بهره برده اند. این امر بعد از نگارش المصایح نیز در تفاسیری چون کشاف، انوار التنزیل، التهذیب فی تفسیر القرآن و مانند آن ادامه یافته است. با این همه، دو موضوع را می توان به مثابه ی اثرات پیدا و پنهان تفسیر وزیر مغربی در سیر تفاسیر اهل سنت پی جویی کرد: نخست تفسیری که همانند المصایح و به سبک وی، به صورت منتخب و کاملاً موجز و با تکیه بر تبیین لغوی، ادبی و رفع ابهامات بر قرآن نوشته شده اند و دوم نقل قول از وزیر مغربی در تفاسیر بعدی اهل سنت.

۴-۲-۱- نجم الدین نیشابوری و ایجاز البیان

دو تفسیر سنی که همانند المصایح موجز و لغوی اند: عبارتند از: ایجاز البیان و باهر البیان. این هر دو اثر نوشته ی نجم الدین محمود بن ابوالحسن نیشابوری (قرن ششم) با الگویی کاملاً مشابه المصایح نوشته شده اند. مهم ترین تفاوت این دو اثر با المصایح آن است که نیشابوری چندان توجهی به نقل سیره و روایات اسباب النزول ندارد. اثرپذیری نیشابوری از المصایح را با توجه به منقولات وی از تفسیر المصایح بیشتر می توان مورد تحلیل قرار داد.

نیشابوری در دو موضع از کتاب خود، باهر البرهان فی معانی مشکلات القرآن، از وزیر مغربی نام می برد و نکته ای ادبی را از قول وی نقل می کند: این دو نکته ظاهراً در بخش باقی مانده از تفسیر المصایح موجود نیست.

۱) ذیل فصلت، ۲۰: «﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا﴾ قال المغربي: "ما" إذا جاءت بعد "إذا" أفاد معنى "قد" في تحقيق وقوع الفعل الماضي» (نیشابوری، باهر البرهان، ۱۲۷۴/۲-۱۲۷۵). وی در جای دیگر همین مطلب را بدون اشاره با نام وزیر مغربی ذکر می کند: «﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا﴾ «ما» بعد «إذا» تفيد معنى «قد» في تحقيق الفعل» (نیشابوری، ایجاز البیان، ۷۲۸/۲).

۲) ذیل شوری، ۱۱: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قال المغربي: والمراد به أنه لا مثل له، ولا ما يقاربه في المماثلة. وهذا مفهوم في قول الناس، يقولون: هو كزيد، إذا أرادوا التشبيه المقارب، وإذا أرادوا أبعد منه قالوا: هو كأنه زيد (باهر البرهان، ۱۲۸۲/۲). نیشابوری همین مطلب را در ایجاز البیان (۷۳۳/۲) بدون ذکر نام مغربی می آورد:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا مثل له و لا ما یقاربه فی المماثلة، تقول: هو کزید إذا أردت التشبيه المقارب، و إذا أردت أبعد منه قلت: هو كأنه زید»

به جز این در موارد بسیاری، بیان الحق نیشابوری بی آنکه نامی از وزیر مغربی آورد، عباراتی را در هر دو کتاب تفسیری خود نقل می‌کند که تنها در متن تفسیر المصباح یافت می‌شود. با توجه به سکونت وی در عراق و مصر، احتمال دسترسی وی به نسخه‌هایی از تفسیر وزیر مغربی دور از واقع نمی‌تواند باشد. در اینجا نمونه‌هایی از این مشابهات متنی را ذکر می‌کنیم.

۳) ذیل الانفال، ۷۴: ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾، وزیر مغربی می‌نویسد: [الرِّزْقُ الْكَرِيمُ] طَعَامُ الْجَنَّةِ لَا يَسْتَحِيلُ نَجْوًا، بَلْ يَصِيرُ كَالْمِسْكِ رَشْحًا. نیشابوری در ایجاز البیان (۳۷۰/۱) می‌نویسد: ﴿وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾: طعام أهل الجنة لا يستحيل نجوا [بل] کالمسک رشحاً. و همو در باهر البیان (۵۷۶/۱) می‌نویسد: ﴿وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ طعام الجنة لا يستحيل نجوا، بَلْ كالمسک رشحاً.

۴) ذیل الانفال، ۱۲: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾، وزیر مغربی می‌نویسد: «أى: الرؤس، وَ قِيلَ: أَعْلَى الْأَعْنَاقِ». نیشابوری این مطلب را عیناً در ایجاز البیان (۳۵۷/۱) ذکر می‌کند: «﴿فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾: أى: الرؤوس، أو علي الأعناق.»

۵) ذیل الانعام، ۹۳: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وزیر مغربی می‌نویسد: «لَمَّا نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ سَأَلُوا عَمَّنْ مَاتَ شَارِبًا لَهَا، فَتَنَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، فَالِإِتِّقَاءُ الْأَوَّلِ عَلَى عَمَلِ الْإِتِّقَاءِ وَ الثَّانِي: عَلَى دَوَامِ الْإِتِّقَاءِ، كَقَوْلِهِ: ثُمَّ اسْتَقَامُوا، وَ الثَّالِثُ: عَلَى اتِّقَاءِ مَظَالِمِ الْعِبَادِ، بِدَلَالَةِ إِضَافَةِ الْإِحْسَانِ إِلَيْهِ.» نیشابوری در ایجاز البیان (۲۸۱/۱) می‌نویسد: ﴿إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا﴾: الاتقاء الأول: فعل الاتقاء، و الثاني: دوامه، و الثالث: اتقاء مظالم العباد بدليل ضم الإحسان إليه.» نیز عیناً همین جملات را در باهر البیان (۳۴۳/۱) ذکر می‌کند.

۶) ذیل المائدة، ۷۷، وزیر مغربی می‌نویسد: «﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ عَنِ الْهُدَى فِي الدُّنْيَا.» نیشابوری در ایجاز البیان (۲۸۰/۱)، می‌نویسد: «﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾: عَنِ الْهُدَى فِي الدُّنْيَا.» نیز در باهر البیان (۴۳۱/۱)، می‌نویسد: «﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ﴾ عَنِ الْهُدَى فِي الدُّنْيَا.»

۷) ذیل النساء، ۹۱: ﴿أَرْكِسُوا﴾، وزیر مغربی می نویسد: «[أَرْكِسُوا] أَوْجِدُوا رَاكِسِينَ فِيهَا، أَيْ: مُقِيمِينَ عَلَيْهَا». نیشابوری نیز می نویسد: «أَرْكِسُوا فِيهَا: وَجِدُوا رَاكِسِينَ، أَيْ: مُقِيمِينَ عَلَيْهَا» (ایجاز البیان، ۲۵۲/۱) و عیناً آن را در اثر دیگرش (باهر البیان، ۳۸۴/۱) تکرار می کند.

۸) ذیل یونس، ۸۸، وزیر مغربی می نویسد: «﴿لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ عَلَى الْإِسْتِفْهَامِ، كَأَنَّهُ قَالَ: أَلِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ أَعْطَيْتَهُمْ ذَلِكَ كُلَّهُ؟» نیشابوری نیز در ایجاز البیان (۴۰۲-۴۰۳/۱) عیناً با نقل عبارت وزیر مغربی می نویسد: «﴿لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ اسْتِفْهَامٌ، أَيْ: أَلِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ أَعْطَيْتَهُمْ ذَلِكَ كُلَّهُ؟»

۹) ذیل هود، ۷۱، وزیر مغربی می نویسد: «﴿ضَحِكْتَ﴾ لِسُرُورِهَا بِأَمْنِ زَوْجِهَا مِمَّا أَوْجَسَ مِنْهُ، فَلَمَّا سُرَتْ أَتْبَعُوهَا بِسُرُورٍ آخَرَ، وَ هُوَ الْبِشَارَةُ بِإِسْحَاقٍ». نیشابوری در ایجاز البیان (۴۱۷/۱) می نویسد: «أو ﴿ضَحِكْتَ﴾ لِسُرُورِهَا بِأَمْنِ زَوْجِهَا فَاتَّبَعُوهَا بِسُرُورٍ آخَرَ وَ هُوَ الْبِشَارَةُ بِالْوَلَدِ» و در باهر البیان (۶۷۱/۲) می نویسد: «وقيل: بل سروراً بالسلامة من عذاب القوم، فوصلوها بسرور آخر، وهو البشارة بإسحاق.»

۱۰) ذیل التوبة، ۱۱۱، وزیر مغربی می نویسد: «وَ الْإِشْتِرَاءُ فِي قَوْلِهِ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ مَجَازٌ؛ لِأَنَّ الْمُشْتَرَى إِذَا يَشْتَرِي مَا لَا يَمْلِكُ، وَالْقَصْدُ بِهِ تَحْقِيقُ الْعَوَضِ فِي نَفْسِهِمْ». نیشابوری این عبارت را در ایجاز البیان (۳۹۳/۱) با همین مضمون تکرار کرده است: «﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ مجاز، لأنه إنما يشتري ما لا يملك، و لكن المعنى تحقيق العوض في النفوس» (نیز عیناً در نیشابوری، باهر البیان ۶۲۰/۱).

۱۱) ذیل المائدة، ۱۵، وزیر مغربی می نویسد: «﴿وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ لَمَّا أَخْبَرَهُم بِالرَّجْمِ وَ أَخْرَجَهُ مِنَ التَّوْرَةِ، وَ أَعْلَمَهُمْ بِعِلْمِهِ بَعْدَ ذَلِكَ لِيَتَرَكُوا الْمَجَاحِدَةَ». نیشابوری در هر دو اثر خود (ایجاز البیان، ۲۷۳/۱، باهر البیان، ۴۱۷/۱) عیناً همین مطلب را می نویسد: «﴿وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ لَمَّا أَخْبَرَهُم بِالرَّجْمِ مِنَ التَّوْرَةِ أَخْبَرَهُمْ بِعِلْمِهِ غَيْرَ ذَلِكَ لثَلَا يَجَاحِدُوهُ.»

۱۲) ذیل البقرة، ۲۶: «﴿مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ﴾، وزیر مغربی می نویسد: «وَ قَالَ الْكَسَائِيُّ: نَصَبَ بَعُوضَةً بِمَعْنَى مَا بَيْنَ بَعُوضَةٍ فَمَا فَوْقَهَا، فَلَمَّا أَلْقِيَتْ "بَيْنَ"، نُصِبَ، كَمَا تَقُولُ الْعَرَبُ: (هِيَ أَحْسَنُ النَّاسِ مَا قَرْنًا فَقَدَمًا): يُرِيدُ مَا بَيْنَ قَرْنٍ وَ قَدَمٍ». نیشابوری نیز این عبارت را عیناً در باهر البیان (۴۹/۱) چنین ذکر می کند: «وقال الكسائي: نصب بعوضة بمعنى ما بين بعوضة فما فوقها، فلما أُلْقِيَتْ "بين" نصبت، كما تقول العرب: وهي أحسن الناس قرنا فقداً، أي: ما بين قرن فقداً.»

(۱۳) ذیل یوسف، ۱۰۰: ﴿الْبَدْوُ﴾ وزیر مغربی می گوید: «البدو: البادية المُجْتَمِعُونَ. وَقَدْ زَلَّ الرَّمَانِي زَلَّةً يَرْتَفِعُ عِلْمُهُ عَنْهَا عِنْدَنَا، فَقَالَ: الْبَادِيَةُ بَلَدُ الْأَعْرَابِ، وَهَذَا لَا يَعْرِفُ، وَإِنَّمَا هُوَ مُعْتَادٌ فِي الْأَفَاطِ عَامَّةِ الْعِرَاقِ السَّالِكِينَ لِطَرِيقِ الْحَجِّ، وَكَرَّرَ عَلَى سَمْعِ أَبِي الْحَسَنِ حَتَّى ظَنَّنَهُ عَرَبِيًّا.» نیشابوری این مطلب را به اختصار در *ایجاز البیان* (۱/ ۴۴۷) تکرار می کند: «﴿وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ﴾: و كانوا بادية، أهل وبر و مواش. و البادية: القوم المجتمعون الظاهرون للأعين، و عادة العامة أن البادية بلد الأعراب» و در اثر دیگرش (*باهر البیان*، ۷۳۴/۲) با تفصیل بیشتری مطلب وزیر مغربی را نقل می کند: «﴿وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ﴾ و كانوا بادية أهل وبر و مواش. و البادية: القوم المجتمعون الظاهرون للأعين. ومن قال: إن البادية بلد الأعراب [فإنما غلطه] فيه عادة العامة والسالكين طريق الحج، ألا تري أن تنكير البادية، ولو كان بلداً معروفاً لكان معرفة أبداً.»

(۱۴) ذیل المائدة، ۲۱: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾، وزیر مغربی می نویسد: «الَّذِينَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ دُخُولَهَا غَيْرِ الطَّائِفَةِ الَّتِي حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً، وَ دَخَلُوهَا بَعْدَ مَوْتِ مُوسَى بِشَهْرَيْنِ مَعَ يُوشَعَ بْنِ نُونٍ.» نیشابوری این مطلب را عیناً در هر دو اثر خود (*ایجاز البیان*، ۲۷۳/۱-۲۷۴؛ *باهر البیان*، ۴۱۷/۱) آورده است: «﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾: الَّذِينَ كَتَبَ لَهُم دُخُولَهَا غَيْرِ الَّذِينَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً، دَخَلُوهَا بَعْدَ مَوْتِ مُوسَى بِشَهْرَيْنِ مَعَ يُوشَعَ بْنِ نُونٍ عَلَيْهِمَا السَّلَام.»

۴-۲-۲- ابوحیان غرناطی و البحر المحیط

از میان نقل های ابوحیان در تفسیر *البحر المحیط*، برخی به صراحت در متن *المصاییح* وزیر مغربی آمده است. وی مجموعاً در هفت موضع به نام مغربی اشاره می کند: پنج بار با تعبیر "المغربی" (*البحر المحیط*، ۳۸۷/۱، ۵۳۹، ۶۱۳/۲)، ۱۷۳/۳، ۶۹/۴، یک بار با عنوان "ابن المغربی" (همان، ۵۶۸/۲)، در یک مورد با عنوان "ابوعبدالله الوزير المغربی" (۶۴۷/۲). بیشتر این موارد با عبارات موجود از وزیر مغربی در *المصاییح* مشابهت و گاه مطابقت کامل دارد. از آنجا که اغلب این نقل ها در جای دیگری ذکر نشده، می توان نتیجه گرفت که ابوحیان غرناطی نیز به متن اصلی تفسیر *المصاییح* دسترسی داشته است.

(۱) مورد نخست در تفسیر آیه ی آل عمران، ۵۲ است که عبارات زیر از ابوحیان به روشنی برگرفته از وزیر مغربی در *المصاییح* است: «﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾. قال المغربي: إنما قال

عیسی: من انصاری الى الله بعد رفعه إلى السماء و عوده إلى الأرض و جمع الحواریین الاثنی عشر و بثهم فی الآفاق یدعون إلى الحق» (البحر/المحیط، ۱۷۳/۳). ابوحیان (همان جا) این سخنان وزیر مغربی را که به روشنی ترجمه‌ی قسمتی از انجیل است (انجیل متی، باب ۱۸؛ انجیل مرقس، باب ۱۶؛ انجیل لوقا، باب ۲۴)، نمی‌پذیرد.

(۲) در مورد دوم، ذیل النساء، ۱۱۷: وزیر مغربی می‌نویسد: «إِلَّا إِنَاثًا» أی: ضِعَافًا عَاجِزِينَ لَا قُدْرَةَ لَهُمْ. سَيِّفٌ أَنِثٌ وَمِثْنَاةٌ - بِأَهَاءٍ - وَمِینَاثٌ غَیْرُ قَاطِعٍ. قَالَ صَخْرُ الْغَی:

فتخبره بأنّ العقل عندی جُرازٌ لا أَقلُّ ولا أَنِثٌ

وَأَنَّثَ فِي أَمْرِهِ: لَانَ وَضَعُفٌ. وَالأَنِثُ: الْمُخْنَتُ الضَّعِيفُ مِنَ الرِّجَالِ. «این مطلب را ابوحیان در البحر/المحیط (۶۹/۴) عیناً ذکر کرده است: و قال المغربي: إِلَّا إِنَاثًا إِلَّا ضَعَاةً عَاجِزِينَ لَا قُدْرَةَ لَهُمْ، یقال: سَیْفٌ أَنِثٌ وَ مِینَاةٌ بِأَهَاءٍ وَ مِینَاثٌ غَیْرُ قَاطِعٍ. قال الشاعر:

فتخبرنی بأنّ العقل عندی جراز لا أقل و لا أنیت

أَنَّثَ فِي أَمْرِهِ لَانَ، وَ الأَنِثُ الْمُخْنَتُ الضَّعِيفُ مِنَ الرِّجَالِ. «انث في أمره لان، و الأنیث المخنث الضعیف من الرجال.»

از آنجا که شیخ طوسی، تمام این مطلب را عیناً در التبیان (۳۳۱/۳) آورده، نمی‌توان به درستی دریافت که مأخذ ابوحیان، شیخ طوسی است یا آن را مستقیماً از وزیر مغربی گرفته است.

(۳) در جای دیگر ابوحیان (البحر/المحیط، ۳۸۷/۱) می‌نویسد: «و قال المغربي، عن الصابی صاحب الرسائل: هم قریب من المعتزلة، یقولون بتدبیر الکواکب.» این عبارت نقل به معنا از متن تفسیر المصباح است که وزیر مغربی در ذیل آیهی البقرة، ۶۲ می‌نویسد: «و الصَّابَّةُ تُقَرَّرُ بِإِدْرِيسَ وَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَ تَعْبُدُ الْکَوَاکِبَ، وَ تَدِينُ بِالْعَدْلِ وَ التَّوْحِيدِ.»

(۴) در يك مورد ابوحیان نام عجیب ابوعبدالله الوزير المغربي را ذکر می‌کند. وی (البحر/المحیط، ۶۴۷/۲) ذیل عبارت «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا» (البقرة، ۲۶۰)، پس از بحث و ذکر اقوال درباره‌ی اینکه در داستان ابراهیم و چهار پرنده، تعداد کوه‌ها چندتا بوده‌اند، می‌نویسد: «يَكُ نَظَرُ اَيْنَ اسْتِ كِهْ تَعْدَادُ ۱۰ تا بوده است ابوعبدالله وزیر مغربی چنین گفته و از قول او [؟] درباب مردی که به جزء مالش وصیت کرده بوده است، گفته باید يك دهم را مورد وصیت دانست، چه اجزای پرندگان در این داستان ۱۰ تا بوده است؛ و قیل: عشرة، قاله أبو عبد الله الوزير المغربي، و قال عنه في رجل أوصي بجزء من ماله: إنه العشر، إذ كانت أشلاء الطيور عشرة.» این تفسیر کاملاً شیعی است. ابوحیان در این عبارت خود نام وزیر مغربی را در کنار

ابوعبدالله یعنی امام صادق علیه السلام آورده و سبب اشتباه در نام شده است. درواقع وزیر مغربی در تفسیر خود به روایاتی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که در آن‌ها جزء به عشر تفسیر شده است (عیاشی، ۱۴۲/۱-۱۴۵؛ قس شیخ طوسی، الاستبصار، ۱۳۲/۲؛ همو، تهذیب، ۲۰۹/۹ که هر دو دسته روایات دال بر سُبُع و عَشْر را ذکر می‌کند). گفتنی است این بخش از تفسیر المصاییح تنها به صورتی مخدوش و فرسوده در نسخه‌ی جامع القرویین باقی مانده است اما از عبارات موجود می‌توان درستی نقل ابوحیان را دریافت.

(۵) نقل ابوحیان درباب "ال" در ﴿عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة، ۲۳۷) در متن تفسیر مغربی نیامده است. وی (البحر المحیط، ۵۳۹/۲) می‌نویسد: «﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾: الالف و اللام في النكاح، للعهد أى عقدة لها، قال المغربي: وهذا على طريقة البصريين و قال غيره: الالف و اللام بدل الإضافة أى نكاحه ... وهذا على طريق الكوفيين.» این مطلب در هیچ‌یک از نسخه‌های موجود از المصاییح وجود ندارد. در متن المصاییح، نسخه‌ی ریاض آمده است: ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ الولی، وقيل: الزَّوْجُ يَتْرَكُ لَهَا النِّصْفَ، وَيَتَمَّمُ إِلَيْهَا الْجَمِيعَ. در نسخه‌ی جامع القرویین دو سطر اضافه بر این نیز نوشته شده که مخدوش و نامشخص است، اما در آن، کلماتی که با نقل ابوحیان مشابه باشد نمی‌توان یافت.

(۶) ذیل ﴿كُرْسِيٍّ﴾ (البقرة، ۲۵۵)، ابوحیان (البحر المحیط، ۶۱۱/۲) می‌نویسد: «قال المغربي: من تكرر الشئ تراكب بعضه علي بعض، و أكرسته أنا، قال العجاج:

يا صاح هل تعرف رسما مكرسا قال: نعم أعرفه و أكرسا

و قال آخر:

نحن الكراسى لا تعد هوازن أمثالنا في النائبات و لا الأشد

چنین مطلبی با آنکه به سیاق عبارات و نوع تفسیر وزیر مغربی مشابهت دارد، در متن تفسیر المصاییح نیامده است. در این بخش از تفسیر المصاییح که تنها به صورت مخدوش در نسخه‌ی خطی جامع القرویین باقی مانده است، وزیر مغربی (ذیل آیه‌ی البقرة، ۲۵۵) تنها می‌نویسد: «قال ابن عباس و ابن جبر: كرسية علمه ... و انشد ابوالقاسم البلخي و الرُّمَّانِي و الطَّبَّري:

تَحَفُّ بِهَمْ بَيُّضُ الْوُجُوهِ وَعُصْبَةٌ
كَرَاسِيٌّ بِالْأَحْدَاثِ حِينَ تَنْوِبُ^۱

۷) ذیل عبارت ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (البقرة، ۲۴۵)، ابوحیان می‌نویسد: «قال ابن المغربي: انقسم الخلق حين سمعوا هذه الآية إلى فرق ثلاث. الأولى: اليهود، قالوا: إن رب محمد يحتاج إلينا و نحن أغنياء، و هذه جهالة عظيمة، ورد عليهم بقوله ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾. و الثانية: آثرت الشح و البخل، و قدّمت الرغبة في المال. الثالثة: بادرت إلى الامتثال، كفعل أبي الدحداح و غيره. انتهى» (ابوحیان غرناطی، البحر المحیط، ۳/۵۶۵). چنین مطلبی در متن تفسیر المصایح نیامده است. اما در تفسیر ابن‌العربی (احکام القرآن، ۱/۳۰۷-۳۰۸) آمده است. لذا بعید نیست ابن‌المغربی تصحیفی از ابن‌العربی باشد.

در مجموع می‌توان گفت تفسیر المصایح وزیر مغربی در اندلس، در اختیار ابوحیان غرناطی و شماری دیگر از مفسران اندلس قرار داشته است، چه بیشتر منقولات ابوحیان در تفسیرش البحر المحیط با مطالب موجود در المصایح وزیر مغربی همخوانی دارد.

۴-۲-۳- سایر مفسران اهل سنت

برخی اقوال لغوی و ریشه‌شناختی از وزیر مغربی در متون و معاجم لغوی پس از وی نقل شده است. نمونه‌ی ایشان ابن‌بری (م ۵۸۲ ق) در التنبيه و الايضاح (۱/۱۹۰ و ۱۹۵)، ابن‌منظور (م ۷۱۱ ق) در لسان العرب (۱/۲۲۳؛ ۲/۱۹۷، ۲۲۴؛ ۱۰/۱۳۷؛ ۱۱/۳۱۳؛ ۱۲/۵۹۳؛ ۱۴/۳۸۱، ۴۴۴)، سیوطی در المزهر فی اللغة (۱/۳۴۷) و زبیدی در تاج العروس (۱/۲۷۸؛ ۲/۴۸؛ ۳/۳۱۸؛ ۴/۱۷۶؛ ۵/۳۷۷، ۵۴۳، ۵۵۲؛ ۷/۳۸۸، ۴۰۳؛ ۸/۱۳۳، ۳۴۵؛ ۱۰/۱۹۲؛ ۱۶/۴۱۷؛ ۲۵/۳۹۲؛ ۲۶/۴۱۵؛ ۲۸/۵۰، ۷۵؛ ۲۹/۱۵۳، ۴۱۷؛ ۳۴/۱۲؛ و ۳۹/۶۱، ۳۰۰) است.^۲ در این میان، یکی

۱- محمد جواد شبیری به دلیل وجود عباراتی مشابه در تفسیر التبیان، معتقد است چنین نقلی لاجرم باید در اصل تفسیر المصایح نیز وجود می‌داشته است. (نک. شبیری، «نعمانی و مصادر غیبت»، ص ۲۸۸).

۲- نقل اشعار وی در منابع تفسیری اهل سنت نیز امری رایج است. یکی از قدیم‌ترین موارد را میبیدی با ذکر نام وی چنین نقل کرده است: «و انشد بعضهم لابی القاسم المغربي:

خلقت من التراب فصرت شخصا
بصيرا بالسؤال و بالجواب

از منقولات متفاوت از المصاحیح در اثر مهم زرکشی آمده است. وی می‌نویسد: «و قوله تعالى ﴿الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنٍّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ (الفتح، ۶)، كَرَّرَ السَّوْءَ لَأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «عليهم دائرته» لالتبس بأن يكون الضمير عائداً إلى الله تعالى. قاله الوزير المغربي في تفسيره» (زرکشی، البرهان في علوم القرآن، ۶۵/۳). این نقل زرکشی که به مطلبی در تفسیر سوره‌ی فتح مربوط می‌شود، یکی دیگر از شواهد کامل بودن اصل تفسیر المصاحیح به‌شمار می‌آید.

مفسران سنی متأخر ظاهراً همگی منقولات اندک خود از این تفسیر را بر پایه‌ی تفاسیر شیعی مشهور همانند مجمع البیان طبرسی نقل می‌کنند. بیشترین نقل را آلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ ق) در روح‌المعانی (۵۸-۵۷/۲، ۳۰۴-۳۰۵، ۴۳۹، ۴۸/۳، ۳۲۲، ۵۲/۴، ۳۰۲، ۳۴۷) آورده است که ظاهراً همگی برگرفته از مجمع البیان هستند.^۱ مثال زیر به‌خوبی روشن می‌کند که آلوسی به نسخه‌ای از تفسیر المصاحیح دسترسی نداشته است. ذیل ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة، ۴۸) وزیر مغربی می‌نویسد: «لَمْ يَبْعَثْ رَسُولًا، وَلَا نَسَخَ شَرْعًا، إِلَّا أَنَّهُ أَبْصَرُ بِالْمَصْلَحَةِ لَكُمْ.» شیخ طوسی این عبارت را نقل به معنا کرده و آورده است: «قال الحسين بن علي المغربي: معناه لو شاء الله ألا يبعث إليهم نبياً، فيكونون متعبدین بما في العقل و يكونون أمة واحدة» (طوسی، التبیان، ۵۴۶/۳). طبرسی نیز عبارت طوسی را نقل می‌کند: «و قال الحسين بن علي المغربي المعنى لو شاء الله لم يبعث إليكم نبياً فتكونون متعبدین بما في العقل و تكونون أمة واحدة» (طبرسی، مجمع البیان، ۳۱۴/۳). روشن است که آلوسی در اینجا مستقیماً متن وزیر مغربی را نقل نمی‌کند، زیرا همانند طوسی و طبرسی می‌نویسد: «و قال الحسين بن علي المغربي: المعنى لو شاء الله تعالى لم يبعث إليكم نبياً فتكونون متعبدین بما في العقل و تكونون أمة واحدة» (آلوسی، روح‌المعانی، ۳۲۲/۳).

ابن عاشور نیز در التحریر و التنویر (۵۷۶-۵۷۷)، یکبار سخنی را از وزیر مغربی نقل می‌کند که در متن المصاحیح یافت می‌شود. این سخن را ظاهراً نخست بار آلوسی در روح‌المعانی (۵۸-۵۷/۲) و سپس رشیدرضا در المنار (۱۰۳/۳) نقل کرده و هیچ‌یک آن را نپذیرفته‌اند. رشیدرضا به مأخذ خود یعنی آلوسی و نیز طبرسی اشاره می‌کند.

كانك ما برحت من التراب

وعدت الى التراب فصرت فيهي

(مبیدی، کشف الاسرار، ۴۴۶/۷).

۱- دو مورد زیر از نمونه نقل‌های آلوسی است که عیناً در متن کنونی المصاحیح آمده است. ذیل نساء، ۱۲، وزیر مغربی می‌نویسد: «وَأَصْلُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ عِنْدَنَا مَا تَرَكَهُ الْإِنْسَانُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ، مَاخُوذاً مِنَ الْكَلَالَةِ، وَ هِيَ مَصْدَرُ (الْأَكْلِ)، وَ هُوَ الظَّهْرُ.» آلوسی نیز آورده است: «و قال الحسين بن علي المغربي: أصل الكلاله عندی ما تركه الإنسان وراء ظهره أخذاً من الكلّ و هو الظهر و القفا» (آلوسی، روح‌المعانی في تفسير القرآن العظيم، ۴۳۹/۲). همچنین ذیل نساء، ۴۷، وزیر مغربی می‌نویسد: «﴿فَتَرَدُّهَا عَلَيَّ أَذْبَارِهَا﴾ يَجْعَلُ وُجُوهُهُمْ كَأَفْقَانِهِمْ مَنَابِتاً لِلشَّعْرِ كَوَجْهِ الْقِرْدِ.» آلوسی نیز آورده است: «و قال الفراء و البلخي و حسين المغربي: إن المعنى آمنوا من قبل أن نجعل الوجوه منابت الشعر كوجوه القردة» (آلوسی، همان، ۴۸/۳).

به جز این، مواردی هم می‌توان یافت که ابن‌عاشور بدون ذکر نام وزیر مغربی، مطلبی را ذکر می‌کند که نخست بار در المصایح آمده است. از آنجا که وی بارها از طبرسی نام می‌برد می‌توان حدس زد مأخذ برخی از این نقل‌ها، مجمع البیان طبرسی بوده است.

يك نمونه از این موارد در جایی است که وزیر مغربی در ذیل المائدة، ۶ می‌گوید: «الَّذِي تَحْتَارُهُ أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ أَيْ: عَزَمْتُمْ عَلَى الصَّلَاةِ وَهَمَمْتُمْ بِهَا». این سخن را شیخ طوسی در التبیان عیناً نقل کرده که بعداً به تفاسیر بعدی راه یافته است: «و قال الحسين بن علي المغربي: معنى ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ إذا عزمتم عليها و همتم بها» (طوسی، التبیان، ۴۴۸/۳؛ نیز نك. ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۲۶۷/۶؛ راوندی، فقه القرآن، ۱۳/۱). طبرسی نیز در مجمع البیان آورده است: «معناه إذا أردتم القيام إلى الصلاة وأنتم علي غير طهر و حذف الإرادة لأن في الكلام دلالة علي ذلك» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۵۳/۳). ظاهراً ابن‌عاشور از منابع شیعی همین رأی را اخذ کرده، ولی به نام وزیر مغربی اشاره نمی‌کند: «و معنى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إذا عزمتم علي الصلاة، لأن القيام يطلق في كلام العرب بمعنى الشروع في الفعل» (ابن‌عاشور، التحرير و التنوير، ۴۹/۵-۵۰). از آنجا که وی در ادامه‌ی سخنش بارها از طبرسی یاد می‌کند و طبرسی نیز این سخن مغربی را ذکر کرده است، بعید نیست وی از طبرسی آن را گرفته باشد.

۴-۳- نتایج فصل

۱) المصایح فی تفسیر القرآن العظیم نگاشته‌ی وزیر مغربی که در آغاز قرن پنجم هجری تألیف شده، اثری روشن بر مهم‌ترین تفاسیر شیعه پس از خود و برخی تفاسیر ادبی اهل سنت داشته است. تأثیر رویکرد تفسیری وزیر مغربی در تاریخ تفسیر شیعه، تا حدی است که می‌توان وی را آغازگر مرحله‌ای جدید در تفسیر شیعه دانست، به گونه‌ای که اندکی بعد به‌کارگیری روش وی به دست شیخ طوسی سبب تغییر پارادایم تفسیرنگاری شیعه گردیده است. این تغییر پارادایم از تفسیر روایی به تفسیر اجتهادی و جامع که در مکتب تفسیری شیخ طوسی تثبیت شده است، دست کم تا چهار قرن استمرار داشته و تنها در دوران صفویه و به سبب رویکرد اخباری در نگارش تفاسیر شیعه طی قرون دهم تا دوازدهم کمرنگ شده است.

۲) عناصر و ابزارهای تفسیری که نخستین بار از سوی وزیر مغربی در تفسیر شیعه به‌کار گرفته شده‌اند، تقریباً همگی در التبیان فی تفسیر القرآن و سایر تفاسیر بعدی چون مجمع البیان، روض الجنان، متشابه القرآن و مختلفه، فقه القرآن و نهج البیان حضور و رواج داشته‌اند. برخی از مهم‌ترین این عناصر عبارتند از: حضور و

نقل فراوان روایات صحابه و تابعین در کنار روایات ائمه علیهم السلام؛ توجه به تفسیر طبری به مثابه‌ی منبعی جامع از آرای تفسیری اهل سنت تا پایان قرن سوم؛ نقل اسباب نزول و روایات سیره و مغازی با تکیه بر دیدگاه اهل سنت؛ بیان اختلاف قرائات مصطلح در منابع اهل سنت و توجه به علل و حجت قرائات؛ ذکر مباحث ادبی اعم از ریزه‌کاری‌های لغوی، صرفی و اشتقاقی، مباحث نحوی، و استشهاد به اشعار جاهلی؛ توجه به مباحث کلامی مطرح شده در تفاسیر و آثار کلامی معتزله. طبیعی است در تفاسیری با رویکرد فقهی غالب مانند فقه القرآن قطب راوندی، برخی موارد مانند مباحث کلامی معتزله اهمیت کمتری یافته‌اند.

(۳) مبانی تفسیری وزیر مغربی که تفاوت‌هایی با رویکرد تفسیری روایی شیعه داشته است، در تفاسیر شیعی پس از وی کمابیش پذیرفته شده و اعمال شده‌اند. از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: حجیت ظواهر قرآن برای استنباط بدون مراجعه به روایت معصوم؛ حجیت قول لغوی؛ نزول قرآن مطابق با زبان معروف و شناخته شده‌ی عرب که نمونه‌ی دیگر آن شعر جاهلی است؛ امکان فهم و تفسیر تمام آیات قرآن با تکیه بر دانش زبانی و علوم متعارف بشری (به‌جز حروف مقطعه)

(۴) منابع تفسیری وزیر مغربی در لغت، نحو، غریب القرآن و مشکل القرآن، شعر جاهلی، قرائات، روایات صحابه و تابعین، سیره‌ی نبوی و مغازی، و مانند آن تقریباً همگی پس از وی مورد استفاده‌ی شیخ طوسی و به تبع، سایر مفسران شیعه در مکتب تفسیری شیخ طوسی قرار گرفته‌اند. تنها استثنا را باید مراجعه‌ی مستقیم به عهدین و سایر کتب دینی غیراسلامی دانست که از ویژگی‌های خاص وزیر مغربی است و صرفاً در یکی دو سده‌ی اخیر به رویکردی نسبتاً عمومی در تفسیرنگاری شیعه و سنی تبدیل شده است.

(۵) ورود و حضور تفسیر وزیر مغربی در سنت تفسیری اهل سنت قابل قیاس با تاثیر آن در تفاسیر شیعه نیست. يك دليل آن وجود نمونه‌هایی مشابه با وزیر مغربی در سنت تفسیری اهل سنت بوده است که ایشان را از مراجعه به وی بی‌نیاز می‌ساخته است. دلیل دیگر عدم وجود نسخه‌های زیاد از اثر تفسیری وی بوده است. با این همه، اشاره به آرای تفسیری وی در منابع تفسیری اهل سنت چشمگیرتر از نقل و ارجاع از سایر آثار کهن تفسیری شیعه است. همچنین ارجاع و اشاره به آثار، اشعار و نثر وزیر مغربی در سایر آثار ادبی و تاریخی اهل سنت بسیار زیاد است.

۵- نتیجه گیری

۵-۱- جمع‌بندی

گفته‌اند که مهم‌ترین پرسش فلسفه آن است که چرا هستی وجود دارد، حال آنکه می‌توانست نباشد. طرح این پرسش در تاریخ علوم نیز می‌تواند منشأ پژوهشی جدی برای کشف علل تحول، تطوّر و تکامل شاخه‌های مختلف علوم گردد. در موضوع بحث این رساله، پرسش اصلی ما گویی چنین بوده است که چرا *المصابیح فی تفسیر القرآن* پدید آمده است حال آنکه می‌توانست نوشته نشود؟ یا به عبارتی دیگر، چرا *التبیان فی تفسیر القرآن* و مکتب تفسیری شیخ طوسی در میانه‌ی قرن پنجم در بغداد به وجود آمد، در حالیکه می‌توانست چنین نشود؟

تفسیر شیعه یکی از علوم اسلامی است که تاریخ هزار و چندصد ساله‌ی آن شاهد تنوع و گونه‌گونی است. در این میان، محققان تاریخ تفسیر با مقایسه‌ی نخستین تفاسیر شیعه تا پایان قرن چهارم هجری و تفاسیر قرون پنجم تا نهم هجری متوجه تفاوت‌هایی جدی در دو سبک تفسیری می‌شود. این رویداد تحول که امری عادی در تمام شاخه‌های مختلف علوم است — و از آن می‌توان به تغییر پارادایم تفسیرنگاری شیعه تعبیر کرد — در آغاز قرن پنجم و با اقدامات اولیه‌ی وزیر مغربی در تفسیر *المصابیح* روی داده است. درواقع وزیر مغربی را باید نقطه شروع یا عطف در تغییر پارادایم از تفسیر روایی پیش از طوسی به تفسیر اجتهادی در مکتب شیخ طوسی دانست. این پرسش که چرا پیش از وزیر مغربی، هیچ‌یک از مفسران شیعه دست به چنین ابتکاری نزده است، تنها با مرور زندگی شخصی و تربیتی، علائق ادبی و علمی، و ذهنیات زمانی و مکانی وزیر مغربی، و نیز با شناخت کلی عصر وی در نیمه‌ی دوم قرن چهارم و آغاز قرن پنجم در شام، مصر، و عراق پاسخ‌هایی اندک روشن پیدا می‌کند.

ابوالقاسم حسین بن علی معروف به وزیر مغربی (۳۷۰-۴۱۸ ق) از خاندانی اصالتاً عراقی، اما با نسب و تباری ایرانی است که به گفته‌ی خودش به بهرام گور می‌رسد. پدر، جد، و جد پدری‌اش در کارهای دیوانی و کتابت و وزارت بوده‌اند و در میانه‌ی شهرهای بغداد، حلب، و قاهره در سیر و گذار. مکان تولد وی نه مصر، بلکه شهر حلب بوده است. وزیر مغربی همچون دیگر عالمان معروف عقل‌گرا و انسان‌گرا در قرن چهارم در بغداد (چون ابوسلیمان

سجستانی، ابن مسکویه، ابوحیان توحیدی، و ابوالعلاء معری)، از روحیه‌ای حقیقت‌جوی برخوردار است. با توجه به حوادث مختلف در سیر حیات وزیر مغربی، زندگی وی را به سه مقطع اصلی و متفاوت از هم می‌توان تقسیم کرد: تولد و کودکی در حلب (۳۷۱-۳۸۱ ق)؛ دوران نوجوانی و جوانی در مصر (۳۸۱-۴۰۰ ق)؛ دوران عدم استقرار در عراق و جزیره (۴۰۰-۴۱۸ ق). این زندگی پرفراز و نشیب از نخستین سال‌های دوران کودکی وزیر مغربی در حلب تا واپسین لحظات وفاتش در میافارقین، آکنده از انبوهی حوادث سیاسی، فرهنگی، ادبی و علمی است؛ چه در حیات شخصی و خانوادگی‌اش، چه در حوادث سیاسی پرتلاطم روزگارش در حلب، قاهره و بغداد و جزیره، و چه در فعالیت‌های علمی و تالیفی وی. آنچنان‌که مصادر و منابع نشان می‌دهند، وی از نخستین سال‌ها در حال جستجو و توجه جدی به تعلّم، تعلیم، تصنیف، سرودن، کتابت و سیاست بوده است.

لحظه‌ای نمی‌شناسیم که وزیر مغربی در زندگی‌اش آرام و قرار داشته باشد، جز سال‌های نخستینی که پدرش در خدمت خلیفه‌ی فاطمی در قاهره وزارت می‌کرد (۳۸۲-۳۹۷ ق) و او فرصتی برای آموزش و سماع حدیث در فراغت داشت. روح علم‌جو و جان مشتاق وی در فراگیری و عمل هرچه بیشتر و بهتر سبب می‌شد از تمامی امکانات سیاسی و علمی فراهم شده در دوران کودکی و نوجوانی‌اش بهره‌گیرد تا از استادان دانشمند بیشتری علم بیاموزد، خود را در قالب اشعار و تولید نثر و خطبه‌های ادبی بیازماید و به دیگرانی چون ابوالعلاء المعری عرضه کند، و نهایتاً او را وامی‌داشت حتی در دو دهه‌ی پرتلاطم آخر عمر خود، به رغم درگیری‌های سیاسی متعدد، لحظه‌ای از مجالست با عالمان و ادیبان دست نکشد و از نگارش و تصنیف و تلخیص آثار مهمش بازنايستد.

سیر زندگی وزیر مغربی و آثار وی نشان می‌دهد وی از تبار خاندانی شیعه و محب اهل البیت است، اما هیچ نشانی از جریان‌های غلو یا بی‌احترامی به باورهای اهل سنت در آثار و حیات وی نمی‌یابیم. محیط نشو و نما وی، شمار استادان و شیوخ، و مخاطبان جلسات علمی و آثار تالیفی وی ترکیبی از شیعیان و اهل سنت بوده‌اند، اما وی گاه به دلایلی چون تقیه — مثلاً در نامه به القادر خلیفه‌ی عباسی — مجبور بوده است که مؤلفه‌های غیرشیعی در شخصیت و زندگی تربیتی خود را آشکارتر کند. خوشبختانه بخش اعظم این فعالیت‌های ادبی، علمی و سیاسی وی در لابلاي آثار ادبی و تاریخی کهن — و حتی در آثار کتابت شده در زمان حیات خود وی — برجا مانده است. این همه سبب شده است اکنون میراثی علمی و بارزش از آثار او در اختیار ما باشد که بر پایه‌ی آن‌ها بتوان ادعا کرد این شخصیت مسلمان و شیعی در اواخر قرن پنجم چهره‌ای ممتاز و اثرگذار در حیات ادبی، دینی، و سیاسی جهان اسلام، و فردی مبتکر و نوآور در تفسیرنگاری بر قرآن، به‌ویژه در سنت تفسیرنگاری شیعه‌ی امامیه بوده است.

در میانه‌ی قرن پنجم و با نگارش *التبیان فی تفسیر القرآن* به دست شیخ الطائفة (۳۸۵-۴۶۰ ق) نخستین تفسیر کامل شیعی با سبک درایی یا اجتهادی پدید می‌آید که در آن روایات اهل بیت علیهم السلام تنها یکی از چند عنصر تفسیری است. نیم قرن پیش از شیخ طوسی اما، نخستین بذره‌های این تغییر و تحول که از آن می‌توان به تغییر پارادایم تفسیری یاد کرد، به دست وزیر مغربی در *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم* افشاند شده است. از این رو می‌توان گفت *المصابیح* در شمار نخستین قدم‌های تفسیرنگاری جامع‌نگر و اجتهادی شیعه بر قرآن کریم است که مفسر در آن، از ابزارها و عناصری متعدد و متفاوت از سبک تفسیری مأثور در امامیه بهره برده است.

برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر نوین وزیر مغربی که تقریباً همگی به نحوی مشروح از جانب شیخ طوسی نیز به‌کار گرفته شده‌اند، به شرح زیر است: بهره‌گیری از تمامی امکانات زبانی و ادبی در تفسیر همانند تفاسیر ادبی و لغوی اهل سنت در قرون دوم و سوم هجری. در این روش، مفسر به اقوال لغویان و تلاش‌های لغوی مفسران و ادیبان مختلف و از جمله به فهم لغوی خود اعتماد کرده و آن‌ها را در فهم کلام الله به‌کار می‌برد. استفاده از تکنیک واژگان دخیل، مراجعه و مقایسه‌ی واژه‌های قرآن با اشعار جاهلی، و استناد به اقوال بشری لغویان، نحویان و اهل بلاغت از جمله توابع این روش است. سایر ویژگی‌های تفسیر *المصابیح* که در مکتب تفسیری شیخ طوسی کمابیش مورد استفاده قرار گرفته‌اند عبارتند از: مراجعه به منابع تفسیری اهل سنت، بهره‌گیری و نقل روایات صحابه و تابعین؛ طرح مسائل کلامی قدیم یا مباحث کلامی روز؛ مراجعه‌ی مستقیم به منابع عهدینی از جمله متن تورات و اناجیل موجود در میان اهل کتاب؛ ذکر روایات صادقین علیهم السلام در کنار روایات صحابه و تابعین؛ دفاع از آرای کلامی و فقهی شیعه در آیات اختلافی و تلاش برای ارائه‌ی تبیینی قانع کننده با استفاده از منابع اهل سنت؛ ورود عمیق و گسترده به آیات مربوط به حوادث زندگی پیامبر اکرم (ص) از جمله روایت سیره و مغازی با بهره‌گیری از منابع اهل سنت (علی بن ابراهیم و دیگران با روایات صادقین این کار را می‌کنند)؛ تاکید بر لوازم زبانی دانستن متن قرآن از جمله قول به وجود مجاز و استعاره در قرآن.

برخی از مهم‌ترین مبانی وزیر مغربی که در سراسر تفسیر او رعایت شده عبارتند از: امکان فهم و تفسیر قرآن؛ قابل فهم بودن تمام قرآن جز حروف مقطعه؛ حجیت استنباط از ظواهر قرآن؛ اشتغال قرآن بر همه چیز؛ وجود مبالغه و استعاره در زبان قرآن؛ ترکیب زبان قرآن از حقیقت و مجاز؛ امکان نسخ قرآن و وقوع نسخ در قرآن. وی از متنوع‌ترین و گسترده‌ترین حجم ممکن از منابع مختلف در تفسیر خود استفاده کرده که اغلب آن‌ها در سنت تفسیر نویسی شیعه — و برخی از آن‌ها در تفسیرنگاری اهل سنت — شایع نبوده است. گلچینی از روایات تفسیری شیعه؛

حجم فراوانی از روایات صحابه و تابعین بر پایه‌ی رجوع به منابع اهل سنت چون تفسیر طبری؛ تفاسیر مدون اهل سنت چون مقاتل و کلبی و رازی جصاص و طبری؛ تفاسیر ادبی و لغوی قرون دوم و سوم هجری از قبیل آثار فراء، ابوعبید و ابوعبیده؛ متون کهن لغوی و اقوال شفاهی لغویان قدیم؛ استشهاد به شعر شاعران عرب جاهلی و حتی اشعار جدید اسلامی؛ مراجعه به منابع تفسیری معتزله چون ابوالحسن رُمّانی، ابومسلم اصفهانی، بلخی، و جبائی؛ کتب و روایات سیره و مغازی چون عروة بن زبیر، ابن‌شهاب زُهری، ابن‌اسحاق، ابن‌هشام؛ واقدی، و عمر بن شبه؛ و سرانجام منابع مکتوب عهدینی یا مراجعه شفاهی به دانشمندان اهل کتاب معاصر برخی از مهم‌ترین منابع وزیر مغربی بوده‌اند. وی در این راه از تکنیک‌ها یا ابزارهای مختلف از جمله تفسیر قرآن با قرآن؛ تفسیر قرآن با عهدین؛ رجوع به کلام معصوم؛ رجوع به شعر عرب؛ رجوع به لغت؛ و مراجعه به تاریخ بهره گرفته است.

المصابیح نخستین تفسیر غیر روایی شیعی است که در آن، مفسر به مباحث اشتقاق، لغت، صرف و نحو به صورت فنی و تخصصی توجه دارد. این امر چنانکه وزیر مغربی خود در مقدمه‌اش اشاره کرده، ناشی از توجه وی به اعجاز قرآن از منظر ادبی است. به دلیل تسلط بی‌نظیرش بر متون مهم لغوی و روایات لغویان، وزیر مغربی در جای جای اثر خود، نکات بدیع و تازه‌ای راجع به واژگان قرآن طرح می‌کند که پیش از وی کسی مطرح نکرده است. هم از این رو، گاه با تمسک به شَمّ یا اجتهاد لغوی خود، برخی سخنان منسوب به صحابه، تابعین، و حتی اقوال برخی لغویان یا مفسران مشهور را نیز تخطئه کرده، آن‌ها را مردود می‌شمارد. به همین سان، فراوانی استشهاد به اشعار و ابیات عرب در متن المصابیح به چشم می‌خورد. تقریباً در هر صفحه از متن تفسیر، وزیر مغربی به بیتی از شاعری عرب — جاهلی یا مخضرم یا اسلامی — استناد می‌کند، اما از نظر وی، این استناد صرفاً تفتّن نیست. وی به جد معتقد است که برای فهم معنای قرآن، استنباط ما از شعر جاهلی می‌تواند راهگشا باشد.

نحو یا ساختار جملات قرآن نیز — اگرچه کمتر از لغت و اشتقاق — مورد توجه و اهتمام وزیر مغربی‌اند. برخی اصول کلی وی از این قرار است: در زبان عربی هیچ واژه‌ای برای رساندن معنای عموم به نحو حقیقی وضع نشده است، چه در آن صورت کاربرد آن در خصوص — به ویژه در آیات قرآن — باید به نحو مجاز باشد؛ هیچ امر تکراری در قرآن وجود ندارد، لذا وی در ورای هر امری در قرآن که به ظاهر تکرار می‌نماید، نکته یا غرضی وجود دارد که باید آن را بیابیم؛ هیچ حرف یا اداتی در قرآن زیاده نیست، لذا هیچ واژه‌ای — حتی يك حرف — نمی‌تواند بی دلیل در متن قرآن وارد شده باشد؛ و سرانجام آنکه از نظر وزیر مغربی، در قرآن کریم استفهام حقیقی از جانب خداوند مطرح نمی‌شود.

علوم قرآنی مصطلح کمابیش مورد توجه وزیر مغربی بوده‌اند و برخی از این امور، چون اعجاز و فصاحت قرآن، ناسخ و منسوخ، فواتح سور و حروف مقطعه، و نیز قرائات رسمی یا شاذ در تفسیر المصایح پررنگ‌تر جلوه کرده‌اند. در موضوع اعجاز قرآن، وزیر مغربی از یک سو، در عین توجه به نظریه‌ی صرفه، معتقد است وجه اعجاز قرآن نمی‌تواند تماماً در صرفه نهفته باشد؛ لذا همزمان بر موضوع نظم و فصاحت قرآن تاکید می‌ورزد. از سوی دیگر، وی معتقد است قرآن به فصاحت توجه کرده و ما را به شناخت فصاحت و زوایای ادبی آن تشویق کرده است. از همین رو، در آغاز تفسیر خود یکی از علل اصلی نگارش تفسیر خود را فهم دقیق اعجاز و فصاحت قرآن می‌شمارد.

روایت به معنای عام — شامل تمام انواع نقل از معصوم و غیرمعصوم — در تفسیر وزیر مغربی جایگاهی اساسی دارد. وی بر خلاف مفسران پیشین امامیه، تنها به روایت ائمه علیهم السلام توجه ندارد. به عکس، در کنار گزینش و نقل برخی روایات تفسیری امامیه که تضاد صریحی با باورهای غیرشیعه ندارند، به نقل تعداد بسیار بیشتری از روایات صحابه و تابعین در مواضع مختلف تفسیر خود می‌پردازد. در این بخش، با آنکه وی از مفسران اهل سنت و معتزلی چون فراء، ابن‌قتیبه، طبری، مقاتل، رازی جصاص، رمّانی، ابومسلم و غیرایشان نام می‌برد، از هیچ مفسر شیعی نام نمی‌برد و اغلب روایات امام باقر و امام صادق علیه السلام را با اشاره به کنیه‌ی ایشان (ابوجعفر و ابوعبدالله) ذکر می‌کند که همین امر وی را قادر می‌سازد برخی روایات دیگر مورد نظر خود — از جمله روایات کلبی — را نیز از همین طریق نقل کند.

رویدادهای معاصر با صدر اسلام که در قرآن غالباً به اختصار یا ابهام منعکس شده‌اند، در تفسیر المصایح از طریق توجه به روایات و متون سیره و مغازی شرح و بسط بیشتری یافته‌اند. حجم این منقولات و نیز ذکر اسباب نزول آیات بر اساس منابع سیره یا تفاسیر اهل سنت در المصایح بسیار جلوه و روشنی دارد. رویکرد وزیر مغربی در این امر، گاه با تسامح همراه است، چنانکه حتی برخی روایات متعارض با عصمت پیامبر اکرم (ص) چون قصه‌ی غرائق را نیز بدون نقد و ارزیابی در تفسیر خود نقل می‌کند؛ گوا اینکه وی در مقابل می‌کوشد همواره سبب نزول آیات مرتبط با اهل بیت را نیز از منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت گزارش و نقل کند.

وزیر مغربی نخستین مفسر شیعی است که قریب نیم قرن پیش از شیخ طوسی، ضمن توجه به منابع تفسیری متکلمان معروف معتزلی، برخی آرای کلامی و ادبی — و گاه گزارش‌های روایی و فقهی ایشان — را در تفسیر خود نقل کرده است. وی با ذکر اقوال و آرای تفسیری ابوعلی جبائی، ابوالقاسم بلخی، ابومسلم اصفهانی، ابوالحسن رمّانی و دیگر معتزلیان، گاه این آرا را پذیرفته و گاه آن‌ها را با انتقاداتی لغوی، ادبی، تاریخی یا کلامی مردود شناخته است. نکته‌ی

مهم آنکه از برخی از این معتزلیان چون ابواحمد بن ابی‌علان، جز اندک منقولات وزیر مغربی در المصابیح، هیچ اثر یا گزارش دیگری باقی نمانده است.

دیگر روش یا ابزار تفسیری وزیر مغربی در المصابیح، مراجعه‌ی مستقیم به متن عهدین و نقل برخی عبارات آن در تأیید قرآن یا به منظور مقایسه و ارزیابی است. مفسران طی قرون مختلف سعی در بهره‌برداری از این منبع در جهت تأیید مطلبی در قرآن، نقد و نقض عهدین یا اضافه کردن داستان‌ها و نقل‌های توراتی داشته‌اند. اگرچه در آغاز، بیشترین منقولات عهدینی را روایات موسوم به اسرائیلیات تشکیل می‌داده‌اند، این امر در عصر حاضر جای خود را به نفی کلی اسرائیلیات و مراجعه‌ی مستقیم به متن کنونی عهدین داده است که مفسران قرآن از این راه برخی اطلاعات و گزاره‌های تورات و انجیل را در تفسیر آیات قرآن می‌افزایند، یا این دو کتاب آسمانی را با هم مقایسه می‌کنند و یا به نقد و ابطال تورات و انجیل کنونی می‌پردازند. با کمال تعجب، وزیر مغربی در بیش از ۱۰ قرن پیش، این شیوه‌ی معاصر و امروزی در تفسیر قرآن را به گونه‌ای خاص به‌کار گرفته و حجم زیادی از مطالب عهدین را با مراجعه به متن تورات و انجیل یا از طریق پرسش و گفت و گو با دانشمندان اهل کتاب در المصابیح فی تفسیر القرآن نقل کرده است. تفاوت روش او با برهان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ ق) که در قرن نهم هجری مطالب زیادی از تورات را در تفسیر خود — نظم الدرر — می‌آورد، این است که بقاعی برعکس وزیر مغربی تقریباً هیچ‌گاه به نقد یا رد مطالب منقوله نمی‌پردازد.

المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم اثری روشن بر مهم‌ترین تفاسیر شیعه پس از خود و برخی تفاسیر ادبی اهل سنت داشته است. تأثیر رویکرد تفسیری وزیر مغربی در تاریخ تفسیر شیعه، تا حدی است که می‌توان وی را آغازگر مرحله‌ای جدید در تفسیر شیعه دانست، به گونه‌ای که اندکی بعد به‌کارگیری روش وی به دست شیخ طوسی سبب تغییر پارادایم تفسیرنگاری شیعه گردیده است. این تغییر پارادایم از تفسیر روایی به تفسیر اجتهادی و جامع که در مکتب تفسیری شیخ طوسی تثبیت شده است، دست کم تا چهار قرن استمرار داشته و تنها در دوران صفویه و به سبب رویکرد اخباری در نگارش تفاسیر شیعه طی قرون دهم تا دوازدهم کمرنگ شده است. عناصر و ابزارهای تفسیری که نخستین بار از سوی وزیر مغربی در تفسیر شیعه به‌کار گرفته شده‌اند، تقریباً همگی در التبیان فی تفسیر القرآن و سایر تفاسیر بعدی چون مجمع البیان، روض الجنان، متشابه القرآن و مختلفه، فقه القرآن و نهج البیان حضور و رواج داشته‌اند. برخی از مهم‌ترین این عناصر عبارتند از: حضور و نقل فراوان روایات صحابه و تابعین در کنار روایات ائمه علیهم السلام؛ توجه به تفسیر طبری به مثابه‌ی منبعی جامع از آرای تفسیری اهل سنت تا پایان قرن

سوم؛ نقل اسباب نزول و روایات سیره و مغازی با تکیه بر دیدگاه اهل سنت؛ بیان اختلاف قرائات مصطلح در منابع اهل سنت و توجه به علل و حجت قرائات؛ ذکر مباحث ادبی اعم از ریزه‌کاری‌های لغوی، صرفی و اشتقاقی، مباحث نحوی، و استشهاد به اشعار جاهلی؛ توجه به مباحث کلامی مطرح شده در تفاسیر و آثار کلامی معتزله. طبیعی است در تفاسیری با رویکرد فقهی غالب مانند *فقه القرآن* قطب راوندی، برخی موارد مانند مباحث کلامی معتزله اهمیت کمتری یافته‌اند.

ورود و حضور تفسیر وزیر مغربی در سنت تفسیری اهل سنت قابل قیاس با تاثیر آن در تفاسیر شیعه نیست. يك دليل آن وجود نمونه‌هایی مشابه با وزیر مغربی در سنت تفسیری اهل سنت بوده است که ایشان را از مراجعه به وی بی‌نیاز می‌ساخته است. دليل دیگر عدم وجود نسخه‌های زیاد از اثر تفسیری وی بوده است. با این همه، اشاره به آرای تفسیری وی در منابع تفسیری اهل سنت چشمگیرتر از نقل و ارجاع از سایر آثار کهن تفسیری شیعه است. همچنین ارجاع و اشاره به آثار، اشعار و نثر وزیر مغربی در سایر آثار ادبی و تاریخی اهل سنت بسیار زیاد است.

و سرانجام آنکه هرچند نباید از برخی نواقص و کاستی‌های علمی در تفسیر وزیر مغربی (همچون نقل روایات ضعیف سیره و مغازی یا اعتماد بر آرای لغوی و ادبی منفرد خود) چشم پوشی کنیم، اما همزمان نمی‌توانم با تاکید بر این ایرادها و کاستی‌ها، از بزرگی و اهمیت رویکرد ابتکاری وی در نگارش تفسیری جامع‌نگر و اجتهادی غفلت ورزیم. وزیر مغربی در عمر کوتاه و بی‌قرار خود سبکی در تفسیر قرآن را پایه ریزی کرد که در آن از تمامی ابزارها و روش‌های ممکن و شایسته در تفسیر درایی یا اجتهادی بهره گرفته شده است. با تکمیل و بسط این رویکرد در مکتب تفسیری شیخ طوسی، امروزه ما به روشنی واجد انبوهی تفاسیر غیرمأثور در میان شیعیان امامیه قدیم یا معاصر هستیم که بی‌شک تبارشان به آغاز قرن پنجم هجری و همت بلند وزیر مغربی می‌رسد.

۵-۲- پیشنهادهایی برای آینده

پژوهش در باب تاریخ تفسیر شیعه در قرون نخست همچنان نیازمند گشودن پرونده‌های جدید است. شناخت ابعاد مختلف تحول و تکامل تفسیر شیعه با معرفی وزیر مغربی در قرن چهارم و پنجم امکان بیشتری یافته است. بر این اساس، برخی زمینه‌های جدید که بر پایه‌ی رساله‌ی حاضر می‌توان به آنها پرداخت معرفی می‌شود:

شخصیت ادبی وزیر مغربی؛

تحقیق در نظم و نثر وزیر مغربی؛

گفتگوهای بین‌الادیانی میان وزیر مغربی و ایللیای نصیبی؛

تصحیح علمی متن المصابیح فی تفسیر القرآن؛

علوم قرآنی در المصابیح فی تفسیر القرآن؛

جوانب لغت‌شناسانه‌ی تفسیر المصابیح؛

وزیر مغربی و سیره پژوهی در المصابیح؛

بررسی پیوندهای وزیر مغربی با معتزله در المصابیح فی تفسیر القرآن؛ رد یا قبول کلام معتزلی در تفسیر المصابیح؛

میزان و ملاک اعتماد بر روایات اهل سنت در تفسیر المصابیح.

فصل ششم: ضمائم

۶- ضمائم

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

في دبرهم وخرج الجبر ان مصاحفها في اعناقها فتقبل بها حتى حدر اللاد عند خراجها الذي خرج
منه فخرجت النار اليهم فلما اقبلت لم يفرحوا بها ولا عجبوا بها فخرجوا من جحيمهم من النار والفرح
بالصبر بها فخرجوا من جحيمهم فاصفقت الالامان وما قد برأها ومن جمل ذلك من رجال جبر وخرج الجبر
بمصاحفها في اعناقها فخرجوا منها فاصفقت عند ذلك من رجل دبره من هناك ومن ذلك
كان اهل اليهود يبيعون باليمن قال ابن ابي عمير قد جددت في حديث ابي الجبر من جبر انما اتبعوا النار
ليزدوها وقالوا من زدها فمواوئى الجبر قد ناهى جبرها وثانيهم ليودوها فحدث عنهم انما اصفقت عند ذلك
عنها ولم يستطعوا ان يذوها فمواوئى الجبر قد ناهى جبرها وثانيهم ليودوها فحدث عنهم انما اصفقت عند ذلك
الذي خرج منه فاصفقت عند ذلك من رجل دبره من هناك ومن ذلك كان اهل اليمن يبيعون باليمن
بما لهم يعطونهم ويبيعون عندهم ويصلون منه اذ كانوا على شراكم فقال الجبر ان ابيع انما هو شراكم
يعتبرهم بذلك فحل بشاره قال فاشترى جبره في ما يريهم اهل اليمن فاشترى جبره في ما يريهم اهل اليمن
هذه ما ذكره ابي في اليوم كما ذكر في ما اناك الدماء التي كانت لهم في جبرها فلما اهلك ابي جبرها
ابن يمان استجبر ابي كذب شاد اهل اليمن يريهم ان يبيعوا بغير ارض الجبر بغير ارض الجبر حتى اذا كانوا
يبيعون ارضهم ابي قال ابن هشام باليمن في ما ذكر في بعض اهل الجبر بغير جبره وقيل اليهم ان
تسبر جبره وان اذوا الازجعة الى بلادهم واهلهم فكلوا اكله فقال له جبره وكان معه في جبره فقالوا
له اقل اناك جبره وتلك جبره وتخرج بنا الى بلادنا فاجابهم فاجابوا جبره الى بلادهم فاجابهم
الجبره في فانه فانه من ذلك فلم يقبل منه فقال ذو عيين
الامر يريهم انهم يبيعون من بيت قري عيين فمواوئى جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره وقيل اليهم ان
تسبر جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره وقيل اليهم ان تسبر جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره
جبره وتخرج من جبره الى اليمن فقال رجل من جبره
لام جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره وقيل اليهم ان تسبر جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره
فقلته فقالوا وحسبه الجبره عداة قالوا اناب لسباب
ميتكم خيرنا وحسبكم ربنا وكلكم اناب لسباب
لنا بيا قال لباش لباش بلغه جبره قال ابن هشام وريون لباش لباش قال ابن ابي عمير فمواوئى جبره
ابن يمان اليمن من جبره وتلك عليه التبر فلما جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره وقيل اليهم ان
تسبر جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره وقيل اليهم ان تسبر جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره
جبره فقال له قائل منهم انه والله ما قتل رجل قط احاده او ذراجه بغيره بغيره على ما قتلت لباش عليه الا ذهب
نوهه وسلط عليه التبر فلما قتل له ذلك جبره بغير جبره من امره بغيره جبره ان من امره بغيره جبره
الى ذي عيين فقال له ذو عيين ان يبيعوا ان يبيعوا بغيره بغيره قال وما هي قال الكتاب الذي وقعت اليك فاحرقه فاحرقه
فيه البيان فذكر له ورائه انه قد فسخه وهداه فخرج امره بغيره عند ذلك وتفرقوا فمواوئى جبره في ما يريهم اهل الجبر بغير جبره
من جبره لم يكن من يبيعون المالكه فقال له الحسين بن يوسف ذو شارب فقتل جبره وعبره بغيره بغيره فقال له بغيره

جہیزوں کا تقاضا و اضافہ

الاحد
فقرانيا

100

2

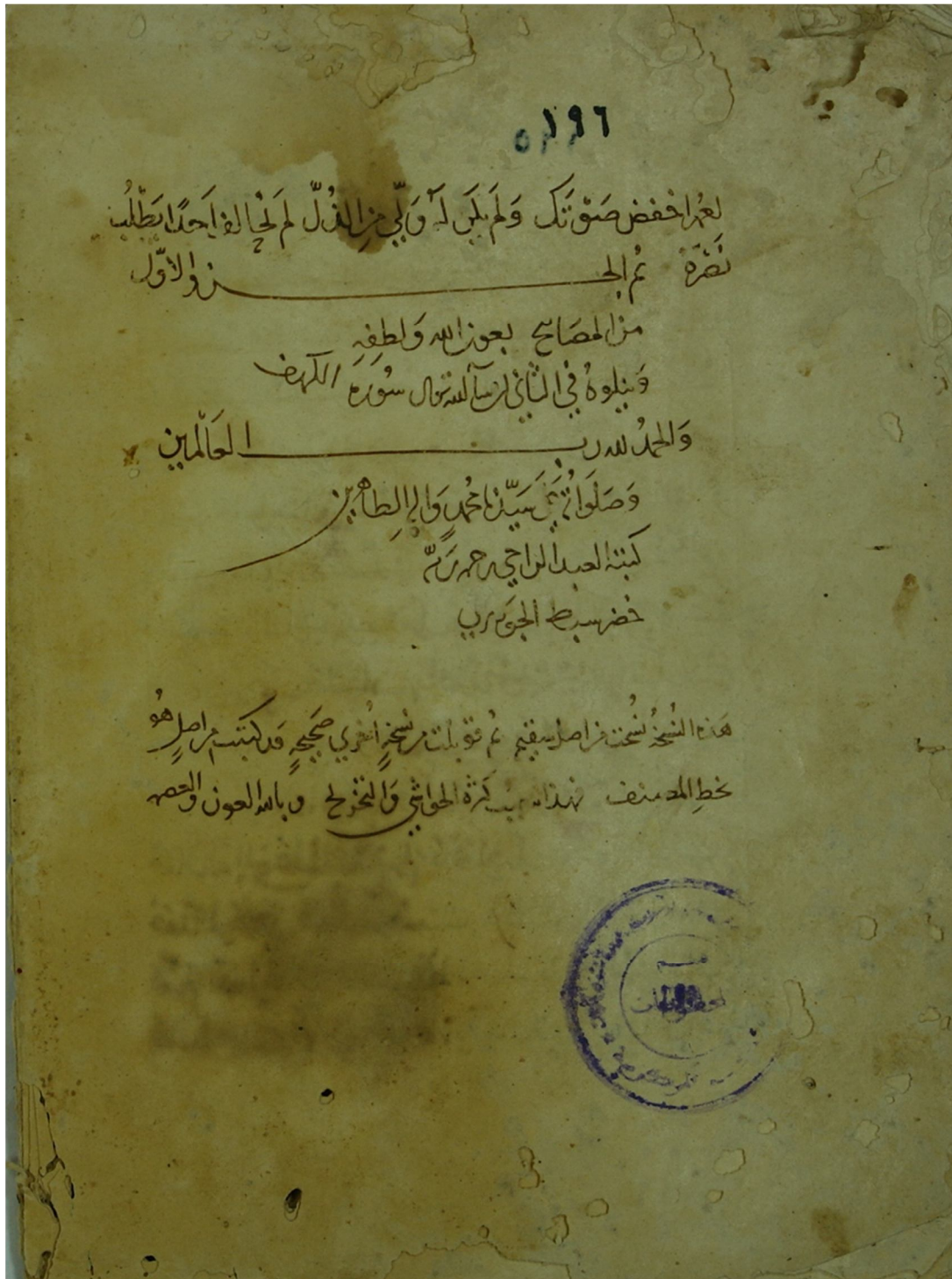
[illegible]

الثاني

وَلِلَّهِ حُزْنُ النَّدْرِ وَكَانَ الرَّاجُ هَادُوا لِمَعْنَى الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْمُخَاطَبَ الْمَوْلَى
 لَا حَتَّاجَ إِلَى الْأَسْثَارِ إِلَى مَعْنَى تَالِمْ لِقَوْلِ بَرْدِ بَعْدَ
 أَمْسَتْ وَهَذَا تَحْلِيلُ طَلُوقٍ لِقَوْلِ الَّذِي كَلَّمَ طَلُوقَ
 أَمْرٌ بِمَنْ عِلْمُهُمْ وَبَيِّنًا يَسْتَوِي الْخُتْمُ وَبِجَانِبِهِمُ اللَّهُ الْإِلَهَ الْعَمَدُ
 وَالْخَطِيئَةُ الْخَطَا أَمْرٌ بِهِ بَيِّنًا أَيْ يَدُلُّ لَهَا قَالَتْ مَعْنَى
 مِنْ خَطُوطِ سَوَادٍ وَبَلَقَ كَانَهُ فِي الْكَلْبِ تَوَلَّى الْهَنْقَ
 أَيْ كَانَ ذَلِكَ وَأَصْلُ الْإِلَهِ أَنْ يَسْرَ وَأَسْرًا وَمَسْرًا مَوَاطِنًا وَكَانَتْ
 قَوْمُ سَوَ وَكَانَتْ تَعْنِي الْبَانَا فَمَا مَلَقُوا نَحْوَ الْمَسْرِ وَمَنْسَبُ الشَّعْرِ
 إِلَى غَرِّهِ فَسَرُّوا دَفْعًا وَأَذْرًا عَالِفًا عَنِ زَيْدٍ عَامٍ عَنْ قِيَادَةِ
 الْفَتَّانِ وَزَوْجُهُمَا السَّيْرُ وَكَانَ رَجُلًا صَالِحًا طَائِفًا بَيْنَهُ
 يُبْرِقُ حَسْبُ بَنُو عَمٍّ مِنْ الْأَنْصَارِ قَدْ فُتُّوا عَنْهُمْ وَسَقُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِلِهِ يَتَرَبَّعُهُمْ طَائِفًا قَادَهُ يَسْتَعْدِي حَمْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِلِهِ وَرَدَهُ فَتَزَلَّتْ هَذِهِ الْأَيْلَةُ وَهَرَبَتْ تَبِيرُ فَلَاحِ
 مَرْتَدًا لِمَا فَضِي الْقُرْآنُ فَتَزَلَّتْ عَلَى سِلَاقِ مَنَ سَعْدٍ شَهِيدٍ أَمْرًا مِنْ
 لَهُ إِصْرًا كَانَتْ نَاحِي فِي مَنَى عَمْدَ الدَّارَةِ لَهَا مَا حَسَانُ هَالِ
 وَقَدْ انْزَلَتْ مَنَى سَعْدٍ أَصْحَى بِنَا زَعْمًا جَلَدَ اسْتِنَاهَا وَنَارَ عَمْدَ
 طَلُوقَ مَا نَحْنُ الْفَنَى وَضَعْنَاهُ دَسَانِي عَمْدَ الْوَحْيِ وَأَضْعَاهُ

بما ذكره قال زنا نحن نعمل اي نحن شئنا ما اوحى اليه ان لا يبلغه فقال غل
للأمانة واعلمها اذا كانها قال المنة

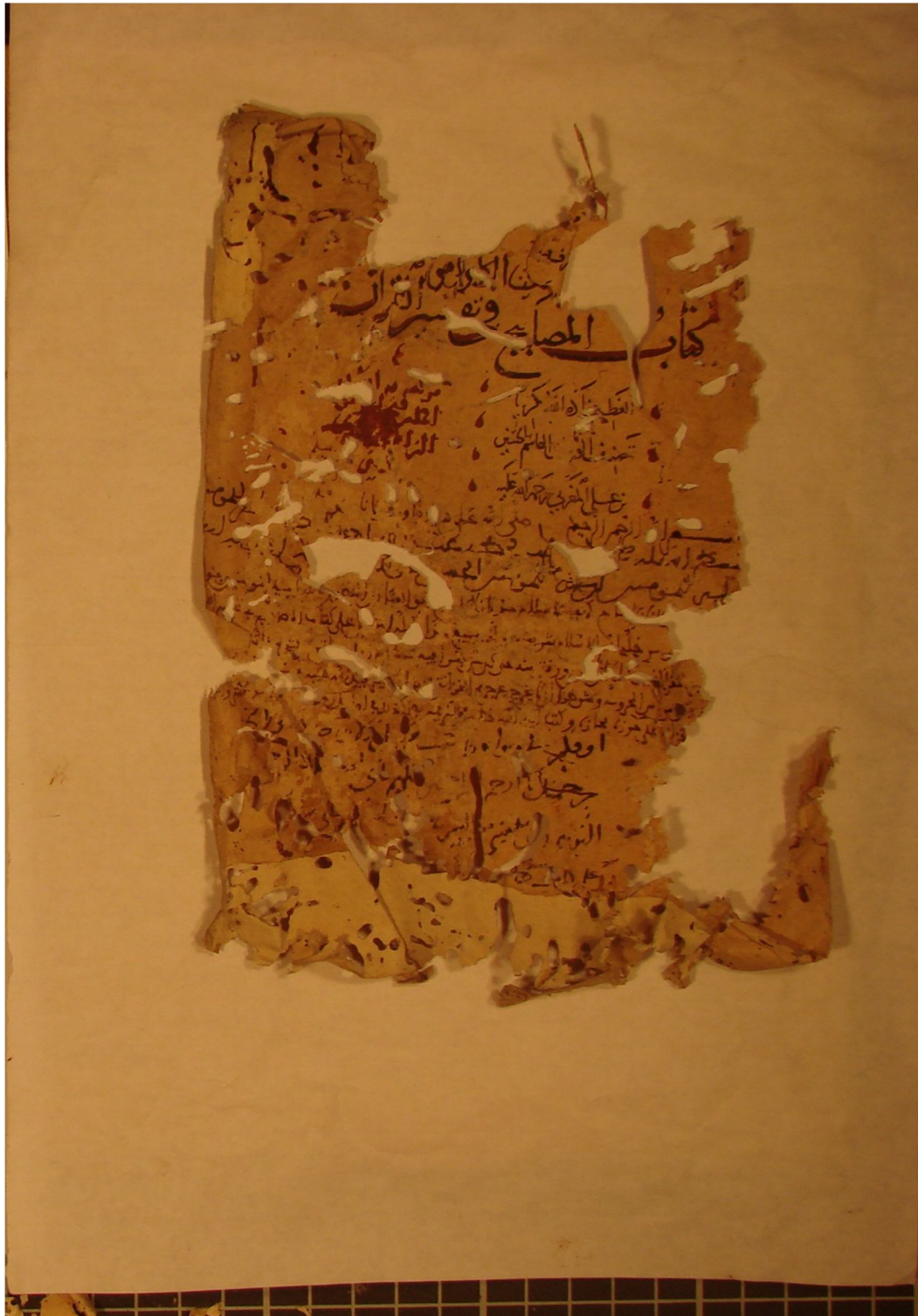
حزى الله عنى حشره ابنه نوحا جزا نفع بالامانة كاذب
ما سألت عنى النساء ليلته نوا على وقد اربها في التوايب
فلتم ان هذا نحن مومنون وبهم مشركون كل عند انفسكم ان كنتم تعوقون
نيلها قيل يد سبعون واسبعون وقيل باحد سبعون
ولعلم المومنين اي لعل الله المومنين وحلم المناقبين هم للفقير يومئذ لم يرب
سنة للامان ليس ان منهم وبين المومنين كذا في القرب يوجب دخول الجنة
افعل منهم وانما هو ما يقول الصادق للظالم انا اصدق منك وابرز
في عبد الله من اي كان قال لو علمت الا ما نأخرنا علم فاملوا في سبيل الله
او ادفعوا اي ادفعوا عن حقكم ودياركم ان تفتأملوا الذين بل احبوا
عندهم رزقون حوزان حوزوا احبوا اليوم في الجنة وحوزان كون المراتبة
تكتب المشركين ادعائهم انهم لا يعقون والاول اشبه بما جات به
الروايات وروى ما روى اخوانهم وما اعد لهم من نعم الجنة فيستوفون لهم
بذلك روى زنا نحن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اصيبك
اخوانكم باحد اسكت ارواحهم في قلبه حشر على يارق يتر باب الجنة تزد
انهار الجنة واكل من ثمارها لما وجدوا طيب عيشهم فالوا لك اخوانا يعلمون



وَالسَّعْيُ الْعَدْلُ وَمِنْهُ قِيلَ لِلْعَمَالِ الْحَسَنَةِ مَسَاجِيرُ قَالَ زُهَيْرٌ
سَعْيِي بَعْدَهُمْ نَوْعٌ لَمْ يَكُنْ كَوْنُهُمْ فَلَمْ يَفْعَلُوا وَلَمْ يَلْعَبُوا وَلَمْ يَأْمَلُوا
وَقَالَ أَبُو نَضْرَةَ

يُنْذِرُكُمْ

أَسْعَى عَلَى خَلْقِي مَا لَكَ كُلُّ أَمْرٍ شَانَهُ سَاعٍ
وَالْقُرْنُ مَدَّةٌ مِنَ الدَّهْرِ غَيْرُ تَحْدِيدٍ وَرَجَاعَةٍ مِنَ النَّاسِ غَيْرُ مَعْدُونَةٍ
وَسَعْيِي لَهَا وَهُوَ مَوْزَنٌ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ لِرَدِّ الْمُؤْمِنِينَ
كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا شَكَرَ اللَّهُ حَسَنَاتِهِمْ وَتَجَافَوْا عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ عَنْ
قَادَةِ وَالْمَعْفَاةِ أَحْلَاهَا خَلَامًا لَيْسَ تَكْرَعُ عَلَيْهِ فِي خُسْرٍ لِحْزَانِهَا
فَضَّلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الدُّنْيَا أَيْ فَضَّلْنَا الْمُؤْمِنِينَ بَانَ حُجْلَانَا
لَهُمْ خُطُوطٌ مِنَ الدُّنْيَا وَفَرَّتْ ثَوَابُ آخِرِهِ عَلَيْهِمْ فَجَعَلْنَا لَهُمْ
الْحَيَاتِينَ لِأَجْلِ مَوْجِ اللَّهِ الْهَآخِرِ لَفْظٌ خَاصٌّ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالِهِ وَهُوَ عَامٌّ وَأَمَّا أَنْ ذَلَّ لُجْلُكُمْ هُوَ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
وَبَقِيَ دَبُّهُ ثُمَّ يُدَبُّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمُسْلِمِينَ بِمَا أَدَّبَهُ
جَلَّتْ قُدْرَتُهُ وَقَوْلُهُ فَتَقَعْدُ لَيْسَ بِرَأْسِ الدَّافِعِ الَّذِي هُوَ صَنِيدُ
الْقِيَامِ وَأَمَّا بِرَأْسِهِ الْعَجْرُ وَالذَّلُّ حَتَّى يَقَالَ مَا أَقْدَرَ كَيْدَ عَدُوِّنَا



۳-۶- ضمیمه ی سوم: نمونه ای از آغاز تفسیر المصابیح

المصابیح فی تفسیر القرآن
لمؤلفه الشیعی البارع أبی القاسم الحسین بن علی
المعروف بالوزیر المغربي
۳۷۰-۴۱۸ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم
ربُّ أعن

۵-۳-۱- [المقدمة]

اللَّهُمَّ إِنَّا نُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيْكَ مَا نَأْتِمِرُ مِنْ عَزَمٍ، وَنَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ عِلْمٍ، شُكْرًا لِنِعْمِكَ، وَحَدِيثًا بِمَوَاقِعِ حِكْمِكَ، وَتَعَزُّرًا
بِالْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَتَغَانِيًا^۱ بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ، وَإِقْرَارًا بِوُجُوبِ حُجَّتِكَ، وَتَعَرِّيًا مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ إِلَّا بِقُدْرَتِكَ، وَنَسْأَلُكَ أَنْ
تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ، فَإِنَّهُ رَحْمَتُكَ، وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الْمُصْطَفِينَ مِنْ بَرِيَّتِكَ، وَأَنْ تَجْعَلَنا مِمَّنْ بَيْنَ عِلْمِهِ وَعَمَلِهِ أَقْرَبُ الزُّلْفَةِ،

۱. تَغَنَّيْتُ تَغْنِيًا وَتَغَانَيْتُ تَغَانِيًا يَعْنِي اسْتَعْنَيْتُ. ذكره ابو عبيد قاسم بن سلام في غريب الحديث، ۱۷۲/۲.

و بَيْنَ قَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ أَدْوَمُ الْأَلْفَةِ وَ أَنْ ثَلَيْسَنَا مِنْ قَبُولِكَ مَا يَكُونُ زِينَةً فِي الْعَاجِلِ وَ ذِمَّةً فِي الْآجِلِ، وَ أَنْ تَأْخُذَ بِنَا فِي دِيعةٍ^١ مِنْ طَاعَتِكَ لَا [نَسْتَبْدِلُ (ج)] تُسْتَبْدَلُ بِهَا، وَ رَحْمَةٍ مِنْ لَدُنْكَ لَا تَفْتَقِرُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ مَعَهَا، وَ أَنْ تَهْدِيَنَا لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، وَ تَسْتَعْمِلَنَا بِمَا هُوَ أَغْنَمُ، إِنَّكَ سَمِيعٌ قَرِيبٌ.

وَ حَقٌّ عَلَى مَنْ عَلَّمَهُ اللَّهُ الْبَيَانَ، وَ اسْتَحْفَظَ صَدْرَهُ بِالْقُرْآنِ، أَنْ يُقَسِّمَ جَزِيلَ الْحِظِّ فِيهِ بَيْنَ قَلْبِهِ وَاعِيًا وَ لِسَانِهِ تَالِيًا، وَ أَنْ يَسْتَخْدِمَ لَهُ أَشْرَفَ مَا أُعْطِيَهِ مِنْ آلَاتِ الْفَهْمِ وَ الْإِفْهَامِ، فَلَا يَزَالُ بَيْنَ اسْتِفَادَةٍ مِنْهُ، وَ تَرْجَمَةٍ فَهْمِهِ عَنْهُ،^٢ لِيَصِلَ إِلَى الْغَرَضِ الْمَقْصُودِ مِنْ تَمَثُّلِ مَعَانِيهِ، وَ امْتِنَالِ أَوْامِرِهِ وَ نَوَاهِيهِ، وَ لِيُعَدَّ مِنَ السَّابِقِينَ بِالْخَيْرَاتِ الْبَالِغِينَ بِهِ أَعْلَى الدَّرَجَاتِ، فَقَدْ كَفَانَا فِي الْحَثِّ عَلَى تَفْهَمِهِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [سورة ص: ٢٩]، فَجَعَلَ غَرَضَ تَنْزِيلِهِ يَنْتَهِي إِلَى تَدَبُّرِ تَأْوِيلِهِ.

وَلَمْ أَزَلْ مُنْذُ عَلَّمَنِي اللَّهُ كِتَابَهُ طَامِحًا بِفِكْرِي إِلَى مَعْرِفَةِ إِعْجَازِهِ بِالْيَقِينِ الَّذِي يَخْصُ دُونَ التَّقْلِيدِ الَّذِي يَعُمُّ، فَكَانَ الْبَحْثُ يَهْجُمُ بِي عَلَى بَدَائِعِ فَصَاحَةِ تَرْوُقِ أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ، وَ وَدَائِعِ بَلَاغَةِ تَفُوتِ قَدَرِ الْمَخْلُوقِينَ، وَ تَسْبِجِ لِي خَوَاطِرُ فِي تَحْصِينِهِ عَنْ شَكِّ الْمُتَأَمِّلِ وَ إِعْنَاتِ الْمُنَاوِلِ أَرَاهَا مُوَاهِبَ - مِنْ اللَّهِ تَعَالَى - مَبْتَكِرَةً، وَ عَوَائِدَ^٣ مِنْ لَطْفِهِ - جَلَّتْ قُدْرَتُهُ - مُقْبَلَةً، حَتَّى إِنِّي لَمْ أَكُنْ أَكْرُهُ فِيهِ كَرَّةً إِلَّا اسْتَشْرَفَ لِقَلْبِي فِي كُلِّ مَوْقِفٍ أَحْبَسُ عَلَيْهِ عَنَانَ الْفِكْرَةِ مُتَمَهِّلًا، كَمِنْ^٤ مِنَ الْفَائِدَةِ لَمْ يَكُنْ طَلَعَ أَوَّلًا، فَكَأَنَّنِي مِنْهُ فِي حَدِيقَةِ تَتَلَاخَقُ جَنَاهَا وَ ﴿تُوْتَى أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [سورة ابراهيم: ٢٥]، فَأَحْبَبْتُ نَظْمَ ذَلِكَ كُلِّهِ وَ جَمَعَ شَمْلِهِ بِمَا أوردَهُ الْعُلَمَاءُ مِنْ مِثْلِهِ لِيَكُونَ التَّنْفَعُ^٥ عَامًّا وَ الْمَقْصَدُ تَامًّا - بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى.

فَاخْتَرْتُ أَحْسَنَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ أَهْلُ الثَّقَلِ، وَ أَخْلَصْتُهُ عَلَى عِيَارِ السَّمْعِ وَ الْعَقْلِ، فَاقْتَضَيْتُهُ^٦ لِمَعَا هَادِيَةً وَ نُكْنًا كَافِيَةً، وَ نَزَهْتُهُ عَنْ التَّطْوِيلِ الْمُئِيلِ وَ الْإِيْجَازِ الْمُخِلِّ، وَ أَخْلَيْتُهُ مِنْ اسْتِقْصَاءِ الْعُلُومِ الْمُفْرَدَةِ بِذَوَاتِهَا، كَالْإِعْرَابِ وَ الْأَحْكَامِ وَ الْكَلَامِ وَ

١. أى دائماً. يقال «ديعة» من دام يدوم، كقيمة من قام يقوم و حيلة من حال يحول. انظر العين لخليل بن احمد، ٨/٨٦ و المنصف لابن جنى، ١/٣٤٥.

٢. في الحاشية: ترجمة قوية. في نسخة ج: ترجمة كريمة.

٣. في نسخة الف: مواهباً ... و عوائداً.

٤. قال الأزهري في تهذيب اللغة (١٠/١٦٠): كمينٌ بمعنى كامنٌ مثلٌ عليمٍ و عالمٍ و قديرٍ و قادرٍ.

٥. في نسخة ج: التبليغ.

٦. في نسخة الف: فاقضيته. في نسخة ج: و اقتضيته.

الْقِرَاءَاتِ وَاسْتِفَاقِ اللُّغَاتِ، إِذْ كَانَ قَصْدُنَا تَفْسِيرَ اللَّفْظِ الْغَرِيبِ وَإِبْضَاحَ الْمَعْنَى اللَّطِيفِ مَعَ مَا^١ لَا يَسْتَعْنِي التَّأْوِيلُ عَنْهُ مِنَ الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ، وَأُورِدْنَاهُ عَشْرًا عَشْرًا لِيَسْهَلَ وَجُودُ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ.^٢

وَأَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآهِلِ بَيْتِهِ، وَأَنْ يُحَسِّنَ ثَوَابِي عَمَّا يَرْضَاهُ، وَيَغْفِرَ زَلَّتِي فِيْمَا سِوَاهُ، فَقَدْ عَلِمَ - جَلَّتْ قَدْرَتُهُ - مَا أَرَدْتُ مِنَ الْبَيَانِ عَمَّا فِي كِتَابِهِ مِنْ شَرَفِ النَّظْمِ، وَالْأَسْلُوبِ الْمَمْتَنِعِ عَنِ الْخَلْقِ. وَإِنِّي تَوَقَّيْتُ [بِجَهْدِي] أَنْ أُحِلَّ حَرَامًا أَوْ أُحَرِّمَ حَلَالًا، أَوْ أُفْضِلَ نَاقِصًا، أَوْ أَنْتَقِضَ - وَاعُوذُ بِاللَّهِ - فَاضِلًا، أَوْ أَقْطَعَ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ فِي الْمُتَشَابِهِ، أَوْ أَخْرَجَ عَنِ الْإِجْمَاعِ فِي الْمُحْكَمِ. وَيَعْلَمُ اللَّهُ لَقَدْ صَنَعْتُهُ وَأَنَا أُرَاحُ بَيْنَ إِمْلَائِهِ وَالِاسْتِغْفَارِ، مُتَرَجِّحًا بَيْنَ الْأَمْلِ وَالْحَذَارِ؛ وَفِي سَعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَحْقِيقُ أَحْسَنَ مَا ظَنَنْتُ، وَهَبْتِهِ مَا أَعْلَنْتُ لِمَا أَكُنْتُ، وَلِكُلِّ^٣ أَمْرٍ مَا نَوَيْ، ﴿وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ: ١٧٣].

وَمَنْ طَلَبَ تَأْوِيلًا يَعْرِفُهُ فَقَدَهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ فَلَا يُظَنُّ بِنَا إِغْفَالًا لَهُ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ اسْتَوْفَيْنَا شَرْحَهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ رَأَيْنَاهُ أَلْيَقَ بِهِ - فَإِنَّ مُتَشَابِهَ التَّلَاوَةِ كَثِيرٌ - وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ لَمْ نَرَهُ أَهْلًا لِأَنْ نُثَبِّتَهُ، وَكَرِهْنَا التَّطْوِيلَ بِذِكْرِ الْوَجْهِ الَّذِي بَطَلَ مِنْهُ غَيْرَ مُدَّعِينَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ إِلَّا حَاطَةً، وَلَا مُتَّبِعِينَ مِنَ السَّهْوِ وَالْمَعْجَزَةِ ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [سُورَةُ النُّحْلِ: ٩].

وَعَلِمَ أَنْ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ مُحْكَمٌ يَكَادُ تَأْوِيلُهُ يَظْهَرُ فِي تِلَاوَتِهِ؛ وَقِسْمٌ بَيْنَ الْوَاضِحِ وَالْمُشْكِلِ قَدْ أزدَحَمَ الْعُلَمَاءُ فِي تَفْسِيرِهِ، فَاجْتَبَيْنَا أَحْسَنَ مَا ذَكَرُوهُ، وَضَمَمْنَا أَطْرَافَ مَا نَشَرُوهُ؛ وَقِسْمٌ يُظَنُّ وَاضِحًا فِي التَّلَاوَةِ وَتَحْتَهُ جَنَى مِنَ الْعِلْمِ يَشْهَدُ بِأَعْلَى رُتَبِ الْبَلَاغَةِ، وَقَدْ أوردْنَا مِنْهُ أَكْثَرَ مَا يَحْتَمِلُهُ هَذَا الْكِتَابُ، عَلَى خِفَّةِ حَجْمِهِ؛ وَقِسْمٌ مُحْتَمِلٌ بِالْإِشْكَالِ، مَرَّةً أَكْثَرَ الْعُلَمَاءِ بِهِ صَفْحًا، وَالْمَوَاقِفَ تَأْوِيلَهُ لِمَحَا، فَعِنْدَهُ يَجِبُ أَنْ تَطْلُبَ نِيَابَتَنَا عَنْكَ وَتَلْتَقِطَ ثَمَرَ مَا غَرَسْنَاهُ لَكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

١. فِي هَامِشِ نَسْخَةِ الْف: نَسْخَةٌ بِمَّا صَحِيح.

٢. فِي هَامِشِ نَسْخَةِ الْف: يَرِيدُ أَنْ كُلَّ عَشْرِ لَا يَخْلُو مِنْ كَلَامٍ فِيهِ.

٣. فِي نَسْخَةِ ج: فَلِكُلِّ.

٤- حَدِيثٌ مَعْرُوفٌ عَنِ النَّبِيِّ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ عَنْ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ «قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجَرْتَهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا - وَفِي رِوَايَةٍ يَتَزَوَّجُهَا - فَهَجَرْتَهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.»

بسم الله الرحمن الرحيم

٥-٣-٢- فاتحة الكتاب:

افتتاحُ القراءةِ بِقَوْلنا ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [١] وَاجِبٌ لِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾^٢ [سورة العلق، ١]، وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيِ اسْتِحْبَابِ افْتِتَاحِ كُلِّ أَمْرٍ بِهَا، فَصَارَتْ عَلَمًا مِنْ أَعْلَامِ الدِّينِ، وَهِيَ فِي الذَّبْحِ فَرَضٌ، وَ فِي الْمَاكِيلِ سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ.

و ﴿الرَّحْمَنُ﴾ ذُو الرَّحْمَةِ بِالنَّاسِ^٣ كُلُّهُمْ، وَ ﴿الرَّحِيمُ﴾ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً عَن جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ.^٤ وَقَدْ أَمَّ الرَّحْمَنُ لَأَنَّهُ كَالْعَلَمِ الْخَاصِّ بِتَسْمِيَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ،^٥ وَلِذَلِكَ قُدِّمَ عَلَيْهِمَا جَمِيعًا اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى، لَأَنَّهُ كَالْعَلَمِ الْخَاصِّ الَّذِي يَزِيدُ عَلَى لَفْظِ الرَّحْمَنِ خُصُوصِيَّةً بِتَسْمِيَةِ الْخَالِقِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ.

و ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ عِنْدَنَا مِنْ أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ غَيْرِ بَرَاءَةٍ بِدَلَالَةِ إِثْبَاتِهِمْ إِيَّاهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ تَوْقِيهِمْ أَن يَثْبُتُوا فِيهَا الْأَخْمَاسَ وَالْأَعْشَارَ.^٦

و ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [٢]: تَعْلِيمٌ مِنَ اللَّهِ لِعِبَادِهِ كَيْفَ يَحْمَدُونَهُ كَأَنَّهُ قَالَ: قُولُوا ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا بِأَنَّ الْحَمْدَ كُلَّهُ لِلَّهِ، لِأَنَّ كُلَّ نِعْمَةٍ فَهُوَ فَعَلَهَا أَوْ عَرَضَ لَهَا، وَلِذَلِكَ قِيلَ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ إِخْبَارًا بِأَنَّ النِّعْمَةَ كُلَّهَا مِنْهُ وَالْحَمْدَ كُلَّهُ لَهُ وَ لَوْ قَالَ حَمْدًا لِلَّهِ، لَكَانَ إِخْبَارًا بِأَنَّ النِّعْمَ عَلَى الْقَائِلِ الْحَامِدِ دُونَ غَيْرِهِ.

١. في نسخة ج: لقول الله.

٢. نص العبارة نقلها النيسابوري في باهر البيان في معاني مشكلات القرآن، ٤/١. و الظاهر أن الوزير لخص تفسير أبي بكر الرازي في هذا الموضع. انظر احكام القرآن، ٥/١-٦.

٣. ذكر ابو عبيدة (مجاز القرآن، ٢١/١) أن الرحمن مجاز ذو الرحمة، والرحيم مجازه الراحم؛ و أنكر أبو جعفر الطبري (في جامع البيان، ٤٥/١) عليه ذلك.

٤. انظر المحاسن للبرقي ٢٣٨/١، الكافي للكليني ١١٤/١، تفسير القمي، ٢٨/١، تفسير العياشي، ٢٢/١، و اخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك في تفسيره بقوله: «حدثنا أبي، ثنا محمد بن عبد الرحمن العزمي، ثنا أبي، عن جوير، عن الضحاك في قوله: الرحمن الرحيم قال: الرحمن بجميع خلقه، و الرحيم بالمؤمنين خاصة» (تفسير القرآن العظيم، ٢٨/١؛ قس: الطبري، جامع البيان، ٤٣/١). والعجيب أن شيخ الطائفة مع اشرافه على مصادر الشيعة الروائية و التفسيرية و رغم نقل كثير من الاقوال و المرويات من تفسير المغربي، نسب هذا القول الى بعض التابعين حيث قال: نو روى عن بعض التابعين انه قال: الرحمن بجميع الخلق و الرحيم بالمؤمنين خاصة» (التبيان، ٢٩/١).

٥. نص العبارة في التبيان للطوسي، ٢٩/١.

٦. نقله الطوسي في التبيان (٢٤/١) بقوله: «عندنا آية من الحمد و من كل سورة بدلالة إثباتهم لها في المصاحف بالخط الذي كتب به المصحف، مع تجنبهم إثبات الأعشار و الأخماس كذلك.» و نجد هذا النحو من الاستدلال عند الرازي بعد قرنين في تفسيره المسمى بمفاتيح الغيب (١٧٥/١) حيث قال: «التسمية مكتوبة بخط القرآن، و كل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن، ألا تري أنهم يمنعوا من كتابة أسامي السور في المصحف، و منعوا من العلامات علي الأعشار و الأخماس، و الغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن، و لما أجمعوا علي كتبها بخط القرآن، و لما أجمعوا علي كتبها بخط القرآن.»

و الحمدُ في الأصلِ ثناءً لِعُمومِ النِّعمِ و الشُّكرُ ثناءً لِخُصوصِها، و الخُصوصُ يَدْخُلُ في العُمومِ.
 و (العالم) [٢] قِيلَ هُوَ اسمٌ لِمَا حَوَاهُ الفَلَكُ، رَوَاهُ^٣ أبو الحسنِ الرُّماني^٤ و اشتقاقه مِنَ العَلَامَةِ؛^٥ لَأَنَّهُ عَلامَةٌ وَ دَلَالَةٌ عَلَى صَانِعِهِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ، وَ هُوَ عِنْدَنَا اسمٌ يُخْبِرُ بِهِ عَن جَمِيعِ المَحْدَثَاتِ، وَلِذَلِكَ يُذَكَّرُ قِدَمُ العَالَمِ وَ حَدَثُ العَالَمِ ...^٦
 مَلَكٌ بَعْضَ عِبِيدِهِ مَمَالِكَ ... تسترد منهم و كان ملك يوم ... نُسِبَ إِلَيْهِ وَ الثَّانِي إِنَّهُ عَظُمَ ذَلِكَ اليَوْمُ بِنِسْبَتِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى كَمَا قَالَ ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦ و التوبة: ١٢٩] وَ رَبِّ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ.^٨
 ﴿إِيَّاكَ نُعْبُدُ﴾ أَيْ قُولُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ قُولُوا إِيَّاكَ نُعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.
 وَ مَعْنَى ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ أَيْ نَسْأَلُ اللَّطَائِفَ الَّتِي يَكُونُ الْعَبْدُ بِهَا لِلطَّاعَةِ أَشْرَحُ صَدْرًا ...
 إِنَّ الْمَعْرِفَةَ إِلَى مَصَالِحِ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا لَا تَكُونُ إِلَّا بَعْدَ الْعِبَادَةِ أَيْ الْمَعْرِفَةِ بِهِ وَ بِحُقُوقِهِ ... فِي حَالِنَا هَذِهِ. وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ عَلَى دَوَامِ عِبَادَتِكَ فِيمَا بَقِيَ مِنْ أَيَّامِنَا وَ كَرَّرَ قَوْلُهُ إِيَّاكَ لَوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا لِأَن يُعَلِّمَنَا أَن نَجِدَّ لِكُلِّ دَعْوَةٍ عَزِيمَةً وَ تَوَجُّهًا خَاصًّا وَ لَا نَسْأَلُ ... تَوَجُّهً وَاحِدًا وَ الثَّانِي أَنَّا لَوْ قُلْنَا «إِيَّاكَ نُعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ» لَكَانَتْ الْإِسْتِعَانَةُ غَيْرَ مُعَلَّقَةٍ بِمُسْتَعَانَ مَذْكُورٍ ... وَ لَمْ يُقَلَّ «نُعْبُدُكَ وَ نَسْتَعِينُكَ» لِثَلَا يَتَفَدَّمُ بِذِكْرِ الْعَابِدِ عَلَى ذِكْرِ الْمَعْبُودِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ.

١. قال الشيخ الطوسي في تفسيره (التبيان، ٣١/١): «و دخول الألف و اللام فيه لفائدة الاستيعاب، فكأنه قال جميع الحمد لله، لأن التالي مخبر بذلك، و لو نصبه فقال حمداً لله أفاد أن القائل هو الحامد فحسب و ليس ذلك المراد.» هذا و قد أشار الى تفصيل هذا المعنى أبو جعفر الطبري في جامع البيان، ٤٧ / ١.
٢. في نسخة ج: بالنعمة
٣. نقل النيسابوري هذا الرأي في إيجاز البيان ٥٩/١ و نسبه في كتابه الآخر الى الحسن البصري. انظر باهر البيان في معاني مشكلات القرآن، ٧/١.
٤. أبو الحسن الرُّماني: هو علي بن عيسى بن علي بن عبدالله، المعروف بالرُّماني (٢٩٦-٣٨٤ هـ) اصله من سامراء و لكن مولده و وفاته ببغداد. له حوالي مئة مصنف. اشهرها تفسير حجيم على القرآن المسمى بـ/الجامع لعلم القرآن لم يصل الينا غير قطعات متفرقة منه. طبع منه خضر محمد نبها قطعة من سورة هود مع آيات من سورة إبراهيم ضمن «موسوعة تفاسير المعتزلة» في بيروت (دارالكتب العلمية، ٢٠٠٩). فمفسرنا الوزير المغربي هو اول من نقل جم غفير من تفسير الرمانى و تفاسير اخرى في تفسيره هذا. لترجمته انظر إنباه الرواة ٢٩٤/٢، و تاريخ بغداد ١٢-١٦-١٧.
٥. قال ابو هلال العسكري (في الوجوه والنظائر، ٣٥٥/١): العالم يقع علي الملائكة والإنس والجن، واشتقاقه من العلم؛ لأنه يقع علي من يعلم، ويصلح أن يكون من العلامة؛ لأن فيهم دلائل علي خالقهم. وقيل: أهل كل زمان عالم، وقيل: كل ما يحوى الفلك عالم، والناس يقولون: العالم العلوى؛ يعنون السماء وما فيها، والعالم السفلى؛ يريدون الأرض وما عليها، ويقولون علي وجه التشبيه: إن الإنسان العالم الصغير وإلى فلان تدبير العالم يعنون الدنيا. واشتقاقه علي هذا القول من العلامة فقط، وقيل: العالم اسم أشياء مختلفة فلا يوحد وليس هو مثل الناس؛ لأن كل واحد من الناس إنسان، وليس كل واحد من العالم ملائكة. انظر ايضا: نشوان بن سعيد الحميرى اليمنى (ت ٥٧٣ هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ٤٧٢٢/٧؛ ابو البقاء العكبرى (ت ٦١٦ هـ)، التبيان في إعراب القرآن، ص ١٢.
٦. نص العبارة نقلها الطوسي في تفسيره التبيان، ٣٢/١.
٧. يوجد هنا في نسخة الف نقص قرابة الورقة.
٨. لم يرد هذا التعبير كعبارة من القرآن الكريم. و انما جاء البَيْت العَتِيقُ في آيتين من سورة الحج: وَلَيَطَوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ [الحج: ٢٩] ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَيَّ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ [الحج: ٣٣].

و قوله ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ﴾ حُجَّةٌ فِي أَنَّ الدُّعَاءَ عِبَادَةٌ كَسَائِرِ الْفَرَائِضِ؟ وَ إِن عَلِمَ الدَّاعِي أَنَّ مَا ... رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ... التَّمَسَّاسُ لَزِيَادَةِ مِنْهَا.^١

... أَصْلَحَ مِنْ فِعْلِهِ إِيَّاهُ مَعَ تَرَكْنَا الدُّعَاءَ ... الدُّعَاءُ وَ أَحْوَالًا تَتَغَيَّرُ عَنِ الصِّفَةِ الْأُولَى أَنَّ دَعْوَانَا وَ ... لِأَنَّ يَأْمُرُنَا بِالدُّعَاءِ عَلَى ذَلِكَ.

و ﴿الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ﴾ الطَّرِيقُ الْمُوَدَّى إِلَى الْجَنَّةِ.

﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ الْإِنْبِيَاءُ وَ أَتْبَاعُهُمْ.

﴿الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ الْيَهُودُ ﴿وَلَا الضَّالُّونَ﴾ النَّصَارَى.

٥-٣-٣- سورة البقرة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ عَنِ هَذَا الْكِتَابِ عَنِ الضَّحَّاكِ؛ تَقُولُ لِلرَّجُلِ — وَ هُوَ يُحَدِّثُكَ — ذَاكَ وَ اللَّهُ الْحَقُّ أَى هَذَا الْحَقُّ. وَ قِيلَ مَعْنَاهُ ذَلِكَ الْكِتَابُ الَّذِي وَعَدْتُكَ بِإِنْزَالِهِ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدٌ. وَ قِيلَ الْإِشَارَةُ بِهِ إِلَى مَا نُزِّلَ [مِنْ] سُورَةِ الْبَقَرَةِ.

وَ رُوِيَ أَنَّ ﴿أَلَمْ﴾ قَسَمٌ^٢ وَ قِيلَ أَسْمَاءٌ لِلرَّبِّ مَقْطَعَةً إِذَا جُمِعَتْ بَانَ مَعْنَاهَا ... وَ هَذَا الْوَجْهُ عِنْدَنَا ضَعِيفٌ. وَ قَالَ الْحَسَنُ سَمَّى اللَّهُ كُتُبَهُ مَا أَحَبَّ كَالْتَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الزَّبُورِ وَ سَمَّى بَعْضَ السُّورِ مَا أَحَبَّ تَشْرِيفًا لَهَا وَ لَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ أَنَّ يَعْمَهَا بِالْأَسْمَاءِ بَلْ ... أَنَّ يَعْمَهَا بِالتَّسْمِيَةِ كَمَا قَدْ خَصَّ بَعْضُهَا بِتَشْرِيفٍ فِي الْمَعْنَى لَمْ يَخُصَّ بِهِ غَيْرُهُ فَقِيلَ إِنَّ الْإِنْعَامَ ... مَلِكٌ وَ كَمَا قِيلَ إِنَّ الْمَوْدَّتَيْنِ يُقَالُ لَهُمَا الْمُقَشَّقِشَتَانِ أَى ثُبْرَتَانِ مِنَ النَّفَاقِ؛ وَ سُمِّيَتْ سُورَةُ الْحَمْدِ أُمُّ الْكِتَابِ وَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ؛ وَ لَا يَلْزَمُ أَنَّ لَا تَشْتَرِكُ سُورَتَانِ أَوْ ثَلَاثٌ فِي إِسْمٍ وَاحِدٍ، لِأَنَّهُ قَدْ اشْتَرَكَتْ جَمَاعَةٌ مِنَ النَّاسِ فِي إِسْمٍ وَاحِدٍ؛ وَ لَا يَلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ غَيْرَ السُّورَةِ لِكُونَ الْإِسْمِ غَيْرِ الْمُسَمَّى لِأَنَّ هَذَا الْحُكْمَ فِي الْأَشْخَاصِ يُفَارِقُ حُكْمَهَا فِي الْأَلْفَاظِ.

١. سقطت من النسخة كلمات، و لكن يمكن أن نحصل على مقصود المفسر بمراجعة إلى التبيان في تفسير القرآن. قال الشيخ الطوسي في هذا الموضع: «و الآية تدل علي بطلان قول من يقول: لا يجوز الدعاء بأن يفعل الله ما يعلم أنه يفعله لأنه عبث، لأن النبي صلى الله عليه و آله كان عالماً بأن الله يهديه الصراط المستقيم، و انه قد فعل ذلك، و مع ذلك كان يدعو به» (الطوسي، التبيان، ١/٤٠-٤١).

٢. معنى ذلك أنه اسم من أسماء الله. روي ابن أبي حاتم و ابن جرير الطبري من حديث ابن علي عن خالد الحذاء عن عكرمة أنه قال: ألم قسم، هذا قول نسب إلى عكرمة. انظر الطبري، ١/٦٧؛ و ابن أبي حاتم، ١/٣٣؛ ٢/٥٨٤ و نسبه الطبري إلى ابن عباس أيضاً بقوله: «حدثني يحيى بن عثمان بن صالح السهمي، قال: حدثنا عبد الله بن صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قال: هو قسم أقسم الله به و هو من أسماء الله.»

... ألم تنزِلُ الْكِتَابَ أَى هَذَا الْكِتَابُ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ قَالَ ... عَلَى بَعْضِهَا لِلِاسْتِغْنَاءِ بِهِ كَمَا تَقُولُ إِذَا أَرَدْتَ الْخَطَّ «أ ب ت ث» وَأَنْتَ تُرِيدُ جَمِيعَ الْحُرُوفِ؛ وَكَمَا تَقُولُ «قِفَا بَيْك» وَأَنْتَ تُرِيدُ الْقَصِيدَةَ. وَكُرِّرْتَ فِيهِ بَعْضُ الْمَوَاضِعِ مُظَاهِرَةً لِلْحُجَّةِ.

وَاخْتِيَارُنَا بَيْنَ الظَّاهِرِ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ قَوْلُ الْحَسَنِ وَحَقِيقَةُ مُعْتَقِدِنَا أَنَّ هَذِهِ الْفَوَاتِحَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ الَّتِي لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا جَاءَ بِذَلِكَ أَثَرُ مُسْنَدُ. قَالَ عِكْرَمَةُ: «لِكُلِّ شَيْءٍ سِرٌّ وَ هَذِهِ الْفَوَاتِحُ مِنْ أَسْرَارِ الْقُرْآنِ». ... أضعف في نفوسنا تأويل الحسن — على أنه أقوى الأقوال و احوجها إلى التمسك بقول عكرمة [من] انها من الأسرار — هو أننا وجدنا أكثر ما افتتح بهذه الفواتح من السورة غير معروف بها و لا مسمى بذكرها كالبقرة و آل عمران و الأعراف و يونس و هود و ما والاها.

﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ خَصَّ الْهُدَايَةَ بِهِمْ لِأَنَّ مَنَفْعَةَ الْهُدَى لَهُمْ مِنْ حَيْثُ اخْتَصَّوْا بِاتِّبَاعِهِ وَ اجْتَنَبُوا ثَمَرَةَ نَفْعِهِ.

﴿الرَّيْبُ﴾ [٢]: الشُّكُّ،^١ قَالَ سَاعِدَةُ بْنُ جُوَيْيَةَ الْهُذَلِيُّ.^٢

وَقَالُوا تَرَكْنَا الْحَيَّ قَدْ حَصَرُوا بِهِ
حَصَرُوا أَطَافُوا بِهِ وَ حَصَرُوا يَعْلُوا بِهِ أَى: أَطَافُوا بِهِ.^٤

﴿الْغَيْبُ﴾ [٣]: مَا غَابَ عَنِ الْحَوَاسِّ؛ لِأَنَّ الْمُدْرَكَ بِهَا لَا مَدَحَ فِي الْإِقْرَارِ بِوُجُودِهِ.

الْفَلَاحُ: إدراك المطلوب.

﴿يُوفُونَ﴾ [٤]: مُدِّحُوا بِعِلْمِ الْإِسْتِدْلَالِ.

١. ورد هذا التفسير في العين لخليل بن احمد ٢٨٧/٨ و معاني القرآن للفراء ١١/١، و مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢٩/١. و قال ابن ابي حاتم في تفسيره: «الريب — يعني الشك — من الكفر و لا أعلم في هذا الحرف اختلافاً بين المفسرين منهم ابن عباس، و سعيد بن جبیر، و أبو مالك، و نافع مولى ابن عمر، و عطاء بن أبي رباح، و أبو العالية، و الربيع بن أنس، و قتادة، و مقاتل بن حيان، و السدي، و إسماعيل بن أبي خالد» (٣٤/١).

٢. ساعدة بن جوية الهذلي أحد بني كعب بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدسمة، شاعر محسن جاهلي، و شعره محشو بالغريب و المعاني الغامضة.

٣. لخص الوزير هذا النقل من السيرة النبوية لابن هشام: «يقول الله سبحانه و بحمده: ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه، أى لا شك فيه. قال ابن هشام: قال ساعدة بن جوية الهذلي: فقالوا عهدنا القوم قد حصروا به فلا ريب أن قد كان ثم لحيم

و هذا البيت في قصيدة له، و الريب (أيضاً: الريبة. قال خالد بن زهير الهذلي: كأنني أربيه يريب. قال ابن هشام: و منهم من يرويه: كأنني أربته يريب. و هذا البيت في أبيات له. و هو ابن أخي أبي ذؤيب الهذلي» (السيرة النبوية، ٥٣٠/١).

٤. قال الطبري: «يروي: "حصروا"، و "حصروا"، و الفتح أكثر، و الكسر جائز. يعني بقوله: "حصروا به" أطافوا به، و يعني بقوله، "لا ريب" لا شك، و بقوله: "أن قد كان ثم لحيم" يعني قتيلاً، يقال، قد لحم إذا قتل» تفسير الطبري، ٧٦/١.

﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [٣]، قِيلَ: إِنَّهُ أَرَادَ الزَّكَاةَ، وَ قِيلَ: أَرَادَ التَّطَوُّعَ بِالصَّدَقَاتِ وَ كُلُّ خَيْرٍ؛ وَ رَزَقَ اللَّهُ هُوَ الْحَالِلُ، وَ إِلَى ذَلِكَ ذَهَبَ ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ مِنْ بَيْنِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ.^١

﴿رَزَقْنَاهُمْ﴾ الرِّزْقُ: الْحَظُّ. ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [سورة الواقعة: ٨٢] أَيْ: حَظَّكُمْ مِنَ الشُّكْرِ.^٢

﴿هُدًى﴾ [٥] بَيَانٌ.

﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ [٦]: إِيخْبَارٌ خَرَجَ مَخْرَجَ الْإِسْتِفْهَامِ،^٣ كَمَا قَالَ جَرِيرٌ:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا
وَ أَنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونِ رَاحٍ^٥

و ﴿هُمْ﴾ [٥]: اسْمٌ مُبْتَدَأٌ وَ خَبَرُهُ: ﴿الْمُفْلِحُونَ﴾، وَ الْجُمْلَةُ خَبَرٌ ﴿أُولَئِكَ﴾.^٦

وَ قَوْلُهُ: ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ [٦] نَزَلَتْ فِي أَبِي جَهْلٍ وَ خَمْسَةٍ مِنْ قَوْمِهِ مِنْ قَادَةِ الْأَحْزَابِ قُتِلُوا يَوْمَ بَدْرٍ؛^٧ وَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ بِأَعْيَانِهِمْ مِنْ أَحْبَابِ يَهُودٍ.^٨

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [٧]: شَهِدَ عَلَيْهَا كَمَا يَخْتَمُ الشَّاهِدُ، وَ جُمْلَةُ الْخَتَمِ أَنَّهُ اسْتِعَارَةٌ، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَعَلَّقَ مِنْهُ بِتَأْوِيلٍ حَقِيقَةٍ. وَ قِيلَ: إِنَّ ﴿خَتَمَ﴾ بِمَعْنَى طَبَعَ فِيهَا أَثَرَ الذُّبُوبِ كَالسِّمَةِ وَ الْعَلَامَةِ لِيَعْرِفَهَا الْمَلَائِكَةُ فَيَتَبَرَّءُوا مِنْهُمْ وَ لَا يُؤَالُوهُمْ وَ لَا يَسْتَغْفِرُوا لَهُمْ^٩ مَعَ مَنْ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ فِي قَوْلِهِمْ: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ [سورة غافر: ٧].

١. لم أجد صريح هذا الاختيار في جامع البيان للطبري. انظر ٨١/١.

٢. قال الجصاص في احكام القرآن (٢٩/١): و الرزق الحظ في اللغة قال الله تعالى [وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ] أي حظكم من هذا الأمر التكذيب به. و قال الطوسي في التبيان (٥٧/١): و أصل الرزق الحظ لقوله: «وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ»: أي حظكم، و ما جعله حظا لهم فهو رزقهم.

٣. مجاز القرآن لأبي عبيدة ٣١/١.

٤. جرير بن عطية الخطمي (١٣٣-١٣٣ هـ)، من بني كليب بن يربوع بن عمرو بن تميم. الشعر والشعراء، ص ٣٠٩، والأغاني، ٥٤/٨. من شعراء بني أمية و هو من أشهر شعراء العرب في فن الهجاء و في المدح أيضاً. ولد و مات في اليمامة.

٥. استشهد أبو عبيدة بهذه الدلالة في هذا البيت في مواضع مختلفة من مجاز القرآن (٣٦-٣٥/١) و الطبري في تفسير سورة العنكبوت (١١/٢١)؛ و البيت في ديوانه ص ٩٨، و هو من قصيدة مشهورة في مدح الخليفة عبد الملك بن مروان.

٦. هذا تلخيص لرأى الزجاج في معاني القرآن (٧٤/١): فـ«أولئك» مبتدأ و «المفلحون» خبر، و «هم» فصل. و الكوفيون يقولون: عماد. و يجوز أن يكون «هم» ابتداءً ثانياً، و «المفلحون» خبر، و الجملة خبر «أولئك».

٧. نسب العلبي (الكشف والبيان، ١٤٩/١) و الواحدى (أسباب النزول، ص ٢٥) هذا القول الى الضحّاك. نقل الطوسي هذا القول من الوزير المغربي في تفسيره التبيان (٥٩/١) و اخذ منه الطبرسي في مجمع البيان (١٢٨/١).

٨. هذا تلخيص لرأى ابن عباس ذكره الطبري (جامع البيان، ٨٤/١) بتفصيله هكذا: «و حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن محمد بن أبي محمد مولى زيد بن ثابت، عن عكرمة، أو عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أن صدر سورة البقرة إلى المائة منها نزل في رجال سماهم بأعيانهم و أنسابهم من أحبار اليهود، و من المنافقين من الأوس و الخزرج. كرهنا تطويل الكتاب بذكر أسمائهم.»

﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [٧] لَطُولِ اكْتِسَابِ الذُّنُوبِ.

و ﴿سَمِعِهِمْ﴾ جَاءَ مُفْرَدًا لِأَنَّهُ مُصَدَّرٌ.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا﴾ [٨] هُمُ الْمُتَأَفِّقُونَ، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ لِأَنَّ "مَنْ" تَقَعَّ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ،^٣ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:^٤

[تَعَشَّ فَإِنْ وَاتَّقَنِي لَا تَخُونَنِي] نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يَا ذَنْبُ يُصْطَحِبَانِ

﴿يَخَادِعُونَ﴾ [٩] مِمَّا جَاءَ «فَاعِلٌ» فِيهِ بِمَعْنَى «فَعَلَ»، كَقَوْلِهِ ﴿بَاعِدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾^٥ [سورة سبأ: ١٩] وَكَقَوْلِكَ: عَافَاكَ اللَّهُ.

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [٩] أَيْ ضَرَرُوا الْخَدِيعَةَ عَائِدٌ عَلَيْهِمْ، فَكَأَنَّهُمْ خَدَعُوا أَنْفُسَهُمْ وَإِنْ لَمْ يَقْصِدُوا ذَاكَ.

﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ أَنَّهُمْ مَغْلُوبُونَ، وَأَنَّ ضَرَرَ خِدَاعِهِمْ عَائِدٌ عَلَيْهِمْ.

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [١٠] غَمٌّ وَوَجَعٌ مِنَ الْحَسَدِ وَالْعَدَاوَةِ لَكُمْ.

﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [١٠] دَعَاءٌ كَمَا قَالَ: ﴿ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾ [سورة التوبة: ١٢٧].

﴿هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ [١٢] لِأَمْرِ أَنْفُسِهِمْ فِي الْآخِرَةِ.

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [١١] قَالُوا: الَّذِي عِنْدَكُمْ أَنَّهُ هُوَ فَسَادٌ عِنْدَنَا صَلَاحٌ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ^٦ «كَانَتْ الْأَرْضُ

قَبْلَ بَعَثِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يُسْفِكُ فِيهَا الدَّمَاءُ، وَ يُسْتَحَلُّ الْحَرَامُ، وَ يُعْمَلُ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَسَادُ، وَ لَمَّا بُعِثَ

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمَرَ بِالْحَلَالِ،^٧ وَ نَهَى عَنِ الْحَرَامِ، وَ ذَلِكَ الصَّلَاحُ.»^٨

١. نقلها ابوعلی الفارسی فی الحجة للقراء السبعة، ٣٠١/١ و الماوردی فی تفسیره ٦٧/١.

٢. نقل الطوسی هذه العبارات فی تفسیر التبیان ٦٣/١.

٣. راجع عن هذه المسألة: سیبویه، الكتاب، ٤١٥/٢-٤١٦، و ابا عبيدة، مجاز القرآن، ٤١/٢، و الفراء، معانی القرآن، ١١٠/٢-١١١، و الاخفش، معانی القرآن، ٣٨٣/١، و الطبری، جامع البیان، ٢٥٤/١. و الكلّ يستشهدون بهذا البيت.

٤. الفرزدق، وهو هبّام بن غالب بن صعصعة.

٥. هذا امر معروف بین النحاة و مفسرهم؛ ذكروا له اقساماً (راجع ابن الحاجب، شرح الشافية ٩٦-٩٩، و مجاز القرآن لأبي عبيدة، ٣١/١). و فی آثارهم نجد بعض الامثلة القرآنية لهذا الاسلوب مثل: قَاتَلَهُمُ اللَّهُ (سورة التوبة، ٣٠) أی قتلهم (القرطبي، ٢٦٧/٦)، فَلَمَّا جَاوَزَهُ (سورة البقرة، ٢٤٩) أی جاز (ابوحيان، ٥٩٠/٢). اما الإستشهاد بهذه الآية أعنى بَاعِدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا (سورة سبأ: ١٩)، فالظاهر أن الوزير متفرد فيه.

٦. «عليه السلام» محذوف فی نسخة ج.

٧. جاء فی نسخة ج: تُسْفِكُ فِيهَا الدَّمَاءُ، وَ يُسْتَحَلُّ الْحَرَامُ، وَ يُعْمَلُ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَسَادُ، وَ لَمَّا بُعِثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ أَمَرَ بِالْحَلَالِ ...

وَقَوْلُهُ: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [١١] لَا تَمْنَعُوا مِنْ ظُهُورِ الدِّينِ الَّذِي بِهِ صَلَاحُهَا.

﴿كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾^٢ [١٣] يُرَادُ بِالنَّاسِ هَاهُنَا ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾.

﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾ [١٤] رُؤُسَائِهِمْ مِنَ الْمَشْرِكِينَ وَالْمُنَافِقِينَ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^٣ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «شَيَاطِينُهُمْ كَهَنَتُهُمْ»
وَقَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: الشَّيْطَانُ الْمُتَمَرِّدُ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ^٤، وَأَصْلُهُ الشُّطُونُ، وَهُوَ الْبُعْدُ،^٥ وَهُوَ هَاهُنَا الْبُعْدُ عَنِ الْخَيْرِ، وَقَالَ ابْنُ
إِسْحَاقَ: «شَيَاطِينُهُمْ: قُرَأُوا وَهُمْ مِنْ يَهُودِ الَّذِينَ يَأْمُرُونَهُمْ بِالتَّكْذِيبِ بِالْحَقِّ»^٦.

و (الإستهزاء) [١٤] لَا يَجُوزُ مِنْ فِعْلِ الْحَكِيمِ، وَإِنَّمَا ذُكِرَ فِي فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ الْفِعْلَ وَالْجَزَاءَ عَنْهُ يُسَمِّيَانِ اسْمًا وَاحِدًا
كَمَا قَالَ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [سورة النحل: ١٢٦]، وَالْأَوَّلُ لَيْسَ بِعُقُوبَةٍ، وَقَالَ: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ

١. مراد الوزير من ابوجعفر في هذه العبارة و في اكثر من مورد في تفسيره هذا هو الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام. من جانب آخر، لا اثر لنسبة هذا القول الى الامام ابى جعفر الباقر عليه السلام في اى من التفاسير المتقدمة الشيعية و جوامعهم الروائية. نعم هناك اقوال غير منتسبة الى شخص معين في بعض تفاسير اهل السنة مثل تفسير ابى الليث السمرقندى (بحر العلوم، ٢٧/١) و التعلبي (الكشف و البيان عن تفسير القرآن، ٢٦٠/٤-٢٦١) و لعل القرطبي (المجامع لاحكام القرآن، ٢٠٢/١) اخذ منها حينما قال: «قيل: كانت الأرض قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه و سلم فيها الفساد، و يفعل فيها بالمعاصي، فلما بعث النبي صلى الله عليه و سلم ارتفع الفساد و صلحت الأرض. فإذا عملوا بالمعاصي فقد أفسدوا في الأرض بعد إصلاحها.» و جدير بالذكر أن القرطبي نسب هذه الرواية الى ابن عباس في تفسير قول الشعبي في الآية الأعراف: ٥٦: «قال ابن عباس: كانت الأرض قبل أن يبعث الله شعباً رسولاً يعمل فيها بالمعاصي و تستحل فيها المحارم و تسفك فيها الدماء. قال: فذلك فسادها. فلما بعث الله شعباً و دعاهم إلى الله صلحت الأرض. وكل نبي بعث إلى قومه فهو صلاحه» (قرطبي، ٢٤٨/٧) و هذا شاهد على أن للكلبي دخلاً في نقل هذا الرواية في تفسيره الذي لم يصل اليها بعد؛ اذ كل من السمرقندى و التعلبي و الوزير المغربي حريصون على نقل اقوال الكلبي في تفاسيرهم ولكن الوزير استدل كل متقولاته الى هذا الكنية المشهورة بابى جعفر.

٢. في نسخة الف: «كَمَا قَالَ آمَنَ النَّاسُ» والمعلوم أن كلمة قال حشو في النسخة. و الصحيح ما أثبتناه من نسخة ج.

٣. مراد الوزير هنا و في مواضع كثيرة من تفسيره هو الامام ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

٤. لعل الوزير اشار الى قول أبى عبيدة في مجاز القرآن، ٣٢/١: «كل عات متمرّد من الجن والإنس والدواب، فهو شيطان» او الى قول الطبري في تفسيره (جامع البيان، ٣٨/١): «حدثنا بذلك يونس بن عبد الأعلى قال أنبأنا ابن وهب قال أخبرني هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر قال أبوجعفر: و انما سمي المتمرّد من كل شيء شيطانا لمفارقة أخلاقه و أفعاله أخلاق سائر جنسه و أفعاله و بعده من الخير.» و قال التعلبي: «و الشيطان: المتمرّد العاصي من الجن و الإنس، و من كل شيء» (الكشف و البيان، ١٥٦/١).

٥. اشار الى هذا القول — فيما نعلم — ابوسليمان البستي الخطابي (المتوفى سنة ٣٨٨) في معالم السنن و هو شرح سنن ابى داود (حلب: المطبعة العلمية، ٢٦٠/٢): «و يقال إن اسم الشيطان مشتق من الشطون وهو البعد والزوح»

٦. أبوعبدالله، (و قيل: أبوبكر) محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار المدني (١٨٥-١٥١ هـ) كان مولى لقيس بن مخزومة بن المطلب القرشي. هو اول مؤلفي السيرة. و من جملة اساتذته ذكر ابن شهاب الزهري و الامام محمد الباقر و الامام جعفر الصادق عليهما السلام. ولد بالمدينة و توفي ببغداد.

٧. ذكره ابن هشام في السيرة النبوية (٥٣١/١) بقوله: «وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ مِنَ يَهُودِ الَّذِينَ يَأْمُرُونَهُمْ بِالتَّكْذِيبِ بِالْحَقِّ وَخِلَافِ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ.» و نسب الطبري (١٠١/١) و ابن ابى حاتم الرازي (٤٧/١) هذا القول عن طريق محمد بن اسحاق الى ابن عباس.

سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴿[سورة الشوري: ٤٠]، وَ الثَّانِيَةُ لَيْسَتْ بِسَيِّئَةٍ، وَلَكِنَّهَا حِكْمَةٌ مُسْتَحْسَنَةٌ؛ وَ كَذَلِكَ ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٩]، وَ الثَّانِي قِصَاصٌ لَيْسَ بِاعْتِدَاءٍ، وَ الْعَرَبُ تَقُولُ: الْجَزَاءُ بِالْجَزَاءِ. وَ قَالَ الشَّاعِرُ:^١

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا
فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

وَ الْاسْتِهْزَاءُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، هُوَ الْإِمْلَاءُ الَّذِي يَطْتُونُهُ إِغْفَالًا^٢. قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ^٣ ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [١٥]: يَجْلِسُ بِهِمْ عِقَابُهُ جَزَاءً اسْتِهْزَائِهِمْ، فَلَمَّا كَانَ رُجُوعُ الْإِسْتِهْزَاءِ إِلَيْهِمْ يَظْهَرُ مَعَ عِقَابِ اللَّهِ تَعَالَى، تُسَبِّبُ الْإِسْتِهْزَاءَ إِلَيْهِ.

﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [١٥] يَمُدُّهُمْ: يُمَهِّلُهُمْ وَ يَزِيدُ فِي أَعْمَارِهِمْ، كَمَا قَالَ: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَجْرٍ﴾ [سورة لقمان: ٢٧] أَيْ يَزِيدُ فِيهِ؛ وَ يَعْنِي إِنَّهُ يُمَهِّلُهُمْ^٤ وَ هُمْ فِي حَالِ طُغْيَانِهِمْ ثَانِيًا بِهِمْ، وَ إِنْظَارًا لَهُمْ وَ إِجَابًا لِلْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ، وَ قَوْلُهُ ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ فِي تَقْدِيرِ حَالٍ؛ وَالْعَمَهُ ضِدُّ الْاسْتِبْصَارِ وَ أَصْلُهُ الْحَيْرَةُ، قَالَ رُوَيْدٌ:

وَمَهْمَهُ أَطْرَافُهُ فِي مَهْمِهِ
أَعْمَى الْهُدَى بِالْحَائِرِينَ الْعُمَهُ

يُقَالُ: عَمَهُ وَ عَامَهُ، وَ الْعَمَهُ هَاهُنَا جَمْعُ عَامِهِ، وَ جَمْعُ عَمِهِ (عَمَهُونَ).

﴿اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [١٦] أَخَذُوا الضَّلَالَةَ وَ تَرَكُوا الْهُدَى. وَ أَصْلُ الشِّرَاءِ اسْتِبْدَالُ الْعَيْنِ بِالْثَمَنِ، فَلَمَّا اسْتَبْدَلُوا قَوْلَ الْكُفْرِ بِالْإِيمَانِ الَّذِي فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ قِيلَ: ﴿اشْتَرَوْا﴾، وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ كُفْرِهِمْ؟ لَمْ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَ جَعَلَ التَّجَارَةَ هِيَ الرَّابِحَةَ، كَمَا قَالَ رُوَيْدٌ:

[حَارِثٌ قَدْ فَرَجَتْ عَنِّي غَمِّي] فَنَامَ لَيْلَى وَ تَجَلَّى هَمِّي

قَالَ: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [١٦] لِأَنَّ التَّاجِرَ قَدْ يَخْسِرُ وَ هُوَ مُهْتَدٍ غَيْرُ ضَالٍّ. وَ الْاِشْتِرَاءُ اسْتِعَارَةٌ، وَ حَسُنَتْ هَذِهِ الْاِشْتِعَارَةُ لِأَنَّهَا تُمَثِّلُ بِمَا يَظْهَرُ لِلْحِسِّ، وَ لِأَنَّ الْعَيْنَ فِي الشِّرَاءِ أَقْبَحُ وَ أَفْضَحُ.

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [١٧] أَيْ اسْتَوْقَدَ نَارًا، فَلَمَّا عَرَفَ جَمِيعَ مَا حَوْلَهُ مِمَّا يَضُرُّهُ فَيَتَّقِيهِ وَ يَنْفَعُهُ فَيَبْتَغِيهِ، أَطْفَأَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارَ. وَ ضَرَبَ اللَّهُ الْإِضَاءَةَ وَ الْإِظْلَامَ مَثَلًا لِدُخُولِهِمْ فِي الْإِسْلَامِ تَعَزُّزًا وَ إِجْلَالًا، ثُمَّ خُرُوجُهُمْ مِنْهُ بِالتَّفَاقُقِ.

١. عمر بن كلثوم، هو من بني تغلب من بني عَتَّاب، شاعر جاهلي و أحد أصحاب المعلقات.

٢. نص العبارة في التبيان للطوسي، ٨٠/١.

٣. هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني (٢٥٤-٣٢٢ هـ)، كاتب، نحوي، اديب، مفسر و متكلم على مذهب المعتزلة. لم يصل إلينا شيء من آثاره في النحو و التفسير. سمي تفسيره بـ جامع التأويل لحكم التنزيل و الذي كان في متناول ايدي المفسرين حتى نهاية القرن السادس الهجري. فالوزير المغربي أول من نقل منه آراءه الادبية و الكلامية و التفسيرية و بعده اثني عليه الشيخ الطوسي لأول مرة في مقدمة تفسيره التبيان و نقل منه اقوالا كثيرة.

٤. في نسخة الف: وَ مَعْنَى يُمَهِّلُهُمْ. و الصحيح ما اثبتناه من نسخة ج.

٥. في نسخة الف و ج: استبدال العلق، و الظاهر أنها تصحيف.

﴿وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [٢٠] إِذَا عَزَّ الْإِسْلَامُ سَكَنُوا، وَإِذَا تُكِبَّ الْمُسْلِمُونَ شَكُوا وَرَجَعُوا وَقِيلَ نَزَلَتْ فِي الْيَهُودِ الَّذِينَ كَانُوا يَتَمَتَّنُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَمَّا بُعِثَ كَفَرُوا بِهِ، فَكَانُوا كَمَنْ أَوْقَدَ نَارًا، فَلَمَّا أَضَاءَتْ، عَمِيَ. وَقَالَ ﴿يُنُورِهِمْ﴾ وَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُ وَاحِدٍ، لِأَنَّهُ أَرَادَ ذَهَبَ نُورُهُ وَثُورٌ مِنْ حَوْلِهِ، فَكَانَ أَبْلَغَ فِي الْخُسْرَانِ، إِذْ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهِ هُوَ وَلَا غَيْرُهُ؛ وَعَلَى أَنَّ «الَّذِي» يُخْبِرُ بِهَا عَنِ الْجَمْعِ كَمَا يُخْبِرُ بِهَا عَنِ الْوَاحِدِ.^١ وَأَنْشَدُوا:

إِنَّ الَّذِي حَانَتْ بَفْلَجٍ دِمَاؤُهُمْ هُمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدٍ

وَحَالٌ مِنْ يَقَعُ فِي الظُّلْمَةِ بَعْدَ الضِّيَاءِ أَشَدُّ فِي الْحَيْرَةِ، فَكَذَلِكَ كَانَ حَالُ الْمُنَافِقِينَ فِي حَيْرَتِهِمْ بَعْدَ اهْتِدَائِهِمْ، ثُمَّ يَزِيدُ اسْتِضْرَارُهُمْ عَلَى اسْتِضْرَارٍ مَنْ طَفَّتْ نَارُهُ بِسُوءِ الْعَاقِبَةِ وَدَوَامِ الْمَضَرَّةِ. وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: ^٢ «وَالْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ لَا نُورَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ، وَأَنَّ مَا أَظْهَرُوهُ فِي الدُّنْيَا يَذْهَبُ سَرِيعًا كَاضِمِحْلَالِ هَذِهِ اللَّمْعَةِ الْقَرِيبَةِ.»

ثُمَّ ضَرَبَ مَثَلًا آخَرَ بِالرَّعْدِ وَالْبَرْقِ لِمَا هُمْ فِيهِ مِنَ الْحَيْرَةِ وَالِاتِّبَاسِ، يَقُولُ ﴿لَا يَرْجِعُونَ﴾ إِلَى الْحَقِّ إِلَّا خَلْسًا^٣ كَمَا يَلْمَعُ الْبَرْقُ ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَى ضَلَالَتِهِمْ وَأَصْلِهِمُ الَّذِي هُمْ ثَابِتُونَ عَلَيْهِ وَرَاجِعُونَ إِلَيْهِ. [وَالْكَفْرُ كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَالْمَطَرِ الَّذِينَ يَعْرِضُ خِلَالَهُمَا الْبَرْقُ لَمَعًا وَهُمْ فِي أَثْنَاءِ ذَلِكَ يَحْذَرُونَ الْوَعِيدَ وَالْعَذَابَ الْعَاجِلَ إِنْ أَظْهَرُوا الْكُفْرَ، كَمَا يَحْذَرُونَ الصَّوَاعِقَ مِنَ الرَّعْدِ فَيَضَعُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ارْتِياعًا وَانْزِعَاجًا فِي الْحَالِ، ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَى الْحَيْرَةِ وَالضَّلَالِ.^٤ وَكَانَ قَوْمٌ يَسُدُّونَ آذَانَهُمْ لِئَلَّا يَسْمَعُوا الْقُرْآنَ، فَضَرَبَ لَهُمْ هَذَا الْمَثَلَ. ﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾: لَا يَتُوبُونَ. ﴿صُمُّ بَكُمْ عُمَى﴾ [١٨] عَلَى الْمُبَالَاةِ وَالِاسْتِعَارَةِ، كَمَا يُقَالُ: حَبَّ الشَّيْءِ^٥ ...،

... مَثَلًا لِكِتَابِهِ إِلَّا أَنَّهُمْ يَحْذَرُونَ عَاجِلَ زَوَاجِرِهِ الَّتِي مَثَلُهَا الرَّعْدُ فَيَنَافِقُونَ حَذَرًا مِنَ الْقَتْلِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَحَقَّقَ حَذَرَهُمْ وَسَلَبَهُمْ أَسْمَاعَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ.

١. فِي نَسْخَةِ ج: وَعَلَى أَنَّ «الَّذِي» تُخْبِرُ بِهَا عَنِ الْجَمِيعِ كَمَا تُخْبِرُ بِهِ «مَنْ».

٢. ذَكَرَ الطُّوسِيُّ هَذَا الْقَوْلَ فِي التَّبْيَانِ (٨٨/١) مَعَ إِضَافَاتٍ آخَرَ: «وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا نُورَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ، وَإِنْ مَا أَظْهَرُوهُ فِي الدُّنْيَا، يَضْمَحِلُّ سَرِيعًا كَاضْمِحْلَالِ هَذِهِ اللَّمْعَةِ. وَحَالٌ مِنْ يَقَعُ فِي الظُّلْمَةِ بَعْدَ الضِّيَاءِ أَشَقِي فِي الْحَيْرَةِ، فَكَذَلِكَ حَالُ الْمُنَافِقِينَ فِي حَيْرَتِهِمْ بَعْدَ اهْتِدَائِهِمْ، وَيَزِيدُ اسْتِضْرَارُهُمْ عَلَى اسْتِضْرَارٍ مَنْ طَفَّتْ نَارُهُ بِسُوءِ الْعَاقِبَةِ.»

٣. قَالَ الْخَلِيلُ فِي الْعَيْنِ (١٩٧/٤): خَلْسٌ: الْخُلْسُ وَالِاخْتِلَاسُ: أَخَذَ الشَّيْءُ مَكَابِرَهُ، تَقُولُ: اخْتَلَسْتَ اخْتِلَاسًا وَاجْتِنَابًا. وَالْخُلْسُ وَالِاخْتِلَاسُ: النَّهْزَةُ.

٤. نَصَ الْعِبَارَةِ بِطَوْلِهِ ذَكَرَهُ الطُّوسِيُّ فِي التَّبْيَانِ (٩٥-٩٤/١) مَعَ انْتِسَابِ الْفَاطِمِ الْمَغْرِبِيِّ إِلَى نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ: «وَيَقْوَى عِنْدِي أَنَّ هَذَا مِثْلَ آخَرٍ، ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالرَّعْدِ ... ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَى الْحَيْرَةِ وَالضَّلَالِ»

٥. نَاقِصٌ مِنَ الْأَصْلِ قِرَابَةٌ صَفْحَةٌ.

﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ لَا يَفُوتُونَهُ وَ «الْمُحِيطُ»: الْقَادِرُ، وَ أَنْشُدْ

أَحْطَنَاهُمْ حَتَّى إِذَا مَا تَيَقَّنُوا بِمَا قَدَرُوا مَالَهُمْ جَمِيعًا إِلَى السَّلَامِ

أَي: قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ. وَ «يَكَادُ»: يُقَارِبُ.

وَ كُلَّمَا كَانَ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فَإِنَّهُ نَزَلَ بِالْمَدِينَةِ وَ مَا كَانَ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، فَإِنَّهُ نَزَلَ بِمَكَّةَ.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أَيْ لَعَلَّكُمْ بِذَلِكَ تَتَّقُونَ عَذَابَهُ. وَ «لَعَلَّ» هَاهُنَا تَشْوِيقٌ وَ تَعْظِيمٌ لِلشَّيْءِ الَّذِي يَنْتَظِعُ إِلَى السَّمَاءِ. تَقُولُ أَتَرَى يَطْلُعُ الْهَالُ وَ نَحْنُ عَلَّ ... طُلُوعِهِ. هَذَا فِي عَادَةِ النَّاسِ أَنْ يُشَكِّكُوا فِي نَبْلِ الشَّيْءِ تَحْلِيلَةً لَهُ فِي الْقُلُوبِ وَ تَعْظِيمًا لِمَوْقِعِهِ مِنَ الثُّفُوسِ. وَ قِيلَ كُلَّمَا فِي الْقُرْآنِ مِمَّا ظَاهِرُهُ الشَّكُّ، فَبَاطِنُهُ الْإِيجَابُ. وَ قَالَ سَيَبَوِيه: «وَرَدَّتْ لَعَلٌّ عَلَى شَكِّ الْمُخَاطَبِينَ.» وَ فِي إِبْرَادٍ لَفْظٍ لَعَلَّ فَائِدَةٌ أُخْرَى وَ هِيَ أَنْ لَا يَحِلَّ الْعَبْدُ أَبَدًا مَحَلَّ الْآمِنِ الْمَدْلُ لِكَيْ يَزْدَادَ حِرْصًا عَلَى الْعَمَلِ وَ حَذَرًا مِنْ تَرْكِهِ [وَ أَكْثَرُ مَا جَاءَتْ لَعَلٌّ وَ غَيْرُهَا مِنْ مَعَانِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْآخِرَةِ فِي دَارِ الدُّنْيَا فَإِذَا ذُكِرَتِ الْآخِرَةُ مُفْرَدَةً جَاءَ الْيَقِينُ].^١

...

وَ قَوْلُهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [٢٣] أَيْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فِي إِلَهِيَّةٍ مِنْ يَدْعُونَ لَهُ الْإِلَهِيَّةَ أَتُهُمْ يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ.

﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ﴾ [٢٤] أَيْ: احْذَرُوا أَنْ تُعَذِّبُوا فِي النَّارِ بِالْحِجَارَةِ الَّتِي كُنْتُمْ تَعْبُدُونَهَا، فَيَكُونُ أَشَدَّ لِحَسْرَتِكُمْ، كَمَا قَالَ: ﴿إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [سُورَةُ الْأَنْبِيَاءِ: ٩٨].

﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ [٢٥] هَذَا الَّذِي أُعْطِينَا بِعِبَادَتِنَا مِنْ قَبْلُ،^٢ وَ قِيلَ: شَبَّهَهُ بِشِمَارِ الدُّنْيَا.

﴿مُتَشَابِهًا﴾ خِيَارًا لَا رَدْيَ فِيهِ عَنْ قِتَادَةٍ. وَ قِيلَ اللَّوْنُ وَاحِدٌ، وَ الطَّعْمُ مُخْتَلِفٌ.^٣

وَ ﴿أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ [٢٥] مِنْ أَنْجَاسِ الْأَجْسَامِ وَ الْأَلَامِ.

﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ لِيُزِيلَ عَنْهُمْ التَّنْغِيسَ لِخَوْفِ الْفَنَاءِ وَ الْإِنْقِطَاعِ، كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

فَبِتْنَا بَيْنَ ذَاكَ وَ بَيْنَ مَسْكَ
فِيَا عَجَبًا بَعِيشٍ لَوْ يَدُومُ

١. المخطوطة (نسخة ج) هنا مخدوشة جداً و النسخ وحيدة. استفدنا من نقل الطوسي في تفسير التبيان (٩٩/١) و أضفنا من هناك الجملة الأخيرة التي ما بين الهالين.

٢. نقل الطوسي هذا القول المنفرد في تفسيره التبيان (١١٠/١): «و قال بعض المتأخرين في قوله «هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ» معناه هذا الذي أُعْطِينَا بِعِبَادَتِنَا مِنْ قَبْلُ.»

٣. هذا مضمون رواية رواها ابن أبي حاتم في تفسيره (٦٧/١) عن يحيى بن أبي كثير «قال: عشب الجنة الزعفران، و كتبناها المسك، و يطوف عليهم الولدان بالفواكه فيأكلونها ثم يؤتون بمثلها فيقول لهم أهل الجنة: هذا الذي أُتِيتُمونا به آنفا. فيقول لهم الولدان: كلوا فإن اللون واحد، و الطعم مختلف. و هو قول الله: وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا.»

﴿مَثَلًا مَا﴾ [٢٦] «مَا» هَهُنَا فِيهَا مَعْنَى التَّقْلِيلِ، وَهُوَ كَقَوْلِكَ: فَعَلْتُهُ لِسَبَبٍ مَا، أَيْ لِسَبَبٍ وَإِنْ قُلْتَ، وَالْوَقْفَ حِينَئِذٍ عَلَيَّ «مَا». وَأَنْزَلَ لَمَّا أَنْكَرُوا ذِكْرَ الذُّبَابِ وَالْعَنْكَبُوتِ. وَقَالَ الْكِسَائِيُّ: نَصَبَ بَعُوضَةً بِمَعْنَى مَا بَيْنَ بَعُوضَةٍ فَمَا فَوْقَهَا، فَلَمَّا أَلْقَيْتَ بَيْنَ، نُصِبَ،^١ كَمَا تَقُولُ الْعَرَبُ: «هِيَ أَحْسَنُ النَّاسِ مَا قَرْنَا فَقَدَمًا» يُرِيدُ مَا بَيْنَ قَرْنٍ وَقَدَمٍ، فَلَمَّا أَسْقَطَ بَيْنَ، نُصِبَ. رَوَاهُ عَنْهُ أَبُو عُبَيْدٍ. وَقَالَ الرُّمَّانِيُّ:^٢ «تَكُونُ "مَا" نَكِيرَةً مُفَسَّرَةً بِالْبَعُوضَةِ، كَقَوْلِكَ: مَرَرْتُ بِمَا خَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ.» وَعَلَى هَذَا يُشَدُّ بَيْتٌ حَسَنٌ:

وَكَفَى بَنَّا فَضْلًا عَلَيَّ مَنْ غَيْرَنَا حُبَّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ أَيَانَا

وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ "مَا" بِتَقْدِيرِ شَيْءٍ، كَأَنَّكَ قُلْتَ: أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا شَيْئًا، ثُمَّ فَسَّرْتَ الشَّيْءَ فَقُلْتَ: بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا. ﴿يُضِلُّ بِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ مِنْ أَضَلِّ نَاقَتِهِ إِذَا ضَلَّتْ هِيَ؛^٣ أَيْ يَجِدُ هُوَ ضَالًا مَنْ شَاءَ الضَّلَالَةَ، وَالضَّمِيرُ فِي ﴿يَشَاءُ﴾ عَائِدٌ إِلَى الضَّلَالِ لَا إِلَى الْمُضِلِّ، وَيَهْدِي هُوَ مِنْ هَؤُلَاءِ الضَّالِّينَ مَنْ أَحَبَّ. ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [٢٦] مِنْ تَمَامِ قَوْلِ الْكَافِرِينَ. ثُمَّ قَالَ - جَلَّتْ قُدْرَتُهُ - ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ وَلَمَّا كَانَ الْفَاسِقُونَ يَضِلُّونَ عِنْدَ وُرُودِ الْآيَاتِ نُسِبَ الْإِضْلَالُ إِلَى اللَّهِ.

﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ [٢٧] الرَّحِمِ. وَ﴿عَهْدَ اللَّهِ﴾ مَا فَطَرَهُ فِي عُقُولِهِمْ مِنَ التَّوْحِيدِ. وَقِيلَ: مَا فِي كُتُبِهِمْ مِنْ ذِكْرِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. وَ«مِنْ» يُرَادُ بِهَا أَنْ ابْتِدَاءَ النَّقْضِ ﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾. (وَقِيلَ عَنِّي بَعْدَ مِيثَاقِهِ بَعْدَ تَوَثُّقِهِ مِنْهُمْ وَأَشَارَ بِذَلِكَ قَوْلُهُ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾).^٤ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [٢٨] تَوْبِيخٌ فِي صُورَةِ الْإِسْتِفْهَامِ.

١. نقل النيسابوري هذه العبارة بعينها في باهر البيان، ٤٩/١: «وقال الكسائي: نصب بعوضة بمعنى ما بين بعوضة فما فوقها، فلما ألقى بين "بين" نصب، كما تقول العرب: وهي أحسن الناس قرنا فقدها، أي: ما بين قرن فقدها.» ذكر الفراء قول الكسائي دون الإشارة إلى قائله في معاني القرآن ٢٢/١. و اسنده النحاس في معاني القرآن (٣٩/١) إلى الكسائي والفراء جميعاً.

٢. لم أجد من نسب هذا القول إلى الرُّمَّانِي غيرَه، وقال ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز (١١١/١): «حكى المهدوي هذا عن الفراء والزجاج و ثعلب.» انظر ايضاً: الجامع لاحكام القرآن للقرطبي (٢٤٢/١). نسب الطوسي في تفسير هذه الآية قولاً آخر إلى الرُّمَّانِي: «و معنى الاستحياء في الآية: انه ليس في ضرب المثل بالحفير عيب يستحيي و كأنه قال: لا يحل ضرب المثل بالبعوضة محل ما يستحيي منه فوضع قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي» الآية اختاره الرُّمَّانِي» (التبيين، ١١٢/١).

٣. نقله النيسابوري في باهر البيان، ٥١/١ و في ايجاز البيان، ٧٧/١.

٤. سقطت من نسخة الف، اثبتناها من نسخة ج.

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [٢٩] الاستواءُ علي عِدَّةٍ وَجُوهٍ مِنْهَا: الْعُلُوُّ بِالْقَهْرِ، كَمَا قَالَ: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَيَّ ظُهُورِهِ﴾^١ [سورة الزخرف: ١٣] أَيْ تَقْهَرُوهُ وَتُدْلُوهُ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [سورة القصص: ١٤] أَيْ اقْتَدَرَ عَلَيَّ أَمْرُهُ وَ تَمَكَّنَ مِنْ قَهْرِ هَوَاهُ لِعَقْلِهِ. وَ الْاسْتِوَاءُ الْقَصْدُ، يُقَالُ: مَرَّ مُسْتَوِيًّا إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا وَ لَمْ يَعْدِلْ، وَ هُوَ الْأَشْبَهُ بِهَذَا الْمَوْضِعِ، يُرِيدُ قَصْدَهَا بِأَمْرِهِ وَ تَدْبِيرِهِ أَوْ قَصْدَهَا خَالِفًا لَهَا. قَالَ الشَّاعِرُ:

أقول و قد قَطَعَنَ بَنَّا شُرُوري
شَرَاءُئُ وَ اسْتَوَيْنَ إِلَى الضَّجِيعِ

أَي قَصَدْنَ.

وَ قِيلَ: اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ لَا سَمَاءَ هُنَاكَ، كَمَا يَقُولُ الرَّجُلُ: أَعْمَلْ هَذَا الثَّوبَ وَ إِنَّمَا مَعَهُ غَزْلٌ^٢.
وَ قَالَ الْفَرَاءُ وَ غَيْرُهُ: الْعَرَبُ تَقُولُ: كَانَ مُقْبِلًا عَلَى فُلَانٍ، ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى يَشْتُمْنِي، أَيْ أَقْبَلَ إِلَيَّ^٣.
وَ ﴿السَّمَاءِ﴾ [٢٩] جَمْعٌ مِثْلُ اللَّبَنِ، فَجَازَ فِيهِ ﴿فَسَوَّاهُنَّ﴾^٤. وَ قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: إِنَّ السَّمَاوَاتِ كَانَتْ قَبْلَ أَنْ تُسَوَّى دُخَانًا، قَالَ: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٩]. وَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [سورة النازعات: ٣٠]، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ خَلَقَ الْأَرْضَ قَبْلَ السَّمَاءِ الْأُولَى، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَدْحُهَا، وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلَقَ سَمَاءً وَاحِدَةً، ثُمَّ سَوَّى مِنْهَا سَبْعًا.

١ - في النسخة: استووا علي ظُهُورِهِ، أَيْ يَقْهَرُوهُ وَ يُدْلُوهُ؛ وَ الصَّحِيحُ مَا أُثْبِتْنَاهُ.

٢. لم اجد قائله. أوردته الطبري بقوله «قال بعضهم ...» (جامع البيان، ١/١٥١). و نقل الطوسي (التبيان، ١/١٢٥) هذا القول مع الفاظ الوزير المغربي دون الاشارة الى شخص معين.

٣. معاني القرآن للفراء ١/٢٥ و غريب القرآن للسجستاني، ١/١١٤. و اشار الطبري الى هذا الرأي دون ان يسم قائله. انظر: جامع البيان، ١/١٤٩.

٤. اختار المؤلف هنا رأى الفراء في مقابل الاخفش. قال الفراء: «فأما قوله: ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ فَإِنَّ السَّمَاءَ فِي مَعْنَى جَمْعٍ، فَقَالَ «فَسَوَّاهُنَّ» لِلْمَعْنَى الْمَعْرُوفِ أَنَّهُنَّ سَبْعُ سَمَوَاتٍ. وَ كَذَلِكَ الْأَرْضُ يَقَعُ عَلَيْهَا — وَ هِيَ وَاحِدَةٌ — الْجَمْعُ. وَ يَقَعُ عَلَيْهِمَا التَّوْحِيدُ وَ هُمَا مَجْمُوعَتَانِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ». ثُمَّ قَالَ: «وَ مَا بَيْنَهُمَا» وَ لَمْ يَقُلْ بَيْنَهُنَّ، فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَيَّ مَا قُلْتُ لَكَ.» (الفراء، معاني القرآن، ١/٢٥) وَ قَالَ الْأَخْفَشُ: «أَمَّا قَوْلُهُ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ وَ هُوَ أَمَّا ذَكَرَ سَمَاءً وَاحِدَةً، فَهَذَا لِأَنَّهُ ذَكَرَ «السَّمَاءَ» قَدْ دَلَّ عَلَيْهِنَ كُلَّهُنَّ. وَ قَدْ زَعَمَ بَعْضُ الْمَفْسِّرِينَ أَنَّ «السَّمَاءَ» جَمِيعٌ مِثْلُ «اللَّبَنِ». فَمَا كَانَ لِقَوْلِهِ لَفْظُ الْوَاحِدِ وَمَعْنَاهُ مَعْنَى الْجَمَاعَةِ جَازٍ أَنْ يَجْمَعَ فَقَالَ سَوَّاهُنَّ فَرَزَعَهُمْ بَعْضُهُمْ أَنَّ قَوْلَهُ السَّمَاءَ مُنْفَطِرٌ بِهِ جَمْعٌ مَذْكُورٌ كـ «اللَّبَنِ». وَلَمْ نَسْمَعْ هَذَا مِنَ الْعَرَبِ وَالتفسير الأول جيد» (الأخفش، معاني القرآن، ١/٦٢-٦٣).
عن تلخيص آرائهم، راجع التبيان للطوسي، ١/١٢٦-١٢٧.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [٣٠] قِيلَ: إِنَّ «إِذ» مِنَ الزَّوَائِدِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ.^١ وَ إِنَّمَا امْتَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ مَا قُلْنَا هُوَ نِعْمَةٌ عَلَيْكُمْ وَ تَعْظِيمٌ لِأَيِّكُمْ. وَ قِيلَ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ عَلِمَتْ أَنَّهُمْ يَسْفِكُونَ وَ يُفْسِدُونَ مِنْ وَحْيِ كَانَ قَدَمَهُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ. وَ قِيلَ: كَانَ فِي الْأَرْضِ طَائِفَةٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَاسُوا أَمْرَ بَنِي آدَمَ عَلَيْهِمْ. وَ قَوْلُهُمْ ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾: سُؤَالٌ عَلَيَّ وَجْهِ الْمَصْلَحَةِ، لَيْسَ اعْتِرَاضاً عَلَيَّ رَبِّهِمْ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «سَأَلُوا اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ فِيهَا خَلِيفَةً مِنْهُمْ، وَ قَالُوا نَحْنُ تَقْدُسُكَ وَ نُطِيعُكَ وَ لَا نَعْصِيكَ كَغَيْرِنَا.» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «فَلَمَّا أُجِيبُوا بِمَا ذَكَرَهُ فِي الْقُرْآنِ، عَلِمُوا أَنَّهُمْ قَدْ تَجَاوَزُوا مَالَهُمْ، فَلَاذُوا بِالْعَرْشِ اسْتِغْفَاراً، فَأَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ بَعْدَ هُبُوطِهِ أَنْ يَبْنِيَ لَهُ بَيْتاً فِي الْأَرْضِ يَلُودُ بِهِ الْمُخْطِئُونَ كَمَا لَازَ بِالْعَرْشِ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ.»^٢ قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: فَقَالَ اللَّهُ لِلْمَلَائِكَةِ: إِنِّي أَعْرِفُ بِالْمَصْلَحَةِ مِنْكُمْ، وَ هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ ﴿أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وَ عَرِضَ عَلَيَّ الْمَلَائِكَةِ الْأَسْمَاءُ بِمَعَانِيهَا، وَ لَوْلَا الْمَعَانِي لَمْ يَكُنْ فِي الْأَسْمَاءِ مُؤَدَّةٌ؟^٣ وَ ﴿عَرَضَهُمْ عَلَيَّ الْمَلَائِكَةُ﴾ [٣١] صَوَّرَهُمْ فِي قُلُوبِهِمْ، وَ قِيلَ: عَرَضَهُمْ بَعْدَ أَنْ خَلَقَهُمْ.^٤ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «كَذَلِكَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ بِمَعَانِيهَا، وَ دَلِيلُهُ قَوْلُهُ ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ بِجَمْعٍ مَن يَعْقِلُ لِتَغْلِيْبِ [شرف؟] مَن يَعْقِلُ عَلَيَّ مَن لَا يَعْقِلُ.»^٥ وَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ عِنْدَنَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ اللَّغَةَ تَوْقِيفٌ.

١. قاله ابو عبيدة في مجاز القرآن (٣٧/١): «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا مَعْنَاهُ: وَ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ، وَ إِذْ مِنْ حُرُوفِ الزَّوَائِدِ.» وَأَنكَرَ هَذَا بَعْضُ النُّحَاةِ وَ الْمُفَسِّرِينَ كَالزَّجَّاجِ فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ وَ إِعْرَابِهِ، ١٠٨/١، وَ ابْنُ عَطِيَّةٍ فِي الْمَحَرَّرِ الْوَجِيزِ فِي تَفْسِيرِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، ٢٢٤/١ وَ الْقُرْطُبِيُّ فِي الْجَامِعِ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ، ٢٩١/١ وَ ابُو حَيَّانِ فِي الْبَحْرِ الْحَمِيطِ، ١١٥/٣.

٢. لم نجد هذه الرواية في المصادر قبل الوزير المغربي سوى بعض مضامينه في شرح الاخبار في فضائل الائمة الاظهار للقاضي نعمان (طبعة جامعة المدرسين، ٢٧٨/٣-٢٧٩) و علل الشرائع للصدوق (ص ٤٠٦). أخذ الشيخ الطوسي هذه الرواية من تفسير الوزير المغربي و نقله في التبيان (١٣٦/١)، لكن حذف من آخره "قال المفسرون؛ و على نقله وجدت رواية جديدة طويلة منسوبة الى الامام الصادق عليه السلام رواها مفسري الشيعة بعد الطوسي منه، و الرواية هي: «وَ قَدْ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ سَأَلَتْ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ الْخَلِيفَةَ مِنْهُمْ. وَ قَالُوا: نَحْنُ تَقْدُسُكَ وَ نَطِيعُكَ وَ لَا نَعْصِيكَ كَغَيْرِنَا. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَمَّا أُجِيبُوا بِمَا ذَكَرَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ، عَلِمُوا أَنَّهُمْ قَدْ تَجَاوَزُوا مَا لَيْسَ لَهُمْ فَلَاذُوا بِالْعَرْشِ اسْتِغْفَاراً، فَأَمَرَ اللَّهُ آدَمَ بَعْدَ هُبُوطِهِ أَنْ يَبْنِيَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ بَيْتاً يَلُودُ بِهِ الْمُخْطِئُونَ كَمَا لَازَ بِالْعَرْشِ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ. فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنِّي أَعْرِفُ بِالْمَصْلَحَةِ مِنْكُمْ. وَ هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ).» انظر ايضاً: مجمع البيان للطبرسي، ١٧٨/١؛ نور الثقلين للعروسي الحويزي، ٥٤/١؛ و كنز الدقائق للمشهدي القمي، ٣٤١/١.

٣. لعله اشار الى قول ابى بكر الرازي الجصاص في احكام القرآن (٣٦/١): «وَ قَوْلُهُ تَعَالَى [وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَيَّ الْمَلَائِكَةَ فَقَالَ أَيْنُتُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ] إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» يدل علي أنه علم الأسماء كلها لآدم أعنى الأجناس بمعانيها لعموم اللفظ في ذكر الأسماء.»

٤. و قال الطوسي: في كيفية عرضهم قولان: أحدهما أنه عرضهم بعد أن خلقهم و الثاني أنه عرضهم بأن صورهم لقلوب الملائكة (التبيان، ١٤٠/١). وانظر ايضاً/مجاز البيان عن معان القرآن للنيسابوري (٨٢/١)

٥. لا نعرف المراد من ابى عبدالله هذا؛ فمضمون العبارة لا يشابه الروايات المنقولة عن الامام ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

وَقَوْلُهُ: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [٣١] أَى: إِذَا كُنْتُمْ لَمْ تَعْلَمُوا [مَا؟] بَاطِنَ مَا شَاهَدْتُمْ، فَكَيْفَ تَعْلَمُونَ بَاطِنَ مَا غَابَ عَنْكُمْ وَتَظُنُّونَ أَنَّ كَوْنَ الْخَلِيفَةِ مِنْكُمْ أَصْلَحَ.

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ﴾ [٣٢] أَى تَنْزِيهَاً لَكَ أَنْ يَعْلَمَ الْغَيْبَ غَيْرُكَ،^٢ وَ لَوْ قَالُوا ﴿لَا عِلْمَ لَنَا﴾ لَكَفَى، إِلَّا أَنَّهُمْ زَادُوا ﴿مَا عَلَّمْتَنَا﴾ اعْتِرَافاً بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِيمَا عَلَّمَهُمْ، وَالْأَلْفُ فِي ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾ [٣٣] لِلتَّنْبِيهِ، وَإِنْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْإِسْتِفْهَامِ. ﴿مَا تُبْذَوْنَ﴾ يَبْنِيكُمْ وَمَا تُخْفُونَ فِي أَنْفُسِكُمْ.

﴿تَقْدُسُ لَكَ﴾ [٣٠] يُظْهِرُ لَكَ أَنْفُسَنَا مِنَ الْخَطِيئَةِ،^٣ وَقِيلَ الْخَلِيقَةِ، لِأَنَّهُ قُرِئَ جَاعِلُ خَلِيقَةٍ.^٤ مَعْنَاهُ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ مِنَ الْمَصْلَحَةِ لِخَلْقِي وَمِنْ أَنَّهُ سَيَكُونُ مِنْ تِلْكَ الْخَلِيقَةِ رُسُلٌ وَأَنْبِيَاءٌ وَقَوْمٌ صَالِحُونَ.^٥ وَقِيلَ: كَانَتْ مُعْجَزَةُ آدَمَ مَا عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي لَمْ يُعَلِّمَهَا الْمَلَائِكَةُ، فَأَوَّلُ الْمُعْجَزَاتِ الْكَلَامُ، وَهُوَ مُعْجَزَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

الْجَنَّةُ الَّتِي أُخْرِجَ مِنْهَا آدَمُ لَيْسَتْ جَنَّةَ الْخُلْدِ، وَإِنَّمَا كَانَتْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْأَرْضِ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «كَانَتْ جَنَّةٌ فِي الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، لَيْسَتْ جَنَّةُ الْخُلْدِ، وَلِذَلِكَ كَانَ إِبْلِيسُ فِيهَا ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهَا، وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْخُلْدِ لَمْ

١. هذا من المسائل المطروحة بين المفسرين من طبقة الصحابة والتابعين حتى عصر الوزير. انظر الفراء، معاني القرآن، ٢٦/١؛ يقول الشريف المرتضى: «فأما قوله تعالى ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَلَا يَلِيقُ إِلَّا بِالْمِمْسِيَاتِ دُونَ الْأَسْمَاءِ، لِأَنَّ هَذِهِ الْكُنَايَاتِ لَا تَلِيقُ بِالْأَسْمَاءِ، وَانَّمَا تَلِيقُ بِالْعُقُلَاءِ مِنْ أَصْحَابِ الْأَسْمَاءِ أَوِ الْعُقُلَاءِ إِذَا انْضَمَّ إِلَيْهِمْ غَيْرُهُمْ مِمَّا لَا يَعْقِلُ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيْبِ لَمَّا يَعْقِلُ» رسائل الشريف المرتضى، ص ١١٢. وَ فِي تَفْسِيرِ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ لِأَبِي بَكْرٍ الرَّازِي الْمَجَاصِصِ (٣٦/١): «فَإِنْ قِيلَ لَمَّا قَالَ عَرَضَهُمْ ذَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَسْمَاءٌ مِنْ يَعْقِلُ لِأَنَّ هُمْ إِنَّمَا يُطْلَقُ فِيمَا يَعْقِلُ دُونَ مَا لَا يَعْقِلُ قِيلَ لَهُ لَمَّا أَرَادَ مَا يَعْقِلُ وَمَا لَا يَعْقِلُ جَازَ تَغْلِيْبِ مَا يَعْقِلُ».

٢. أَخْرَجَهُ الطَّبْرِيُّ (جَامِعُ الْبَيَانِ، ١٧٥/١) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «حَدَّثَنَا بِهِ أَبُو كَرِيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا بَشَرُ بْنُ عَمَارَةَ عَنْ أَبِي رَوْقٍ، عَنْ الضَّحَّاكِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: قَالُوا: سُبْحَانَكَ تَنْزِيْهَاً لِلَّهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ يَعْلَمُ الْغَيْبَ غَيْرَهُ...» وَلِتَفْصِلِ الْوَزِيْرُ الْمَغْرِبِيُّ عَنْ مَعْنَى "سُبْحَانَ" مِنَ النَّاحِيَةِ اللَّغَوِيَّةِ، انْظُرْ كَلَامَهُ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْإِسْرَاءِ.

٣. هَذَا الْقَوْلُ مَنْسُوبٌ إِلَى الضَّحَّاكِ وَبِجَاهِدٍ (رَاجِعْ: ابْنُ عَطِيَّةٍ، الْمَحَرَّرُ الْوَجِيْزُ، ١١٨/١؛ الرَّازِي، مِفْتَاحُ الْغَيْبِ، ٣٩٥/٢). قَالَ ابْنُ عَبِيدَةَ: تَقْدُسُ لَكَ، تَطَهَّرَ؛ التَّقْدِيسُ: التَّطَهُّيرُ (مَجَازُ الْقُرْآنِ، ٣٦/١). وَ قَالَ السَّمَرْقَنْدِيُّ فِي بَحْرِ الْعُلُومِ (٤١/١): تَقْدُسُ لَكَ قَالَ بَعْضُهُمْ: تَقْدُسَ أَنْفُسَنَا لَكَ، يَعْنِي نَظَرُ أَنْفُسَنَا بِالْعِبَادَةِ عَنْ الْمَعْصِيَةِ.

٤. وَ "خَلِيفَةً" بِالْفَاءِ قِرَاءَةُ الْجَمَاعَةِ، إِلَّا مَا رَوَى عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ فَإِنَّهُ قَرَأَ "خَلِيفَةً" بِالْقَافِ (الْقُرْطُبِيُّ، الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ، ٢٦٢/١).

٥. قَوْلُ مَنْسُوبٌ إِلَى قَتَادَةَ أَخْرَجَهُ الطَّبْرِيُّ فِي جَامِعِ الْبَيَانِ، ١٦٢/١ وَ ١٦٩. وَ قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، ٧٩/١-٨٠: «حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ ثَنَا صَفْوَانُ ثَنَا الْوَلِيدُ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ قَتَادَةَ: قَوْلُهُ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ قَالَ: كَانَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ سَيَكُونُ مِنْ ذَلِكَ الْخَلِيفَةُ رُسُلٌ وَأَنْبِيَاءٌ وَقَوْمٌ صَالِحُونَ وَ سَاكِنُ الْجَنَّةِ.» وَ لَا يَعْلَمُ هَلْ هُوَ فِي الْأَصْلِ الْخَلِيفَةُ أَوِ الْخَلِيفَةُ. رَاجِعْ إِضْلاً/تَنْبِيْهُاً لِلطُّوسِي، ١٣٣/١.

٦. هَذَا الْقَوْلُ نَسَبَهُ فخر الدين الرازي (مِفْتَاحُ الْغَيْبِ، ٤٥٢/٣) إِلَى أَبِي الْقَاسِمِ الْبَلْخِي وَ أَبِي مُسْلِمٍ الْأَصْبَهَانِي مَشِيْراً إِلَى ادْتِنَاهُمَا.

يَخْرُجُ مِنْهَا. ١ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «كَانَ إِبْلِيسُ شَدِيدَ الْاجْتِهَادِ فِي الْعِبَادَةِ، فَلَمَّا أَذْنَبَ وَ يَسَّ مِنَ الرَّحْمَةِ، سَأَلَ اللَّهَ ثَوَابَ عَمَلِهِ السَّالِفِ وَ قَالَ: أَنْتَ لَا تَظْلِمُ وَلَا تَجُورُ، فَعَوَّضَهُ اللَّهُ عَنْهَا إِنْظَارَهُ فِي الدُّنْيَا.» ٢
[و] خُلِقَ آدَمُ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَسُمِّيَ آدَمُ ٣ وَ كَانَتْ السَّجْدَةُ لآدَمَ وَ الطَّاعَةُ لِلَّهِ. ٤ قَالَ الطَّبْرِيُّ: «سُمِّيَتْ الْجِنُّ لِأَنَّ إِبْلِيسَ كَانَ خَازِنًا لِلْجَنَّةِ، مُمْلِكًا مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ.» ٥ وَ رَوَى الْبَلْخِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ نَحْوًا مِنْ ذَلِكَ، ٦ وَكَذَلِكَ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ. ٧

وَلَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِبْلِيسُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ رُسُلٌ مَعْصُومُونَ، وَ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَتَنَاسَلُ، وَ إِبْلِيسُ وَ الْجِنُّ تَتَنَاسَلُ؛ وَ لَا حُجَّةَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ بِهِ فِي قَوْلِهِ: «فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» [٣٤] إِذْ كَانَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُنْقَطِعِ بِتَقْدِيرٍ: لَكِنَّ إِبْلِيسَ، وَ عَلَيَّ أَنَّهُ قَدْ رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَ غَيْرِهِ أَنَّ الْجِنَّ حَتَّى مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَ إِبْلِيسُ مِنْهُمْ. ٨ وَ رَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ ٩

١. روى الكليني هذا المضمون عن الامام الصادق عليه السلام في الكافي، ٢٤٧/٣: «عَلَيْ بَنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُسِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جَنَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ جَنَّةٌ مِنَ جَنَّاتِ الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ لَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْآخِرَةِ مَا خَرَجَ مِنْهَا أَبَدًا.»

٢. لم اجد حتى الان في المصادر الموجودة قول نسب الى الامام أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق يضاهي هذه الجملة.

٣. قول معروف ذكر في مواضع من تفسير مقاتل بن سليمان (٧٩/٢، ٥٣/٣)، نسبة عبدالرزاق الصنعاني و ابن ابي حاتم (٨٥/١، ١٤٣/٥) و الطبري (١٦٩/١) كلهم عن طريق سعيد بن جبير الى ابن عباس. ذكره الصدوق في بعض كتبه (علل الشرائع، ١٤/١، ٥٧٩/٢؛ معاني الاخبار، ٤٨) و نسبته الى الامام الصادق عليه السلام او الى الامام علي عليه السلام (علل الشرائع، ٥٩٣/٢).

٤. قول ابن عباس عن طريق قتادة، رواه ابن ابي حاتم في موضعين من تفسيره (٨٤/١، ١٤٣/٥).

٥. هذه وجه لتسمية إبليس بالجن. نقل الوزير المغربي كلام الطبري نقلاً بالمعنى. روى الطبري في تفسيره في سلسلة عن ابن عباس، و ... عن ابن مسعود، و عن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم: «جعل إبليس علي ملك سماء الدنيا، و كان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن، و إنما سموا الجن لأنهم خزان الجنة، و كان إبليس مع ملكه خازناً» (جامع البيان، ١٧٨/١). و نسب هذا القول مكي بن ابي طالب (المتوفى ٤٣٧ ق) في الهداية الى بلوغ النهاية (٢٢١/١، ٢٣٢/١) الى ابن عباس ايضاً حيث قال: «وقد روى عن ابن عباس أنه قال: "إن هذه القبيلة من الملائكة سميت الجن لأنهم كانوا من خزان الجنة" ... وروى عنه أيضاً أنه قال: "إن إبليس كان ملك سماء الدنيا، وكان خازناً للجنة مع ذلك."»

٦. هذه اشارة عجيبة من مفسرنا إلى رواية البلخي عن ابن عباس، لانه كما رأينا في الهامش السابق، روى الطبري هذا القول في تفسيره عن ابن عباس؛ فلا حاجة الى ذكر البلخي و روايته عن ابن عباس.

٧. لم اجد حتى الان في المصادر الموجودة قول نسب الى الامام أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق يضاهي هذه الجملة.

٨. ذكره مقاتل بن سليمان في اربعة مواضع من تفسيره (٤٢٨/٢، ٥٨٩/٢، ١٤٣/٤، ١٩٧/٤). و في بعض التفاسير أن القائل هو ابن عباس. انظر الطبري، ١٨٠/١؛ و البغوي الفراء، معالم التنزيل، ٥٧/٣، ١٩٨/٣، ٤٩/٤.

٩. ليس المراد منه عبدالله بن مسعود؛ بل هو سعد بن مسعود، أخرج قوله الطبري، ١٨٠/١، و ابن كثير ١٣٨/١. قال الطبري في جامع البيان: «حدثني علي بن الحسين، قال: حدثني أبو نصر أحمد بن محمد الخلال، قال: حدثني سنيذ بن داود، قال: حدثنا هشيم، قال: أخبرنا عبد الرحمن بن يحيى، عن موسى بن خنيس، و عثمان بن سعيد بن كامل، عن سعد بن مسعود، قال: كانت الملائكة تقاتل الجن، فسي إبليس و كان صغيراً، فكان مع الملائكة فتعبد معها. فلما أمروا بالسجود لآدم سجدوا، فأبى إبليس فلذلك قال الله: إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ.» و أشار الشيخ الطوسي الى هذا القول، نسباً اياه الى ابن عباس و لم يعتمد عليه لكونه خبراً واحداً. قال في التبيان (١٥٣/١):

«أَنَّ الْمَلَائِكَةَ قَاتَلَتِ الْجِنَّ قَدِيماً فَسَبَّتْ إِبْلِيسَ مِنْهُمْ صَغِيراً، فَكَانَ يَتَعَبَّدُ مَعَهُمْ، ثُمَّ عَصَى مِنْ بَيْنِهِمْ لَمَّا أُمِرُوا بِالسُّجُودِ.» وَ نُسِبَ إِلَيْهِمْ وَيَسْتَنِيهِ مِنْ جُمْلَتِهِمْ لِكَوْنِهِ مَعَهُمْ، كَمَا يُقَالُ: مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ.

﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [٣٤] أَى: مِنْ قَوْمِهِ مِنَ الْجِنَّ، وَكَانُوا مِنَ الْكَافِرِينَ عَلَيَّ قَوْلٍ مَنْ لَمْ يَجْعَلْهُمْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. ﴿فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [٣٥] لَأَنْفُسِكُمْ، وَ قِيلَ: إِنَّهُمَا نُهِيَا عَنْ جِنْسِ الشَّجَرَةِ، فَظَنَّا التَّهْيَ عَنْ عَيْنِهَا، فَكَانَتْ مَعْصِيَتُهُمَا غَلَطاً فِي التَّأْوِيلِ لَا تَعُدُّاً.^١

﴿الشَّجَرَةُ﴾ هِيَ الْعَنْبُ، وَ قِيلَ: السَّنْبَلَةُ.^٢

﴿فَارَزَّاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [٣٧] عَنْ الْجَنَّةِ.^٣

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ أَخَذَ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فِي آيَةٍ تَلَقَّيْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.^٤ «الْكَلِمَاتُ» قَوْلُهُ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾ الْآيَةُ^٥ [سورة الأعراف: ٢٣]. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: «الْكَلِمَاتُ الَّتِي تَلَقَّاهَا آدَمُ مِنْ رَبِّهِ، أَى عَلَّمَهَا فَتَعَلَّمَهَا، فَتَابَ عَلَيْهِ هِيَ: سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَبِحَمْدِكَ، عَمِلْتُ سُوءاً وَظَلَمْتُ نَفْسِي

«فأما ما روى عن ابن عباس أن الملائكة كانت تقاتل الجن، فسبى إبليس، و كان صغيراً مع الملائكة، فتعبد معها. فلما أمروا بالسجود لآدم، سجدوا إلا إبليس أبى، فلذلك قال الله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، فانه خبر واحد لا يصح».

١. ورد هذا القول في تفسير السلمى عن ابن عطاء، «قال ابن عطاء: نهى عن جنس الشجرة، فظن آدم ان النهى عن المشار اليه. فتناول علي حد النسيان و ترك المحافظة، لا علي التعمد و المخالفة. قال الله تعالى: فَتَسَى وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عِزْماً (٢٠: ٨٨).» و اشار الطوسى الى هذا القول في سورة الاعراف: ١٩ و نسبته الى البلخى: «و قال البلخى وقع منه تأويل، لأنه نهى عن جنس الشجرة فتأوله علي شجرة بعينها، و هذا خطأ، لأن ما يقطع سهواً أو نسياناً لا يحسن المؤاخذه به. و أما الخطأ في التأويل فقد زاد من قال ذلك قبيحاً آخر. أحدهما ارتكاب المنهى. و الثانى الخطأ في التأويل به» (التبيين، ٣٦٨/٤) و في موضع آخر: «و قال قوم آخرون: إنه وقع من آدم أكل الشجرة خطأ، لأنه كان نهى عن جنس الشجرة فظن انه نهى عن شجرة بعينها، فأخطأ في ذلك. و هذا خطأ لأنه تنزيه له من وجه المعصية، و نسبة المعصية اليه من وجهين: أحدهما أنه فعل القبيح. و الثانى أنه أخطأ في الاستدلال» (التبيين، ٢١٧/٧).

٢. «و اختلفوا في تلك الشجرة، فقال ابن عباس و محمد بن كعب و مقاتل: هى السنبلة، و قال ابن مسعود: هى شجرة العنب، و قال ابن جريج: شجرة التين، و قال قتادة: شجرة العلم، و فيها من كل شىء، و قال على: شجرة الكافور.» البغوى الفراء، معالم التنزيل، ١٠٥/١.

٣. قال ابن كثير في تفسير القرآن العظيم (١٤٣/١): «و قوله تعالى: فَارَزَّاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا يصح أن يكون الضمير في قوله عنها عائداً إلى الجنة فيكون معنى الكلام كما قرأ عاصم بن بهدلة و هو ابن أبى النجود: فأزالهما أى فنحاهما و يصح أن يكون عائداً علي أقرب المذكورين و هو الشجرة فيكون معنى الكلام كما قال الحسن و قتادة: فأزالهما أى من قبل الزل، فعلي هذا يكون تقدير الكلام فَارَزَّاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا أى بسببها، كما قال تعالى: يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ [الذاريات: ٩] أى يصرف بسببه من هو مأفوك.»

٤. اشار الوزير المغربى الى كلام لأبى عبيدة في تفسير كلمة "تلقى". قال أبو عبيدة في مجاز القرآن (٣٨/١): «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» أى قبلها و أخذها عنه، قال أبو مهدي، و تلا علينا آية فقال: تلقيتها من عمي، تلقاها عن أبى هريرة، تلقاها عن النبي عليه السلام. انظر ايضاً الطوسى، التبيين، ١٦٦/١.

٥. و هذا قول جماعة من مفسرى الصحابة و التابعين كابن عباس، سعيد بن جبیر، أبى العالية، الربيع بن أنس، الحسن البصرى، الضحاك، مجاهد، قتادة، محمد بن كعب القرظى، خالد بن معدان، عطاء الخراسانى و عبد الرحمن بن زيد بن أسلم. انظر الطبرى، ١٩٤/١، التبيين للطوسى، ١٦٩/١، و ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١٤٥/١.

فَاعْتَرَفْتُ بِذَنْبِي فَاعْفِرْ لِي إِنَّكَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ؛ اللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ عَمِلْتُ سُوءاً وَظَلَمْتُ نَفْسِي فَاعْفِرْ لِي إِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ؛ اللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ عَمِلْتُ سُوءاً وَظَلَمْتُ نَفْسِي وَاعْتَرَفْتُ بِذَنْبِي فَتُبَّ عَلَىَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ وَرَبَّمَا قَالَ: أَنْتَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ.^٢

و «تَابَ عَلَيْهِ» وَ لَمْ يَقُلْ: عَلَيْهِمَا،^٣ اكْتِفَاءً بِالْخَبَرِ عَنْ أَحَدِهِمَا لِذِلَالَةِ الْمَعْنَى عَلَيْهِمَا، كَمَا قَالَ:

رَمَانِي بِأَمْرِ كُنْتُ مِنْهُ وَالِدِي
بَرِيئاً وَمِنْ جَوْلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي^٤

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً﴾ [٣٨] فِي الْآيَةِ إِبْخَارٌ بِأَنَّ^٥ إِخْرَاجَهُ مِنَ الْجَنَّةِ كَانَ مُنْتَهَى عُقُوبَةِ الذَّنْبِ، ثُمَّ اسْتَأْنَفَ بِهِمُ الْعَمَلَ، كَمَا قَالَ: (إِنْ أَتَاكُمْ مِّنِّي هُدًى) مُسْتَأْنَفٌ، فَمَنْ تَبِعَهُ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِ وَلَا حُزْنَ. وَإِذَا تُؤْمِّلْتَ هَاتَانِ اللَّفْظَتَانِ وَجِدْتَا مُشْتَمِلَتَيْنِ عَلَى جَمِيعِ النَّعَمِ؛ لِأَنَّ مَنْ سَلِمَ مِنْ جَمِيعِ الْآفَاتِ لَمْ يَخَفْ، وَمَنْ بُلِّغَ جَمِيعَ الْمَطْلُوبَاتِ لَمْ يَحْزَنْ. وَ «الْهُدَى» مَا تَأْتِي بِهِ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ بَعْدَ ذَلِكَ.

﴿اهْبِطُوا﴾ [٣٨] جَمْعٌ؛ لِأَنَّ الشَّيْطَانَ فِيهِمْ،^٦ وَيُقَالُ: هَبَطَ فُلَانٌ إِلَى أَرْضٍ كَذَا: أَيَّ أَتَاهَا، وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ بِهِ التَّزُولُ الَّذِي هُوَ اسْتِفَالُ مَكَانِي، إِلَّا أَنْ فِيهِ - هَاهُنَا - إِيمَاءٌ إِلَى هُبُوطِ الْمَرْتَبَةِ قَالَ لِبَيْد:

١. هو الامام ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام و لمضمون الرواية مروية عن الامام علي، الامام الباقر و الامام الصادق عليهم السلام انظر: العياشي (٤١/١)، القمي (٤٥٤٤/١) و الكليني (الكافي، ٣٠٤/٨). روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابراهيم صاحب الشعير عن كثير بن كلثمة عن احدهما عليه السلام «فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ عَمِلْتُ سُوءاً وَ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاعْفِرْ لِي وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ عَمِلْتُ سُوءاً وَ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاعْفِرْ لِي وَ ارْحَمْنِي وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ عَمِلْتُ سُوءاً وَ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَتُبَّ عَلَىَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.» انظر ايضا الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ١١٦/٢.

٢. يوجد مضامين هذه الادعية في التفاسير القديمة منسوبة ايضا الى كل من عبدالرحمن بن يزيد بن معاوية، مجاهد، محمد بن كعب قرظي، و ابن عباس مع اختلاف بعضها البعض. انظر: الطبري، ١٩٤/١؛ ابن ابي حاتم، ٩١/١؛ السمرقندي، بحر العلوم، ٤٦-٤٥/١؛ التلعلي، ١٨٤/١؛ و الواحدي النيسابوري، الوسيط، ١٢٥/١. قال الطبري: «و هذه الأقوال التي حكيناها عن حكيائها عنه و إن كانت مختلفة الألفاظ، فإن معانيها متفقة.» انظر جامع البيان، ١٩٥/١.

٣. في نسخة ج: بينهما اكتفى.

٤. كذا في نسخة ج و هو الصحيح. و جاء في نسخة الف: و من جول المطي رماني.

٥. في نسخة الف: «إِبْخَارٌ ثَانٍ» و هو خطأ.

٦. خطأ، والآية: (فَأَمَّا يَا تِئْتِكُم مِّثِّي هُدًى). سورة البقرة: ٣٨.

٧. في نسخة الف: ما يأت.

٨. الظاهر ان الوزير نقل هنا رأى الأخفش (ت. ٢١٥ هـ) كما صرح باسمه في مواضع اخرى من تفسيره. قال الأخفش في معاني القرآن (٧٤/١): «فإنما قال اهبطوا — والله أعلم — لأن إبليس كان ثالثهم، فلذلك جمع». و هذا يشابه مضمون رواية نسب الى ابن عباس اخرجه ابن ابي حاتم في تفسيره عن طريق السدي: «يقول: اهبطوا بعضكم لبعض عدو قال: آدم و حواء و إبليس و الحية.» انظر تفسير القرآن العظيم، ٨٩/١، ١٤٥٥/٥. وقال الطوسي في التبيان (٣٧٥/٤) «اختلفوا في المعنى بهذه الآية، فقال السدي و أبو علي الجبائي و أبو بكر ابن الإخشيد: ان المراد بالخطاب آدم و حواء و إبليس، جمع بينهم في الذكر، و ان كان الخطاب لهم وقع في أوقات متفرقة، لان

كُلُّ بَنِي حُرَّةٍ مُصِيرِهِمْ
قُلُّ وَاِنْ أَكْثَرُوا مِنَ الْعَدَدِ
يَوْمًا فَهُمْ لِلْفَنَاءِ وَالْفَنَدِ
إِنْ يُغَبِّطُوا يُهَبِّطُوا وَإِنْ أَمَرُوا

وَالْفَنَدُ: الْهَرَمُ.

﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [٤٠] أَيْ نِعْمَتِي عَلَيَّ أَسْلَافِكُمْ فَبِسَلَامَتِهِمْ صَحَّ أَنْ تَتَنَاسَلُوا فَتُوجَدُوا أَنْتُمْ، فَتِلْكَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ.

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾ هُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [سورة المائدة: ١٢].^٢ وَقِيلَ: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾ فِي الطَّاعَةِ ﴿أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ فِي الْجَنَّةِ.^٣ وَقِيلَ: الْعَهْدُ هُوَ الْإِيمَانُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.^٤

﴿أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ [٤١] أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ بِهِ، وَلِمَجِيئِهِ عَلَيَّ مَعْنَى الْفِعْلِ وَحْدًا.^٥ قَالَ الشَّاعِرُ فِي مِثْلِ ذَلِكَ:
فَإِذَا هُمْ طَعَمُوا فَأَلَامُ طَاعِمٌ
وَإِذَا هُمْ جَاعُوا فَشَرُّ جِيَاعٍ

إِبْلِيسُ أَمْرٌ بِالْهَيْبَةِ حِينَ أَمْتَعَهُ مِنَ السُّجُودِ، وَآدَمُ وَحَوَاءُ حِينَ أَكَلَا مِنَ الشَّجَرَةِ، وَانْتَزَعَ لِبَاسَهُمَا. وَقَالَ أَبُو صَالِحٍ: الْخُطَابُ مُتَوَجِّهٌ إِلَى آدَمَ وَحَوَاءَ وَالْحَيَّةِ. وَقَالَ الْحَسَنُ — قَوْلًا بَعِيدًا مِنَ الصَّوَابِ — وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ آدَمَ وَحَوَاءَ وَالسُّوسَةُ، وَهَذَا قَوْلٌ مُنْعَبٌ عَنْهُ، لِأَنَّ السُّوسَةَ لَا تُخَاطَبُ.»

١. نَقَلْتُ هَذِهِ الْعِبَارَةَ فِي التَّبْيَانِ لِلطُّوسِيِّ (١٧٣/١) وَبَعْدَهُ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ لِلطُّرَيْسِيِّ (٢٠٢/١).

٢. قَوْلُ نَسَبِهِ الطُّبْرِي (جَامِعِ الْبَيَانِ، ١٩٨/١) إِلَى ابْنِ جَرِيرٍ، وَالسَّمَرْقَنْدِيِّ (بَحْرِ الْعُلُومِ، ٤٨/١) إِلَى قَتَادَةَ، وَالسَّمْعَانِيِّ (تَفْسِيرِ السَّمْعَانِيِّ، ٧١/١) إِلَى مُجَاهِدِ بْنِ جَبْرِ. مَعَ هَذَا كُلِّهِ، يَوْجَدُ هَذَا الرَّأْيَ فِي تَفْسِيرِ مَقَاتِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ (١٠٠/١).

٣. أَخْرَجَ الطُّبْرِي هَذَا الْقَوْلَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ: «وَحَدَّثَنَا الْمُثَنَّى، قَالَ: حَدَّثَنَا آدَمُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، عَنْ الرَّبِيعِ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ فِي قَوْلِهِ: «أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ قَالَ: عَهْدُهُ إِلَى عِبَادِهِ: دِينَ الْإِسْلَامِ أَنْ يَتَّبِعُوهُ. أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ يَعْنِي الْجَنَّةَ.» انْظُرْ جَامِعَ الْبَيَانِ، ١٩٨/١.

٤. رَاجِعْ تَفْسِيرِ مَقَاتِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ، ١٠٠/١، وَالْوَجِيزَ لِلوَاحِدِيِّ، ١٠١/١، وَتَفْسِيرَ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ لِابْنِ أَبِي زَمَنِينَ، ١٣٥/١، الَّذِي نَسَبَهُ إِلَى الْكَلْبِيِّ.

٥. فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ — اعْنَى وَرُودَ «كَافِرٍ» بِصِيغَةِ الْمَفْرَدِ مَعَ جَمْعٍ مَا قَبْلَهُ — تَبَعَ الْوَزِيرُ رَأْيَ الْفَرَاءِ وَالْإِخْفَشِ. قَالَ الْفَرَاءُ فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ (٣٣-٣٢/١): «فَوَحَّدَ الْكَافِرَ وَ قَبْلَهُ جَمْعٌ وَ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ فَصِيحٌ جَيِّدٌ فِي الْأَسْمِ إِذَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنْ فِعْلٍ، مِثْلَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ يَرَادُ بِهِ وَ لَا تَكُونُوا أَوَّلَ مَنْ يَكْفُرُ فَتُحْدَفُ «مَنْ» وَ يَقُومُ الْفِعْلُ مَقَامَهَا فَيُؤَدِّي الْفِعْلُ عَنْ مِثْلِ مَا أَذَتْ «مَنْ» عَنْهُ مِنَ التَّائِيثِ وَ الْجَمْعِ وَ هُوَ فِي لَفْظِ تَوْحِيدٍ. وَ لَا يَجُوزُ فِي مِثْلِهِ مِنَ الْكَلَامِ أَنْ تَقُولَ: أَنْتُمْ أَفْضَلُ رَجُلٍ، وَ لَا أَنْتُمْ خَيْرُ رَجُلٍ لِأَنَّ الرِّجْلَ يَتَنَّى وَ يَجْمَعُ وَ يَفْرَدُ فَيَعْرِفُ وَاحِدَهُ مِنْ جَمْعِهِ، وَ الْقَائِمُ قَدْ يَكُونُ لَشَيْءٍ وَ لِمَنْ فَيُؤَدِّي عَنْهُمَا وَ هُوَ مُوَحَّدٌ أَلَا تَرَى أَنَّكَ قَدْ تَقُولُ: الْجَيْشُ مُقْبِلٌ وَ الْجَنْدُ مِنْهُمْ، فَتُوحَّدُ الْفِعْلُ لِتَوْحِيدِهِ، فَإِذَا صَرَتْ إِلَى الْأَسْمَاءِ قُلْتَ: الْجَيْشُ رَجَالٌ وَ الْجَنْدُ رَجَالٌ فَنُفِي هَذَا تَبْيَانٌ. وَ قَدْ قَالَ الشَّاعِرُ:

وَ إِذَا هُمْ طَعَمُوا فَأَلَامُ طَاعِمٌ
وَ إِذَا هُمْ جَاعُوا فَشَرُّ جِيَاعٍ

فَجَمَعَهُ وَ تَوْحِيدَهُ جَائِزٌ حَسَنٌ.» وَ رَجَعَ الطُّبْرِي هَذَا الرَّأْيَ، وَ ذَكَرَ قَوْلَ الشَّاعِرِ شَاهِدًا لَهُ. انْظُرْ: جَامِعَ الْبَيَانِ، ١٩٩/١-٢٠٠. وَ تَبِعَهُمَا الْوَزِيرُ الْمَغْرِبِيُّ هُنَا وَ الطُّوسِيُّ فِي التَّبْيَانِ، ١٨٦/١. لِمَزِيدٍ مِنَ الْأَقْوَالِ، رَاجِعْ: السَّمِينِ الْحَلَبِيِّ، الدَّرُ الْمَصُونِ فِي عُلُومِ كِتَابِ اللَّهِ الْمَكْتُونِ، ٤١٦-٤١٨ وَ عَلِيُّ بْنُ فَضَّالٍ بْنُ عَلِيٍّ وَ غَالِبُ الْمُجَانِسِيِّ الْقَيْرَوَانِيِّ، النِّكَتُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ١١٤/١.

وَقِيلَ: مَعْنَاهُ أَوَّلُ قَبِيلٍ كَافِرٍ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ^١ فَيَتَّبِعُكُمْ غَيْرُكُمْ فِي الْكُفْرِ وَالتَّكْذِيبِ، فَيَكُونُ أَكْثَرَ لِمَا تَمِكُمْ وَاعْظَمَ لَجْرِمِكُمْ، مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

«وَلَا تَشْتَرُوا بِأَيْتِي» قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَانَ لِحَيٍّ بْنِ أَخْطَبَ وَكَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ مَأْكَلَةٌ عَلَى يَهُودٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ، فَكَرَهُوا إِبْطَالَهَا بِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»^٥، فَحَرَّفُوا لِذَلِكَ آيَاتٍ مِنَ التَّوْرَةِ، فِيهَا صِفَتُهُ وَذِكْرُهُ، فَذَلِكَ الثَّمَنُ الْقَلِيلُ الَّذِي أُرِيدَ فِي الْآيَةِ.»

«وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ» آمِنُوا بِمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ كُتُبُكُمْ مِنْ رَسُولٍ وَكِتَابٍ قَدْ تَقَدَّمَ إِنْذَارِي لَكُمْ بِهِمَا. «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» يَقُولُونَ مُحَمَّدٌ مَبْعُوثٌ إِلَّا أَنَّهُ إِلَى غَيْرِنَا،^٦ وَقِيلَ: يَخْلُطُونَ الصَّدَقَ بِالْكَذِبِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ؛^٧ وَقِيلَ: التَّوْرَةُ الْحَقُّ، وَمَا زَادُوهُ فِيهَا بِالْبَاطِلِ.^٨ وَ«يَكْتُمُونَ الْحَقَّ» قَالَ: يَكْتُمُونَ مُحَمَّدًا وَهُمْ يَجِدُونَهُ عِنْدَهُمْ.^٩

١. هذا رأى جماعة من البصريين ومنهم المبرد. انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٨٧/١ والمجاشعي القيرواني، النكت في القرآن الكريم، ١٤١/١.

٢. في نسخة ج: النبي عليه السلام.

٣. هذا القول قريب من رواية ذكرها الوزير في تفسير آية «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُفِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحْجُواكُمْ بِهِمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» [البقرة: ٧٦]. ويحتمل أن أشار المؤلف هنا إلى تفسير الرمانى من هذه الآية، الذى نقله الطوسى في التبيان (١٨٧/١) بقوله: «وقال الرمانى: وإنما عظم أول الكفر لأنهم إذا كانوا أئمة فيه وقدوة في الضلالة كان كفرهم أعظم. كما روى عن النبي (ص): من سنَّ سَنَةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. ومن سنَّ سنة سيئة كان عليه وزرها وزر من عمل بها إلى يوم القيامة.» ونحن نعلم أن كلاً من الوزير المغربي والشيخ الطوسى لهما عناية خاصة بتفسير ابن الحسن الرمانى. انظر أيضاً: الطبرسى، مجمع البيان، ٢٠٩/١.

٤. محذوف في نسخة ج.

٥. في نسخة ج: النبي عليه السلام.

٦. ذكره الطبرى في جامع البيان (٢٠١/١ و ٢٠٤) دون انتساب؛ ونسب ابن عطية (المحرر الوجيز، ١٣٥/١) والقرطبي (المجامع لاحكام القرآن، ٣٤٢/١) هذا القول إلى أبي العالية.

٧. رواه الطبرى بقوله: «حدثنا به أبو كريب، قال: حدثنا عثمان بن سعيد، قال: حدثنا بشر بن عمار، عن أبي روح، عن الضحاك، عن ابن عباس قوله: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ قال: لَا تَخْلُطُوا الصَّدَقَ بِالْكَذِبِ» انظر: جامع البيان، ٢٠١/١.

٨. أسند الطبرى هذا القول إلى ابن زيد بقوله: «حدثني يونس بن عبد الأعلى، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ قال: الحق: التوراة الذى أنزل الله على موسى، و الباطل: الذى كتبوه بأيديهم» انظر جامع البيان، ٢٠٢/١.

٩. هذا قول أبي العالية ومجاهد وقنادة. رواه ابن جرير الطبرى في جامع البيان (١٧/٢ و ٣٢) وابن أبى حاتم في تفسير القرآن العظيم (٢٥٦/١ و ٢٦٨ و ٩٥٣).

و ﴿إِيَّاي﴾ مَنْصُوبٌ بِفِعْلِ مُضْمَرٍ يُفْسِّرُهُ «يرهبون»^١ وَإِنَّمَا أُرِيدَ بِهَذَا الْقَوْلِ الرُّؤْسَاءُ وَالْعَدَدُ الَّذِي يَجُوزُ عَلَيْهِمُ التَّوَاتُؤُ وَ كِتْمَانُ الْحَقِّ دُونَ الْجُمْهُورِ الَّذِي لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ ذَلِكَ^٢.

﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ﴾ أَي هَؤُلَاءِ الرَّائِعِينَ، أَى: ادْخُلُوا فِي دِينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ لَا رُكُوعَ فِي صَلَاتِهِمْ^٣، وَقِيلَ: ﴿ارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ﴾ حَثٌّ عَلَى صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ لِتَقْدُمِ ذِكْرِ الصَّلَاةِ الْمُفْرَدَةِ فِي أَوَّلِ الْآيَةِ. ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ كَانُوا يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِاتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَمَّا بُعِثَ بَعْدُ عَنْهُ، وَقِيلَ: «كَانُوا يَأْمُرُونَ الْعَرَبَ بِاتِّبَاعِ الَّذِي فِي أَيْدِيهِمْ، فَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْهُ لَمْ يَتَّبِعُوهُ» عَنْ أَبِي مُسْلِمٍ. وَ النَّسِيَانُ هَاهُنَا التَّرْكُ.

﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [٤٥] رَجَعَ عَنْ خُطَابِ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى خُطَابِ الْمُؤْمِنِينَ بِقَوْلِهِ: ﴿أَسْتَعِينُوا﴾. وَ﴿الصَّبْرُ﴾: الصَّوْمُ.

﴿يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ [٤٦] فِي الْبَعْثِ. ﴿وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ فِي جَمِيعِ أُمُورِ دُنْيَاهُمْ. وَ﴿يَظُنُّونَ﴾ هَاهُنَا يَتَحَقَّقُونَ. ﴿فَضَلَّكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [٤٧] يُرِيدُ عَالَمِي زَمَانِهِمْ، وَلِكُلِّ زَمَانٍ عَالَمٌ. قَالَ مَكْحُولٌ: ^٤ الصَّرْفُ: التَّوْبَةُ، وَ﴿الْعَدْلُ﴾: الْفِدْيَةُ، ^٥ وَالتَّقْدِيرُ: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ فِيهِ. وَهُوَ كَمَا قَالَ الرَّاجِزُ:

فِي سَاعَةِ يُحِبُّهَا الطَّعَامُ

قَدْ صَبَحَتْ صَبَحَهَا السَّلَامُ

أَي: يُحِبُّ فِيهَا الطَّعَامَ، وَ﴿تَجْزِي﴾ تَقْضِي.

١. فِي كِلَا النسخَتَيْنِ الْف وَ ج: يَرْهَبُونَ وَالظَّاهِر «فَارْهَبُونَ» صَحِيحٌ.

٢. أَشَارَ الطَّوْسِيُّ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ تَفْسِيرِ التَّبْيَانِ (٣١٤/١) فِي تَفْسِيرِ آيَةِ الْبَقَرَةِ: ٧٥، إِلَى مِثْلِ هَذَا الْقَوْلِ: «وَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ عَانَدُوا — وَهُمْ يَعْلَمُونَ — كَانَ قَلِيلًا عَدَدُهُمْ، يَجُوزُ عَلَيْهِمُ التَّوَاتُؤُ وَالِاتِّفَاقُ وَكِتْمَانُ الْحَقِّ، وَ إِنَّمَا يَمْتَنِعُ ذَلِكَ فِي الْجَمْعِ الْعَظِيمِ وَالْخَلْقِ الْكَثِيرِ، لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى اخْتِلَافِ الدَّوَاعِي.» انْظُرْ أَيْضًا: جَمْعُ الْبَيَانِ لِلطَّبْرَسِيِّ، ٢٨٥/١.

٣. لَا يَعْلَمُ قَائِلُهُ فِي الْمَفْسَرِينَ الْقَدَامِينَ. ذَكَرَ هَذَا الْقَوْلَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ أَحْكَامَ الْقُرْآنِ (٣٩/١) بِقَوْلِهِ: «وَقِيلَ أَنَّهُ إِنَّمَا خَصَّ الرُّكُوعَ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ رُكُوعٌ فِي صَلَاتِهِمْ فَنَصَّ عَلَى الرُّكُوعِ فِيهِ.» انْظُرْ أَيْضًا التَّبْيَانُ لِلطَّوْسِيِّ، ١٩٥/١؛ وَ الْكَشَافُ لِلزَّحَّاشِيِّ، ١٣٣/١؛ وَ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لِلرَّازِيِّ، ٤٧٨/٣.

٤. مَكْحُولٌ هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَزْدِيُّ الْبَصْرِيُّ مِنَ الطَّبَقَةِ الرَّابِعَةِ. تَقْرِبُ التَّهْدِيدُ ٢٧٣/٢.

٥. قَوْلُ مَكْحُولٍ وَالْأَصْمَعِيُّ وَ ابْنُ عَبِيدٍ. نَسَبَ أَبُو عَبِيدٍ الْقَاسِمُ بْنُ سَلَامٍ هَذَا الْقَوْلَ إِلَى مَكْحُولٍ فِي كِتَابِهِ الْأَمْوَالِ (٢٦٠/١). انْظُرْ أَيْضًا تَهْذِيبُ اللَّغَةِ لِلزَّاهِرِيِّ (ذِيلُ «صَرْفٌ»: «قَالَ أَبُو عَبِيدٍ: رَوَى عَنْ مَكْحُولٍ أَنَّهُ قَالَ: الصَّرْفُ: التَّوْبَةُ. وَالْعَدْلُ: الْفِدْيَةُ.» وَ ذَكَرَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ سَبْعَةَ أَقْوَالٍ، فِيهَا قَوْلُ مَكْحُولٍ هَذَا فِي كِتَابِهِ الزَّاهِرُ فِي مَعَانِي كَلِمَاتِ النَّاسِ، ١٤٦/١. وَ الظَّاهِرُ أَنَّ انْتِسَابَ هَذَا الْقَوْلِ فِي تَفْسِيرِ التَّبْيَانِ (٢١٧/١) إِلَى ابْنِ مُسْلِمٍ الْأَصْفَهَانِيِّ لَيْسَ بِصَحِيحٍ.

و أصلُ الشَّفَاعَةِ أَنْ يَشْفَعَ الْوَاحِدُ الْوَاحِدَ فَيَصِيرَا شَفْعًا، وَ مِنْهُ الشَّفِيعُ؛ لِأَنَّهُ يَصِلُ جَنَاحُ الطَّالِبِ وَ يَصِيرُ ثَانِيًا لَهُ، وَ الشَّفَاعَةُ عِنْدَنَا تَكُونُ مَسْئَلَةً فِي تَوَالٍ وَ اسْتِعْفَاءً مِنْ نَكَالٍ. قَالَ الْحَطِيطَةُ فِي الشَّفَاعَةِ لِطَلَبِ الْخَيْرِ:

وَذَاكَ امْرُؤٌ إِنْ تَأْتَتْهُ فِي صَنِيعَةٍ
إِلَى مَالِهِ لَا تَأْتِهِ بِشَفِيعٍ

وَقَالَ آخَرُ مِنْ غَطَفَانَ أَنْشَدَهُ الْمُبَرِّدُ لِلِاسْتِعْفَاءِ مِنَ الْمَكْرُوهِ:

وَقَالُوا تَعْلَمُ أَنَّ مَالَكَ إِنْ يُصَبَّ
تُفِدُكَ وَ إِنْ تُحْبَسَ تُزْرَكَ وَ تَشْفَعُ

﴿وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا﴾ [٤٨] مِنَ النَّفْسِ الْأُولَى ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾ مِنَ النَّفْسِ الثَّانِيَةِ.^١

﴿وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ يُعَاثُونَ.

وَقَوْلُهُ: ﴿آلَ فِرْعَوْنَ﴾ فَإِنَّمَا يُقَالُ «آلُ فُلَانٍ» فِي الرَّئِيسِ الْمُتَّبَعِ، كَمَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي مَكَّةَ فِي غَيْرِهَا ﴿أُمُّ الْقُرَيْ﴾. وَ

قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: «آلُ الرَّجُلِ: آلُ بَيْتِهِ خَاصَّةً دُونَ قَبِيلَتِهِ».^٢

﴿بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [٤٩] نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمَةٌ؛ لِأَنَّ قَتْلَ التَّسَاءِ أَسْهَلُ عَلَى الرَّجَالِ مِنْ اسْتِبْقَائِهِمْ وَ الْإِفْتِضَاحِ بِهِمْ، وَ لَا سِيَّمَا مَعَ إِهْلَاكِ الذُّكُورِ، وَ قَالَ زَهِيرٌ:

جَزَى اللَّهُ بِالْإِحْسَانِ مَا فَعَلَا بِكُمْ
وَ أَبْلَاهُمَا خَيْرُ الْبَلَاءِ الَّذِي يَبْلُو

وَ إِخْبَارُ اللَّهِ الْيَهُودَ بِهَذِهِ الْقِصَصِ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ دَلَائِلِ بُبُوَّتِهِ؛ لِأَنَّ مَنْشَأَهُ مَعْرُوفٌ، وَ بَعْدُهُ عَنْ مُخَالَطَةِ الْكِتَابِيِّينَ مَعْلُومٌ.

﴿فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ﴾ [٥٠] كُنْتُمْ فَرَقًا بَيْنَ الْمَاءَيْنِ مِنْهُ لَمَّا مَيَّزْنَا هُمَا.

﴿وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ فِيهِ إِجْبَابٌ لِلْحُجَّةِ وَ تَذَكِيرٌ بِالنِّعْمَةِ فِي مُشَاهَدَتِهِمْ هَلَاكَ أَعْدَائِهِمْ، وَ آلُ فِرْعَوْنَ فِيهِمْ فِرْعَوْنٌ كَمَا قَالَ:

فَلَا تَبْكُ مَيْتًا بَعْدَ مَيْتٍ أَجَنَّهُ
عَلَى وَ عَبَّاسٌ وَ آلُ أَبِي بَكْرٍ

يُرَادُ: أَنْ أَبَا بَكْرٍ أَوَّلُهُمْ وَ إِنْ كَانُوا لَمْ يَحْظُرُوا إِجْنَانَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ.

١. لم اجد هذا التفكيك بين مرجع الضميرين في اقوال المفسرين قبل الوزير المغربي. اشار اليه أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنانى الحموى الشافعى

(٦٣٩-٧٣٣ هـ) في كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص ٩٤ و نقله السيوطى في الاتقان في علوم القرآن، ٢/٢٣٣.

٢. اسند اليه أيضاً ابن بطال (ت. ٤٤٩ هـ) في شرحه على صحيح البخارى. «وقال أبو عبيد في قوله تعالى: (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ) [البقرة: ٤٩]، قال: هم أهل دينه قال: ولا يجوز ذلك إلا في الرئيس الذي الباقون له تبع، وكذلك آل محمد إنما هم أمته وأهل دينه قال: فإذا جاوزت هذا قال الرجل: أهل بيته خاصة» (شرح صحيح البخاري لابن بطال، ١٠/٢٧٧).

وَاللَّهُ تَعَالَى يُخْرِجُ الْآيَاتِ عَلَى قَدَرِ عُقُولِ الْمُكَلَّفِينَ، وَلَمَّا كَانَتْ أُمَّةٌ بَنَى إِسْرَائِيلَ بَطِيئَةَ الْأَفْهَامِ كَلِيلَةَ الْأَوْهَامِ، كَانَتْ الْآيَاتُ إِلَيْهِمْ عَلَى حَسَبِ ذَلِكَ؛ وَلَمَّا كَانَتْ الْعَرَبُ أَذْكِيَاءَ لَدًّا خُصَمَاءَ، لَمْ يَنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ الْآيَاتِ مَا يُخْرِجُهُمْ إِلَى الْإِضْطِرَارِ وَرَفْعِ الْمِحْنَةِ وَالْإِخْتِبَارِ، فَبَطُلَ التَّكْلِيفُ. وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى بَلَهِ بَنَى إِسْرَائِيلَ أَنَّهُمْ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَاتِ الْعِظَامِ مَرُّوا بِقَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ، فَقَالُوا مَا قَالُوا وَاتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ دُونِ اللَّهِ بَعْدَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا.^١ فَإِنْ قِيلَ: فَمَوْسَى مَعَ ذَكَائِهِ هَلْ خَرَجَ بِمَا شَاهَدَهُ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ عَنْ حَدِّ الْإِمْتِحَانِ؟ قِيلَ: مُوسَى كَانَ قَدْ آمَنَ قَبْلَ التَّبَوُّةِ بِآيَاتِ كَانَتْ وَفَّقَ حَالَهُ وَعَلَى قَدَرِ طِبَاعِهِ، فَلَمَّا شَاهَدَ هَذِهِ الْآيَاتِ لَمْ يُخْرِجْهُ عَنْ حَدِّ الْإِمْتِحَانِ لِتَقَدُّمِ إِيْمَانِهِ. فَإِنْ قِيلَ: فَهَلَا فُعِلَ بِالْعَرَبِ بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ كَمَا فُعِلَ بِمَوْسَى، فَيَجْتَمِعُ لَهُمُ الْأَمْرَانِ؟ قِيلَ: لَيْسَ لَهُمْ إِلَى ذَلِكَ حَاجَةٌ كَمَا لَمْ يَكُنْ لِمَوْسَى إِلَيْهِ حَاجَةٌ، وَإِنَّمَا أَرَى مَا أَرَى لِحَاجَةِ قَوْمِهِ إِلَيْهِ.

١. إشارة إلى قولهم في سورة الاعراف، الآية ١٣٨ و اتخذهم العجل في غيبة موسى المشار إليه في آيات منها: الاعراف، الآية ١٤٨ و مابعد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید)
۳. آقابزرگ الطهرانی، محمدمحسن، طبقات اعلام الشيعة، ج ۱: نوابغ الرواة في رابعة المئات، تحقيق على نقى منزوى، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م.
۴. _____، الذريعة الى تصانيف الشيعة، تحقيق على نقى منزوى و احمد منزوى، بيروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۵. آلوسی، سید محمود (م ۱۲۷۰ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقيق على عبدالبارى عطية، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۶. آلوسی، محمود شكرى (م ۱۳۶۲ ق)، غاية الأمانى فى الرد علي النبهانى، تحقيق ابو عبدالله الدانى بن منير آلزهوى، رياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
۷. آل ياسين كاظمى، محمد حسن، «منهج الطوسى فى تفسير القرآن»، يادنامه‌ى شيخ طوسى، مشهد: دانشكده الهيات دانشگاه فردوسى، ۱۳۹۱ق / ۱۳۵۰ش، ج ۲، ص ۹-۴۲.
۸. ابراهيم الشمري، محمد كريم، «بنو المغربى أسرة بصرية الأصل و النشأة: دراسة فى نشأتها و بدء دورها السياسى فى العراق»، در المورخ العربى، شماره ۴۴، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۹-۱۴۰.
۹. _____، مجالس مار ايليا برشينايا مطران نصيبين مع الوزير ابى القاسم الحسين بن على المغربى، بيروت: تموز للطباعة والنشر والتوزيع، ۲۰۱۱م.
۱۰. ابن ابار قضاعى بلنسى، محمد بن عبدالله بن ابى بكر (م ۶۵۸ ق)، إعتاب الكتاب، تحقيق صالح الاشر، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م.
۱۱. ابن ابى اصيبعة، ابوالعباس موفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزر جى (م ۶۶۸ ق)، عيون الانباء فى طبقات الاطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ۱۹۶۵م.
۱۲. ابن ابى الحديد، ابو حامد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله (م ۶۵۶ ق)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، قاهره: دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركاه، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م.
۱۳. ابن ابى حاتم رازى، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن ادريس (م ۳۲۷ ق)، تفسير القرآن العظیم، تحقيق اسعد محمد الطيب، عربستان سعودى: مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.

١٤. ابن أبي داود سجستاني، ابوبكر عبدالله بن سليمان (م ٣١٦ ق)، كتاب المصاحف، تحقيق محمد بن عبده، قاهره: الفاروق الحديثه، ١٤٢٣ق / ٢٠٠٢م.
١٥. ابن أبي زَمَنِين، ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن عيسى البيرى (م ٣٩٩ ق)، تفسير القرآن العزيز، تحقيق أبو عبدالله حسين بن عكاشة و محمد بن مصطفى الكنز، قاهره: الفاروق الحديثه، ١٤٢٣ق / ٢٠٠٢م.
١٦. ابن أبي شيبه، ابوبكر عبدالله بن محمد (م ٢٣٥ ق)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، رياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
١٧. ابن اثير، عزالدين ابوالحسن على بن أبي الكرم شيباني جزرى (م ٦٣٠ ق)، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤١٧ق / ١٩٩٧م.
١٨. ابن انبارى، ابوبكر محمد بن قاسم بن محمد بن بشار (م ٣٢٨ ق)، الزاهر في معانى كلمات الناس، تحقيق حاتم صالح الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ق / ١٩٩٢م.
١٩. ابن بابويه، نك. صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه (م ٣٨١ ق).
٢٠. ابن بسّام، ابوالحسن على بن بسّام الشنترينى (م ٥٤٢ ق)، الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، تحقيق احسان عباس، تونس، ١٣٩٠ق / ١٩٧٩م.
٢١. ابن بطلال، ابوالحسن على بن خلف بن عبد الملك (م ٤٤٩ ق)، شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق ابوتيمم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ق / ٢٠٠٣م.
٢٢. ابن تغرى بردى، ابوالحسن جمال الدين يوسف (م ٨٧٤ ق)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قاهره: وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٣٤٢ق.
٢٣. ابن تيمية، تقى الدين ابوالعباس احمد بن عبدالحليم (م ٧٢٨ ق)، ثبوت النبوات عقلا و نقلا و المعجزات و الكرامات، تحقيق محمد يسرى سلامة، قاهره: دار ابن الجوزى، ١٤٢٧ق / ٢٠٠٦م.
٢٤. _____، مقدمة في أصول التفسير، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٤٠٠ق / ١٩٨٠م.
٢٥. ابن تيمية، تقى الدين ابوالعباس احمد بن عبدالحليم (م ٧٢٨ ق)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ق / ١٩٨٦م.
٢٦. ابن جوزى، ابوالفرج عبدالرحمن بن على (م ٥٩٧ ق)، المنتظم في تاريخ الملوك و الامم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٢ق / ١٩٩٢م.

۲۷. ———. زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبدالرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢ق.
۲۸. ابن حجر عسقلاني، ابوالفضل احمد بن علي (م ٨٥٢ ق)، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تحقيق محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، بی تا.
۲۹. ———. لسان الميزان، افست از دائرة المعارف النظامية (الهند)، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ق / ١٩٧١م.
۳۰. ابن حمدون بغدادی، ابوالعالی محمد بن الحسن بن محمد بن علي (م ٥٦٢ ق)، التذكرة الحمدونية، بيروت: دارصادر، ١٤١٧ق.
۳۱. ابن خلدون، ابوزيد عبدالرحمن بن محمد بن محمد (م ٨٠٨ ق)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوى الشأن الاكبر، تحقيق خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ق / ١٩٨٨م.
۳۲. ابن خلکان برمکی اربلی، ابوالعباس شمس الدين احمد بن محمد بن إبراهيم بن ابی بکر (م ٦٨١ ق)، وفيات الأعيان و أنباء ابناء الزمان، تحقيق احسان عباس، بيروت: دارصادر، ١٩٧٠-١٩٩٤.
۳۳. ابن ربن طبری، ابوالحسن علی بن سهل (م قرن ٣)، الدين و الدولة في اثبات نبوة النبي محمد (ص)، تحقيق عادل نويهض، بيروت: دارالآفاق الجديدة، ١٣٩٣ق / ١٩٧٣م.
۳۴. ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع (م ٢٣٠ ق)، الطبقات الكبرى، تحقيق احسان عباس، بيروت: دارصادر، ١٩٦٨م.
۳۵. ابن سلام الجمحي، ابو عبيدالله محمد بن سلام بن عبيدالله الجمحي بالولاء (م ٢٣٢ ق)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، جدة: دارالمدني، ١٤٠٠ق / ١٩٨٠م.
۳۶. ابن شداد، عزالدين محمد بن علي بن ابراهيم (م ٦٨٤ ق)، الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام و الجزيرة، تحقيق يحيى زكريا عبارة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩١م.
۳۷. ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن علي (م ٥٥٨ ق)، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة واسماء المصنفين منهم قديما و حديثا، قم: موسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت، بی تا.
۳۸. ———. مناقب آل ابی طالب، نجف: مطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ق / ١٩٥٦م.
۳۹. ابن سيرفي، ابوالقاسم علی بن منجب بن سليمان (م ٥٤٢ ق)، الاشارة الى من نال الوزارة، تحقيق عبدالله مخلص، قاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسى الخاص بالعاديات الشرقية، ١٩٢٤م.

٤٠. ابن طاووس حلی، رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر (م ٦٧٣ ق)، سعد السعود للنفوس منضود، قم: محمد کاظم الکتبی، بی‌تا.
٤١. ابن ظافر ازدی، جمال‌الدین ابوالحسن علی بن منصور (م ٦١٣ ق)، اخبار الدول المنقطعة، تحقیق عصام مصطفی هزایمة و دیگران، اربد (اردن): مؤسسة حمادة و دارالکندی، ١٩٩٩ م.
٤٢. ابن عادل حنبلی، ابوحفص سراج‌الدین عمر بن علی بن عادل دمشقی نعمانی (م ٧٧٥ ق)، اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق عادل أحمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٩ ق / ١٩٩٨ م.
٤٣. ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر (م ١٣٩٣ ق)، التحریر و التنویر، تونس: الدار التونسیة للنشر، ٢٠٠٨ م.
٤٤. ابن عباس، عبدالله. نک. تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس.
٤٥. ابن عدیم، کمال‌الدین عمر بن احمد بن هبة الله بن ابی جرادة (م ٦٦٠ ق)، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، تحقیق سهیل زکار، بیروت، ١٤٠٨ ق / ١٩٨٨ م.
٤٦. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله (م ٥٧١ ق)، تاریخ دمشق، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، دمشق: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ١٤١٥ ق / ١٩٩٥ م.
٤٧. ابن عطیة اندلسی، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن تمام (م ٥٤٢ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤٢٢ ق.
٤٨. ابن عماد عکری حنبلی، ابوالفلاح عبدالحی بن احمد بن محمد (م ١٠٨٩ ق)، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، تحقیق محمود الارناؤوط، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر، ١٤٠٦ ق / ١٩٨٦ م.
٤٩. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م ٨٤١ ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، تهران: دارالکتب الإسلامی، ١٤٠٧ ق.
٥٠. ابن قتیبة دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم (م ٢٧٦ ق)، غریب القرآن، تحقیق أحمد صقر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٣٩٨ ق / ١٩٧٨ م.
٥١. ابن قلاسی، ابویعلی حمزة بن اسد بن علی بن محمد تیمی (م ٥٥٥ ق)، تاریخ دمشق، تحقیق سهیل زکار، دمشق: دارحسان، ١٤٠٣ ق / ١٩٨٣ م.

۵۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (م ۷۷۴ ق)، *البدایة والنهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.
۵۳. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (م ۸۴۰ ق) *طبقات المعتزلة*، تحقیق سوسنه دیفلد فلرز، بیروت: المطبعة الكاثوليكية، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م.
۵۴. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (م ۴۲۱ ق)، *تجارب الامم وتعاقب الهمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۲۰۰۰ م.
۵۵. ابن منذر، ابوبکر ابراهیم بن منذر نیشابوری (م ۳۱۹ ق)، *كتاب تفسير القرآن*، تحقیق سعد بن محمد السعد، دارالمآثر، ۱۴۲۳ ق / ۲۰۰۲ م.
۵۶. ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل محمد بن مکرم بن علی انصاری (م ۷۱۱ ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۰ م.
۵۷. ابن ندیم بغدادی، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق (م ۳۸۵ ق)، *الفهرست*، چاپ رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.
۵۸. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک الحمیری المعافری (م ۲۱۸ ق)، *السيرة النبوية*، تحقیق مصطفی سقا و ابراهیم ایباری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۵۹. ———، *السيرة النبوية لابن هشام بشرح الوزير المغربي*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ ق.
۶۰. ابن واصل حموی، أبو عبدالله بن محمد بن سالم بن نصرالله مازنی تیمی (م ۶۹۷ ق)، *تجريد الاغانی*، تحقیق طه حسین و ابراهیم ایباری، قاهره: مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م.
۶۱. ابن وهب دینوری، ابو محمد عبدالله بن محمد (م ۳۰۸ ق)، *تفسير ابن وهب المسمى الواضح في تفسير القرآن الكريم*، تحقیق احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۲۴ ق.
۶۲. ابوالجارود، زیاد بن منذر، *تفسير ابی الجارود و مسنده، گردآوری و تحقیق عیشاه علیزاده*، قم: موسسه علمی و فرهنگی دارالحديث، ۱۴۳۴ ق / ۱۳۹۲ ش.
۶۳. ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله بن سلیمان تنوفی (م ۴۴۹ ق)، *ديوان ابی العلاء المعری: اللزوميات*، تحقیق غرید الشیخ، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹ م.

٦٤. _____ رسالة الصاهل و الشاحج، تحقيق عائشة عبدالرحمن بنت الشاطى، قاهره: دارالمعارف، ١٤٠٤ق / ١٩٨٤م.
٦٥. _____ رسالة الغفران و معها نص محقق من رسالة ابن القارح، تحقيق عائشة عبدالرحمن بنت الشاطى، قاهره: دارالمعارف، ١٣٩٧ق / ١٩٧٧م.
٦٦. _____ رسائل ابى العلاء المعرى، تحقيق احسان عباس، بيروت و قاهره: دارالشروق، ١٤٠٢ق / ١٩٨٢م.
٦٧. ابوالفتوح رازى، جمال الدين حسين بن على بن محمد خزاعى نيشابورى (م ٥٥٦ ق)، روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، تحقيق محمد جعفر ياحقى و محمد مهدى ناصح، مشهد: بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٤٠٨ق.
٦٨. ابوحيان غرناطى، اثيرالدين محمد بن يوسف بن على بن حيان نفرى (م ٧٤٥ ق)، البحر المحيط فى التفسير، تحقيق صدقى محمد جميل، بيروت: دارالفكر، ١٤٢٠ق.
٦٩. ابوشهبة، محمد بن محمد بن سويلم (م ١٤٠٣ ق)، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير، قاهره: مكتبة السنة، ١٤٠٨ق.
٧٠. ابوطالب مكى، محمد بن على بن عطية الحارثى (م ٣٨٦ ق)، قوت القلوب فى معاملة المحبوب و وصف طريق المرید الى مقام التوحيد، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالى، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٦ق / ٢٠٠٥م.
٧١. ابو عبيد قاسم بن سلام الهروى (م ٢٢٤ ق)، غريب الحديث، تحقيق مُحَمَّد عبدالمعیدخان، حيدرآباد دكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٤ق / ١٩٦٤م.
٧٢. ابو عبدة معمر بن مثنى (م ٢١٠ ق)، مجاز القرآن، تحقيق فؤاد سزگين، قاهره: مكتبة الخانجى، ١٣٨١ق.
٧٣. ابو على فارسى، حسن بن عبدالغفار. الحجة للقراء السبعة، دمشق: دارالمأمون للتراث، ١٤١٣ق / ١٩٩٣م.
٧٤. ابو على قالى، اسماعيل بن القاسم (م ٣٥٦ ق)، المقصور و الممدود، تحقيق احمد عبدالمجيد هريدى، قاهره: مكتبة الخانجى، ١٩٩٨م.
٧٥. ابونعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله بن احمد بن إسحاق بن موسى (م ٤٣٠ ق)، دلائل النبوة، تحقيق محمد رواس قلعهجى و عبدالبر عباس، بيروت: دارالنفاىس، ١٤٠٦ق / ١٩٨٦م.
٧٦. ابو هلال عسكرى، حسن بن عبدالله (م ٣٩٥ ق)، الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عثمان، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨ق / ٢٠٠٧م.

۷۷. اخفش اوسط، ابوالحسن مجاشعی بلخی (م ۲۱۵ ق)، معانی القرآن للاخفش، تحقیق هدی محمود قراعة، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۰م.
۷۸. ازهری هروی، ابومنصور محمد بن احمد (م ۳۷۰ ق)، تهذيب اللغة، تحقیق محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۷۹. _____، معانی القراءات للازهری، ریاض: مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۱م.
۸۰. استادی، رضا، «ابوالفتوح رازی و تفسیر ثعلبی نیشابوری»، مجموعه مقالات کنکره شیخ ابوالفتوح رازی رحمه الله، قم: دارالحديث، ۱۳۸۴، جلد ۱۱، ص ۱۳-۴۴.
۸۱. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر (م ۴۷۱ ق)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق نجیب مایل هروی و علي اكبر الهي خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۸۲. اسلامیة، حمیدرضا، «بررسی تطبیقی تفسیر تبیان و تفسیر روض الجنان»، مجموعه مقالات کنکره شیخ ابوالفتوح رازی رحمه الله، قم: دارالحديث، ۱۳۸۴، جلد ۱۱، ص ۸۴-۱۳۱.
۸۳. اشیتکه، زابینه، «جَبَّائِي، ابوعلی محمد بن عبد الوهَّاب»، در دانشنامه‌ی جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۹، ص ۵۴۰-۵۴۴.
۸۴. _____، «جَبَّائِي، ابوهاشم عبد السلام بن محمد»، در دانشنامه‌ی جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۹، ص ۵۴۴-۵۵۰.
۸۵. افطسی طرابلسی، ابوجعفر امین‌الدولة محمد بن محمد بن هبة الله علوی حسینی (م بعد ۵۱۵ ق)، المجموع اللفیف، بیروت: دارالغرب الإسلامي، ۱۴۲۵ق.
۸۶. افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی بیگ بن محمد صالح (م ۱۱۳۰ ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مكتبة آية الله العظمى النجفی المرعشی، ۱۴۰۱-۱۴۱۵.
۸۷. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۱۱ش.
۸۸. امین، محسن (م ۱۳۷۱ ق)، اعیان الشیعة، تحقیق حسن الامین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.

۸۹. باخرزی، ابوالحسن علی بن الحسن بن علی بن ابی الطیب (م ۴۶۷ ق)، *دمیه القصر وعصرة أهل العصر*، تحقیق محمد التونجی، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۹۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب (م ۴۰۳ ق)، *الانتصار للقرآن*، تحقیق محمد عصام القضاة، عمّان و بیروت: دارالفتح، و دار ابن حزم، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
۹۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان توبلی (م ۱۱۰۹ ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۹۲. بخاری، ابوعبدالله محمد بن إسماعیل (م ۲۵۶ ق)، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاری*، تحقیق مصطفی ديب البغا، بیروت: دار ابن کثیر، الیمامة، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م.
۹۳. بروکلیمان، کارل، *تاریخ الأدب العربی*، ترجمه به عربی عبدالحلیم النجار و دیگران، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۷م.
۹۴. بغدادی، اسماعیل باشا بن محمد امین بن میرسلیم بابانی (م ۱۳۹۹ ق)، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، تصحیح محمد شرف الدین بالتقیا و رفعت بیلکه الکلیسی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۹۵. ———، *هدیه العارفین أسماء المؤلفین وآثار المصنفین*، استانبول: وكالة المعارف الجلیلة فی مطبعتها البهیة، ۱۹۵۱، افست بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۹۶. بقاعی، برهان الدین ابراهیم بن عمر بن حسن رباط (م ۸۸۵ ق)، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، قاهره: دارالکتاب الاسلامی، بی تا.
۹۷. بلاغی نجفی، محمد جواد (م ۱۳۵۲ ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۹۸. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی بن موسی خسرو جردی (م ۴۵۸ ق)، *السنن الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.
۹۹. تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، منسوب به عبدالله بن عباس، گردآوری مجدالدین أبوطاهر محمد بن یعقوب فیروزآبادی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م.
۱۰۰. تهامی، ابوالحسن علی بن محمد (م ۴۱۶ ق)، *دیوان ابی الحسن علی بن محمد التهامی*، تحقیق محمد بن عبدالرحمن الریبع، ریاض: مکتبة المعارف، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م.
۱۰۱. تیفاشی، ابوالعباس احمد بن یوسف (م ۶۵۱ ق)، *سرور النفس بمدارك الحواس الخمس*، تحقیق احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ۱۹۸۰م.

۱۰۲. ثعالی، ابومنصور عبدالملك بن محمد بن اسماعیل (م ۴۲۹ ق)، *یتمة الدهر فی محاسن أهل العصر*، تحقیق مفید محمد قمحیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۱۰۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (م ۴۲۸ ق) *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۰۴. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب، (م ۲۵۵ ق)، *البیان و التبیین*، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
۱۰۵. _____، *رسائل الجاحظ*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م.
۱۰۶. جعفر، خُضَیر، الشَّيخ الطُّوسِي مفسِّراً، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۰۷. جفري، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: توس، ۱۳۸۶ش.
۱۰۸. جوادی آملی، عبدالله. *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
۱۰۹. حاجی خلیفة، مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی قسطنطینی (م ۱۰۶۷ ق)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، بغداد: مكتبة المثنی، ۱۹۴۱م.
۱۱۰. حاکم حسکانی، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله بن احمد (م حدود ۴۹۰ ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۱۱. حبیبی مظاهری، مسعود، «ابومسلم اصفهانی»، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، ص ۲۲۴-۲۲۶.
۱۱۲. حرّ عاملی، محمد بن الحسن (م ۱۱۰۴ ق)، *وسائل الشيعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۱۳. حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی نجفی (م ۹۴۰ ق)، *تأویل الايات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة*، تصحیح حسین استادولی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ق.
۱۱۴. حسینی میلانی، سید محمد، *تفسیر اهل البيت عليهم السلام*، قم: انتشارات تابان، ۱۴۰۷ق.
۱۱۵. حسینیان قمی، مهدی، «پاسخی به کتاب حدیث‌های خیالی»، *علوم حدیث*، ش ۳۴، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۵۶-۱۸۱.

۱۱۶. ——— «نقدی بر حدیث های خیالی»، بینات، ش ۷۴، تابستان ۱۳۹۱، ص ۸۷-۱۰۶.
۱۱۷. حقوقی، عسکر، تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ش.
۱۱۸. حکیم، حسن عیسی، الشیخ الطوسی ابوجعفر محمد بن الحسن ۳۸۵-۴۶۰ هـ.ق، بغداد: جامعة بغداد، ۱۹۷۵م.
۱۱۹. خازن بغدادی، علاءالدین أبوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم بن عمر الشیخی (م ۷۴۱ ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۲۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت (م ۴۶۳ ق)، تاریخ بغداد و ذیولہ، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۱۲۱. خطیب، عبداللطیف، معجم القراءات القرآنیة، دمشق: دارسعدالدین، ۲۰۰۲م.
۱۲۲. خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم فراهیدی (م ۱۷۵ ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
۱۲۳. خوانساری، میرزا محمد باقر موسوی (م ۱۳۱۳ ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
۱۲۴. خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م.
۱۲۵. ——— معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بیروت، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۳م.
۱۲۶. داوودی، شمس الدین محمد بن علی بن احمد. طبقات المفسرین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۱۲۷. درایتی، مصطفی، فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۲۸. دیقی مصری، تقی‌الدین سلیمان بن بنین (م ۶۱۳ ق)، اتفاق المبانی و افتراق المعانی، تحقیق یحیی عبد الرؤوف جبر، الاردن: دارعمار، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.
۱۲۹. ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان (م ۷۴۸ ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق بشار عوآد معروف، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳م.
۱۳۰. ——— سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۳م.

۱۳۱. _____ میزان الاعتدال فی تقد الرجال، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.
۱۳۲. ذیاب، اکرم عبدالکریم، «التشیع والوسطية الإسلامية»، تراثنا، سال هجدهم، ش ۴۷ و ۴۸، رجب- ذوالحجة ۱۴۱۷ق.
۱۳۳. رازی جصاص حنفی، ابوبکر احمد بن علی (م ۳۷۰ ق)، الفصول فی الاصول، کویت: وزارة الاوقاف الكويتية، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م.
۱۳۴. _____ تفسیر احکام القرآن، بیروت: داراحیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۳۵. رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان (م ۳۲۲ ق)، اعلام النبوة: الرد علی الملحد ابی بکر الرازی، بیروت: دارالساقی بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفکری، ۲۰۰۳م.
۱۳۶. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسن (م ۶۰۶ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (م ۵۰۲ ق)، تفسیر الراغب الاصفهانی، جزء ۱: (المقدمة وتفسیر الفاتحة والبقرة)، تحقیق محمد عبدالعزيز بسیونی، كلية الآداب، جامعة طنطا، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م.
۱۳۸. _____ تفسیر الراغب الاصفهانی، جزء ۲، ۳: (من أول سورة آل عمران وحتى الآية ۱۱۳ من سورة النساء)، تحقیق عادل بن علی الشَّدری، الرياض: دار الوطن، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م.
۱۳۹. _____ تفسیر الراغب الاصفهانی، جزء ۴، ۵: (من الآية ۱۱۴ من سورة النساء وحتى آخر سورة المائدة)، تحقیق هند بنت محمد بن زاهد سردار، مكة: كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
۱۴۰. راوندی، قطب الدین ابوالحسن سعید بن عبدالله بن حسین بن هبة الله (م ۵۷۳ ق)، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، تحقیق سید احمد هاشمی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۵ق.
۱۴۱. رحیم لو، یوسف، «ابوالقاسم مغربی»، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۷۷-۱۸۰.
۱۴۲. رشید بن علی رضا، محمد (م ۱۳۵۴ ق)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.

۱۴۳. رضی، ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (م ۴۰۶ ق)، *المجازات النبویه*، تحقیق طه محمد الزینی، چاپ افست، قم، مکتبه بصیرتی، بی تا.
۱۴۴. ———، *تلخیص البیان عن مجازات القرآن*، بیروت: دارالاضواء، ۱۹۸۶ م.
۱۴۵. ———، *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*، تحقیق محمدرضا آل کاشف الغطاء، تهران، مؤسسه البعثة، ۱۴۰۶ ق.
۱۴۶. رفیعی، مجیب، *قراءات أهل البيت القرآنية*، قم: دارالغدیر، ۱۴۲۴ ق / ۲۰۰۳ م.
۱۴۷. رُمّانی، ابوالحسن علی بن عیسی (م ۳۸۴ ق)، *تفسیر ابی الحسن الرمانی علی بن عیسی بن علی بن عبد الله و هو التفسیر المسمى الجامع لعلم القرآن*، تحقیق خضر محمد نبها، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹ م.
۱۴۸. رهبری، حسن، «روایت در تفسیر تبیان»، *پژوهشهای قرآنی*، شماره ۵۶، زمستان ۱۳۸۷، ص ۲۱۹-۱۹۰.
۱۴۹. روزراوری، ظهیرالدین ابوشجاع محمد بن الحسین (م ۴۸۸ ق)، *ذیل کتاب تجارب الامم (ملحق بکتاب تجارب الامم)*، تحقیق هنری فردریک آمدروز، قاهره: فرج الله زکی الکردی، ۱۹۱۴ م.
۱۵۰. ربیین، اندرو، «واژگان دخیل و تعیین زبان خارجی آنها در تفسیر»، ترجمه ی مرتضی کریمی نیا، ترجمان وحی، سال هفتم، ش ۱، شماره ی پیاپی ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۵۳-۳۹.
۱۵۱. زامبارو. *معجم الانساب و الاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی*، ترجمه ی زکی محمدحسن بك و حسن احمد محمود، بیروت: دارالرائد العربی، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م.
۱۵۲. زبیدی، ابوالفیض مرتضی محمد بن محمد بن عبدالرزاق حسینی (م ۱۲۰۵ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالهدایة، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م.
۱۵۳. زررور، عدنان، *الحاکم الجشمی و منهجه فی تفسیر القرآن*، بی جا، مؤسسه الرسالة، بی تا.
۱۵۴. زرکشی، برهان الدین محمد بن عبدالله (م ۷۹۵ ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق یوسف المرعشلی و دیگران، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م.
۱۵۵. زرکلی، خیرالدین، *الاعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء العرب و المستعربین و المستشرقین*، بیروت: دارالعلم للملایین، ۲۰۰۲ م.

۱۵۶. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد خوارزمی (م ۵۳۸ ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵۷. ——— ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۲ ق.
۱۵۸. زید بن علی بن الحسین (م ۱۲۲ ق)، *تفسير غريب القرآن*، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۵۹. زیدی، کاصد یاسر، *منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم*، بغداد: بیت الحکمة، ۲۰۰۴ م.
۱۶۰. سجادی، صادق، «آل بریدی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۰۸-۶۱۱. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۰۸-۶۱۱.
۱۶۱. سخاوی، شمس‌الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمن بن محمد (م ۹۰۲ ق)، *التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۳ م.
۱۶۲. سراجی، ناصر کاظم، *الطبرسی و منهجه في التفسير اللغوي: دراسة في منهج الطبرسی اللغوي في تفسيره مجمع البيان لعلوم القرآن*، بیروت: دارالمرتضی، ۱۴۲۰ ق / ۲۰۰۰ م.
۱۶۳. سزگین، فؤاد، *تاريخ نگارش های عربی، جلد اول، قرآن، حدیث، تاریخ، فقه، عقاید، تصوف*، ترجمه به اهتمام خانه‌ی کتاب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۶۴. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور قیمی مروزی (م ۵۶۲ ق)، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م.
۱۶۵. سمعانی، ابومظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار بن احمد قیمی مروزی (م ۴۸۹ ق)، *تفسير القرآن*، تحقیق یاسر بن ابراهیم وغنیم بن عباس بن غنیم، ریاض: دار الوطن، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م.
۱۶۶. سمیر، سمیر خلیل، «إيليا النصيبيني (۹۷۵-۱۰۴۶ م) و الوزير ابوالقاسم المغربي (۹۸۱-۱۰۲۷)»، در *المشرق*، سال ۷۶، ش ۲ (قوز و کانون الاول ۲۰۰۲)، ص ۴۴۳-۴۵۸.
۱۶۷. سمین حلبی، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن یوسف (م ۷۵۶ ق)، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقیق أحمد محمد الخراط، دمشق: دارالقلم، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.

۱۶۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر (م ۹۱۱ ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م.
۱۶۹. _____ *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۱۷۰. _____ *المزهر فی علوم اللغة وأنواعها*، تحقیق فؤاد علی منصور، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق / ۱۹۹۸م.
۱۷۱. _____ *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة*، تحقیق محمد ابوالفضل إبراهیم، صیدا: المكتبة العصرية، بی‌تا.
۱۷۲. _____ *لباب النقول فی أسباب النزول*، تحقیق أحمد عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
۱۷۳. شبیری، سیدمحمدجواد، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، در *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۷، ص ۷۰۰-۷۰۳.
۱۷۴. _____ *«نعمانی و مصادر غیبت»*، در *مجله‌ی انتظار موعود*، ش ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۵ش، ص ۲۵۴-۳۰۶.
۱۷۵. _____ *«نعمانی و مصادر غیبت (بررسی غیبت نعمانی)»*، در *مجله‌ی انتظار موعود*، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵ش، ص ۲۰۹-۲۲۷.
۱۷۶. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی جبعی (م ۹۶۶ ق)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۲م.
۱۷۷. _____ *رسائل شهید ثانی*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۷۸. شبیانی، محمد بن حسن (م حدود ۶۴۰ ق)، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۷۹. شیخو، لويس. «مجالس إيليا مطران نصيبين»، در *المشرق*، سال بیستم، ش ۱ (کانون الثاني ۱۹۲۲)، ص ۳۳-۴۴. ش ۲ (شباط ۱۹۲۲)، ص ۱۱۲-۱۲۲. ش ۳ (آذار ۱۹۲۲) ص ۲۶۷-۲۷۲. ش ۴ (نيسان ۱۹۲۲) ص ۳۶۶-۳۷۷. ش ۵ (أيار ۱۹۲۲) ص ۴۲۵-۴۳۴.
۱۸۰. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، «نقدی سندشناسانه بر احادیث مجمع البیان»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۴۶-۱۷۱.

۱۸۱. _____، حدیث‌های خیالی در مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، تهران: کویر، ۱۳۸۲.
۱۸۲. صدر، سید حسن، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، بغداد، ۱۳۷۰ ق. چاپ افست، تهران، بی‌تا.
۱۸۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه (م ۳۸۱ ق)، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ ق.
۱۸۴. _____، المحصال، تحقیق علی اکبر الغفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۸۵. _____، علل الشرائع، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م.
۱۸۶. _____، عیون اخبار الرضا، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.
۱۸۷. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ (م ۲۹۰ ق)، بصائر الدَّرَجَات فی فضائل آل محمد (ع)، تحقیق میرزا محسن کوجه باغی التبریزی، قم: منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۸۸. صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن أییک بن عبدالله (م ۷۶۴ ق)، الوافی بالوفیات، تحقیق أحمد الارناؤوط وترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ ق / ۲۰۰۰ م.
۱۸۹. ضیائی، علی اکبر، «ابن‌اخشید»، در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۲، ص ۷۱۳-۷۱۴.
۱۹۰. طباطبائی، سید محمد حسین (م ۱۴۰۲ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۹۱. _____، قرآن در اسلام، تهران، ۱۳۵۰ ش.
۱۹۲. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن (م ۵۴۸ ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۹۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (م ۳۱۰ ق)، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۱۹۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (م ۴۶۰ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۹۵. _____، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: مؤسسة آل‌البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.

۱۹۶. ———، فهرست، تحقیق شیخ جواد قیومی، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۱۹۷. عابدینی، احمد، «بررسی حدیث‌های خیالی در مجمع البیان و التبیان»، بینات، ش ۷۲، زمستان ۱۳۹۰، ص ۲۰۷-۲۱۸.
۱۹۸. عباس، احسان، «بین ابی العلاء المعری و الوزير المغربي»، مجلة الفكر العربي، ش ۲۵، ۱۹۸۲؛ بعداً در: بحوث ودراسات فی الأدب والتاریخ، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۰م، ص ۲۲۹-۲۴۱.
۱۹۹. ———، «علی بن عبیده الریحانی: مختارات من نثره، اختیار الوزير ابی القاسم المغربي»، بحوث ودراسات فی الادب والتاریخ، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۰م.
۲۰۰. ———، الوزير المغربي ابوالقاسم الحسين بن علی العالم الشاعر الناصر الناصر، عمان، الاردن، ۱۹۸۸م.
۲۰۱. عبدالرزاق بن همام بن نافع حمیری یمانی صنعانی، ابوبکر (م ۲۱۱ ق)، تفسیر عبدالرزاق، تحقیق محمود محمد عبده، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۲۰۲. عبدالعزيز بن إبراهيم بن قاسم، الدلیل إلى المتون العلمیة، الرياض: دار الصمیعی للنشر والتوزیع، ۱۴۲۰ق / ۲۰۰۰م.
۲۰۳. عراقی، زین‌الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین بن عبدالرحمن (م ۸۰۶ ق)، المغنی عن حمل الاسفار فی تخریج ما فی الإحیاء من الأخبار، تحقیق أشرف عبدالمقصود، ریاض: مكتبة طبریة، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م.
۲۰۴. عروسی هویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۰۵. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل بن سعید بن یحیی بن مهران (م ۳۹۵ ق)، الوجوه و النظائر، تحقیق محمد عثمان، قاهره: مكتبة الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۲۸ق / ۲۰۰۷م.
۲۰۶. علاءالدینی، علیرضا، «بنوالمغربی» در دانشنامه‌ی جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج ۴، ۱۳۷۷ش.
۲۰۷. علیزاده، علی، «احادیث خیالی یا شواهد خیالی»، علوم حدیث، ش ۳۵ و ۳۵، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۲۵-۱۴۸.

۲۰۸. _____ «انوار عرشی در گویش پارسی؛ تفسیر ثعلبی مأخذ برخی روایات روض الجنان»، مجموعه مقالات کنکره شیخ ابوالفتوح رازی رحمه الله، قم: دارالحديث، ۱۳۸۴، جلد ۱۱، ص ۴۴-۸۴.
۲۰۹. عیاشی، ابونضر محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۸۰ق.
۲۱۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد طوسی (م ۵۰۵ ق)، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۹۴۵م.
۲۱۱. فاضل مقداد سیوری، جمال الدین مقداد بن عبدالله (م ۸۲۶ ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۱۲. فاکهی، أبوعبدالله محمد بن اسحاق بن العباس المکی (م ۲۷۲ ق)، اخبار مکه، تحقیق عبدالملك عبدالله دهیش، بیروت: دارخضر، ۱۴۱۴ق.
۲۱۳. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (م ۲۰۷ ق)، معانی القرآن، تحقیق احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلی، قاهره: دارالمصریه للتألیف و الترجمة، بی تا.
۲۱۴. فرات بن ابراهیم کوفی، ابوالقاسم (زنده در ۳۰۷ ق)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۱۵. فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۱م.
۲۱۶. فضل الله، سید محمد حسین. تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۲۱۷. فیروزآبادی، أبوطاهر مجدالدین محمد بن یعقوب (م ۸۱۷ ق)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، تحقیق محمد علی النجار، قاهره: المجلس الاعلی للشئون الاسلامية، لجنة احیاء التراث الاسلامی، ۱۳۹۳-۱۴۱۶ق/ ۱۹۷۳-۱۹۹۶م.
۲۱۸. فیض کاشانی، ملا محمد محسن بن شاه مرتضی (م ۱۰۹۰ ق)، الاصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۱۹. _____ الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۲۲۰. _____ تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.

۲۲۱. قاضي عبدالجبار بن احمد همدانی اسدابادی، عمادالدين ابوالحسن (م ۴۱۵ ق)، تثبیت دلائل النبوة، قاهره: دار المصطفی، بی تا.
۲۲۲. _____ تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دارالنهضة الحديثة، بی تا.
۲۲۳. _____ متشابه القرآن، تحقیق عدنان محمد زررور، قاهره، دارالتراث، بی تا.
۲۲۴. _____ المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: الشركة العربية للطباعة و النشر، ۱۹۶۵-۱۹۶۰ م.
۲۲۵. قاضي نعمان مغربی، ابن حیون نعمان بن محمد (م ۳۶۳ ق)، دعائم الإسلام، تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ۱۳۸۵ ق.
۲۲۶. _____ شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، تحقیق محمد حسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسين حوزهی علمیه قم، ۱۴۰۹ ق.
۲۲۷. قفطی، جمالالدين ابوالحسن علی بن یوسف بن ابراهیم شیبانی (م ۶۴۶ ق)، إنباه الرواة علی أنباه النحاة، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۴ ق.
۲۲۸. قلقشندي، ابوالعباس شهابالدين احمد بن علی بن احمد (م ۸۲۱ ق)، صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، تحقیق یوسف علی طویل، دمشق: دارالفکر، ۱۹۸۷ م.
۲۲۹. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم (زنده در ۳۰۷ ق)، تفسیر القمّی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷؛ افست قم، دارالکتاب للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ ق / ۱۳۶۷ ش.
۲۳۰. کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان طرابلسی (م ۴۴۹ ق)، کنز الفوائد، تحقیق عبدالله نعمة، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۲۳۱. کردعلی، محمد. رسائل البلغاء، قاهره: دار الکتب العربية الکبری، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م.
۲۳۲. کرعاوی، سعاد کریدی، الشریف المرتضی و جهوده اللغویة و النحویة، دمشق: تموز للطباعة و النشر و التوزیع، ۲۰۱۲ م.
۲۳۳. کرمر، جوئل ل.، احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.

۲۳۴. کریمی‌نیا، مرتضی، «التبیین فی تفسیر القرآن»، در *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۶، ص ۴۶۷-۴۷۱.
۲۳۵. _____ «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن: نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیین»، در *علوم حدیث*، سال یازدهم، ش ۲، شماره‌ی پیاپی ۴۰، تابستان ۱۳۸۵، ص ۳-۲۱.
۲۳۶. _____ «المصابیح فی تفسیر القرآن: گنجی در تاریخ تفسیر شیعه»، در *جشن‌نامه‌ی استاد محمد علی مهدوی راد*، به کوشش رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، ۱۳۹۱، ص ۴۴۵-۴۶۵.
۲۳۷. _____ «چهار پارادایم مختلف در تفسیر شیعه: مقدمه‌ای در تاریخ تفسیر شیعه»، در *جشن‌نامه‌ی استاد محمد علی مهدوی راد*، به کوشش رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، ۱۳۹۱، ص ۴۲۵-۴۴۳.
۲۳۸. _____ «روایات صادقین (علیهما السلام) در قدیم‌ترین تفاسیر اهل سنت»، در *طبری پژوهی: اندیشه‌گزاری طبری، نابغه‌ی ایرانی (مجموعه مقالات)*، ویراسته‌ی محمد حسین ساکت، تهران: خانه‌ی کتاب، ۱۳۹۳، جلد ۱، ص ۳۸۱-۴۵۳.
۲۳۹. _____ «شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیین»، در *مطالعات اسلامی (دانشکده‌ی الهیات دانشگاه فردوسی مشهد)*، شماره‌ی ۷۴، زمستان ۱۳۸۵، ص ۸۱-۱۱۱.
۲۴۰. _____ «مآکله‌ی سالانه‌ی یهود: بررسی روایتی تفسیری در منابع کهن شیعه و سنی»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث (مقالات و بررسیها)*، سال ۴۴، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۱۹-۱۴۰.
۲۴۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی (م ۳۲۸ ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۴۲. کنانی حموی، بدرالدین ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن سعدالله بن جماعة شافعی، (م ۷۳۳ ق)، *کشف المعانی فی المتشابه من المثنی*، تحقیق عبدالجواد خلف، المنصورة: دارالوفاء، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م.
۲۴۳. کنتوری، اعجاز حسین بن محمد قلی نیشابوری (م ۱۲۸۶ ق)، *کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار*، قم: کتابخانه‌ی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۲۴۴. گنابادی، ملاسلطان محمد (م ۱۳۲۷ ق)، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.

۲۴۵. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود (م ۳۳۳ ق)، تفسیر الماتریدی (تأویلات أهل السنة)، تحقیق مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق / ۲۰۰۵م.
۲۴۶. مادلونگ، ویلفرد، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه‌ی جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۴۷. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن حبیب بصری بغدادی، (م ۴۵۰ ق)، تفسیر الماوردی = النکت والعیون، تحقیق السید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۲۴۸. مُجَاشِجِی قیروانی، ابوالحسن علی بن فَصَّال بن علی بن غالب (م ۴۷۹ ق)، النکت فی القرآن الکریم (فی معانی القرآن الکریم وإعرابه)، تحقیق عبدالله عبدالقادر الطویل، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق / ۲۰۰۷م.
۲۴۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (م ۱۱۱۱ ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۲۵۰. _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۲۵۱. محمد بن عَزِیر سجستانی، ابوبکر عَزِیری (م ۳۳۰ ق)، غریب القرآن المسمی بنزهة القلوب، تحقیق محمد اَدِیب عبد الواحد جمران، سوریه: دار قتیبة، ۱۴۱۶ق / ۱۹۹۵م.
۲۵۲. محمد عبدالغنی حسن، «الشریف الرضی بین مجازات القرآن و الحدیث»، در مقدمه‌ی شریف رضی، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، تحقیق محمد عبدالغنی حسن، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
۲۵۳. مدرسی طباطبایی، حسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه‌ی سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه‌ی تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ۱۳۸۳ش.
۲۵۴. مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین موسوی (م ۴۳۶ ق)، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ش / ۱۴۲۴ق.
۲۵۵. _____، أُمالی المرتضی فی التفسیر و الحدیث و الادب، تحقیق السید محمد بدرالدین النعسانی الحلبي، چاپ افست، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۳ق.
۲۵۶. _____، تنزیه الانبیاء، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م.

۲۵۷. _____ رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۵۸. _____ المقنع فی الغیبة والزیادة المکملة له، تحقیق السید محمدعلی الحکیم، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
۲۵۹. مُسَبِّحی، عزالملک محمد بن ابی القاسم (م ۴۲۰ ق)، تاریخ المُسَبِّحی: أخبار مصر فی سنتین ۴۱۴-۴۱۵، تحقیق ولیم ج. میلورد، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰م.
۲۶۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی (م ۳۴۶ ق)، التنبیہ والإشراف، تصحیح عبدالله إسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی، بی تا.
۲۶۱. _____ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۶۲. مشهدی قمی، میرزاحمد بن محمدرضا بن اسماعیل بن جمال الدین قمی (م حدود ۱۱۲۵ ق)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۲۶۳. معدّل، خالد. الوزير الكامل ابوالقاسم الحسین بن علی المغربي المتوفی سنة ۳۷۰-۴۱۸/۹۸۰-۱۰۲۷، بیروت: دارالروضة، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
۲۶۴. مغنیه، محمدجواد بن محمود بن محمد بن مهدی (م ۱۴۰۰ ق)، التفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۲۶۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (م ۴۱۳ ق)، المسائل السُروِیة، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۶۶. _____ الفصول المختارة، تحقیق علی میرشریفی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۶۷. مُقاتِل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق)، تفسیر مُقاتِل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۲۶۸. مقریزی، ابوالعباس تقی الدین احمد بن علی بن عبدالقادر (م ۸۴۵ ق)، امتاع الاسماع، تحقیق محمد عبدالحمید النمیس، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
۲۶۹. _____ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۲۷۰. مکدرموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه ی احمد آرام، تهران، مؤسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.

۲۷۱. مکی بن ابی طالب، ابو محمد قیسی قیروانی (م ۴۳۷ ق)، *الهدایة إلى بلوغ النهاية في علم معانی القرآن وتفسیره، وأحكامه، وجل من فنون علومه، تحقیق جامعة الشارقة، زیر نظر الشاهد البوشیخی، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق / ۲۰۰۸م.*
۲۷۲. ملاهروی قاری، ابوالحسن علی بن سلطان محمد (م ۱۰۱۴ ق)، *الاسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، تحقیق محمد الصباغ، بیروت: دارالامانة و مؤسسة الرسالة، بی تا.*
۲۷۳. ملطی شافعی، ابوالحسن محمد بن احمد (م ۳۷۷ ق)، *التنبیه و الرد علی أهل الاهواء و البدع، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۴۱۸ق / ۱۹۹۷م.*
۲۷۴. منزوی، علینقی، «سیره رسول الله یا السیره النبویه»، در *مجله فصلنامه کتاب، سال چهارم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۲، ص ۱۲۴-۱۳۲.*
۲۷۵. مورن، ادگار، *درآمدی بر اندیشه پیچیده، ترجمه افشین جهاننیده، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸ش.*
۲۷۶. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.*
۲۷۷. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد (م ۴۵۰ ق)، *فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.*
۲۷۸. نحّاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل بن یونس مرادی (م ۳۳۸ ق)، *اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.*
۲۷۹. _____، *معانی القرآن الکریم، تحقیق محمد علی الصابونی، مکه: جامعة أم القرى، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.*
۲۸۰. نعمانی، ابن ابی زینب، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم (م ۳۶۰ ق)، *تفسیر النعمانی، نک. مجلسی، بحار الانوار.*
۲۸۱. _____، *الغیبة، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.*
۲۸۲. نویری، شهاب الدین أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم قرشی تیمی بکری (م ۷۳۳ ق)، *نهاية الارب في فنون الادب، قاهره: دارالکتب والوثائق القومية، ۱۴۲۳ق.*

۲۸۳. نیشابوری، ابوالقاسم نجم‌الدین محمود بن ابوالحسن بن الحسین (م حدود ۵۶۰ ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۸۴. ——— *باهر البرهان فی معانی مشکلات القرآن*، تحقیق سعاد بنت صالح بن سعید باقی، مکه: جامعة ام‌القری، ۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۸ م.
۲۸۵. نیل‌ساز، نصرت، «تحلیل انتقادی آرای برخی از خاورشناسان درباره اللغات فی القرآن»، *علوم قرآن و حدیث (دانشگاه تربیت مدرس)*، شماره ۳/۸۲، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹-۱۹۳.
۲۸۶. هاشمی، سید حسین، «روش تفسیری مجمع البیان»، *پژوهشهای قرآنی*، ش ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۴-۳۷.
۲۸۷. همدانی، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد (م ۶۲۳ ق)، *سیرت رسول الله*، تحقیق اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۲۸۸. هود بن محکم هواری، *تفسیر کتاب الله العزیز*، الجزائر: دارالبصائر، ۱۴۲۶ ق.
۲۸۹. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی (م ۴۶۸ ق)، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت: دارالقلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۵ ق.
۲۹۰. ——— *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق عادل أحمد عبدالموجود و دیگران، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۴ م.
۲۹۱. واقدی، ابوعبدالله محمد بن عمر بن واقد (م ۲۰۷ ق)، *کتاب المغازی*، تحقیق مارسدن جونز، بیروت: عالم‌الکتب، ۱۹۸۴ م.
۲۹۲. وزیر مغربی، ابوالقاسم حسین بن علی بن حسین (م ۴۱۸ ق)، *أدب الخواص فی المختار من بلاغات قبائل العرب وأخبارها وأنسابها*، تحقیق حمد الجاسر، ریاض: دارالیمامة للبحث والترجمة والنشر، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م.
۲۹۳. ——— *الایناس فی علم الانساب*، تحقیق ابراهیم الایباری، دارالکتب المصری و اللبنانی، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م. و تحقیق شیخ حمد جاسر ریاض: النادي العربی، ۱۴۰۰ ق.
۲۹۴. ——— *المصابیح فی تفسیر القرآن*، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی جامعة محمد بن سعود، ریاض، ش ۲۰۰۲.

۲۹۵. _____، *المصابيح في تفسير القرآن*، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی جامع القرويين، فاس، ش ۱۴۷۶.
۲۹۶. _____، *المصابيح في تفسير القرآن*، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی چستريتي، دابلین، ش ۳۵۳۸.
۲۹۷. _____، *تهذيب سيرة ابن هشام*، نسخه‌ی خطی در کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ش ۲۰۱۳.
۲۹۸. _____، *كتاب في السياسة، تحقيق سامی الدهان، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية*، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م.
۲۹۹. _____، *ياقوت حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله (م ۶۲۶ ق)، معجم الادباء = إرشاد الاريب إلى معرفة الاديب، تحقيق احسان عباس، بيروت: دارالغرب الإسلامي، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.*
۳۰۰. _____، *معجم البلدان، بيروت: دارصادر، ۱۹۹۵م.*
۳۰۱. _____، *یعنی، ابو عبدالله محمد بن حسین بن عمر (م ۴۰۰ ق)، مضاهاة أمثال کلیلة و دمنه، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت: دارالثقافة، بی‌تا.*
302. Abel, Armand, 'La "Refutation d'un Agarene" de Barthelemy d'Edesse', *Studia Islamica* 37 (1973) 5-26.
303. Adang, Camilla, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill, 1996.
304. Bar-Asher, Meir M., "Outlines of early Ismā'īlī-Fāṭmīd Qur'ān exegesis," *Journal Asiatique* 296ii (2008) pp. 257-295.
305. _____, "Variant readings and additions of the Imāmī-Šī'a to the Quran," *Israel Oriental Studies* 13 (1993) pp. 39-74.
306. _____, *Scripture and exegesis in early Imāmī Shiism*. Leiden, New York & Köln: E.J. Brill, 1999.
307. Bertaina, David, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway: Gorgias Press, 2011.
308. _____, "Science, syntax, and superiority in eleventh-century Christian-Muslim discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac languages," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22ii (2011), pp. 197-207.

309. Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden: Brill, 1943-49.
310. Delly, Emmanuel-Karim, *La théologie d'Elie bar-Šénaya. Etude et traduction de ses Entretiens*, Rome, 1957.
311. Fück, J.W., "Ibn al-Nadim," in *EI2*, vol. 3. Leiden, 1968.
312. Fudge, Bruce, *Qur'anic hermeneutics: Al-Tabrisi and the craft of commentary*, Oxford & New York: Routledge, 2011.
313. Gimaret, Daniel, "Mu'tazila" *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Print Version: Volume VII, page 783, 1992, pp. 783-793.
314. ———, *Une lecture mu'tazilite du Coran: le Tafṣīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. Leuven: Peeters, 1994.
315. Griffith, Sidney H., "When did the Bible become an Arabic scripture," *Intellectual History of the Islamicate World* 1 (2013) pp. 7-23.
316. ———, "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period", in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, edited by Eds. Hava Lazarus-Yafeh et al., Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, pp. 13-65.
317. Ismail. U.Y., *A Critical Edition of the Masabih fī Tafṣīr al-Qur'an al-Azim attributed to Ibn Kaysan al-Nahwi*, PhD Manchester, 1979.
318. Mourad, Suleimain A., "The survival of the Mu'tazila tradition of Qur'anic exegesis in Shi'i and Sunni *tafasir*" *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010) pp. 83-108.
319. Pellat, Charles, "Ibn Kaysān", in *Encyclopedie de l'Islam*, nouvelle edition, edited by C.E. Bosworth, vol. 2, p. 390.
320. Saleh, Walid, *In defense of the Bible: a critical edition and an introduction to al-Biqā'ī's Bible treatise*. Leiden, New York & Köln: E.J. Brill, (Islamic History and Civilization, 73), 2008.
321. Samir, Samir Khalil, "Deux cultures qui s'affrontent: une controverse sur l'i'rāb au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975-76) pp. 619-649.

322. _____, "Entretien d'Élie de Nisibe avec le Vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, sur l'Unité et la Trinité," *Islamochristiana / Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI)* 5 (1979) pp. 31-117.
323. _____, "Date de la mort d'Élie de Nisibe", *Oriens Christianus* 72 (1988) pp. 124-132.
324. _____, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Élie de Nisibe (975-1046)", *Islamochristiana* 3 (1977) pp. 257-286.
325. _____, *Foi et culture en Irak au XIe siècle: Elie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot: Variorum, 1996.
326. Schmidtke, Sabina, "The Muslim reception of biblical materials: Ibn Qutayba and his *A'lām al-nubuwwa*," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22iii (2011) pp. 249-274.
327. Smoor, P., "Al-Mağribī," in *EI2*, vol. 5, pp. 1210-1212.
328. Stewart, Devin J., "Editing the Fihrist of Ibn al-Nadim," *Journal of Abbasid Studies* 1 (2014) pp. 159-205.
329. Thomas, David & Barbara Roggema, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden: Brill, 2009-2011.
330. van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin: Walter de Gruyter, 6 vols., 1992-1999.
331. Wright, William, *Short History of Syriac Literature*, London: Adam and Charles Black, 1894.

نرم افزارها و پایگاه های اینترنتی:

۳۳۲. نرم افزار خزانه التراث

333. <http://deeweny.witr.net/deewenyPDF?poetId=1162>
334. <http://faculty.kfupm.edu.sa/IAS/akareem/cv.htm>
335. <http://elibrary.mediun.edu.my/books/MAL11176.pdf>
336. http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Hebrew_Index.htm
337. <http://biblehub.com/interlinear/>

و الاعتذار الاخير:

وقد كَتَبَ أستاذُ العلماءِ البُلغاءِ القَاضِي الفاضلُ عبدُالرحيمِ البَيَّسانِي (٥٢٦-٥٩٦ ق) إلى العِمادِ الأصفهاني معتذراً عن كلامِ استَدْرَكه عَلَيْهِ: «إِنَّهُ قَدْ وَقَعَ لِي شَيْءٌ وَمَا أَدْرِي أَوْقَعَ لَكَ أَمْ لَا. وَهَا أَنَا أَخْبِرُكَ بِهِ، وَذَلِكَ أَنِّي رَأَيْتُ أَنَّهُ لَا يَكْتُبُ إِنْسَانٌ كِتَاباً فِي يَوْمِهِ إِلَّا قَالَ فِي غَدِهِ: لَوْ غَيَّرَ هَذَا لَكَانَ أَحْسَنَ، وَلَوْ زِيدَ كَذَا لَكَانَ يُسْتَحْسَنُ، وَلَوْ قُدِّمَ هَذَا لَكَانَ أَفْضَلَ، وَلَوْ تُرِكَ هَذَا لَكَانَ أَجْمَلَ. وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْعِبَرِ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَيَّ اسْتِيْلَاءِ النَّقْصِ عَلَيَّ جُمْلَةَ الْبَشَرِ.»