



تاریخ گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس نقد روش تحلیل ادبی و نزبرو و ریپین

پدیدآورده (ها) : مهدوی راد، محمد علی؛ نیل ساز، نصرت
علوم قرآن و حدیث :: تحقیقات علوم قرآن و حدیث :: سال سوم، 1385 - شماره 6 (ISC)
از 27 تا 64
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/913999>

دانلود شده توسط : zahra mardani
تاریخ دانلود : 02/04/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابراین، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس: نقد روش تحلیل ادبی ونزبرو و ریپین

دکتر محمدعلی مهدوی راد

(عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس)

دکتر نصرت نیل ساز

(دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس)

چکیده: ونزبرو در کتاب بحث برانگیز مطالعات قرآنی، با نامعتبر خواندن اسنادروایات در تاریخ‌گذاری متون کهن شیوه تحلیل ادبی را به جای آن ارائه کرد. او این شیوه را برای تاریخ‌گذاری متون کهن تفسیری پیش از طبری از جمله تفسیر کلبی از ابن عباس به کار برد. بر همین اساس وی این تفسیر را متعلق به حدود سال ۲۰۰ هجری می‌داند. پس از او ریپین بر اساس تحلیل ادبی این تفسیر را اواخر قرن سوم تاریخ‌گذاری کرد. در این جستار به معرفی، بررسی و نقد تحلیل ادبی این دو خاورشناس بر تفسیر منسوب به ابن عباس می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌گذاری متون کهن، تفسیر ابن عباس، ونزبرو، ریپین، روش تحلیل ادبی.

مقدمه

اغلب دانشمندان مسلمان از گذشته تا کنون و بسیاری از شرق‌شناسان، عبدالله بن

* از آقای مرتضی کریمی‌نیا برای تهیه لوح فشرده نسخه خطی تفسیر کلبی (شماره ۱۱۸، کتابخانه ایاصوفیه، ۳۵۷ برگ، تاریخ کتابت ۱۱۴۰ هـ ق) از طریق رایزنی فرهنگی ایران در استانبول و آقای دکتر مهرداد عباسی برای تذکرات ارزشمندشان درباره این نوشتار سپاسگزارم.

عباس (متوفی ۶۸) را چهره‌ای بارز و تأثیرگذار در پیدایش و تکوین علوم مختلف اسلامی از جمله تفسیر، لغت، تاریخ و فقه می‌دانند. نقش او به ویژه در حوزه تفسیر بی‌بدیل است (Berg 2004: 127). خاورشناسان برجسته اشپرنگر (۱۸۹۳-۱۸۱۳)، نولدکه (۱۹۳۰-۱۸۳۶) شوالی (۱۹۱۹-۱۸۶۳) و گلدتسیهر* (۱۹۲۱-۱۸۵۰) طی سه نسل اسطوره‌شکنی اروپاییان شخصیت علمی ابن عباس در علوم اسلامی را مورد تشکیک جدی قرار دادند.

نخستین بار اشپرنگر، ابن عباس را به دروغ‌گویی متهم ساخت (Goldfeld 1981: 10; Berg 2000: 132; Gilliot: 127). نولدکه و شوالی با اشاره به متعارض بودن اقوال منسوب به ابن عباس، بازسازی آرای تفسیری او را به سبب وقوع جعل گسترده به نام وی ناممکن دانستند و صاحب‌نظر بودن او در بسیاری موارد را افسانه نامیدند. با این حال بر این باور بودند ابن عباس قطعاً در حوزه علوم مختلف فعالیت داشته که بعدها روایاتی بر ساخته شده و به وی نسبت داده شده است (Berg 2000: 132). گلدتسیهر ضمن تبیین منزلت و جایگاه ابن عباس در تفسیر گونه‌گونی روایات تفسیری منسوب به وی را ناشی از همین شهرت و اعتبار دانست (گلدتسیهر ۱۴۰۵: ۱۰۴-۸۳). پاره‌ای از خاورشناسان بعد از او ضمن پذیرش وقوع حذف، افزونی و تحریف در روایات تفسیری ابن عباس، بازسازی میانی تفسیری او را ممکن دانستند (Berg 2000: 65-78).

غیر از روایات تفسیری فراوان، تفسیری مختصر اما کامل بر قرآن نیز به ابن عباس نسبت داده شده است. این تفسیر مختصر با عناوین مختلف به افرادی متفاوت از قرن اول تا نهم هجری نسبت داده شده است، اما سلسله سندهای گونه‌گونی که در ابتدای همه آن تفاسیر آمده به ابن عباس منتهی می‌شود. این اثر با عنوان تفسیر ابن عباس در حاشیه قرآن بارها به چاپ رسیده است. هم‌چنین با عنوان تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس با انتساب به فیروزآبادی (۷۲۹-۸۱۷ ه. ق) و بدون انتساب به وی مکرر چاپ

*. گلدزیهر

شده است (Rippin 1994: 75). اخیراً نیز با عنوان تفسیر ابن وهب المسمى الواضح فی تفسیر القرآن الکریم با انتساب به عبدالله بن محمد بن وهب دینوری (متوفی ۳۰۸) به چاپ رسیده است.

نخستین بار ونزبرو با اشاره به نسخه‌های خطی تفسیر دینوری (به شماره‌های ۲۲۱ و ۲۲۲ در ایاصوفیه) آن را بازنگاری لفظ به لفظ تفسیر کلبی از ابن عباس (نسخه خطی ۱۱۸ ایاصوفیه) توصیف کرد (Wansbrough 1977: 146). پس از او فان اس با اشاره به نسخه‌های خطی الواضح (به شماره‌های ۲۲۱ و ۲۲۲ در ایاصوفیه) آن را شاهی بر روایت تفسیر کلبی از ابن عباس در منطقه خراسان بزرگ دانست. او اشاره کرد که بروکلیمان و به تبع او سزگین به اشتباه مؤلف الواضح یعنی عبدالله بن مبارک دینوری را که در نیمه اول قرن چهارم از دنیا رفته است با محدث مشهور عبدالله بن محمد بن وهب متوفای ۳۰۸ یکی دانسته‌اند (فان اس ۱۳۷۱: ۶۷-۶۴).

ونزبرو و ریپین با استناد به سزگین (ج ۱، ص ۸۳) مؤلف الواضح را عبدالله بن محمد بن وهب دینوری می‌دانند (Wansbrough 1977: 146; Rippin 1994: 47).

گلدفلد با بررسی چندین نسخه خطی با عنوان تفسیر ابن عباس (نه تفسیر کلبی) در کتابخانه دانشگاه استانبول دریافته که متن آن دقیقاً همان متن تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس است (Goldfeld 1981: 129 n.30).

ریپین با مقایسه چهارده نسخه خطی و چاپی که با عناوین مختلف به ابن عباس، کلبی، دینوری و فیروزآبادی نسبت داده شده است به این نتیجه رسید که همه این متون اساساً یکی‌اند و صرفاً تفاوت‌هایی بسیار جزئی میان آنها وجود دارد که ناشی از اشتباهات ناسخان یا اشتباهات چاپی است (Rippin 1994: 40).

خاورشناسان و تاریخ‌گذاری متون کهن (تفسیر ابن عباس)

در میان خاورشناسان ونزبرو، ریپین و اخیراً موتسکی، به این تفسیر پرداخته‌اند. ونزبرو و ریپین بر اساس شکاکیت در صحت و اعتبار سند روایات که میراث شکاکان برجسته‌ای چون گلدتسیهر و شاخ است، اعتقاد دارند که در تاریخ‌گذاری متون کهن

اسلامی حتی قرآن، نمی توان به سند و گزارش هایی که در منابع اسلامی آمده است، استناد کرد و به جای آن باید از شیوه تحلیل ادبی سود جست (Wansbrough 1977: 60, 64, 69; Rippin, 1994: 144, 140, 142, 163, 209).

در این جستار ضمن تبیین روش ونزبرو و ریپین در تاریخ گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس، به ارزیابی آن می پردازیم. در ابتدا لازم است توضیحاتی روش شناختی درباره کتاب مطالعات قرآنی (*Quranic Studies*) ونزبرو بدهیم.

آرای ونزبرو درباره متون کهن تفسیری روش شناسی ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی

کتاب مطالعات قرآنی که در سال ۱۹۷۷ انتشار یافت، یکی از بحث برانگیزترین و تأثیرگذارترین آثار خاورشناسان در حوزه مطالعات اسلامی به حساب می آید.

مهم ترین نظریه ونزبرو^۱ این است که تثبیت نهایی متن قرآن پیش از قرن سوم صورت نگرفته است (Wansbrough 1977: 44, 45, 49, 208, 223,...)^۲.

همه تحلیل های ونزبرو در این کتاب مبتنی بر این پیش فرض است که تثبیت نهایی متن قرآن و هم چنین نقشی که در پیدایش و شکل گیری جامعه اسلامی داشته، دقیقاً مشابه روندی بوده که کتاب مقدس یهودیان از سنت شفاهی تا تدوین گذرانده است (ibid:207, 208, 223, 226,...)^۳.

۱. جان ونزبرو از سال ۱۹۵۷ میلادی تا ۱۹۹۶، نزدیک به چهل سال محقق و استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS) وابسته به دانشگاه لندن بود. به جز مطالعات قرآنی، از وی کتاب دیگری با عنوان محیط فرقه ای (*Sectarian Milieu*)، معدودی مقاله قرآنی و تاریخی، و شمار فراوانی نقد و معرفی بر کتاب های غربیان در حوزه مطالعات اسلامی برجای مانده است. (نک. کریمی نیا ۱۳۸۰: ۱۱۴-۱۱۳).

۲. ونسبیز نک. Rippin 1977: 39 درباره نقد این نظریه ونزبرو به پی نوشت ۱ این مقاله بنگرید. Graham 1980: 138; Whelan 1998: 2-3; Juynboll 1979: 293; Boullata 1997: 306.

۳. گراهام در نقد و معرفی بر مطالعات قرآنی درباره اعتقاد ونزبرو به تأثیرپذیری اسلام از سنت یهودی می گوید: بسیاری از آرا و روش های نویسنده به همان میزان که بدیع است، به همان میزان امتداد سنت دیرینه ای در شرق شناسی است که ریشه در آثار گروبنام و گایگر دارد. همان سنتی که مصرانه در پی اثبات خاستگاهی یهودی برای آیین و عقاید اسلامی است (Graham 1980: 140). در این باره هم چنین نک. Whelan:2-3; Juynboll: 294;

در روش استدلال و تحلیل ونزبرو باید به نکته‌های زیر توجه شود:

(۱) ونزبرو در تحلیل ادبی متون و استنتاجات تاریخی مبتنی بر آن، بسیار بر این نکته تأکید دارد که همه آثار و متون اسلامی به روایت افرادی که در قرن سوم و پس از آن می‌زیستند به دست ما رسیده است (*ibid*: 146, 174, 180).

(۲) در بررسی یک اثر تا وقتی که نویسنده، متوفی پس از سال دویست باشد، در انتساب اثر به مؤلف تشکیک نمی‌کند، مانند انتساب فضائل القرآن به ابو عبید قاسم بن سلام (متوفی ۲۲۴) یا معانی القرآن به فراء (متوفی ۲۰۷) (*ibid*: 133, 203). اما مشخص نمی‌سازد بر چه اساسی پذیرفته است که این نویسنده در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم یا حتی پس از آن می‌زیسته یا این که اثر مورد بررسی به واقع از آن اوست. در این جا به طور تلویحی می‌توان دریافت که او به منابع رجالی، استناد و اعتماد کرده است. اما اگر اثر بر اساس طریق روایتی که در ابتدای کتاب آمده به مرجعی که در قرن اول یا دوم می‌زیسته نسبت داده شود در برخی موارد در این انتساب، تشکیک و دو گونه استدلال می‌کند:

الف) یا با استناد به این که راوی اثر (نه مؤلف) پس از قرن دوم می‌زیسته، انتساب اثر به مؤلف را ساختگی می‌داند، مانند این که انتساب تنزیل القرآن به ابن شهاب زهری (متوفی ۱۲۴) را با این استدلال که راوی آن مفسر صوفی سلمی (متوفی ۴۱۲) است ساختگی می‌داند (*ibid*: 180).

ب) یا با استناد به تحلیل ادبی انتساب اثر به مؤلف را ساختگی می‌داند و خود آن را تاریخ‌گذاری می‌کند، مانند این که تفسیر کلبی و مقاتل و سیره ابن اسحاق را بر همین اساس مربوط به سال دویست می‌داند (*ibid*: 144) و رساله قدر حسن بصری (متوفی ۱۱۰) را پایان قرن دوم و کتاب وجوه والنظائر مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) را آغاز قرن سوم تاریخ‌گذاری می‌کند (*ibid*: 163, 209). اما مشخص نمی‌سازد چگونه بر اساس تحلیل ادبی صرف می‌توان این نتایج تاریخی را گرفت.

(۳) دوگانگی در برخورد با منابع رجالی و حتی پژوهش‌های خاورشناسان در

استدلال‌های ونزبرو بسیار اهمیت دارد از این رو لازم است با ذکر نمونه‌هایی بیش‌تر تبیین شود:

ونزبرو پذیرش روایات اسلامی مربوط به جمع‌آوری قرآن از جانب عثمان را مستلزم وقفه‌ای ۱۵۰ تا ۲۰۰ ساله میان تدوین نهایی قرآن و تحلیل محتوای آن در متون اسلامی^۱ می‌داند و می‌گوید: «مفهوم ضمنی این پذیرش آن است که بگوییم متن قرآن مانند اشعار پیش از اسلام مدت زمانی طولانی دقیقاً نقل شده و هوشمندانه سماع و قرائت شده‌اند بدون این که یک بار سؤالاتی در مورد معنا یا شکل آن، که منابع قرن سوم از آن آکنده است، ایجاد کنند. عقل به تنهایی جنبه جدی این روایت تاریخ اسلامی را ناممکن می‌داند» (ibid: 101).

حال اگر شواهدی چون رساله قدر حسن بصری که حاوی استنادات قرآنی متعدد است و به ویژه عبارت «کل قول لیس علیه برهان من کتاب الله فهو ضلالة» در آن دلالت بر تدوین قرآن و رسمیت و اعتبار آن در قرن اول دارد و وثاقت آن را ابرمان، ریترو و شاخ ت پذیرفته‌اند، یا رساله منسوب به حسن بن محمد بن حنفیه (متوفی ۱۰۰) یا تزیل القرآن زهری یا تفسیر مقاتل و وجوه و النظائر او و تفسیر کلبی و آثار متعدد دیگری که طی دو قرن نخست در مورد قرآن نوشته شده و گزارش آن در فهرست‌نگاری‌ها آمده است به سان قرآینی دال بر نبود چنان وقفه‌ای ارائه شود، ونزبرو به دلایلی که پیش از این گفتیم وثاقت آنها را نمی‌پذیرد. ونزبرو برای تأیید نظریه تدوین قرآن در قرن سوم به این دیدگاه ساخت که قرآن در فقه اسلامی، تا پایان قرن دوم به منزله مرجع و منبع تلقی نمی‌شد استناد می‌کند (Schacht 1950: 224-227; Wansbrough 1977: 44, 174). هم‌چنین او استناد نکردن به قرآن در فقه اکبر^۱ را که ونسینک آن را نیمه قرن دوم تاریخ‌گذاری کرده، شواهدی بر عدم تدوین قرآن تا آن زمان می‌داند (ibid: 44). ونزبرو آشکار نمی‌کند چگونه تاریخ‌گذاری متون فقهی مورد استناد ساخت در

۱. ونزبرو براین باور است که متن قرآن تنها در آثار قرن سوم به ویژه آثاری چون معانی القرآن فراء و فضائل القرآن ابو عبید قاسم بن سلام و وجوه و النظائر مقاتل که او تفاسیر متنی و متعلق به قرن سوم می‌داند، دقیق بررسی شده است.

دو قرن اول را می‌پذیرد. هم‌چنان که مشخص نمی‌سازد بر چه اساسی تاریخ‌گذاری فقه اکبر (نک. پی‌نوشت ۳) ونسینک را می‌پذیرد، اما تاریخ‌گذاری رساله حسن بصری را که ریتر، ابرمان، شاخ و یونبول وثاقت آن را تأیید کرده‌اند، نمی‌پذیرد و آن را به پایان قرن دوم نسبت می‌دهد (*ibid*, 160; Juynboll 1979: 295).

این دوگانگی در استدلال و استناد، رابطه مستقیمی با نظریه اصلی ونزبرو دارد. او در وثاقت و تاریخ‌گذاری هیچ اثری که شاهی بر تأیید دیدگاهش تلقی شود، تردید نمی‌کند؛ اما تاریخ‌گذاری هر اثری در دو قرن نخست را که شاهی بر نادرستی نظریه او باشد، رد می‌کند.

دیدگاه ونزبرو درباره اسناد

دیدگاه ونزبرو در مورد اسناد مبتنی بر آراء و نظریات شاخ (۱۹۰۲-۱۹۶۹) است. شاخ معتقد بود به کارگیری سند در قرن دوم، پس از قتل خلیفه اموی ولید بن یزید در میان مسلمانان رواج یافت (Schacht 1979: 36-37)؛ و پس از آن که تحت تأثیر شافعی (متوفی ۲۰۴)، سنت نبوی برای استخراج و استنباط احکام، اعتبار و رسمیت ویژه‌ای یافت، هر رأی و اندیشه فقهی که وجود داشت با سندی که بر ساخته شد به پیامبر یا صحابه نسبت داده شد (*ibid*: 129).

از این رو شاخ هر حدیث فقهی نبوی را تا عکس آن ثابت نشود نامعتبر می‌دانست و آن احادیث فقهی را نمایانگر آراء و مذاهبی می‌دانست که در زمانی متأخر از پیامبر شکل گرفته‌اند (*ibid*: 3, 149). شاخ نتایج پژوهش خود درباره احادیث فقهی را، بر دیگر حوزه‌های حدیثی نیز صادق می‌دانست (idem 1949: 148-151). او شیوه مسلمانان در حدیث پژوهی را به دلیل آن که مبتنی بر سند است برای تحلیل‌های تاریخی مناسب نمی‌دانست. شاخ اگرچه سند را ساختگی می‌دانست اما بر این باور بود چون در ساخت سند از الگوهای خاصی پیروی می‌شود به همراه متن در تاریخ‌گذاری حدیث به کار می‌آید (idem 1950: 163).

ونزبرو اسناد را به سه دلیل غیر قابل اعتماد می‌داند: ۱) تعارضات درونی، مانند این که

اقوال گوناگون از مراجعی چون ابن عباس و پیامبر نقل می‌شود. منظور این است که یک قول به چند نفر، یا آرای مختلف به یک نفر مثلاً ابن عباس نسبت داده می‌شود، (۲) ناشناس بودن گوینده، در مواردی که از الفاظی چون قیل یا قرئ استفاده می‌شود، (۳) ساختگی بودن انتسابات، اطلاعات ما دربارهٔ مفسران منحصراً از منابع جرح و تعدیل یا طبقات به دست می‌آید و این آثار صرفاً یک تصویر شبه تاریخی از پذیرش یا عدم پذیرش دیدگاه‌های آن مفسران فراهم می‌آورد (Wansbrough 1977: 140).

او با استناد به پژوهش ساخت، آرای او را در مورد اسناد روایات تفسیری هم صادق می‌داند و بر این باور است که به کارگیری سند چه آن سند منتهی به پیامبر شود یا صحابه یا تابعین، امری کاملاً ساختگی و متأخر است که نمی‌توان آن را چندان پیش از پایان قرن دوم تاریخ‌گذاری کرد (ibid: 179). ونزبرو به کارگیری سند را بیش از نیم قرن متأخرتر از ساخت می‌داند و به رغم او که از سند در کنار متن بر طبق روش‌های خاص برای تاریخ‌گذاری روایت استفاده می‌کرد، هیچ‌گاه به بررسی و تحلیل اسناد نمی‌پردازد (ibid: 140)؛ و سند را صرفاً پیرایه‌ای فقهی تلقی می‌کند که از دیدگاه نقد ادبی، امری زائد و بی‌فایده است (ibid: 183).

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

روش تحلیل ادبی

در فصل چهارم کتاب مطالعات قرآنی که «اصول تفسیر» نام دارد، ونزبرو به بررسی و تحلیل متون تفسیری پیش از طبری می‌پردازد. او سعی می‌کند با تأمل در عناصر تفسیری به کار رفته در متن و خارج از آن، ابزار روش‌شناختی را که می‌توان بدون استناد به اطلاعات رجالی به دست آورد، تفکیک و شناسایی کند (ibid: 140). او بر اساس دو معیار «سبک» و «کارکرد» این تفاسیر را به پنج گونهٔ داستانی (haggadic)، فقهی (halakhic)، متنی (masoretic)، بلاغی (rhetorical) و تمثیلی (allegorical) تقسیم می‌کند و معتقد است که جز مورد آخر سایر گونه‌ها به لحاظ تاریخی هم همین ترتیب را دارند.

مراد ونزبرو از «کارکرد» نقشی است که هر یک از گونه‌های تفسیری در شکل‌گیری

جامعه خودآگاه دینی ایفا می‌کند (ibid: 119). مثلاً وظیفه تفسیر نقلی را بیان جزئیات عبارات ناتمام کتاب مقدس (قرآن) و پاسخ به پرسش‌هایی که در این رابطه مطرح می‌شود (ibid: 122-148) و نقش تفسیر بلاغی را نشان دادن بر تری عربی بر سایر زبان‌ها و اثبات بر تری قرآن بر شعر و نثر عربی می‌داند (ibid: 226, 238).

«سبک»، ساختار کلی یک اثر و ابزار تفسیری به کار رفته در آن است. به عبارت دیگر، مفسر با نحوه ارائه مطالب، سبک تفسیر را مشخص می‌کند. ونزبرو با بررسی تفسیر پیش از طبری، دوازده ابزار تفسیری را شناسایی کرده است. (نک. پی‌نوشت ۳). او معتقد است میزان به کارگیری این عناصر تفسیری است که یک گونه تفسیری را از سایر گونه‌ها متمایز می‌سازد. بنابراین هر گونه تفسیری، یک ساختار به حد وافی منسجم و یکپارچه دارد به نحوی که می‌توان عناصر الحاقی بدان را شناسایی کرد (ibid: 119-121).

ونزبرو نخستین گونه تفسیر اسلامی را تفسیر داستانی می‌نامد. او تفسیر کلبی (تفسیر منسوب به ابن عباس)، تفسیر مقاتل و سفیان ثوری و سیره ابن اسحاق را از این گونه می‌داند. مهم‌ترین ویژگی این گونه، آن است که در آن «داستان» بیش‌ترین اهمیت را دارد و نقش محوری و اساسی را ایفا می‌کند (ibid: 140)، به گونه‌ای که مثلاً در مورد تفسیر مقاتل می‌توان گفت متن [قرآن] هم به لحاظ مفهوم و هم از جهت ساختار فرع بر داستان است و اهمیت کم‌تری دارد (ibid: 127). وی سه ابزار تفسیری را خاص تفسیر داستانی می‌داند: ذکر قصه، احادیث نبوی و تعیین مبهمات قرآن. وجود عناصر دیگر در این گونه تفسیری، امری تصادفی است نه بنیادی و اصیل؛ و در برخی موارد عناصری الحاقی تلقی می‌شود که ناشی از دستکاری متن در دوران بعدی است (ibid: 141).

دیدگاه ونزبرو درباره تفسیر ابن عباس (تفسیر کلبی)

ونزبرو متن تفسیر منسوب به ابن عباس را با عنوان تفسیر کلبی بر اساس دو نسخه خطی (ایاصوفیه به شماره ۱۱۸ و حمیدیه به شماره ۴۰) بررسی کرده است. او برای تحلیل

ادبی این تفسیر، بخش مربوط به سوره یوسف را برگزیده است. اکنون ببینیم عناصری که ونزبرو برای گونه داستانی برشمرده به چه میزان در این تفسیر وجود دارد: در نظرگاه ونزبرو به رغم ساختار اساساً داستانی سوره یوسف، روش کلبی را نمی توان به تمام معنا آن گونه که در مورد تفسیر مقاتل صادق است، داستانی نامید. او تفاوت سبک دو مفسر را ناشی از دو عامل می داند: نخست وجود دو ویژگی در تفسیر کلبی که در اثر معاصر او یعنی مقاتل وجود ندارد:

۱. اختلاف قرائات

۲. آوردن شرح و تفسیرهای مختلف برای یک واژه یا عبارت قرآنی

دومین عامل نبود یکی از ابزارهای روایی در تفسیر کلبی یعنی احادیث نبوی است که مقاتل بسیار بدان توجه داشته است (*ibid*: 132).

دو ویژگی بالا، یعنی اختلاف قرائات و بیان تفسیرهای مختلف به حدی در تفسیر کلبی وجود دارد که هم می تواند ویژگی اصیل این اثر به گونه ای که حفظ شده و در دسترس ماست تلقی شود و هم می تواند مانند اسباب نزول و شواهد شعری در سیره ابن اسحاق^۱ عناصری الحاقی و شاهدهی دال بر بازنگاری های این اثر محسوب می شود. ونزبرو ترجیح می دهد احتمال دوم را بپذیرد و دلایل زیر را برای این ترجیح بیان می کند:

۱. این دو عنصر تفسیری از ویژگی های تفاسیر متنی است، از این رو وجود آن در ساختار نقلی نشان دهنده الحاقات بعدی است.

۲. ویژگی الحاقی بودن این عناصر، به سبب وقفه ای که در داستان با ذکر آنها رخ می دهد، آشکار است.

۳. اختلاف قرائات در تفسیر کلبی به صورت موجز و مختصر می آید اما در معانی القرآن فراء به تفصیل و با ذکر جزئیات (*ibid*: 131-132).

۱. ونزبرو در تحلیل سیره ابن اسحاق این دو ویژگی را عناصری الحاقی می داند که ابن هشام در بازنگاری این اثر بدان افزوده است (*ibid*: 127).

ونزبرو ذکر موجز و مبهم اختلاف قرائت را مستلزم آشنایی نویسنده با آثار مفسران متنی چون فراء و هم چنین آشنایی خوانندگان با این گونه مباحث می‌داند (ibid: 133, 206) و اگر این ویژگی را در تفسیری که می‌پندارد مربوط به قبل از دوران فراء است بیابد آن را الحاقی می‌نامد (ibid: 132).

تا بدین جا آشکار شد که از سه عنصری که ونزبرو خاص تفاسیر داستانی می‌داند، دو ویژگی، یعنی ذکر داستان و احادیث نبوی در مورد تفسیر کلبی به طور کامل صدق نمی‌کند. اما ویژگی تعیین مبهمات، بر اساس تحلیل او از سوره یوسف، به طور بارزی، در مواردی مانند ذکر نام بنیامین، والدین یوسف، محل افکندن یوسف به چاه، نام خریداران یوسف،... مشهود است. البته ونزبرو اشاره می‌کند که تعیین مبهمات نیز در تفسیر کلبی، به اختصار می‌آید، بر خلاف تفسیر مقاتل بر سوره کهف که در آن هیچ کس و هیچ چیز نباید ناشناخته باقی بماند (ibid: 135).

ونزبرو از آن جا که تنها یک مورد سبب نزول، در تفسیر کلبی بر سوره یوسف یافته است و از سوی دیگر، جایگاه اصلی سبب نزول را تفاسیر فقهی می‌داند، این یک مورد را نیز ناشی از الحاقات بعدی می‌داند، نه ویژگی اصیل این تفسیر (ibid: 142).

همان طور که گفته شد یکی از معیارهای ونزبرو برای تقسیم‌بندی تفاسیر، سبک مفسر در بیان مطالب است. در بررسی تفسیر کلبی (منسوب به ابن عباس) او چند ویژگی بارز را شناسایی کرده است که عبارت‌اند از:

۱. تقطیع آیات به بخش‌های کوچک و تفسیر آنها؛ یکی از جلوه‌های بارز و خاص تفسیر کلبی آوردن شرح و توضیح پس از واژگان و گاهی بندها و به ندرت عبارات است. اما هرگز یک جمله یا آیه به طور کامل مطرح نمی‌شود.

۲. عدم استفاده از حروف ربط مانند «ای» یا «یعنی» میان قطعات آیات و تفسیر.

۳. به کارگیری واژه «ای» برای افزودن تفسیری به تفسیر قبلی، مانند: «و یتم نعمته علیک» بالنبوة و الاسلام «ای» یمیتک علی ذلک.

۴. سبک کلبی مختصر، خشک و جدی است، بر خلاف مقاتل که مطالب را با طول و تفصیل و ذکر جزئیات مطرح می‌کند. ونزبرو از این تفاوت سبک اظهار شگفتی

می‌کند و می‌گوید: با توجه به این واقعیت مهم که هر دو مفسر حداقل دو نسل پیش از آن مرحله از مطالعات تفسیری می‌زیستند که در آن مسائل اساسی عقیدتی و مرتبط با متن قرآن با جزئیات کامل بررسی می‌شد،^۱ این تفاوت سبک می‌تواند شاهدهی بر اصلاح و بازنگاری تفسیر کلبی باشد (ibid: 132-133).

نتیجه‌گیری تاریخی

ونزبرو پس از تحلیل ادبی تفسیر کلبی و سایر آثاری که او تفاسیر داستانی نامید، نتیجه می‌گیرد آثاری را که تحت عنوان گونه‌ی داستانی بررسی کرده است، به رغم اطلاعات رجالی درباره‌ی نویسندگان شناخته شده‌ی آنها، نمی‌توان زودتر از سال ۲۰۰ هجری تاریخ‌گذاری کرد (ibid: 144). بنابراین، ونزبرو این آثار از جمله تفسیر کلبی را مربوط به نیم قرن بعد از تاریخ درگذشت نویسندگان آنها می‌داند.

بررسی و نقد آرای ونزبرو

چندین نقد بر تحلیل ادبی ونزبرو از تفسیر کلبی وارد است:

۱. استنتاجات کلی از بررسی‌های جزئی: ونزبرو با تحلیل بخش کوچکی از برخی آثار تفسیری، ویژگی‌هایی را برای آنها برمی‌شمارد و سایر ویژگی‌ها را الحاقی می‌داند، این تعمیم قطعاً به لحاظ روش‌شناختی اشکال دارد که به چند نمونه آن در تفسیر کلبی اشاره می‌کنیم:

الف) الحاقی بودن سبب نزول؛ بررسی بخش‌های مختلف این تفسیر (بر اساس تنویرالمقباس) نشان می‌دهد که سبب نزول در این تفسیر فراوان ذکر شده است و به یقین از ویژگی‌های اصیل این تفسیر است. (برای نمونه نک. بقره: ۲۴۵ و ۲۳۲؛ آل عمران: ۱۹؛ نساء: ۶۰، ۶۳، ۶۹؛ انبیاء: ۸؛ احزاب: ۴۷، ۵۳؛ تحریم: ۳). این که ونزبرو آن را از ویژگی‌های تفاسیر فقهی می‌داند، دلیلی بر نبود آن در سایر تفاسیر نیست.

۱. منظور ونزبرو دوران تفاسیر متنی چون معانی القرآنی فراء در ابتدای قرن سوم است.

ب) ونزبرو یکی از ویژگی‌های تفاسیر داستانی را پذیرش وجود واژگان بیگانه در قرآن می‌داند و می‌گوید این ویژگی در تفاسیر مقاتل و سفیان ثوری وجود دارد، اما در تفسیر کلبی وجود ندارد. در بررسی این تفسیر بر خلاف نظر ونزبرو مواردی یافت می‌شود که معنای واژه با انتساب آن به زبانی بیگانه تبیین شده است. مثلاً: ﴿ حَصَبٌ جَهَنَّمَ ﴾ (انبیاء: ۹۸)، حطب جهنم بلغة الحبشه؛ ﴿ من طور سیناء ﴾ (مؤمنون: ۲۰)، و الطور هو الجبل بلسان النبط و السیناء هو الجبل المشجر بلسان الحبشه، ﴿ یس یا انسان بلغة السریانیه ﴾ (یس: ۱)؛ ﴿ الزجاجة ﴾، (نور: ۳۵) القندیل فی مشکاة و هی کوة غیر نافذة بلغة الحبشه؛ ﴿ یحور ﴾ (انشقاق: ۱۴)، بلسان الحبشه یحور یرجع.

۲. ونزبرو وجود اختلاف قرائات در تفسیر کلبی را با وجود آن که خود به فراوانی آن و در نتیجه احتمال اصیل بودن آن اذعان دارد، به دلایلی که بیان شد، الحاقی می‌داند، اما دلایل او قانع‌کننده نیست: اول این که یافت شدن اختلاف قرائات در تفاسیر متنی، البته با فرض پذیرش تقسیم‌بندی ونزبرو، دلیلی بر نبود آن در سایر گونه‌ها نیست. دوم این که ونزبرو در مورد ابزارهایی چون تقسیم آیات و تفسیر به بخش‌های کوچک، شرح برخی از واژه‌های تفسیر و تکرار بخش‌هایی کوچک در تفاسیر داستانی معتقد است، اگرچه این موارد وقفه در داستان به نظر می‌رسد، در حقیقت چنین نیست (ibid: 141). اگر این گونه استدلال از نظر ونزبرو پذیرفتنی است چه دلیلی وجود دارد که اختلاف قرائات، را وقفه در داستان تلقی کنیم. سوم این که ذکر موجز اختلاف قرائات در این تفسیر نه تنها دلیلی بر الحاقی بودن این ویژگی نیست، بلکه نشانه اصیل بودن آن است، زیرا سبک این تفسیر همان طور که ونزبرو خود اشاره می‌کند، بیان مطالب به صورت مختصر و موجز است و اگر غیر از این بود، می‌توانست شاهدهی بر دستکاری این تفسیر تلقی شود.

۳. از سه ویژگی که ونزبرو برای تفاسیر داستانی ذکر کرده، فقط تعیین مبهمات قرآن در مورد تفسیر کلبی صدق می‌کند. از سوی دیگر، ویژگی‌هایی چون اختلاف قرائات، ذکر دیدگاه‌های مختلف در تفسیر یک آیه و تبیین واژگان قرآن که ونزبرو از خصوصیات تفاسیر متنی می‌داند و هم چنین ذکر سبب نزول آیات که ونزبرو از

ویژگی‌های تفاسیر فقهی می‌داند، به نحو بارز و چشمگیری در این تفسیر وجود دارد. حال معلوم نیست و نزبرو بر چه اساسی این تفسیر را از گونه تفاسیر داستانی می‌داند، در حالی که طبق مبانی خود او بیش تر ویژگی تفاسیر متنی را دارد. با توجه به موارد بالا تحلیل ادبی و نزبرو اشکالات اساسی دارد، از این رو استنتاج تاریخی مبتنی بر آن، به طریق اولی نمی‌تواند درست باشد.

بررسی و نقد شیوه و نزبرو در تاریخ‌گذاری متون

سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که آیا و نزبرو صرفاً با تکیه بر تحلیل ادبی موفق به تاریخ‌گذاری متون شده است؟

برای پاسخ به این پرسش، توجه به نکات زیر در روند استدلال و نزبرو در تاریخ‌گذاری متون ضروری است:

۱. و نزبرو تعدادی از متون تفسیری پیش از طبری را برای تحلیل ادبی برگزیده است. در این گزینش قطعاً به منابع رجالی و سندی که در ابتدای این آثار آمده اتکا کرده است، زیرا در آن هنگام هنوز این آثار را تحلیل ادبی نکرده بود، تا با تکیه بر آن دریابد این تفاسیر مربوط به دورانی پیش از تفسیر طبری است.

۲. با بررسی این متون همان طور که گفته شد، پنج گونه تفسیر و دوازده عنصر تفسیری را شناسایی کرده است. او عناصر هر گونه تفسیری را خاص همان گونه می‌داند و با استناد به این فرض، وجود ویژگی‌های هر گونه را در دیگر گونه‌ها الحاقی دانسته است.

۳. و نزبرو برای پیدایش گونه‌های تفسیری ترتیب خاصی را معین کرده است، بدون آن که مشخص سازد بر چه اساسی باید برای مثال تبیین لغوی، تحلیل نحوی و ذکر اختلاف قرائات را خاص تفاسیر متنی و متعلق به قرن سوم بدانیم (برای نقد استنتاج از تحلیل ادبی نک. Juynboll 1979: 3, 10 n. 46; Graham 1980: 140; Motzki 2004: XLIV; idem 2006: 148-149; Serjeant 1978: 7; Madigan 1995: 36-41). یا این که چرا نباید تکوین دو گونه تفسیری را هم‌زمان

- بدانیم. این احتمالی است که خود ونزبرو هم بدان اشاره می‌کند (Wansbrough 1977: 146). اما چون این ترتیب تاریخی که مشابه ترتیب تاریخی متون تفسیری کتاب مقدس یهودیان است، در نظریه او درباره تثبیت متن قرآن نقش اساسی دارد، اصولاً این احتمال را نادیده می‌انگارد (ibid: 148, 175, 177, 223, 239, 240).
۴. ونزبرو بدون آن که تصریح کند با استناد به منابع رجالی و سند روایی، انتساب معانی القرآن به فراء (متوفی ۲۰۷) و فضائل القرآن به ابو عبید قاسم بن سلام (متوفی ۲۲۴) و پیدایش آنها در قرن سوم را پذیرفته است، ویژگی‌های آنها را اصل گرفته و سایر آثار را با آنها مقایسه کرده است.
۵. در خصوص تفسیرهای داستانی، تفسیر مقاتل را اصل قرار داده است، زیرا ویژگی‌هایی که برای این گونه برشمرده، به طور کامل فقط در مورد این تفسیر صدق می‌کند (ibid: 127, 131, 132, 133, 135). اما سیره ابن اسحاق و تفسیر کلبی، ویژگی‌های اساسی سایر گونه‌ها را دارند (ibid: 127, 132, 142, 143).
۶. او هم چنین معاصر بودن مقاتل، کلبی و ابن اسحاق را با استناد به منابع رجالی پذیرفته است و از سوی دیگر بر این باور است که مفسران معاصر باید یک سبک داشته باشند. از این رو از تفاوت سبک مقاتل و کلبی و مشابهت سبک کلبی و دینوری (متوفی ۳۰۸) اظهار شگفتی می‌کند (ibid: 133, 146). همان طور که گفته شد، ونزبرو با مقایسه نسخه‌های خطی تفسیر کلبی (منسوب به ابن عباس) و تفسیر الواضح دینوری، تفسیر الواضح را بازنگاری لفظ به لفظ تفسیر کلبی توصیف کرده بود.
۷. او با مسلم فرض کردن موارد ۲ و ۳، عناصری چون ذکر سبب نزول و اختلاف قرائات را در تفسیر کلبی، الحاقی دانسته، با این که دیدیم این عناصر در این تفسیر به دلیل کثرت نمی‌تواند الحاقی باشد.

ونزبرو در این کتاب با بررسی متون کهن، نکات دقیق و ریز زیادی را ارائه کرده است، دشواری کار او با توجه به این که بسیاری از آن متون در آن هنگام فقط به صورت

نسخه‌های خطی وجود داشت، بیش‌تر آشکار می‌شود اما حقیقت آن است که او نتوانسته بر طبق مدعایش متون را با تحلیل ادبی صرف تاریخ‌گذاری کند، اما از این شیوه بارها برای تحمیل دیدگاه تاریخی خود بر متون در جهت تأیید نظریه اصلی‌اش استفاده کرده است.

آرای ریپین درباره تاریخ‌گذاری متون کهن تفسیری

ریپین استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه ویکتوریا معیارهای سنتی را که به پندار او فقط مبتنی بر سند است، در تاریخ‌گذاری متون کهن تفسیری چندان کارآمد نمی‌داند (Rippin 1994: 39). او سه راه برای تعیین تاریخ تدوین این متون پیشنهاد می‌کند:

۱. بررسی دقیق‌تر ساختار سند.
۲. بررسی متن برای یافتن عناصر ادبی که ممکن است نمایانگر زمان پیدایش اثر باشد.
۳. یافتن عناصری در متن که می‌تواند اشاره‌ای ضمنی به یک دوره تاریخی یا رویدادی در زمان مؤلف یا موارد مشابه دیگر باشد. مثلاً تفسیر واژه حکمت در عبارت قرآنی الکتاب و الحکمة به (سنت) نشان‌دهنده آن است که متن، مربوط به دورانی پس از شافعی است^۱ در تفسیر ابن عباس این عبارت در سه آیه از سوره بقره به «الحلال و الحرام»، تفسیر شده است. البته این را نمی‌توان شاهی بر تقدم متن نسبت به دوران شافعی دانست (ibid: 60).

ریپین معتقد است مطالعات تفسیری هنوز به مرحله‌ای نرسیده که بتوان فهرستی از عناصری فراهم آورد که بر اساس عوامل خارج از متن قابل تاریخ‌گذاری باشد. از این‌رو او هنوز دو معیار بررسی سند و متن را کارآمدتر می‌داند (ibid: 60).

۱. این دیدگاه ریپین قطعاً متأثر از دیدگاه‌های شاخ است که در واقع اهمیت و اعتبار سنت در فقه اسلامی را ناشی از تأثیر دیدگاه‌های شافعی می‌داند (Schacht 1950: 3) اما گلدتسیهر، حسن بصری را بانی چنین تفسیری از عبارت قرآنی مذکور می‌داند (Goldziher 1907: 10). شاید بتوان اشاره به قرائات سبعة یا مناظرات پیرامون حدوث یا قدم قرآن را نمونه‌هایی از عناصری که ریپین می‌گوید، دانست.

دیدگاه ریپین دربارهٔ سند

ریپین نیز با استناد به دیدگاه شاخست در مورد اسناد، معتقد است به کارگیری سند در قرن دوم رواج یافت تا با انتساب روایات به مراجع کهن بدانها اعتبار و وثاقت بخشند. او وجود سند را به طور خودکار نشانه آن می‌داند که روایت حداقل شکل نهایی خود را در قرن دوم یا پس از آن یافته است. او معتقد است همیشه باید احتمال افزون سند به متنی متأخر برای اعتبار بخشیدن بدان را، مدّ نظر داشت.

از این رو ریپین تحلیل سند را معیار کاملی برای تاریخ‌گذاری یک متن نمی‌داند؛ اما معتقد است می‌توان آن را به سان قرینه‌ای جنبی برای تأیید نتیجه‌ای که مبتنی بر مبانی دیگر است، به کار گرفت. اما به عنوان یک شاهد مستقل کارکرد آن کاملاً محدود است (*ibid*: 60).

دیدگاه ریپین دربارهٔ تفسیر منسوب به ابن عباس

ریپین با الهام از شیوهٔ ونزبرو به تحلیل ادبی سورهٔ حمد در تفسیر ابن عباس می‌پردازد، البته او به رغم ونزبرو اذعان می‌دارد، که یک بخش کوچک نمی‌تواند نمایانگر ویژگی‌های همهٔ اثر باشد. او در برخی موارد ویژگی‌های این تفسیر را با تفسیر الوجیز واحدی (متوفی ۴۶۸) و تفسیر جلالین مقایسه می‌کند (*ibid*: 62-71).

اما این تحلیل ادبی هیچ چیز را در مورد زمان شکل‌گیری این تفسیر آشکار نمی‌کند. ریپین یکی از ویژگی‌های این تفسیر را بیان دیدگاه‌های تفسیری متفاوت می‌داند که با ذکر عبارت «و یقال» همراه است.

او این ویژگی را با تفسیر واحدی و جلالین، که متعلق به قرن پنجم و نهم‌اند، مقایسه می‌کند. در این دو اثر اختلاف‌نظرهای تفسیری کم‌تر بیان می‌شود. ریپین خود اذعان می‌کند هیچ نتیجهٔ تاریخی از این مقایسهٔ ادبی نمی‌توان گرفت. زیرا اگر گمان کنیم چنان رویکردی نشانهٔ تقدم تفسیر مورد بحث ما بر دو تفسیر اخیر باشد، در مقابل می‌تواند چنین استدلال شود که پذیرش عقاید مختلف در یک جامعهٔ دینی، خصیصه‌ای مربوط به دوران اولیه نیست، بلکه مربوط به دوران‌های بعدی است که هدف آن ایجاد وحدت میان مردم به رغم وجود اختلاف نظر در بین آنها است (*ibid*: 68-69).

افزون بر این، دو احتمال، باید در نظر گرفت که این ویژگی احتمال معاصر بودن دو اثر را هم منتفی نمی‌سازد، زیرا در یک عصر هم، دیدگاه‌های متعصبانه در کنار دیدگاه‌های روشنفکرانه می‌تواند وجود داشته باشد. از سوی دیگر ریپین، نظر و نزبرو که ویژگی اختلاف قرائات در این تفسیر را الحاقی می‌دانست، رد می‌کند. او نظر و نزبرو را ناشی از پذیرش انتساب اثر به کلبی می‌داند و عقیده دارد، دلیلی برای الحاقی دانستن این ویژگی وجود ندارد (ibid: 68). سرانجام ریپین اقرار می‌کند که عناصر ادبی به تنهایی هیچ‌گونه اطلاعات تاریخی به ما نمی‌دهند. فقط وقتی که این عناصر در مقایسه با آثار دیگری که تاریخ آنها مشخص است، قرار گیرند، می‌توان به تاریخ‌گذاری آن عناصر مبادرت ورزید (ibid: 69).

نتیجه‌گیری تاریخی

ریپین مقدمه نسخه خطی الواضح در لیدن را که دینوری نگاشته، سندی معتبر برای تاریخ‌گذاری متن معرفی می‌کند؛ او بر همین اساس و با استناد به این که ثعلبی (متوفای ۴۲۷) در الکشف و البیان از الواضح به منزله یکی از منابع خود یاد کرده است (Rippin 1994: 48, 71) و به احتمال زیاد با بررسی اسناد، این تفسیر را متعلق به قرن سوم می‌داند. از آن جا که ریپین خود توضیح نداده که چگونه به تدوین این تفسیر در قرن سوم پی برده، موتسکی این احتمال را مطرح می‌سازد که ریپین با مقایسه اسانید گوناگون این تفسیر دریافته که علی بن اسحاق حنظلی (متوفی ۲۳۷) در همه طرق مشترک است؛ با توجه به این که طبق برخی اسناد میان او و دینوری تنها دو واسطه وجود دارد، تاریخ‌گذاری متن در قرن سوم معقول به نظر می‌رسد (Motzki 2006: 149). به رغم آنچه موتسکی گفته در هیچ یک از اسناد، دو واسطه میان دینوری و علی بن اسحاق وجود ندارد؛ سند نسخه خطی الواضح در لیدن چنین است: عبدالله بن مبارک الدینوری — المأمون بن احمد و عمار بن عبدالمجید — علی بن اسحاق حنظلی — محمد بن مروان — کلبی — ابو صالح — ابن عباس (برای اسانید گوناگون این تفسیر نک. Rippin 1994: 82-83). ریپین هم چنین با استناد به سزگین، ابو محمد عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری (متوفی ۳۰۸) را مؤلف این تفسیر می‌داند. (ibid: 47) :

بررسی و نقد آرای ریپین

ریپین نسخه‌های چاپی متعددی از این تفسیر را با نسخه‌های خطی زیر مقایسه کرده است:

الف) سه نسخه خطی با عنوان تفسیر ابن عباس، یکی در کتابخانه بریتانیا (به شماره ۹۲۷۷) و دو نسخه در چستر بییتی (به شماره‌های ۵۴۶۵ و ۴۲۲۴) که دو نسخه اخیر به ترتیب در سال‌های ۱۱۵۸ و ۱۱۵۹ هـ. ق نوشته شده است.

ب) نسخه خطی لیدن (به شماره ۱۶۵۱) که الواضح فی تفسیر القرآن نام دارد و از مقدمه آن چنین برمی‌آید که مؤلف آن ابو محمد الدینوری است.

ج) نسخه خطی ایاصوفیه (به شماره ۱۱۸) که سزگین (ج ۱، ص ۷۳) آن را ذیل نسخه‌های تفسیر کلبی (متوفی ۱۴۷) آورده، و ونزبرو نیز آن را با عنوان تفسیر کلبی بررسی کرده است.

او پس از مقایسه این متون، به یکسانی آنها پی برده، آن گاه به بررسی صحت این انتسابات پرداخته است.

ریپین انتساب این تفسیر به فیروزآبادی (۷۲۹-۸۱۷) را به چند دلیل منتفی می‌داند: اول این که هیچ نسخه خطی با عنوان تنویر المقباس با انتساب به فیروزآبادی یا بدون انتساب به وی تاکنون یافت نشده است.

دوم این که داوودی در طبقات المفسرین، تنویر المقباس فیروزآبادی را تفسیری در چهار جلد و اثر دیگر او بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز را کتابی در دو جلد توصیف کرده است؛ کتاب اخیر در شش جلد بین سال‌های ۱۹۷۳-۱۹۶۴ در قاهره به چاپ رسیده است و به سال ۱۹۸۵ در بیروت تجدید چاپ شد؛ با توجه به این که تنویر المقباس، در سیصد صفحه چاپ شده است، به نظر می‌آید تنویر المقباس چاپ شده نمی‌تواند به لحاظ حجم همان تألیف فیروزآبادی باشد.

سوم این که قدیم‌ترین نسخه‌های خطی الواضح دینوری که متنی همانند

تنویر المعباس چاپ شده دارد، به سال ۵۷۸ و ۵۸۵ ه. ق، یعنی بیش از یک قرن پیش از تولد فیروزآبادی نوشته شده‌اند. افزون بر این در سندهایی که در ابتدای نسخه‌های چاپی و خطی این تفسیر وجود دارد از فیروزآبادی نامی برده نشده است (ibid: 42-45). به رغم این ریپین بر این باور است که معیارهای سنتی مبتنی بر سند و اطلاعات رجالی برای تاریخ‌گذاری متون چندان کارآمد نیست (ibid: 39)، اما دو معیار دیگری که خود پیشنهاد کرده، در نهایت متکی به سند و اطلاعات منابع رجالی و فهرست‌نگاری است که خاورشناسان شکاکی چون او و ونزبرو به شدت در صحت آنها تردید دارند. درباره معیار سومی که ریپین مطرح کرده این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان به ویژگی‌های یک دوره تاریخی یا رویدادهای زمان یک مؤلف پی برد؟ ریپین از چه طریقی پی برده که تفسیر واژه حکمت در عبارت قرآنی الکتاب و الحکمة به «سنت» مربوط به دورانی پس از شافعی است؟ صحت انتساب و تاریخ آثار شافعی که در ابتدای قرن سوم در گذشته، چگونه برای او اثبات شده است؟ با تحلیل ادبی یا با استناد به منابع رجالی و از طریق اعتماد به اسناد؟

اما در مورد معیار تحلیل ادبی که ریپین خود اظهار داشته به تنهایی هیچ اطلاعات تاریخی به ما نمی‌دهند و باید در مقایسه با سایر آثاری که تاریخ آنها مشخص است قرار گیرند، باز هم این پرسش مطرح است که تاریخ آن آثار از کجا برای ریپین مشخص شده است؟ ریپین چگونه به وثاقت تفسیر و احدی یا تفسیر جلالین که یکی متعلق به قرن پنجم و دیگری متعلق به قرن نهم است و هم‌چنین تاریخ آنها پی برده است؟ بنابراین، معلوم می‌شود او به رغم آن که در صدد است در تأیید رویکرد تحلیل ادبی در تاریخ‌گذاری متون استدلال کند اما عملاً بارها به سند و اطلاعات رجالی استناد کرده است. ریپین در نفی انتساب تنویر المعباس چاپ شده به فیروزآبادی، از سویی به طبقات المفسرین داوودی و از سوی دیگر به سندهای موجود در نسخه‌های خطی و چاپی تنویر المعباس، استناد کرده است (ibid: 42-45). همان‌طور که دیدیم سرانجام هم او با استناد به منابع رجالی و فهرست‌نگاری این تفسیر را تاریخ‌گذاری کرد.

مقایسه روش ونزبرو و ریپین در تاریخ‌گذاری متون

تحلیل ادبی ونزبرو و ریپین از این تفسیر، چندان با هم تفاوت ندارد، اما نتیجه تاریخی مبتنی بر آن، یک قرن تفاوت فراوان دارد. علت اصلی این تفاوت پیش‌فرض‌های این دو در ارزیابی نتایج تحلیل ادبی است.

ونزبرو در واقع با این پیش‌فرض که متن قرآن در قرن سوم، در زمان تفاسیر متنی تثبیت نهایی یافته است^۱ و اختلاف قرائات از ویژگی‌ها تفاسیر متنی است و از سوی دیگر با اعتقاد به معاصر بودن کلبی و مقاتل، قرار گرفتن آثار آنها در یک گونه تفسیری را مسلم فرض کرده، از این رو اختلاف قرائات را یک ویژگی الحاقی می‌داند. او سرانجام متن را مربوط به دوره تفاسیر داستانی و پیش از زمان تثبیت نهایی قرآن در قرن سوم می‌داند.

اما ریپین با این پیش‌فرض که مقدمه دینوری سندی قابل اعتماد است، او را مؤلف این تفسیر دانسته، و با توجه به طرق روایی گوناگون این متن دریافتی که علی بن اسحاق حنظلی در همه طرق، مشترک است. در منابع رجالی تاریخ درگذشت او، سال ۲۳۷ ه. ق ذکر شده است، با توجه به این که میان دینوری و علی بن اسحاق، تنها یک واسطه وجود دارد تاریخ‌گذاری متن در قرن سوم معقول به نظر می‌رسد. بدین ترتیب با سابقه ذهنی درباره تاریخ تألیف این اثر، ریپین اختلاف قرائات را نه امری الحاقی که ویژگی اصیل این تفسیر تلقی می‌کند.

از سوی دیگر در رابطه با سبب نزول هم، ونزبرو از آن جا که این ویژگی را مختص تفاسیر فقهی می‌دانست، ذکر یک مورد سبب نزول در تفسیر سوره یوسف را ناشی از الحاقات بعدی دانست. اما ریپین در تحلیل ادبی سوره حمد اصولاً به سبب نزول اشاره نمی‌کند. یک دلیل می‌تواند این باشد که در این سوره هیچ سبب نزولی ذکر نشده است، علت دیگر می‌تواند آن باشد که ریپین به رغم ونزبرو سبب نزول را هم به لحاظ ساختار

۱. توجه به این نکته ضروری است که همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم، تاریخ‌گذاری تفاسیر متنی توسط ونزبرو اساساً متکی بر اسناد و اطلاعات رجالی است که از عدم تشکیک او در تاریخ‌گذاری و وثاقت معانی القرآن فراء و فضائل القرآن ابو عبید قاسم بن سلام مشخص است

و هم به لحاظ کارکرد از ویژگی‌های تفاسیر داستانی می‌داند (idem 1985: 1-15; 1988: 20). او هم چنین ساختار کلی این تفسیر را بر خلاف ونزبرو، نمایانگر آشنایی کامل خوانندگان با متن قرآن می‌داند (idem 1994: 70).

با توجه به تحلیل ادبی ونزبرو و ریپین بر تفسیر منسوب به ابن عباس مشخص شد که با تحلیل ادبی صرف نمی‌توان هیچ متنی را تاریخ‌گذاری کرد. مشکلات تاریخ‌گذاری متون آن چنان که ریپین گمان کرده است، فقط مربوط به متون کهن یا به تعبیر ریپین آثار پیش از قرن سوم نیست. در تعیین تاریخ و وثاقت هر متن، اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین ابزار، سند و اطلاعات در منابع رجالی و فهرست‌نگاری است. بدون اتکا به این ابزار، تحلیل ادبی فقط می‌تواند ویژگی‌های ادبی متن را مشخص کند؛ اما هیچ اطلاعاتی و رای آن در مورد صحت انتساب اثر یا عصر تألیف آن به ما نمی‌دهد. اما قطعاً تحلیل یک متن در کنار سایر ابزارها و شیوه‌ها در تاریخ‌گذاری و بررسی وثاقت متون به کار می‌آید و این شیوه‌ای است که بر خلاف پندار ریپین در میان دانشمندان مسلمان از دیرباز رواج داشته است.

برای نمونه تفسیری بر سوره یوسف به نام السّین الجامع للطائف البساتین به املای احمد بن محمد بن زید طوسی وجود دارد، که در کتاب‌های رجال و طبقات مفسران نامی از او برده نشده است. محققان با توجه به ویژگی‌های نثر کتاب و نکات دستوری و نوع پرداخت و روش تنظیم مطالب و مقایسه آن با آثاری که تاریخ آنها معلوم است مثلاً کشف الاسرار و عدة الابرار ابوالفضل رشیدالدین میبیدی که به سال ۵۲۰ هـ. ق نگاشته شده است، زمان تقریبی نگارش آن را تعیین کرده‌اند (طوسی [بی تا]: مقدمه مصحح، ۱۱-۱۲).

دکتر جلال متینی برای تعیین تاریخ نسخه منحصر به فردی از قرآن در دانشگاه کمبریج بر لزوم مقایسه کلمه به کلمه و سطر به سطر آن با تفاسیر قدیمی فارسی که موضوعاتش با این کتاب یکی است مانند ترجمه تفسیر طبری، تفسیر سوره‌آبادی، تفسیر ابو الفتوح رازی و کشف الاسرار و عدة الابرار میبیدی که دوره کامل آنها به دست ما رسیده تأکید می‌کند (تفسیر قرآن...، مقدمه مصحح، ص بیست و چهار). مسئله تاریخ‌گذاری

متونی که از مؤلف آن در منابع رجالی اثری نمی‌یابیم امری است که فقط با جمع‌آوری شواهد و قرائن مختلف امکان‌پذیر است. مثلاً دکتر شفیع کدکنی درباره خلیفه نیشابوری، مؤلف ترجمه‌ای فارسی از تلخیصی از تاریخ حاکم نیشابوری، در کتب رجال اطلاعی نیافته است. اما در حواشی یک نسخه خطی تاریخ یمینی، تألیف عبدالجبار عتبی (۳۵۰-۴۳۱)، که متن آن در تبریز به سال ۶۶۴ و حواشی آن در ۷۱۷ کتابت شده است، اطلاعاتی درباره این شخص یافته است (شفیعی کدکنی ۱۳۷۷: ۴۷-۴۴).

مؤلف تفسیر منسوب به ابن عباس

برای بررسی اظهارات ریپین مبنی بر یکسان بودن متن تفسیر منسوب به ابن عباس که با عناوین گوناگون به صورت نسخه خطی و چاپی وجود دارد، چهار نمونه را بررسی کرده‌ایم:

۱. نسخه خطی تفسیر کلبی به شماره ۱۱۸ در کتابخانه ایاصوفیه.
۲. تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، با انتساب به فیروزآبادی که در سال ۱۴۲۷ ه. ق- ۲۰۰۶ م در بیروت به چاپ رسیده است.
۳. تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، بدون انتساب به فیروزآبادی که در حاشیه قرآن به چاپ رسیده است.
۴. تفسیر ابن وهب المسمی الواضح، با انتساب به ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری که در ۱۴۲۴ ه. ق- ۲۰۰۳ م در بیروت به چاپ رسیده است.

از مقایسه این نمونه‌ها معلوم شد همان‌طور که ریپین اظهار داشته متن این تفاسیر یکی است و فقط اختلافات بسیار جزئی که می‌تواند ناشی از اشتباهات نسخه‌برداران یا اشتباهات چاپی باشد، میان این متون وجود دارد. تنها مدرکی که می‌تواند اطلاعاتی درباره مؤلف این تفسیر به ما بدهد، نسخه‌های خطی الواضح است. از الواضح سه نسخه خطی در لیدن، ایاصوفیه و آصفیه وجود دارد (سزگین ۱۳۸۰: ج ۱، ۸۳). در نسخه‌های خطی ایاصوفیه (به شماره‌های ۲۲۱ و ۲۲۲) و لیدن (به شماره ۱۶۵۱)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 ابو موسی قال حدثنا علي بن ابي طالب قال حدثنا علي بن ابي طالب
 السمرقندي قال حدثنا محمد بن عمرو ان الكوفي عن ابي بصير بن ابي
 عن ابي صالح با داود مولى مهران بن بن عمار قال سأل ابا عبد الله
 وبجدة ويلاوة ويروى عنه ما بنى اسماء راجي العهد سنة ثمان ومائة ابي
 الرضا عنه وانما اسمه سمع الميم ملكه وجماعة وغيره ممن عرفت على ابي
 هو اهل لامبارك ما بنى اسم الله سبحانه والحق بالهون وبالهون
 الهادي بغير عن ابن ابي عمير الجواليقي والشاذلي والرحمن الكاظم
 علي بن ابي طالب قال حدثنا ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
 بالمعقوف وادخلهم الجنة ومعناه الذي يبتدئ عليهم الذنوب في الدنيا
 ثم يحسمهم في الاخرة فيدخلهم الجنة

فاخرة الكتاب مكبنة

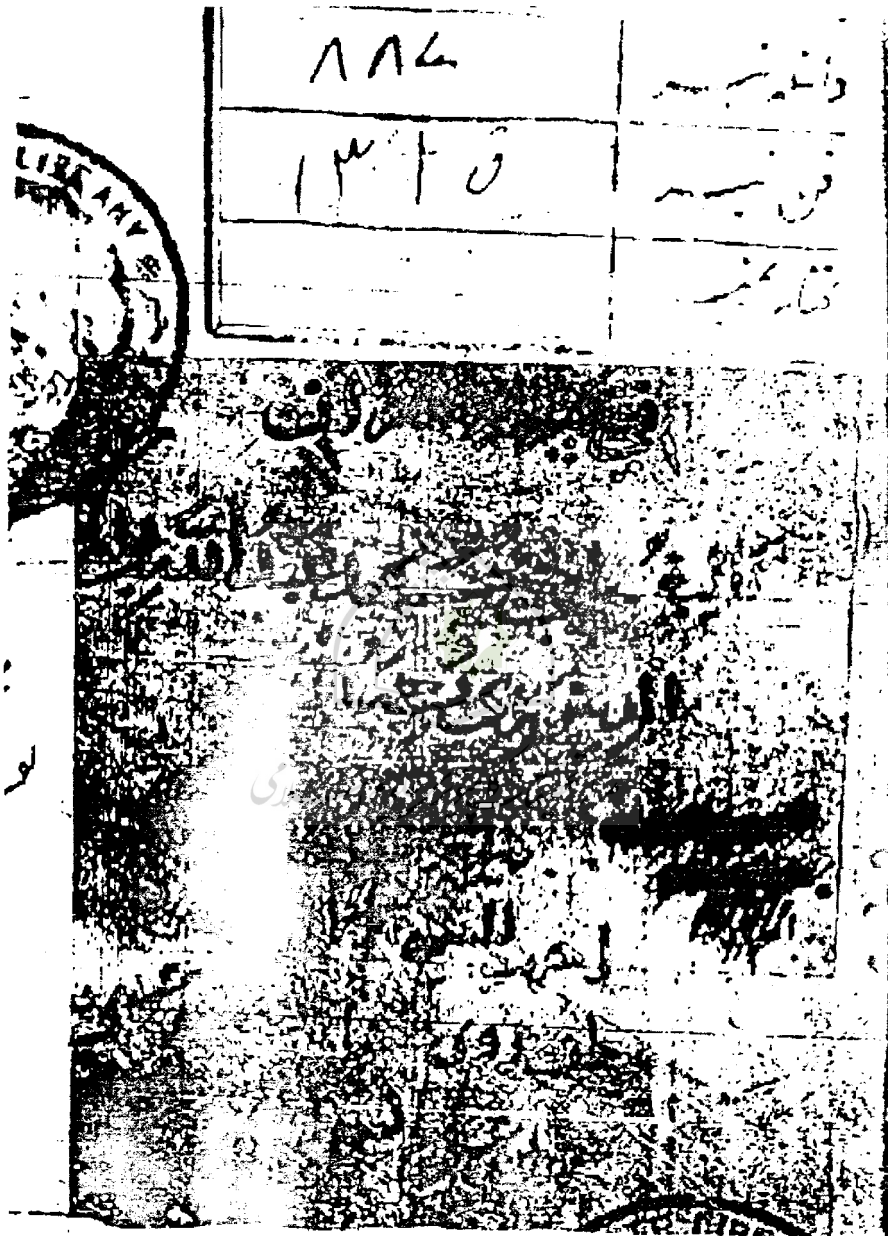
وأيضا تسع وكلامه ما خسر وعشرون حرفا ما جاء في ثلاثة عشر حرفا
 بسم الله الرحمن الرحيم
 ابو موسى قال حدثنا علي بن ابي طالب قال حدثنا علي بن ابي طالب
 السمرقندي قال حدثنا محمد بن عمرو ان الكوفي عن ابي بصير بن ابي
 عن ابي صالح با داود مولى مهران بن بن عمار قال سأل ابا عبد الله
 وبجدة ويلاوة ويروى عنه ما بنى اسماء راجي العهد سنة ثمان ومائة ابي
 الرضا عنه وانما اسمه سمع الميم ملكه وجماعة وغيره ممن عرفت على ابي
 هو اهل لامبارك ما بنى اسم الله سبحانه والحق بالهون وبالهون
 الهادي بغير عن ابن ابي عمير الجواليقي والشاذلي والرحمن الكاظم
 علي بن ابي طالب قال حدثنا ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
 بالمعقوف وادخلهم الجنة ومعناه الذي يبتدئ عليهم الذنوب في الدنيا
 ثم يحسمهم في الاخرة فيدخلهم الجنة

الذين التيام الذي توشاه وهو الاشارة ونينا ان نينا علمه ونقال هو
 كتاب الله هذا الاشارة ونينا ان نينا علمه ونقال هو
 الذين الذين منبت عليهم بالذين وهم اصحاب موسى من نبال ان نينا علمه
 نعم الله بان طلال عليهم القهار وانزل عليهم المن والقدوي في القبة ونقال
 هم الذين منبت عليهم القهار وانزل عليهم المن والقدوي في القبة ونقال
 ونقالهم ولم يخطئ قولهم حتى يهزوا في الضالين والذين الضالين
 الذين ضلوا عن الاشارة امين كذلك يكون منه ونقال ان قيل كذلك
 ونقال انما فعلنا كما فعلنا انك هو الله اعلم

ومن سورة النور

ويكي كل ما يدبره وينال مكتبة ايضا انما نينا ما نينا ان نينا علمه ونقال هو
 للاشارة ونقال ان نينا علمه ونقال هو

بسم الله الرحمن الرحيم
 من بن عبد بن نينا قوله الصر قال الله لا وجه له ولا ضل الله عليه وسلم
 ونقال ان الاشارة ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 اسمه لطيف ميم انما اسمه محمد ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 ذلك الكتاب ايجها انما اسمه محمد ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 الذين الذين منبت عليهم القهار وانزل عليهم المن والقدوي في القبة ونقال
 الكتاب الذي وعدت انك من المؤمنين ان اوجبه اليك ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 بجمي اللوح المحفوظ ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 فيها ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 الكون ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 الذين الذين منبت عليهم القهار وانزل عليهم المن والقدوي في القبة ونقال
 الطراد وهم ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه
 الصلوات الذين يوضوهم واكرموا وسجدوا لها وما يجيبونها من ان نينا علمه ونقال
 وجمي ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه ونقال ان نينا علمه



نسخه خطی تفسیر ابن وهب

نام مؤلف، عبدالله بن المبارک دینوری ذکر شده است (فان اس، ۱۹۸۰: ۶۶؛ Rippin 1994: 82). الواضح یکی از منابع ثعلبی (متوفی ۴۲۷) در الکشف و البیان بوده است، او نیز نام مؤلف را ابومحمد عبدالله بن المبارک الدینوری ذکر کرده است (گلدفلد ۱۹۸۴: ۵۲). هم‌چنین داوودی در طبقات المفسرین نام مؤلف الواضح را عبدالله بن المبارک الدینوری آورده است (همان: ۱۷۵).

از مقدمه نسخه خطی لیدن، چنین برمی‌آید که مؤلف الواضح متن تفسیر را از منابع گوناگون استخراج و برای اهل علم خلاصه کرده است. هم‌چنین خوانندگان را برای رفع دشواری‌های این تفسیر مختصر به تفسیر کلبی به روایت یوسف بن بلال ارجاع داده است (Rippin 1994: 55).

عبدالله بن مبارک دینوری از علمای فرقه کرامیه بوده، که تفسیر کلبی را از طریق دو تن از مشایخ کرامی به نام‌های مأمون بن احمد سلمی هروی و عمار بن عبدالمجید از استاد آنها علی بن اسحاق حنظلی نقل کرده است (شفیعی کدکنی ۱۳۷۷: ۷۹-۷۷). علی بن اسحاق همان شیخی است که محمد بن کرام (متوفی ۲۵۵) مؤسس فرقه کرامیه، به همراه ابومحمد عبدالله بن محمد بن سلیمان السجزی تفسیر کلبی را در سمرقند نزد او سماع کرده‌اند (نسفی ۱۳۷۸: ۳۱۰).
ظاهراً به همین دلیل تفسیر کلبی از طریق علی بن اسحاق در میان کرامیه رواج داشته است. سلسله اسناد مختلفی که در تفسیر کرامی الفصول آمده به خوبی نشان‌دهنده این امر است. دکتر شفیع کدکنی از سه نسخه خطی الفصول موجود در ایران، چهل سند گوناگون استخراج کرده است، که در ۱۰ سند نام علی بن اسحاق وجود دارد. در پنج طریق مؤلف الفصول یعنی ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد هروی که در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم می‌زیسته، با دو واسطه، تفسیر کلبی از ابن عباس را از ابن مبارک نقل می‌کند. در سه مورد ابن مبارک به واسطه عمار بن عبدالمجید و در دو مورد به واسطه مأمون بن احمد سلمی از علی بن اسحاق به نقل تفسیر ابن عباس پرداخته است (شفیعی کدکنی ۱۳۷۷: ۷۹-۷۷) که دقیقاً مانند سند موجود در نسخه خطی الواضح در لیدن است.

یوسف فان اس در بررسی نسخه ناقصی از الفصول در کتابخانه موزه بریتانیا، ضمن مقایسه اسنادی حاوی نام این مبارک با سند نسخه‌های خطی الواضح در ایاصوفیه، نتیجه گرفته که الواضح یکی از منابع مؤلف الفصول بوده است (۱۹۸۰: ۶۷-۶۶). هم‌چنین عبدالغافر فارسی نقل کرده که محمد بن اسحاق بن عمر الخطیبی (۴۲۰-۴۸۸)، از زاهدان و بزرگان کرامیه، کتاب الواضح «منسوب» به عبدالله بن المبارک را نزد ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد (مؤلف الفصول) سماع کرده است (صریفینی ۱۳۶۲: ۸۶).

با توجه به این که عبدالله بن مبارک به یک واسطه از علی بن اسحاق متوفای ۲۳۷ روایت می‌کند و از سوی دیگر، ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد با دو واسطه از ابن مبارک روایت می‌کند می‌توان حدس زد که مؤلف الواضح می‌بایست از مفسران نیمه دوم قرن سوم تا اوایل قرن چهارم بوده باشد.

در منابع گوناگون مؤلف الواضح به سبب تشابهات اسمی و کُنیه‌ای با دو تن از محدثان که یکی متوفای قرن دوم است و دیگری در اوایل قرن چهارم از دنیا رفته، اشتباه شده است:

۱. عبدالله بن مبارک (۱۸۱-۱۸۱) محدث و زاهد مشهور که پدرش تُرک و مادرش از اهالی خوارزم بود. وی از محدثان برجسته مانند سفیان ثوری، معمر و ابن عیینة روایت کرده است؛ او را به وثاقت، حفظ و زهد ستوده‌اند (ذهبی [بی تا ب]: ج ۱، ۲۷۴؛ همان [بی تا]: ۸، ۳۷۸). وی کتاب‌هایی در فقه، تاریخ، تفسیر و زهد داشته است (ابن ندیم ۱۴۲۲: ۳۷۸-۳۷۷). قید «منسوب» در عبارتی که پیش از این از عبدالغافر فارسی نقل کردیم، نشان‌دهنده این است که او گمان می‌کرده این تفسیر از آن عبدالله بن مبارک (متوفای ۱۸۱) است، اما در آن تردید داشته است (شفیعی کدکنی ۱۳۷۷: ۸۳، پاورقی ۱) هم‌چنین سلیمان آتش در معرفی مفسران صوفی با ارجاع به نسخه‌های خطی الواضح در ایاصوفیه آن را تألیف زاهد معروف ابن المبارک (متوفی ۱۸۱) پنداشته است (آتش ۱۳۸۱: ۵۴؛ رحمتی ۱۳۸۲: ۶۷۵). مؤلف الواضح، تفسیر کلبی را به واسطه مشایخ خود از علی بن اسحاق حنظلی، نقل کرده است؛ با توجه به این که علی بن

اسحاق متوفای ۲۳۷ هجری است، بنابراین مؤلف الواضح نمی‌تواند ابن المبارک متوفای ۱۸۱ باشد.

۲. ابو محمد عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری (متوفی ۳۰۸) محدث مشهور که عده‌ای او را متهم به دروغ ساخته و برخی نیز حدیث او را پذیرفته‌اند. نام او به دو صورت دیگر یعنی عبدالله بن وهب و عبدالله بن حمدان بن وهب نیز می‌آید (ذهبی، [بی‌تاب]: ج: ۲، ۷۵۴؛ همان [بی‌تالف]: ج: ۲، ۴۹۴).

بروکلمان و به تبعیت از او سزگین و پس از آن ونزبرو و ریپین با استناد به سزگین و اخیراً احمد فرید در چاپ الواضح، مؤلف الواضح را با محدث مشهور عبدالله بن محمد بن وهب دینوری اشتباه کرده‌اند. این محدث به سال ۳۰۸ از دنیا رفته ولی همیشه به نام ابن وهب از او یاد شده و هرگز تفسیری ننوشته است (فان اس ۱۹۸۰: ۶۷-۶۴) با توجه به این که نام پدر این دو شخص که نام و کُنیّه یکسان دارند متفاوت است، قطعاً با دو فرد مواجهیم. ذهبی از عبدالله بن محمد بن وهب به عنوان حافظ و محدث یاد کرده است و هیچ اشاره‌ای به فعالیت او در تفسیر نکرده است (ذهبی [بی‌تاب]: ج: ۲، ۷۵۴؛ همان [بی‌تالف]: ج: ۲، ۴۹۴). از سوی دیگر، مؤلف الواضح از علمای کرامیه بوده، اما در منابع هیچ اشاره‌ای به رابطه عبدالله بن محمد بن وهب با این فرقه نشده است. هم‌چنین مشایخ عبدالله بن مبارک که در سلسله سند الواضح ذکر شده‌اند را در میان مشایخ عبدالله بن محمد نمی‌یابیم (Motzki 2006: 150).

سخن آخر

۱. در تاریخ‌گذاری متون باید از ابزار، شواهد و قراین گوناگون استفاده کرد. یکی از مهم‌ترین ابزار استناد به منابع رجالی و فهرست‌نگاری‌ها است. ونزبرو و ریپین با ناکارآمد خواندن اسناد در تاریخ‌گذاری متون کهن، شیوه تحلیل ادبی را ارائه کردند ضمن معرفی و بررسی این شیوه نشان دادیم که با تحلیل ادبی صرف نمی‌توان هیچ متنی را تاریخ‌گذاری کرد و در این مسیر به طور مستقیم یا نامستقیم ناگزیر از استفاده از سند و اطلاعات منابع رجالی و فهرست‌نگاری هستیم. در عین حال، نقش ویژگی‌های ادبی

را به سان یکی از قرائن مهم نباید نادیده انگاشت.

۲. آثاری که با عناوین گوناگون (تفسیر ابن عباس، تنویرالمقباس، الواضح) به ابن عباس نسبت داده شده‌اند در واقع حاوی متنی یکسان‌اند.

۳. همان طور که ریپین نشان داد تفسیر منسوب به ابن عباس که با نام تنویرالمقباس بارها به چاپ رسیده هیچ ارتباطی با فیروزآبادی ندارد.

۴. بنا بر اطلاعات موجود در نسخه‌های خطی و منابع گوناگون مشخص شد که نام اصلی این تفسیر، الواضح است و مؤلف آن ابومحمد عبدالله بن مبارک دینوری، یکی از علمای فرقه کرامیه بوده است که نباید او را با محدثان مشهور عبدالله بن مبارک و ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری اشتباه گرفت.

پی‌نوشت (۱) این نظریه ونزبرو با شواهد تاریخی نقد شده است: استل ولان در مقاله‌ای با عنوان «شاهدان از یاد رفته» که در ۱۹۹۸ به چاپ رسید، چهار دلیل مبنی بر تدوین قرآن در قرن اول هجری ارائه می‌کند:

نخست نسخه‌های خطی قرآن که در دهه ۱۹۷۰ در صنعاء یافت شده و حدود قرن هشتم میلادی تاریخ‌گذاری شده‌اند و قطعاً کتابت آنها پیش از این تاریخ بوده است (Whelan 1998: 3).

دوم کتیبه‌های قرآنی بر دیوار قبه الصخره در بیت المقدس که به سال ۷۲ هجری در دوران خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶) حک شده است (ibid: 3-8).

سوم بخش‌هایی از قرآن که در دوران خلافت ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶) به هنگام بازسازی مسجدالنبی طی سال‌های ۸۸-۹۱، بر دیوار قبله نگاشته شده است. این نوشته‌ها دیر زمانی است که از میان رفته‌اند، اما چندین گزارش تاریخی از شاهدان عینی در منابع اسلامی و غیر آن، آمده که این نوشته‌ها را توصیف کرده‌اند (ibid: 8-9).

چهارم گزارش‌های پراکنده‌ای که در منابع تاریخی آمده و به گروهی اشاره دارد که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم به استنساخ قرآن اشتغال داشتند. وجود کتابت قرآن به صورت یک شغل نه فقط نمایانگر تدوین متن معتبر و رسمی قرآن در آن دوران است بلکه نشان می‌دهد که تقاضا برای نسخه‌های بیش‌تری از قرآن که در مراکز عمومی

مانند مساجد یا مدارس مورد استفاده قرار گیرد یا از سوی متمولان برای استفاده شخصی وجود داشته است (10-14: *ibid*).

پاتریشیا کرون نیز به سکه‌هایی با نقش محمد رسول‌الله اشاره می‌کند که مربوط به سال ۶۶ هجری است (17 n. 47: Crone 1994). او هم چنین از یافت شدن قطعه‌ای پاپیروس خبر می‌دهد که حاوی نامه‌ای از حاکم مصر به پادشاه نوبه است. در این نامه دو بار با عبارت «والله تبارک و تعالی یقول فی کتابه» به آیات قرآن از جمله آیات ۱۰۲ به بعد آل عمران اشاره شده است. کرون استشهاد رایج به قرآن در نوشته‌ها و اقوال را مستلزم وجود متنی تثبیت شده در جامعه می‌داند (17 n. 48: *ibid*).

پی‌نوشت ۲) الفقه‌الاکبر عنوان مشترک متونی است در اعتقادات که همگی به ابوحنیفه منسوب‌اند، در نوشته‌های گذشتگان تمیزی بین سه متن شناخته شده دیده نمی‌شود و هر سه متن را فقه اکبر می‌نامیدند. (برای نمونه نک. ماتریدی، ۱۳۶۵). در تحقیقات معاصر برای رفع این ابهام، متون سه‌گانه مزبور به ترتیب قدمت با شماره گذاری از یکدیگر تفکیک می‌شوند. الفقه‌الاکبر (۱): این اثر که متن کامل آن تا کنون شناسایی نشده است به صورت بریده‌هایی در یک شرح قدیم، بر جای مانده که به غلط به ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۲) نسبت داده شده است. الفقه‌الاکبر (۲): این اثر که از شهرت بیش‌تری برخوردار است، مشتمل بر اصول مهم عقیدتی در قالب عباراتی موجز است. این رساله با اصل توحید آغاز می‌شود و پس از اشاره به صفات ذاتی و فعلی، به مسئله حدوث و قدم قرآن می‌پردازد و می‌نویسد: «و القرآن کلام الله تعالی فی المصاحف مکتوب و فی القلوب محفوظ و علی الالسن مقروء و علی النبی علیه الصلاة و السلام منزل، و لفظنا بالقرآن مخلوق، و کتابتنا له مخلوقه و القرآن غیر مخلوق» (ابوحنیفه ۱۳۹۹: ۲). پس از آن به عصمت انبیا، مدارج صحابه، رابطه عمل و ایمان، رؤیت خدا در قیامت، شفاعت انبیا و بهشت و دوزخ اشاره و با ذکر نام فرزندان پیامبر و نشانه‌های روز قیامت مانند خروج دجال، طلوع خورشید از مغرب و نزول عیسی پایان می‌یابد. الفقه‌الابسط: این اثر که گاه از آن با عنوان الفقه‌الاکبر یاد شده است (برای نمونه نک. ۱۳۶۵: ۸-۲۲) مشتمل بر پاسخ‌های ابوحنیفه به پرسش‌های اعتقادی شاگردش

ابو مطیع بلخی است. ابو لیث سمرقندی بر فقه اَبسط شرحی نوشته و در آن به عقاید ابومنصور ماتریدی اشاره کرده است (Hans Daiber 1995: 149, 159) بر متون سه گانه فوق شروح متعددی نوشته شده است که جز موارد چاپی، در باقی موارد نمی توان بر اساس اطلاعات فهرست ها، همیشه متن مورد شرح را به درستی تمیز داد (پاکتچی ۱۳۷۲: ج ۵، ۴۰۴؛ و نیز نک. ابلاغ: ۱۰۰-۱۱۱؛ Hans Daiber 1995: 1-17).

پی نوشت ۳) ونزبرو دومین گونه تفاسیر قرآن را تفاسیر فقهی می داند. او با بررسی آثاری چون خمسمائة آية من القرآن مقاتل، کتاب تفسیر در صحیح مسلم و صحیح بخاری و سنن ترمذی و چندین اثر فقهی دیگر که به صورت نسخه های خطی موجود است مانند تنزیل القرآن زهری (متوفی ۱۲۴) و احکام المحاربین عطاء خراسانی (متوفی ۱۳۶)، سه عنصر اصلی تفاسیر فقهی را ذکر سبب نزول، نسخ و قیاس معرفی می کند. او وظیفه تفاسیر فقهی را تحمیل ترتیب تاریخی بر وحی می داند. وی مانند ساخت بر این باور است که در فقه اسلامی تا پایان قرن دوم ارجاع به قرآن امری رایج نبود. او به خلاف ساخت معتقد است اولین شواهد ارجاع به قرآن در مباحث فقهی نه در موطأ مالک بن انس، بلکه در اثر منسوب به مقاتل یافت می شود. البته همان طور که پیش بینی می شود چون پذیرش انتساب این اثر به مقاتل یافت می شود. البته همان طور که پیش بینی نهایی قرآن در قرن سوم منافات دارد بر این نکته تأکید می ورزد که راوی این اثر هذیل بن حبیب است که پس از سال ۱۹۰ در گذشته است، و به همین دلیل، در صحت انتساب آثار زهری و عطاء نیز تشکیک می کند (Wansbrough 1977: 170-202).

سومین گونه، تفاسیر متنی است. این تفاسیر سه عنصر اصلی دارند: توضیحات لغوی، تحلیل نحوی و ذکر قرائات مختلف. تبیین و تفصیل این عناصر تفسیری به کمک ابزاری چون قیاس های متنی (ذکر موارد مشابه از خود قرآن) و ارائه شواهدی از مجموعه عظیم شعر عربی صورت می گرفت. ونزبرو آثاری چون معانی القرآن فراء، فضائل القرآن ابو عبید قاسم بن سلام و الوجوه و النظائر مقاتل بن سلیمان را در این گونه قرار می دهد. او می گوید: پس از تثبیت نهایی متن قرآن در تفاسیر متنی، قرآن دیگر فقط کلام خدا نبود بلکه مظهر و نماد عظیم و برجسته ادبیات ملی محسوب می شد. از این

منظر، نقشی که در جامعه و مناقشات و مجادلات ایفا می‌کرد نامحدود بود (*ibid*: 202-227).

تفاسیر بلاغی تا حد زیادی ریشه در تفاسیر متنی دارد اما محور اصلی آن بسیار متفاوت است. در این تفاسیر بر مسائل لغوی و نحوی تکیه نمی‌شود، بلکه بر قالب‌های ادبی و برتری‌های ادبی قرآن تأکید می‌شود. عناصر مهم این تفاسیر تبیین بلاغی و بیان ایجاز و اختصار در قرآن است. این تفاسیر زائیده نظریه اعجاز قرآن است و منجر به نظریه همانندناپذیری قرآن شد. نقش این تفاسیر نشان دادن تفوق و برتری عربی بر سایر زبان‌ها و از آن مهم‌تر اثبات فراتر بودن قرآن از شعر و نثر عربی است. تأویل مشکل القرآن ابن قتیبه و اسرار البلاغه جرجانی نمونه‌ای از این تفاسیر است. در تفاسیر تمثیلی برخی آیات قرآن به گونه‌ای نمادین تفسیر می‌شود. گذر از معنای ظاهری لفظ به معنایی پنهان و ویژگی اصلی این گونه است که به شکل ابتدایی در تفسیر سهل تستری (متوفی ۲۸۳) یکی از مفسران صوفی و به نحو چشمگیر و فوق‌العاده در تفسیر ابن عربی (متوفی ۶۳۸) نمایان است. ونزبرو تفسیر تمثیلی را یکی از ویژگی‌های تفاسیر فرقه‌ای مانند تفسیر قمی نیز می‌داند (*ibid*: 255-227).

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منابع و مأخذ

- آتش، سلیمان (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابلاغ، عنایة الله (۱۴۰۷)، ابوحنیفه المتکلم، قاهره.
- ابن الندیم محمد بن اسحاق (۱۴۲۲)، الفهرست، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۱۳۹۹)، الفقه الاکبر، السید شرف الدین احمد، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه.
- — [بی تا ب]، تذکره الحفاظ، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- — (۱۴۱۳)، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرساله.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۲)، مدخل «ابوحنیفه»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- خلیفه نیشابوری، محمد بن حسین (۱۳۷۵)، تاریخ نیشابور، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران، آگه.

- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹)، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- دارمی، عبدالله ابن بهرام [بی تا]، السنن، دمشق، مطبعة الاعتدال.
- داوودی، شمس‌الدین محمد (۱۴۲۲)، طبقات المفسرین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- دینوری، ابن وهب، (۱۴۲۴)، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، تحقیق احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، محمدبن احمد [بی تا الف]، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶)، التفسیر و المفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثه.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸)، «کلیات دین شناسی (۶) جامعیت دین و نبوت عامه»؛ پیام حوزه. شماره ۲۱.
- رحمتی، محمد کاظم (۱۳۸۲)، مدخل «تفسیر ابن عباس»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر حداد عادل، تهران، شرکت افست.
- زرکشی، بدرالدین (۱۳۷۶)، البرهان فی علوم القرآن، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه.
- زرنندی حنفی، محمد یوسف (۱۳۷۷)، نظم دُرر السمطین، قم، مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰)، تاریخ نگارش‌های عربی ج ۱، ترجمه، تدوین و آماده‌سازی: مؤسسه نشر فهرستگان، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیدقطب، محمد (۱۴۲۵ الف)، المستقبل لهذا الدین، قاهره، دارالشروق.
- سیوطی، جلال‌الدین [بی تا]، الإتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات الشریف الرضی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۶۵)، الدرالمثور فی التفسیر بالماثور، بیروت، دارالمعرفة.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۷)، «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی در پرتو سخنان نویافته از او»، ارج نامه ایرج، ج ۲، تهران، توس.
- صریفینی، ابراهیم بن محمد (۱۳۶۲)، تاریخ نيسابور المنتخب من السياق، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- صلاح‌الخالدی، عبدالفتاح (۱۳۸۱)، سید قطب من الميلاد الى الإستشهاد، ترجمه جلیل بهرامی‌نیا، تهران: نشر احسان.

- طباطبایی، سید محمد حسین [بی تا]، المیزان فی تفسیر القرآن (همراه با تحقیق، تصحیح، تغییر و اضافاتی از جانب مؤلف)، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵)، مجمع البیان لعلوم القرآن، تحقیق: لجنة من العلماء و المحققين الاخصائيين، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- طوسی، احمدین محمدبن زید [بی تا]، السنین الجامع للطائف البساتین. تحقیق محمد روشن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام؛ تحقیق سید حسن الخراسان، تصحیح: محمد الآخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲)، نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- علوی، علی بن محمد (۱۴۰۰)، دفع الارتباب عن حدیث الباب، تهران، دارالقرآن الکریم.
- غزالی، ابو حامد [بی تا]، إحياء علوم الدين، بیروت، دارالمعرفه.
- غفاری، حسین (۱۳۷۶)، «جامعیت، جهانی بودن و جاودانگی اسلام از نظر قرآن کریم»، مسجد، ش ۳۶.
- فان اس، یوسف (۱۳۷۱)، «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعیها، مجله معارف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، دوره نهم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۷)، توتیر المقباس من تفسیر ابن عباس، بیروت، المكتبة العصرية.
- _____ (۱۴۲۳)، خصائص التصور الاسلامی، قاهره، دارالشروق.
- _____ (۱۹۸۶)، مقومات التصور الاسلامی، قاهره، دارالشروق.
- _____ (۱۴۰۸)، نحو مجتمع اسلامی؛ قاهره، دارالشروق.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶)، ینایع المودة لذوی القربی، تحقیق سید علی جمال اشرف الحسینی، تهران. اسوه.
- کریمی، مصطفی (۱۳۸۱)، «جامعیت وحی محمدی ص به گستره علم آن حضرت»، ماهنامه معرفت، س یازدهم، ش ۹ (پیاپی ۶۰).
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۰)، بولتن مرجع ۶ مطالعات قرآنی در غرب، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.

- _____ (۱۳۷۸)، «کلیات دین‌شناسی (۷) جامعیت دین و نبوت خاصه»؛ پیام حوزه، ش ۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۸)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه - آخوندی.
- کوفی، فرات بن ابراهیم بن فرات (۱۴۱۰)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدالکاظم، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
- گلدتسیهر، ایگناتس (۱۴۰۵)، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت، دار اقرء.
- گلدفلد، یشعاهو (۱۹۸۴)، مفسرو شرق العالم الاسلامی، مقدمه نسخه خطی تفسیر ثعلبی، عکا، مطبعة السروجی.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۳۶۵)، شرح الفقه الاکبر، حیدرآباد.
- مازندرانی، مولی محمد صالح [بی تا]، شرح اصول کافی، تعلیق ابوالحسن شعرانی، [بی جا].
- متقی هندی، علی (۱۴۰۹)، کنز العمال، تصحیح شیخ بکری و شیخ صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرساله.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ الف)، آشنایی با قرآن (ج ۱ و ۲)، تهران، صدرا.
- معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، (۱۳۷۵)، قرآن از دیدگاه امام خمینی (تبیان: دفتر ۱۳)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۵)، «جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری» (گفتگو)، نامه مفید، سال دوم، ش ۶.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۸)، علوم قرآنی، چاپ اول، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مغربی، احمد بن الصدیق (۱۳۸۸)، فتح الملک العلی بصحة حدیث باب مدینة العلم ^{قلی علی}، محمد هادی امینی، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین.
- نسفی، عمر بن محمد (۱۳۷۸)، القند فی ذکر علماء سمرقند، تهران، چاپ یوسف الهادی.
- هادوی کاشانی، اصغر (۱۳۷۷)، «جامعیت قرآن از نگاه روایات»؛ علوم حدیث، ش ۸.
- Berg, Herbert (2000), *The Development of Exegesis in Early Islam*, Great Britain, Curzon Press.

- _____ (2004), "Ibn Abbas in Abbasid-Era Tafsir". In *Abbasid Studies: Occasional papers of the school of Abbasid Studies*. Cambridge, 6-10, July 2002, edited by James E. Montgomery, 126-146, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 135, Leuven: Peeters Publishers.
- Boullata, Issa J.A (1997), *Review of Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* by John Wansbrough", *The Moslem World* 67.
- Crone, Patricia (1994), "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18.
- Daiber, Hans. (1995), *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*, Tokyo.
- Gilliot, Claude. (1999), "The Beginnings of Quranic Exegesis". Translation of les debuts de l'exegese coranique" by Micheal Bonner In *The Quran: Formative Interpretation*, edited by Andrew Rippin. pp. 1-27. Great Britain, Athenaem Press.
- Goldfeld, Isaiah (1981), "The Tafsir of Abdallah b. Abbas" *Der Islam* 58.
- Goldziher, Ignaz (2004), "Disputes over the Status of Hadith in Islam", Translation of kampf um die Stellung des Hadit im Islam In *Hadith*, volume 28, edited by Lawrence I. Conrad, pp. 65-77. Great Britain, Cromwell Press.
- Graham. William (1980), "A Review of *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* by John Wansbrough". *Journal of the American Oriental Society* 100: 137-41.
- Juynboll. G. H. A. (1979). A Review of *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, by John Wansbrough. *Journal of Semitic Studies* 24: 293-6
- Madigan, Daniel A. (1995), "Reflections on some current directions in Quranic Studies", *Muslim World* 85: 345-362.
- Motzki, Harald (2004), "Hadith: origins and an Developments", In *Hadith*, volume

28, edited by Lawrence I. Conrad. Great Britain, Cromwell Press.

- _____ (2006) Dating the so-called Tafsir Ibn Abbas: Some additional remarks". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31.
- Rippin, Andrew (1985), "The Exegetical Genre asbab al-nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey". *Bullten of the School of Oriental and African Studies* 48.
- _____ (1988), "The Function of asbab al-nuzul in Quranic Exegesis". *Bullten of the school of Oriental and African Studies* 51.
- _____ (1997), "Quranic Studies. Part IV: Some Methodological Notes", *Method and Theory in the Study of Religion* 9.
- _____ (1994), "Tafsir Ibn Abbas and Criteria fot Dating Early Tafsir Texts", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19: 38-83.
- Schacht, Joseph (1979), *The origins of Muhammadan Jurisprudencr*. Great Britain. Oxford University Press.
- _____ (1949), "A Revaluation of Islamic Traditions", In *Hadith*, Volume 28, edited by Lawrence I. Conrad, pp. 27-39. First published in *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, pp. 143-54.
- Serjeant, R.B. (1978), *Review of Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptual* by John Wansbrough. *Journal of the Royal Asiatic Society n.v.* :76-8.
- Wansbrough, John (1977), *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptual Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- Whelan, Estelle (1998), "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Quran", *Journal of the American Oriental Society* 118.