

## تاریخ‌گذاری تفسیر موسوم به ابن عباس

چند نکته تکمیلی\*

هارالد موتسکی

ترجمه: مرتضی کریمی نیا

## چکیده

نخستین بار جان ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی‌اش کوشید اثبات کند که تئویر المعباس من تفسیر ابن عباس یا همان تفسیر منسوب به ابن عباس، نه حاوی آرای اصیل ابن عباس است و نه تدوین یافته فیروزآبادی در قرن نهم هجری. وی این اثر را همان تفسیر کلبی (م ۱۴۶ق) دانست که به گمان وی در اواخر قرن دوم هجری تدوین یافته است. بعدها شاگرد وی، اندرو ریپین با بررسی نسخ خطی موجود از این اثر، نشان داد که این کتاب در واقع چیزی جز تفسیر الواضح نوشته دینوری در اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم نیست که البته با تفسیر کلبی نیز نسبت یا رابطه‌ای هم دارد.

مؤلف مقاله حاضر می‌کوشد اولاً با بررسی روش ریپین در تاریخ‌گذاری این متن، شیوه وی در عدم اعتماد بر آسانید تفسیر و تکیه صرف بر تحلیل ادبی متن را بیازماید. ثانیاً نشان دهد برخلاف نتیجه‌گیری ریپین، مؤلف این اثر (الواضح یا همان تفسیر ابن عباس) عبدالله بن المبارک الدینوری است، نه عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری (م ۳۰۸ق). با این حال مؤلف استنتاج ریپین در تاریخ‌گذاری اصل تفسیر الواضح یا همان تفسیر ابن عباس و انتساب آن به اواخر قرن سوم هجری را درست می‌شمارد.

کلید واژه‌ها: تاریخ تفسیر، تفسیر ابن عباس، تفسیر الواضح، دینوری، عبدالله بن المبارک، ریپین، آندرو.

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Harald Motzki, "Dating the So-Called *Tafsīr Ibn Abbās*: some Additional Remarks," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006) pp. 147-163.

از مؤلف محترم، به سبب ارسال مقاله پس از انتشار و توضیحات تکمیلی‌اش در برخی نقاط مبهم و دشوار اثر سپاس‌گزارم (مترجم).

سال‌ها بود که محققان تاریخ تفسیر، تفسیر ابن عباس یا همان تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس<sup>۱</sup> منسوب به محمد بن سائب الکلبی (م ۱۴۶ق) را اثری کهن می‌شمردند؛ اما بیش از یک دهه پیش، آندرو ریپین، به‌گونه‌ای قانع‌کننده، نشان داد که نه این کتاب را فیروزآبادی (م ۸۱۷ق) تدوین کرده و نه اصل آن، تفسیر الکلبی (عن ابن عباس) بوده است. بلکه این، اثری با عنوان کتاب الواضح فی تفسیر القرآن، نوشته شده در نیمه دوم قرن سوم یا آغاز قرن چهارم هجری بوده است.<sup>۲</sup> با این همه، چند پرسش همچنان برجای می‌ماند: آیا، آن‌چنان‌که ریپین می‌گوید، عبدالله بن محمد الدینوری واقعاً مؤلف کتاب الواضح است؟ مسلماً نتیجه‌گیری نهایی ریپین درست است که می‌گوید:

میان کتاب الواضح و تفسیر الکلبی پیوندهایی وجود دارد؛ اما این دو اثر، به احتمال قوی، یکی نیستند.<sup>۳</sup>

اما آیا درباره ارتباط میان این دو کتاب - که دومی آنها (= تفسیر کلبی)، تنها به صورت نقل‌هایی پراکنده در آثار متأخر به‌جا مانده است -<sup>۴</sup> تنها همین مقدار می‌توان گفت؟ و پرسش آخر این‌که آیا روش‌هایی که ریپین برای تاریخ‌گذاری متون تفسیری قدیمی پیشنهاد می‌کند، معتبر و قابل‌اعتمادند؟

### مؤلف کیست؟

ریپین، به پیروی از بروکلمان و سزگین،<sup>۵</sup> اظهار می‌دارد که مؤلف الواضح فی تفسیر القرآن ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری (م ۳۰۸ق) از عالمان مشهور اهل سنت است.<sup>۶</sup> اما نام مفسر در نسخه‌ها و چاپ‌های این کتاب ابومحمد عبدالله بن المبارک الدینوری آمده است.<sup>۷</sup> تفاوت در نام پدر عبدالله نشان می‌دهد که این دو نام، در واقع، از آن یک تن نیست. یوزف فان‌اس، پیش‌تر، استدلال آورده بود که این دو نام از آن دو نفر است و عبدالله بن محمد الدینوری نام مؤلف الواضح نیست.<sup>۸</sup>

۱. تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس (بیروت، ۱۹۸۷م).

۲. ر. ک: مقاله ریپین با عنوان: «Tafsir Ibn 'Abbās» با این حال، فان‌اس در کتاب *Theologie und Gesellschaft*، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۲ و شولر در مقاله «Sira and Tafsir» ص ۴۲-۴۴ همچنان معتقدند این اثر منبغی ارزشمند برای [شناخت] تفسیر کلبی یا، دست‌کم، برای تفسیر نگاری دوره وی به شمار می‌آید.

3. Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās," p. 36.

4. Schöller, "Sira and Tafsir," pp. 18-48, esp. 20-22.

5. Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās," p. 47. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. 1, p. 204, Suppl. vol. 1, p. 334; Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, vol. 1, p. 42.

۶. برای آشنایی با شرح حال او، ر. ک: *طبقات الحفاظ*، ج ۲، ص ۷۵۴-۷۵۶؛ *میزان الإعتدال فی نقد الرجال*، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۵. داوری ذهبی درباره نقل حدیث وی بیشتر منفی است.

۷. فهرست‌نویسان، غالباً نام کامل وی را نمی‌آورند. فان‌اس، حتی پیش از انتشار مقاله ریپین، معتقد بود که همین دینوری مؤلف تفسیر الواضح است. ر. ک: *Ungenüzer Texte zur Karāmīya*، ص ۵۰-۵۲ [ترجمه فارسی این کتاب فان‌اس در قالب مقاله‌ای بلند به قلم احمد شفیعی‌ها، با عنوان «متونی دوباره کرامیه» در مجله معارف دوره نهم، ش ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۱، ص ۳۴-۱۱۸ منتشر شده است (مترجم)].

کلود ژیلیو در مقاله «Les débuts de l'exégèse coranique» ص ۸۷ نخست، از دیدگاه فان‌اس طرفداری کرد، اما بعدها [دوازده سال بعد] در مقاله «Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval» نظریه ریپین را پذیرفت.

8. Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karāmīya*, p. 15.

ریبین به نوشتهٔ فان‌اس اشاره می‌کند، اما در رد عقیدهٔ او می‌گوید:

فان‌اس آسانید موجود در نسخ چاپی کتاب را با هم مقایسه نکرده است.<sup>۹</sup>

از این سخن ریبین برمی‌آید که او با بررسی آسانید موجود در نسخ خطی و چاپی کتاب، به تعیین نام مؤلف و نیز به تاریخ‌گذاری تفسیر الواضح رسیده است؛ گو این‌که وی در مقاله خود، از شیوه‌ای در تاریخ‌گذاری دفاع می‌کند که بنیادش را باید بر «ملاک‌های ادبی» استوار دانست، نه آسانید.<sup>۱۰</sup> با مروری بر «تحلیل ادبی» ریبین از الواضح، از مشکلات موجود در رهیافت وی آگاه خواهیم شد.

تحلیل ادبی تفسیر در نخستین سوره که ریبین انجام داده است هیچ کمکی به تعیین تاریخی قطعی برای تفسیر نمی‌کند. ریبین با علم به این‌که «عناصر ادبی، به خودی خود، هیچ اطلاع تاریخی در اختیار نمی‌گذارند»، پیشنهاد می‌کند این عناصر را با دیگر آثاری که تاریخ روشن و قطعی دارند، مقایسه کنیم تا بتوان به تاریخ مشخصی از آنها دست یافت.<sup>۱۱</sup> در بادی نظر، این سخن، راه حلی مقبول و ممکن می‌نماید، اما باید بپرسیم «تاریخ روشن و قطعی» آن آثار دیگر بر چه مبنایی استوار است؟ آیا صرفاً ملاک‌هایی ادبی اند که ریبین در تاریخ‌گذاری متون (کتاب‌ها) آنها را ترجیح می‌دهد، یا مراد، آسانید و اطلاعات تراجم و زندگینامه‌ای است که از نظر محققان شکاک، اموری مشکوک قلمداد می‌شوند؟<sup>۱۲</sup> تفاسیری چون تفسیر مقاتل، معانی القرآن فراء، جامع البیان طبری و الوجیز واحدی نیشابوری (م ۴۶۸ ق) ۱۳ - که ریبین در کار مقایسهٔ خود به آنها رجوع می‌کند - هیچ‌یک، به صورت دست‌نوشتهٔ مؤلف در اختیار ما نیستند. انتساب این آثار به مؤلفانشان مبتنی بر اسناد (روایت) و اطلاعات منقول در کتب طبقات و تراجم است. این امر بر سر رهیافت ریبین مشکلی جدی ایجاد می‌کند که وی به حل آن نمی‌پردازد. افزون بر این، مقایسه‌ای که وی میان تفسیر الواضح با تفاسیر یادشده انجام می‌دهد، لزوماً به تعیین تاریخی حوالی سال سیصد هجری منجر نمی‌شود. بر پایهٔ تحلیل ادبی، همان قدر می‌توان این تفسیر را به نیمهٔ نخست قرن سوم نسبت داد که به نیمهٔ نخست قرن پنجم یا حتی قرن نهم هجری قابل انتساب است. به این‌جا که می‌رسیم، ظاهراً چاره‌ای باقی

۹. «Tafsir Ibn 'Abbās»، ص ۴۸، پانوش ۲۹، بحث و استدلال فان‌اس دربارهٔ عبدالله بن المبارک دینوری از یک سو مبتنی است بر تفسیری بی‌نام از مؤلفی گمنام (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بریتانیا، Or. 8049) که وی آن را متعلق به حوالی سال چهارصد هجری می‌داند؛ و از سوی دیگر، بر نسخه‌ای از تفسیر الواضح (نسخهٔ خطی ایاصوفیا، ۲۲۰-۲۲۲). [بعدها] فان‌اس در کتاب *Theologie und Gesellschaft*، ج ۴، ص ۱۷۴۲ اظهار تأسف می‌کند که ریبین به ریشه‌مسائلی که در کتاب *Ungenützte Texte* مطرح شده، دست نیافته است. با این همه، فان‌اس نسبت به این کشف ریبین تجاهل می‌ورزد که تفسیر الکلبی که [جان] ونزبرو در کتاب *مطالعات قرآنی‌اش* به تجزیه و تحلیل آن پرداخته بوده، بیانی واقعی از تفسیر کلبی نیست، بلکه نسخه‌ای از الواضح دینوری است (*Theologie und Gesellschaft*، ج ۱، ص ۳۰۰، ۳۰۲). توصیف فان‌اس از الواضح با این عبارت که «این تفسیر ارتباطی تنگاتنگ با کلبی دارد» نیز با آن‌که صحیح است، اما سرشت واقعی این اثر را به تمامه بازگو نمی‌کند.

10. Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās," pp. 61-62.

11. *Ibid.*, p. 69.

12. See Berg, *The Development of Exegesis*, pp. 136f, 219ff.

13. *Ibid.*, p. 69-70.

نمی‌ماند، جز آن‌که به دامن دیگر اسناد و شواهد پناه ببریم. از همین رو، ریپین برای تاریخ‌گذاری دقیق‌تر تفسیر الواضح، نیاز به تعیین هویت مؤلف آن و تاریخ حیات او پیدا می‌کند.<sup>۱۴</sup> این نکات ما را به این پرسش بازمی‌گرداند که ببینیم چگونه ریپین به این نتیجه رسیده که مؤلف الواضح، عبدالله بن محمد الدینوری بوده است. از آنجا که وی دلیل انتخاب خود را توضیح نمی‌دهد، ناگزیریم روال کار او را حدس بزنیم. احتمالاً ریپین در منابع تراجم و شرح حال‌ها به دنبال نام مؤلف جستجو کرده و به چند تن با نام مشابه برخورد کرده است. برای انتخاب یکی از این نام‌ها، باید وی تصویری اولیه (تقریبی) از زمان حیات مؤلف داشته باشد. یک تاریخ تقریبی همان است که از اسنادهای تفسیر ابن عباس به دست می‌آید. ریپین در تقریظ یادشده که بر دیدگاه فان‌اس درباره الواضح و مؤلف آن نوشته است، اشاره می‌کند که وی خود از آسانید برای همین منظور استفاده کرده است. یکی از راویان کلیدی در این آسانید علی بن ابراهیم الحنظلی السمرقندی است که منابع تراجم و طبقات تاریخ وفات او را در سال ۲۳۷ ثبت کرده‌اند. بر پایه برخی اسنادها، دینوری دو نسل بعدتر زندگی می‌کرده است.<sup>۱۵</sup> بنابراین، معقول است که تاریخ وفات او را حدود سیصد هجری بدانیم.<sup>۱۶</sup> از آنجا که ریپین در منابع رجالی نمی‌توانسته کسی با نام عبدالله بن المبارک بیابد که تاریخ وفاتش به این زمان بخورد،<sup>۱۷</sup> ظاهراً باید به این نتیجه رسیده باشد که حتماً عبدالله بن محمد الدینوری مؤلف الواضح است؛ چراکه وی هم در سال ۳۰۸ هجری وفات کرده و هم، کنیه‌اش ابومحمد بوده است که در برخی نسخ تفسیر همین کنیه، همراه با نام عبدالله بن المبارک ذکر شده است. روی هم رفته، چنین روشی در تعیین هویت مؤلف و تاریخ‌گذاری یک اثر، با قواعد خود ریپین در تاریخ‌گذاری ناسازگار است، چراکه در «رهیافت شکاکانه» او نمی‌توان برای تعیین تاریخ واقعی یک کتاب [تنها] به آسانید آن متکی بود.

با این حال، دلایل چندی داریم که بر پایه آنها بتوان با تاریخ‌گذاری ریپین از زمان حیات مؤلف موافقت کرد، اما در تعیین هویت وی، آن چنان‌که ریپین مدعی است، تردید کرد. ابتدا از تردیدها آغاز کنیم. نخستین مشکل این است که هیچ‌یک از منابع رجالی، عبدالله بن محمد الدینوری را مفسر یا نویسنده‌ای در تفسیر نمی‌شمارند.<sup>۱۸</sup>

۱۴. مسأله امکان اصلاحات و اضافات در زمان‌های بعدی امر جداگانه‌ای است.

۱۵. عمار بن عبدالمجید و/یا مأمون بن احمد، راویان واسط میان علی بن اسحاق و عبدالله بن مبارک دینوری‌اند. ر.ک: مقاله «Tafsīr Ibn 'Abbās»، ضمیمه ۲.

۱۶. چنین استنتاجی با مراجعه به یکی از نسخ خطی به دست می‌آید؛ مثلاً نسخه ایاصوفیا، ۲۲۱-۲۲۲. چنان‌که فان‌اس انجام داده است. چاپ‌های موجود از تفسیر ابن عباس کمکی به این امر نمی‌کنند، زیرا نام عبدالله بن المبارک یا در اسنادهایشان نیامده، یا در تکه‌هایی از اسناد آمده که با آسانید موجود در نسخ خطی متفاوت است و احتمالاً به شکلی تلخیص شده‌اند. در این باره ادامه را ببینید.

۱۷. همچنان‌که ریپین خاطر نشان می‌کند (همان، ص ۴۸)، نام عبدالله بن المبارک و اثر او تنها در طبقات المفسرین محمد الداودی (م ۹۴۵ق) ذکر شده و هیچ مطلب دیگری درباره این فرد و کتاب وی نیامده است.

۱۸. فان‌اس پیش‌تر در کتاب «Ungenützte Texte zur Karrāmīya»، ص ۵۰ به این مطلب اشاره کرده بود.

دوم، آن که فان‌اس استدلال آورده که عبدالله بن المبارک الدینوری یکی از عالمان مشهور یا مظلون به پیروی از محمد بن کزّام (م ۲۵۵ق) بوده است. وی زاهدی از اهل سجستان بود که تعالیمش بدعت‌آمیز (و کفرآمیز) تلقی می‌شد.<sup>۱۹</sup> نقل است که علی بن اسحاق الحنظلی از جمله استادان محمد بن کزّام بوده<sup>۲۰</sup> و شاگرد او، مأمون بن أحمد نیز احتمالاً از پیروان و مبلغان مهم محمد بن کزّام بوده است. بر اساس آسانید نسخه‌های تفسیر الواضح در دو کتابخانه لایدن و استانبول، مأمون\* بن احمد<sup>۲۱</sup> و عمار بن عبدالمجید، هر دو از اهالی هرات، استادان عبدالله بن المبارک الدینوری بوده‌اند.<sup>۲۲</sup> نه در کتب رجالی و نه در آسانید روایات، نام هیچ‌یک از این دو تن در شمار اساتید عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری نیامده است.<sup>۲۳</sup> هیچ‌جا نیز اثری نمی‌توان یافت که کسی عبدالله بن محمد الدینوری را به افکار و عقاید کفرآمیز متهم کرده باشد.

سوم، آن که هر جا منابع کهن اسلامی نامی از تفسیر الواضح می‌برند، عبدالله بن المبارک الدینوری را مؤلف تفسیر می‌شمارند، نه عبدالله بن محمد الدینوری را.<sup>۲۴</sup>

اکنون به بیان دلایلی می‌پردازم که بر اساس آنها، نظریهٔ ریپین، دربارهٔ تاریخ حیات مؤلف را درست می‌دانم. روایات تفسیری‌ای در دست است که در سلسله سندشان، نام عبدالله بن المبارک الدینوری ذکر شده، اما هیچ شباهتی به روایات تفسیری موجود در الواضح (تفسیر ابن عباس) ندارند.

۱۹. همان‌جا، نیز ر.ک: مقاله بازورث (Bosworth) با عنوان «کرامیه»، ص ۶۶۷-۶۶۹.

۲۰. فان‌اس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۴۸، پانوش ۱۹۷ به منابع اشاره کرده است.

\* در متن مقاله، و پانوش بعدی نام این فرد، به اشتباه، محمود بن احمد آمده است (مترجم).

۲۱. این حدس ماسینیون و فان‌اس چندان بعید نیست که مأمون بن احمد مذکور در کتاب رونق القلوب عمر السمرقندی، همین مأمون بن احمد در اسنادهای عبدالله بن المبارک الدینوری باشد. ر.ک: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۳۱.

۴۸-۵۰. در باب تفسیر نگاری کرامیه نیز ر.ک: دو مقاله زیر از کلود ژیلو:

Claude Gilliot, "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan." p. 146 and Ibid, "Les sciences coraniques chez les Karrāmītes du Khorasan."

22. See Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, pp. 50-51; Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," Appendix 2.

۲۳. من در شش اسناد، عمدتاً در منابع سنی و تنها یک منبع شیعی، این نام را یافته‌ام. در هیچ‌یک از این منابع، نامی از اساتید عبدالله بن المبارک الدینوری نیامده است.

۲۴. این امر در دو جا آمده است:

الف. مقدمه تفسیر ثعلبی، *الکشف و البیان* (ر.ک: مقاله "Tafsīr Ibn 'Abbās"، ص ۴۸) بر اساس تصحیح اشعیا گلدفلد در مأخذ زیر:

Isaiah Goldfeld, *Qur'anic commentary in the eastern Islamic tradition of the first centuries of the hijra: An annotated edition of the preface to al-Tha'labī's Kitāb al-kashf wa'l-bayān 'an Tafsīr al-Qur'an* [Acra, 1984].

این مطلب را قبلاً فان‌اس به نقل از ریو (Rieu, *Catalogue British Museum*) متذکر شده بوده است. ر.ک: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۵۱.

ب. در تاریخ نیشابور، کتابی متأخر اثر عبدالغافر الفارسی (همان، ص ۵۲)، و طبقات المفسرین داوودی (همان‌جا؛ "Tafsīr Ibn 'Abbās"، ص ۴۸). در باب ثعلبی و تفسیر الکشف او ر.ک: همان مقاله ژیلو، "L'exégèse du Coran..."، ص ۱۳۹ و بعد.

می‌توان تصور کرد که شاید وی روایات تفسیری دیگری، جدا از الواضح نقل کرده است (یا دیگران از او نقل کرده‌اند).

بر اساس توصیف فان‌اس از نسخه خطی کتابخانه بریتانیا (Or. 4908) - که متعلق به اثر تفسیری مجهولی تدوین یافته در حوالی پایان قرن چهارم است - مؤلف گمنام این کتاب<sup>۲۵</sup> (یا پدر او، ابومحمد الهروی) از منابعی استفاده کرده که حاوی هفده اسنادند و همگی به طریق «الکلبی عن ابي صالح عن ابن عباس» ختم می‌شوند. پنج سند از این میان، از طریق پدر مؤلف و سپس با واسطه الحسن بن جعفر الزاوهی به عبدالله بن المبارک الدینوری می‌رسند.<sup>۲۶</sup> و از این پنج اسناد، در سه سلسله سند به نام استادان عبدالله بن المبارک الدینوری (یعنی مأمون بن احمد و عمار بن عبدالمجید) تصریح شده است که عیناً در اسنادهای تفسیر الواضح آمده‌اند. بر این اساس، فان‌اس نتیجه می‌گیرد که تفسیر الواضح یکی از منابع مؤلف گمنام این نسخه بوده است.<sup>۲۷</sup> ظاهراً استنتاج فان‌اس تنها بر پایه اسناد روایات به دست آمده است؛ چه وی هیچ‌گاه نمی‌گوید که متن روایات منسوب به دینوری در نسخه خطی کتابخانه بریتانیا را با روایات الواضح مقایسه کرده است.

با تمام این احوال، از آنجا که در دو تا از اسنادهای نسخه خطی، نام الحسن بن علی بن بشر المالینی به عنوان شیخ (و راوی مافوق) دینوری ذکر شده و این نام در اسنادهای الواضح اصلاً نیامده است، می‌توان فهمید که یا تنها بخشی از روایات این نسخه از الواضح گرفته شده، یا هیچ روایتی، به‌طور مستقیم، از الواضح نقل نشده است.

به علاوه، آشکار است که تنها یکی از اسنادهای المالینی به علی بن اسحاق می‌رسد؛ همچنان‌که در اسانید الواضح این‌گونه است. اسناد دیگر به یوسف بن بلال می‌رسد که در ادامه خواهیم دید راوی بسیار مهمی در تفسیر الکلبی است. اگر این چند روایت تفسیری منسوب به عبدالله بن المبارک الدینوری [موجود در نسخه خطی کتابخانه بریتانیا] از تفسیر الواضح گرفته نشده باشند، از چه منبع محتمل دیگری آمده‌اند؟ روشن‌ترین پاسخ این است که روایات یادشده به شهادت اسنادشان، بخشی از منقولات دینوری از تفسیر الکلبی بوده‌اند.

شواهد دیگری هم در دست است که نشان می‌دهند دینوری صرفاً مؤلف الواضح نبوده، بلکه ناقل تفسیر الکلبی هم بوده است. ربیین نشان داده که در مقدمه تفسیر الواضح، موجود در نسخه خطی لایدن ۱۶۵۱، آمده است که مهم‌ترین منبع دینوری برای تفسیر مختصرش، تفسیر مفصل و مشروح کلبی به روایت یونس بن بلال بوده است.<sup>۲۸</sup> از این‌جا معلوم می‌شود که دینوری حتماً این تفسیر را می‌شناخته و احتمالاً آن را نقل می‌کرده است. نشانه این مدعا همان اسنادی است که در

۲۵. فان‌اس (*Ungenützte Texte* ص ۵۵۵۲) گمان می‌برد که این فرد ابراهیم بن اسحاق الغزنوی باشد.

26. See Van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 43-46.

27. Van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 51.

28. Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 55; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, p. 53, note 222.

نسخه تفسیری مجهول المؤلف در کتابخانه بریتانیا به توصیف فان‌اس آمده بود و در آن، دینوری روایت تفسیری کلبی را از طریق یونس بن بلال نقل کرده بود.<sup>۲۹</sup> از مقدمه ثعلبی (م ۴۲۷ق) بر تفسیر الکشف و الیقان و نیز از یادداشت حاجی خلیفه (م ۱۰۶۷ق) در کشف الظنون برمی آید که یونس بن بلال از جمله راویان مهم تفسیر الکلبی بوده است.<sup>۳۰</sup>

### رابطه الواضح با تفسیر الکلبی

با مقایسه فقراتی از الواضح با منقولات تفسیر الکلبی موجود در کتب علمای اسلامی متأخر، دقیق‌تر، می‌توان ارتباط روشن میان الواضح و تفسیر الکلبی را بیان کرد. بدین منظور، در این جا به دو نمونه اشاره می‌کنم.

۱. نمونه‌ای از بیانات تفسیری کلبی در زاد المسیر فی علم التفسیر، نوشته عالم حنبلی معروف، عبدالرحمان بن علی معروف به ابن‌الجوزی (م ۵۹۷ق) آمده است.<sup>۳۱</sup> وی مطلبی را از کلبی و شمار فراوانی از دیگر مفسران نقل می‌کند: مقاتل، ابن‌الأنباری، فزّاء، عوفی عن ابن‌عباس، الحسن البصری، مجاهد، سعید بن جبیر عن ابن‌عباس، عکرمه، قتاده، عبدالرحمان بن زید، الکسائی، ابو عبیده و ابن‌جریج عن ابن‌عباس. تا جایی که من دقت کردم، نقل ابن‌جوزی از آرای تفسیری این افراد هم با دیگر منقولات به‌جامانده در دیگر مدونان قدیمی، مثل طبری مطابق است و هم در برخی آثار تفسیری منسوب به خود این مفسران، از قبیل تفاسیر مقاتل، ابو عبیده، فزّاء و کسائی. از این می‌توان حدس زد که ابن‌جوزی نظر کلبی را نیز از جایی نقل می‌کند که در نظر وی منبع نقل تفسیر کلبی به‌شمار می‌آمده است. مطلب مورد نظر در تفسیر آیات ۹۰-۹۱ سوره حجر آمده است:

قال ابن‌السائب: هم رهط من أهل مكة اقتسموا على عقاب مكة حين حضر الموسم، قال لهم الوليد بن المغيرة: انطلقوا فترقوا على عقاب مكة حيث يمرّ بكم أهل الموسم، فإذا سألوكم عنه، يعني رسول الله ﷺ، فليقل بعضكم، كاهن و بعضكم، ساحر و بعضكم، شاعر و بعضكم، غاو. فإذا انتهوا إليّ صدقتكم.<sup>۳۲</sup> و منهم حنظلة بن أبي سفيان و عتبة و شيبه ابنا ربيعة و الوليد بن المغيرة و ابو جهل و العاص بن هشام و أبو قيس بن الوليد و قيس بن الفاكه و زهير بن أبي أمية و هلال بن

۲۹. اسناد نهم در تحقیق فان‌اس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۴۵.

30. Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 54, 55; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, p. 53.

برای روایات مختلفی که تفسیر کلبی از آن طرُق نقل شده است، ر.ک: مقاله اشعیا گلدفیلد (Isaiah Goldfeld) با عنوان «تفسیر ابن‌عباس»، در مجله *Der Islam*، ص ۱۲۲-۱۳۵. فان‌اس در کتاب *Theologie und Gesellschaft*، ج ۱، ص ۲۹۹ خاطر نشان می‌کند که بخشی از تفسیر الکلبی، به روایت یونس بن بلال را ابن‌طاووس (م ۶۶۴ق) از عالمان شیعی نیز در کتاب *سعد السعده* خود نقل کرده است. ابن‌ماکولا هم در کتاب *إكمال خود* (ج ۷، ص ۷۸) یونس بن بلال را از جمله راویان تفسیر الکلبی به‌شمار آورده است. ناقل این روایت خاص از تفسیر الکلبی - که در کتاب *إكمال* نامش آمده - احمد بن اسماعیل بن جبرائیل بن فیل (م ۳۳۳ق، در ۸۲ سالگی) است.

۳۱. زاد المسیر، ج ۴، ص ۳۰۵.

۳۲. من به‌جای «صدقتکم» در این عبارت، ترجیح می‌دهم «صحتکم» بخوانم.

عبدالأسود و السائب بن الصیفی و النضر بن الحارث و أبوالبختری بن هشام و زمعة بن الحجاج و أمية بن خلف و أوس بن المغيرة.

این یکی از نقل‌های داستان مربوط به توصیه‌های الولید بن المغيرة به قریش است که نسخه‌های مختلف، آن را ابن اسحاق و مقاتل روایت کرده‌اند.<sup>۳۳</sup> شباهت متن فوق به روایت مقاتل بیشتر است؛ اما بسیار کوتاه‌تر از آن است. از آن‌جا که نقل کلبی و مقاتل تفاوت بسیار دارند، منطقی نیست که بگوییم کلبی روایت خود را از مقاتل یا طریق دیگری نزدیک او اخذ کرده است [تاریخ فوت کلبی چهار سال زودتر از مقاتل است. بنابراین، بعید است که کلبی روایت را از مقاتل گرفته باشد]. محتمل‌تر این است که این هر دو روایت خود را از منبعی مشترک و متعلق به حدود آغاز قرن دوم گرفته باشند.<sup>۳۴</sup>

عباراتی که در، به اصطلاح، تفسیر ابن عباس (یا تفسیر الکلبی عن ابن عباس یا تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس) آمده، از این نقل تفسیری شناخته شده از کلبی – که در بالا گذشت – متفاوت است. در تفسیر آیه ۹۰ می‌گوید:

كما أنزلنا يوم بدر على المقتسمين أصحاب العقبة و هو أبو جهل بن هشام و الوليد بن المغيرة المخزومي و حنظلة بن أبي سفيان و عتبة و شيبة ابنا ربيعة و سائر أصحابهم الذين قتلوا يوم بدر. و آیه ۹۱ چنین تفسیر شده است:

«الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ»، قالوا في القرآن أفاديل مختلفة، قال بعضهم: سحر، وقال بعضهم: شعر، وقال بعضهم: كهانة، وقال بعضهم: أساطير الأولين، وقال بعضهم: يختلقه من تلقاء نفسه.

از مقایسه این عبارات با منقولات تفسیری کلبی – که در کتاب ابن‌الجوزی به‌جا مانده بود – روشن می‌شود که تفسیر موسوم به تفسیر ابن عباس، در واقع، از روی تفسیر اصلی کلبی (یا آنچه به این نام نقل یافته) تدوین نشده، بلکه حداکثر، تلخیصی از آن است. با این همه، اختلافاتی میان این دو هست که نشان می‌دهد مدوّن تفسیر ابن عباس صرفاً به تلخیص متن کلبی بسنده نکرده است، بلکه گاه آن را تغییر داده یا مطالبی برگرفته از منابع دیگر را به آن افزوده است. کلبی گفته‌ها و اتهام‌های قریش نسبت به پیامبر را نقل می‌کند. در عبارات او از انتساب تهمت‌هایی چون کاهنی، ساحری و مانند آن یاد شده است. این، عیناً، با نقل‌های ابن اسحاق و مقاتل تطابق دارد؛ اما مؤلف تفسیر ابن عباس مطلب را به اتهام کهانت و سحر نسبت به خود قرآن تغییر می‌دهد. همین تغییر ظریف

۳۳. مسيرة رسول الله [ترجمه آلمانی] ص ۱۷۱-۱۷۲ و ص ۱۳۱-۱۳۲ (پانویس ۱۹۶). درباره این نقل ابن اسحاق ر.ک: مقاله هربرت برگ (Herbert Berg) با عنوان "Competing Paradigms"، ص ۲۷۳-۲۷۴ و مقاله موتسکی، با عنوان "The Origins of Muslim Exegesis". تفسیر مقاتل، ج ۲، ص ۴۳۸-۴۳۷. درباره این نقل مقاتل، ر.ک: "The Origins of Muslim Exegesis"

34. See Motzki, *op. cit.*



سبب شده است که داستان یادشده با مضمون آیه قرآن، (سوره حجر، آیات ۹۰-۹۱) تناسب بیشتری یابد؛ چه در این آیه سخنی از پیامبر نیست، بلکه از مردمی سخن می‌گوید که «کاری» با قرآن کرده‌اند. مؤلف تفسیر ابن عباس دو اتهام «اساطیر الأولین» و «کذب» را نیز ذکر می‌کند که در متن کلبی نیامده است.

تعبیر نخست [اساطیر الأولین] را در نقل سعید بن ابی‌عروبه از قتاده و نیز در نقل ابن وهب از یزید می‌توان یافت.<sup>۳۵</sup> اتهام کذب و دروغ نیز در داستان مقاتل درباره توصیه‌های ولید آمده که در آن جا محمد ﷺ را کذاب نامیده است.<sup>۳۶</sup> بنا بر بیان تفسیر ابن عباس، آیه «كَمَا أَنْزَلْنَا...» (سوره حجر، آیه ۹۰) به عذاب مقتسمین اشاره دارد که در جنگ بدر از طرف خداوند بر آنان نازل شده است. این سخن، استثنایی است و در میان تفاسیر کهن، تنها در کتاب فراء آمده است که ظاهراً مطلب را از مقاتل، کلبی یا یکی از مآخذ مشترک این دو گرفته است. بعید نیست که مآخذ وی همان تفسیر کهن کلبی بوده باشد؛ اما در فقراتی که ابن‌الجوزی از کلبی نقل می‌کند، هیچ اشاره‌ای به این موضوع نشده است. گفتنی است که بسیاری از مفسران قدیم، در تفسیر این آیه گفته‌اند مراد از «كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ» وحی یا کتابی آسمانی بوده که نازل شده است.

مقایسه میان نقل تفسیری شناخته شده‌ای از تفسیر کلبی با اثر موسوم به تفسیر ابن عباس نظریه ربیین را تأیید می‌کند که تفسیر ابن عباس اثری مستقل بوده که مدتی پس از زمان کلبی تدوین یافته است. مؤلف این اثر، از تفسیر الکلبی استفاده کرده، اما خود را به آن محدود نساخته است.<sup>۳۷</sup> از سوی دیگر، نقل ابن‌الجوزی [از کلبی] ظاهراً از نسخه‌ای حاوی آرای تفسیری کلبی گرفته شده و چنین می‌نماید که این نقل از آنچه در تفسیر ابن عباس آمده، اصیل‌تر است. هیچ دلیلی در دست نیست که انتساب این عبارات منقول به کلبی را رد کند. هم محتوا و هم ساخت این عبارات، مشابه روایات داستانی است که معاصران وی نظیر ابن‌اسحاق و مقاتل نقل می‌کنند. بعید نیست که این متن حاصل پردازش کلبی از روی منبع یا منابعی باشد که این هر سه تن در اختیار داشته‌اند.<sup>۳۸</sup>

35. See Berg, "Competing Paradigms," p. 274 and Motzki, "Origins of Muslim Exegesis."

۳۶. فراء هم به این مطلب اشاره دارد. ر. ک: معانی القرآن، ج ۲، ص ۹۱-۹۲. هربرت برگ در همان مقاله Competing Paradigms، ص ۲۸۰ ترجمه‌ای از این بخش عبارات فراء آورده است.

۳۷. مؤلف تفسیر ابن عباس نیز یادآور می‌شود که مراد از «المقتسمین» یهود و نصاری هستند، اما این امر را نه به آیه ۹۰، بلکه به آیه ۸۷ سوره حجر نسبت می‌دهد و دقیقاً نمی‌گوید آنان چه عملی انجام می‌دهند. از آنجا که عبارتی منسوب به کلبی وجود ندارد که با این تفسیر مشابهت و تناسبی داشته باشد، نمی‌توان معلوم کرد آیا کلبی خود چنین برداشتی را مطرح می‌کرده است یا مؤلف تفسیر ابن عباس آن را از تفسیری کوفی، منقول از طریق اعمش، از ابن‌ظبیان (منسوب به ابن عباس) برگرفته است. درباره این روایت و منابعی که روایت فوق در آنها یافت می‌شود ر. ک: مقاله "Competing Paradigms"، هربرت برگ، ص ۲۶۷، ۲۷۰. می‌توان تصور کرد که کلبی هم که خود عالمی کوفی بوده، این تفسیر را می‌دانسته است.

۳۸. مقایسه‌ای میان نقل‌های مختلف در داستان آن پنج «مسخره کننده» ای که خداوند ایشان را به دست جبرئیل عذاب کرد، به همین نتیجه می‌انجامد. نقل‌های مختلف ابن‌اسحاق، مقاتل و کلبی مضمون مشابه دارند، اما تفاوت ساختار و نحوه بیان در آنها آشکار

۲. در یکی از منابع شیعی با عنوان مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين، تألیف محمد بن احمد القمی (م ۴۱۲ق) ۳۹ روایتی با اسناد زیر نقل شده است:

الحسین بن محمد بن مهران الدامغانی من کتابه؛ محمد بن عبدالله بن نصر؛ عبدالله بن المبارک الدینوری؛ الحسن بن علی [بن بشر المالینی]؛ محمد بن عبدالله بن عروة؛ یونس بن بلال؛ محمد بن مروان؛ [محمد بن] السائب [الکلبی]؛ ابو صالح؛ ابن عباس.

این اسناد، عیناً با آنچه در نسخه خطی کتابخانه بریتانیا [مذکور در فوق] آمده یکی است؛ ۴۰ تنها تفاوت در این جاست که در این متن شیعی، محمد بن عبدالله بن نصر از دینوری نقل می‌کند و در آن نسخه خطی، نام الحسن بن جعفر به جای محمد بن عبدالله بن نصر آمده است. با این حساب، ما به دو اسناد دست یافته‌ایم که تصریح می‌کنند عبدالله بن المبارک الدینوری مطالبی از روایات تفسیری مأخوذ از تفسیر الکلبی، به روایت یونس بن بلال را نقل کرده است. این نکته مؤید آن استتاج است که دینوری به دسته‌ای از عالمان فعال در شرق اسلامی (یا دقیق‌تر در خراسان) ۴۱ تعلق داشته است که تفسیر الکلبی را نقل و ترویج می‌کرده‌اند. ۴۲

متن روایت زیر به قصد تفسیر آیه ۴۵ سوره زخرف، به شرح ماجرای می‌پردازد که طی معراج پیامبر به آسمان رخ داده است. من نخست، متن روایت (و ترجمه آن) را می‌آورم و سپس به مقایسه آن با عبارات مشابه در تفسیر ابن عباس می‌پردازم.

حدیث مائة منقبة: عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ولما عرج بي إلى السماء انتهى بي المسير مع جبرئيل إلى السماء الرابعة، فرأيت بيتاً من ياقوت أحمر، فقال لي جبرئيل:

﴿ است (ر. ک: سيرة رسول الله [ترجمه آلمانی]، ص ۲۷۲؛ تفسیر مقاتل، ج ۲، ص ۴۳۸-۴۴۰؛ تفسیر ابن عباس، ذیل آیه ۹۶ سوره حجر). در این سه نقل، این پنج تن به ترتیب‌های مختلف مورد توجه قرار می‌گیرند. جزئیات اسامی آنها فرقی می‌کند، و ... تفاوت‌ها نشان می‌دهد که این سه نقل مستقل از هم بوده‌اند. از سوی دیگر، عناصر مشترک در این سه نقل، شاهدی است بر این‌که مبنای این سه نقل، منبعی مشترک (یا نسخه‌های مختلفی از آن) بوده است. تنها نقلی که در تفسیر ابن عباس آمده، تفاوتی جوهری هم با دو نقل دیگر [ابن اسحاق و مقاتل] دارد و هم با سایر متون از محمد بن ابی‌محمد. سعید بن جبیر، عکرمه، الشعبي، قتادة، و عثمان عن ميسم (ر. ک: جامع البيان، ج ۱۴، ص ۹۵-۹۷) متفاوت است. این امر، مؤید این فرضیه است که روایت تفسیر ابن عباس تلخیصی از نقل کلبی از این داستان بوده باشد. طبری در روایتی می‌گوید که از زهری (م ۱۲۴ق) درباره اختلاف نقل ابن جبیر و عکرمه درباره نام یکی از این پنج «سخره‌کننده» سؤال شده است. این امر نشان می‌دهد که تفاوت نقل‌های منسوب به این دو عالم مسلمان خیلی قدیم‌تر در عصر زهری، یعنی در دو دهه نخست قرن دوم هجری مطرح بوده است. نقل‌های این دو تن در مقایسه با نقل مقاتل نسبتاً کوتاه‌اند. محتمل است داستانی بلندتر و قدیمی‌تر در نیمه دوم قرن نخست رواج داشته که تمام نسخه‌های بعدی از آن گرفته شده‌اند.

۳۹. قم، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶-۱۹۸۷م، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۴۰. اسناد نهم در تحقیق فان‌اس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*، ص ۲۵.

۴۱. بر اساس اسانید تفسیر ابن عباس و نسخه خطی کتابخانه بریتانیا، (Or. 8094) اساتید وی از اهل هرات و مالین، اما شاگردان، اهل زاوه، نیشابور و مرو بوده‌اند. برخی از ایشان در سمرقند زیسته‌اند که علی بن اسحاق، ناقل کلیدی در این اسانید نیز متولد آنجا بوده است.

42. Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, pp. 50-51 and *id.*, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, p. 299.

{یا محمد} ۴۳ هذا هو البيت المعمور، ۴۴ خلقه الله قبل {خلق} السموات والأرضين بخمسين ألف عام؛ قم يا محمد! فصل إليه. قال النبي ﷺ: {ثم أمر الله تعالى حيث اجتمع جميع الرسل والأنبياء}، فصفهم جبرئيل عليه السلام ورائي صفاً فصليت بهم، {فلما فرغت من الصلاة} أأتاني آت من عند ربِّي، فقال لي: يا محمد! يرتك يقرئك السلام ويقول: سل الرسل على ماذا أرسلتهم قبلك. فقلت معاشر الرسل! على ماذا بعثكم ربِّي قبلي؟ فقالت الرسل: على ولايتك وولاية علي بن أبي طالب عليه السلام. ۴۵ وهو قوله {وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا} ۴۶.

تفسیر آیه ۴۵ سوره زخرف در تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس چنین آمده است:

{وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ} ۴۷ یا محمد {مِنْ رُسُلِنَا} مثل عیسی و موسی و ابراهیم؛ و هذا فی اللیلة التي أسري به إلى السماء وصلی بسبعین نبیاً مثل ابراهیم و موسی و عیسی فأمر الله نبیہ أن سلهم یا محمد {أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ}؟

متن حدیث با تفسیری که ذیل آیه در الواضح (تفسیر ابن عباس) آمده، یکی نیست، اما ظاهراً یکی از منابع اصلی آن بوده است. الواضح متن مفصل روایت را تلخیص می‌کند، و در عین حال، به آن طول و تفصیل می‌دهد. ۴۸ با این همه، نکاتی تفسیری در الواضح آمده که در روایت نیست. مأخذ این نکات تفسیری علی‌الظاهر نه تفسیر الکلبی، بلکه مفسران قدیمی تری چون قتاده و ضحاک بوده‌اند. ۴۹ این مطلب را با قطع و یقین نمی‌توان گفت؛ چه ممکن است این روایت، تنها یک نقل، آن هم در آرای تفسیری کلبی درباره آیه ۴۵ سوره زخرف داشته باشد. به هر حال، مقایسه این دو متن تفسیری به همان نتیجه‌ای می‌انجامد که در نمونه تفسیری ذیل آیات ۹۰-۹۱ سوره حجر دیدیم. ساختار و سبک تفسیری کلبی متفاوت از الواضح (تفسیر ابن عباس) است. ۵۰ معلوم می‌شود که فرضیه ریپین درست از آب درآمده است. ۵۱ بنابراین، نه فقط اسناد، بلکه متن این روایت نیز مؤید همان عبارتی

۴۳. این گونه قلاب در این جا اشاره به افزوده‌هایی است در یکی از دو نسخه خطی.

۴۴. خانه‌ای مشابه و مماثل با کعبه در آسمان‌هاست که هر روز فرشتگان برگرد آن طواف می‌کنند و نماز می‌خوانند. ر. ک: قاموس عربی-انگلیسی لین (Lane) ذیل «معموره».

۴۵. بعید نیست که نام علی بن ابی طالب علیه السلام را یکی از دو راوی آخر - که شیعه بوده‌اند - افزوده‌اند.

۴۶. سوره زخرف، آیه ۴۵.

۴۷. این گونه قلاب‌ها را برای جداسازی بخش‌هایی از آیات قرآن آورده‌ام که مورد تفسیر قرار می‌گیرند.

۴۸. ظاهراً تنها یک روایت دیگر از عبدالرحمن بن زید (ر. ک: جامع البیان، ج ۲۵، ص ۹۹) در دست است که این آیه را با موضوع اسراء پیوند می‌دهد. با این همه، برخلاف متن روایات الواضح و کلبی، در این جا سخنی از آسمان نیست. به جای آن، چنین آمده که این واقعه در بیت المقدس روی داده است. عموماً این مکان را به مکان معروف در فلسطین تفسیر کرده‌اند، اما دور نیست که بگوییم این تعبیر مرادفی با همان البیت المعمور بوده است. ر. ک: مقاله [هریبرت] بوسه با عنوان «بیت المقدس در قصه معراج و سفر شبانه پیامبر» در زیر:

[Heribert] Busse, "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension."

۴۹. ر. ک: جامع البیان، ج ۲۵، ص ۱۰۰-۹۸.

50. Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās," pp. 52-54.

۵۱. ونزبرو و مستحیر مسانده است که در متنی که وی آن را نسخه‌ای از تفسیر الکلبی انگاشته است، حدیث وجود ندارد

است که در مقدمه الواضح دینوری درباره پیوند این تفسیر با تفسیر الکلبی آمده است.

### تاریخ‌گذاری مؤلف و اثر او

از طریق اسناد روایتی که در مآخذ شیعی یافتیم، می‌توان تاریخ حیات عبدالله بن المبارک الدینوری را، به‌طور تقریبی، مشخص کرد. دو راوی (= طبقه) میان قمی (م ۴۱۲ق)، مؤلف کتاب مائة منقبة و دینوری قرار دارد. معنای این سخن آن است که دینوری باید در حوالی سال سیصد هجری زندگی کرده باشد. چنین تاریخی با اسناد ثعلبی (م ۴۲۷ق) برای الواضح مطابق است.<sup>۵۲</sup> او هم در فاصله میان خود و دینوری، از دو راوی (= طبقه) نام می‌برد.<sup>۵۳</sup>

شواهدی که تا این‌جا ارائه شدند، همگی مؤید این نکته‌اند که الواضح تفسیری است نگاشته عبدالله بن المبارک الدینوری، نه عبدالله بن محمد الدینوری. مؤلف باید حوالی سال سیصد هجری زندگی کرده باشد. این ادعای ریپین صحیح است که الواضح تدوین مجددی از تفسیر الکلبی نیست، اما باید پذیرفت که الواضح مبتنی بر تفسیر الکلبی و نیز شاید برخی منابع تفسیری دیگر تدوین یافته است. تعیین تاریخی برای تفسیر و مؤلف آن، با تکیه بر سه شاهد اساسی صورت می‌پذیرد: نخست، مقایسه متن تفسیر الواضح با روایات تفسیری منسوب به کلبی در دو منبع شیعی و سنی. دوم، مقایسه اسنادهای درونی روایات ثعلبی و قمی به تفسیر ابن عباس و سوم، توجه به عباراتی که عبدالله بن المبارک الدینوری در مقدمه الواضح آورده است.

### مسائل باقی‌مانده

با اسنادهای تفسیر ابن عباس چه باید کرد؟ با بررسی این اسنادها، پرسش‌هایی چند مطرح می‌شود.<sup>۵۴</sup> نخست آن‌که در برخی اسنادها، عبدالله بن المبارک (الدینوری) تنها از کتاب وی روایت می‌کند. با این حساب، این روایات نه به او، بلکه به کلبی و در نهایت، به ابن عباس منتسب است. در

۵۲. *Quranic Studies*، ص ۱۳۳-۱۳۴. فان‌اس هم مجدداً، بعداً در کتاب *Theologie und Gesellschaft* (ج ۱، ص ۳۰۰، ۳۰۲)، بر این امر غریب تصریح و تأکید می‌کند. هیچ‌یک از این دو در نیافته‌اند که بر سر متنی قضاوت کرده‌اند که نقل صرف و خالصی از تفسیر الکلبی نبوده، بلکه تفسیر دینوری بوده است و این اثر هرچند بر مبنای تفسیر الکلبی شکل گرفته، اما حاوی دیگر آرای تفسیری است که در همه حال، به مختصرسازی مراجعه و اسانید خود پرداخته است. روایاتی که در زاد المسیر ابن‌الجوزی و مائة منقبة قمی یافتیم، اثبات می‌کنند که تفسیر الکلبی یقیناً مشتمل بر احادیث بوده است. برای پژوهشی جدید در باب مطالب و محتوای تفسیر الکلبی ر. ک: مقاله [مارکو] شولر (Schölller) با عنوان «*Stra and Tafsiṣ*» ص ۱۸-۴۸ (بویژه بررسی وی درباره روایات منسوب به کلبی در منابع و متون مختلف، ص ۲۰-۲۲؛ و نتیجه‌گیری نهایی وی در باب بیان تفسیر الواضح از تفسیر الکلبی).

۵۳. ر. ک: همان مقاله، پیش‌تر، و پانوش شماره ۲۴ در مقاله حاضر.

۵۴. ابوبکر محمد بن یعقوب الاستوانسی و ابوحنيفة القسزونی، بسا این‌ها حال، چنان‌که فان‌اس هم دریافته است (*Ungenützte Texte*، ص ۵۱)، فرد نخست را احتمالاً نباید با آن ابوبکر الاستوانسی یکی گرفت که ابن‌فندق (م ۵۶۵ق) در تاریخ یمن ذکر کرده است؛ چه نام این دو تن متفاوت است.

54. See the table in Rippin, "Tafsiṣ Ibn 'Abbās," pp. 77-78.

اثری که مقدمه‌اش می‌گوید: «این اثر از منابع دیگر برگرفته و خلاصه شده»، چنین اسنادی غریب می‌نماید؛ حتی اگر مدون این اثر صریحاً اذعان می‌کرد که تفسیر الکلبی مهم‌ترین منبع او [در نگارش الواضح] بوده است. نکته دوم و عجیب‌تر این‌که تمام اسنادهای الواضح (تفسیر ابن عباس) با واسطه علی بن إسحاق (الحضرمی، الحنظلی، السمرقندی) به کلبی می‌رسد؛ حال آن‌که مقدمه الواضح به تفسیر الکلبی، به روایت یونس بن یلال اشاره دارد. پیش‌تر در همین مقاله شاهدی آوردیم که نشان می‌داد دینوری بخش‌هایی از این روایت یا [نسخه] را نقل کرده است. سوم، آن‌که نسخه‌هایی از تفسیر ابن عباس در دست است که در اسناد آنها نام عبدالله بن المبارک الدینوری به کلی از قلم افتاده است. با این وجود، در ادامه تفسیر، راوی کتاب نام او را چنین ذکر می‌کند:

و بإسناده عن ۵۵ عبدالله بن المبارک الدینوری قال: حدثنا علی بن إسحاق السمرقندی عن محمد بن مروان ...

این بخش اسناد از آن رو بسیار غریب است که با اسناد مذکور در مقدمه کتاب مطابق نیست. به علاوه، در این عبارت اسنادی، عبدالله بن المبارک مستقیماً از علی بن إسحاق (م ۲۳۷ق) روایت می‌کند، حال آن‌که در اسنادهای دیگر، نسلی از راویان (عتمار بن عبدالمجید یا مأمون بن أحمد) ۵۶ میان این دو واقع‌اند و ظاهراً، با توجه به تاریخ تقریبی که برای حیات علمی دینوری به دست آوردیم، باید بیش از این هم باشند.

چگونه این تناقض‌ها را رفع کنیم؟ در غرابت موضوع، همین بس که ریبین هیچ قضاوت روشنی از این مسأله ارائه نمی‌دهد. ۵۷ وی بر اسنادها اعتماد می‌کند و لذا حدس می‌زند که دینوری خود این کتاب را تدوین نکرده است. از نظر او «کتاب الواضح ریشه اصلی‌اش در آموزه‌ها و تعالیم یک نسل پیش از دینوری شکل گرفته است.» منشأ کتاب خود دینوری نیست، بلکه «یکی از مشایخ او یا نسلی از همگنان وی‌اند.» ۵۸ اما این سخن نه می‌تواند تمام غرایب در ساختار اسنادی تفسیر را تبیین کند و نه با نکات اظهارشده در مقدمه الواضح در نسخه کتابخانه لایدن سازگار است. راه حل من برای رفع این مشکلات که همه از آسانید ناشی شده‌اند، این است که دو چیز را از هم تفکیک کنیم: آسانیدی که تفسیر دینوری را تدوین یافته از تفسیر الکلبی می‌دانند و آسانیدی که دینوری را به کلی نادیده می‌گیرند.

۵۵. در بعضی نسخ، «الی» آمده است.

۵۶. فرد نخست گمنام است. دومی شاید همان المأمون بن أحمد السُلَمی الهروی (ز.ک: همین مقاله، پانزدهم شماره ۱۵) باشد. بنا به گفته خودش، در سال ۲۵۰ قمری به شام (بدمشق) آمده است (کتاب المجروحین، ج ۳، ص ۴۵-۴۶؛ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۴۲۹-۴۳۰). به نظر ابن حبان و ذهبی، مقولات حدیثی وی جملگی دروغ‌اند. ر.ک:

Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, pp. 49-50 and Gilliot, "Les débuts," pp. 96-97, n. 49

۵۷. ر.ک: حواشی و توضیحات ریبین در باب ساختار اسناد در مقاله "Tafsir Ibn 'Abbās"، ص ۶۲-۶۰.

۵۸. همان، ص ۴۹-۵۰، ۷۱.



است،<sup>۶۴</sup> به‌رغم آن‌که دینوری خود مؤلف کتاب است. بعید نیست این اسنادها ثانوی (و غیراصیل) باشند؛ یعنی در مسیر تبدیل الواضیح دینوری به نسخه‌ای از تفسیر الکلبی، به متن اضافه شده باشند. پیش‌تر اشاره شد که برخی از نسخه‌های تفسیر ابن عباس با اسنادی شروع می‌شوند که نام عبدالله بن المبارک الدینوری در آن نیامده است. اما بعدها نام او با اسنادی ناقص بدون اشاره به نسبت «دینوری» (و از اینجا با هویتی نامشخص) به عنوان راوی مستقیم از علی بن اسحاق ذکر می‌شود. این اسناد ناقص احتمالاً بازمانده‌ای از اسنادی بوده که قبلاً در مقدمه تفسیر ذکر می‌شده است. چرا دینوری را از اسناد برخی نقل‌های تفسیرش کنار گذاشته، نخست آن را تفسیر الکلبی کرده و سپس ادعا کرده‌اند که این اثر همان تفسیر ابن عباس است؟ روشن‌ترین دلیل، همان انتساب دینوری به فرقه کرامیه بوده است. برای مدارس سنتی که این تفسیر را به جهت فشرده‌گی، اختصار و احتمالاً انتسابش به ابن عباس دوست داشتند، این امر آزاردهنده بوده که یکی از راویان اصلی تفسیر به فرقه‌ای بدعت‌آمیز تعلق داشته یا در معرض این اتهام بوده است. آشکار است که در تمام اسنادهایی که دینوری را ذکر نمی‌کنند، نام المأمون بن أحمد - که ظاهراً از چهره‌های سرشناس کرامیه بوده - نیز حذف شده است. عمار بن عبدالمجید الهروی و علی بن اسماعیل الخجندی - که به عنوان راویان علی بن اسحاق ذکر می‌شوند - احتمالاً به این فرقه تعلق (یا شهرتی به این امر) نداشته‌اند.<sup>۶۵</sup> با این حال، علی بن اسحاق که حلقه مشترک در ساختار اسناد تفسیر ابن عباس به‌شمار می‌آید، ظاهراً خود محصول جعل اسناد (یا گسترش اسناد) است.<sup>۶۶</sup> با آن‌که این طرح و سناریوی من فرضی است، اما هم روشن است و هم ساختار بی‌نظم و آشفته اسناد تفسیر ابن عباس را ایضاً بیشتری می‌بخشد.

### نتیجه

از این ملاحظات درباره ملاک تاریخ‌گذاری تفسیر موسوم به ابن عباس، چنین نتیجه می‌توان گرفت که هم اسنادی که الواضیح دینوری را به کلبی و سپس به ابن عباس پیوند می‌زند و هم اسنادی که مؤلف واقعی اثر را نادیده می‌گیرند، هر دو جعلی‌اند. اما چنین مواردی از جعل اسناد در دوره‌های متأخر را نباید دلیلی بر بی‌اعتباری عمومی اسناد تلقی کرد. برای تعیین مؤلف و تاریخ تألیف این اثر، ممکن و لازم بوده است که بر دیگر اسنادهایی تکیه و رجوع می‌شد که از اسناد تفسیر ابن عباس قابل اعتمادترند. دست‌کم، وقتی در پی تاریخ‌گذاری نسبتاً دقیق هستیم، نمی‌توان از اسنادها و روایات تراجم و شرح احوال بی‌نیاز بود. تاریخ‌گذاری تنها با تکیه بر معیارهای ادبی مبهم و غیروافی به مقصود درمی‌آید. تردیدی نیست که تحلیل ادبی هر متنی مشروع است. با این کار هم می‌توان

64. Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās," p. 49 and his Appendix 2.

۶۵. هیچ اطلاعی درباره این دو تن در دست نیست.

۶۶. وی می‌تواند یک حلقه مشترک واقعی باشد، اما در منقولات از تفسیر الکلبی.

تاریخ‌گذاری‌هایی را آزمود که بر اساس آسانید و دیگر مدارک انجام شده‌اند و هم افزودها و دست‌کاری‌ها و تغییرات متأخر در متن مورد نظر را تعیین کرد.<sup>۶۷</sup>

### کتابنامه

- الإكمال فی رفع الإرتیاب، ابونصر بن هبة‌الله ابن‌ماکولا، تصحیح: عبدالرحمن بن یحیی الحمیدی، حیدرآباد، ۱۹۶۲م، ۷جلد.
- تذکره الحفاظ، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن احمد الذهبی، بیروت، بی‌تا، ۵جلد.
- نفسیر، مقاتل بن سلیمان، تصحیح: عبدالله محمود الشحاته، قاهره، ۱۹۸۳م، ۵جلد.
- تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، بیروت، ۱۹۸۷م.
- تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، جمال‌الدین ابوالحجاج یوسف المزی، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م، ۸جلد.
- جامع البیان، ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، تحقیق: صدقی جمیل العطار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م، ۱۲جلد.
- زاد المسیر، ابن‌الجوزی، تصحیح: محمد بن عبدالرحمن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- سیره محمد بن اسحاق، تصحیح: محمد حمیدالله، بی‌جا، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
- سیره رسول‌الله [ترجمه آلمانی] ← Ibn Ishāq, Muḥammad.
- مائة منقبة من مناقب أمیر المؤمنین، محمد بن أحمد القمی، قم، ۱۴۰۷ق.
- معانی القرآن، ابوزکریا یحیی بن زیاد، تصحیح: محمد علی النجار، بیروت، بی‌تا، ۳جلد.
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن احمد الذهبی، بیروت، بی‌تا، ۴جلد.
- Berg, Herbert. "Competing Paradigmes in the Study of Islamic Origins: Qur'ān 15: 89-91 and the Value of isnāds." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, id., ed. Leiden, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond, Surrey, 2000.
- Bosworth, Clifford E. "Karrāmiyya." *EI2*, s.v.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*. Vol. 1, Leiden, 1943. Suppl. vol. 1. Leiden, 1937.
- Busse, Heribert. "Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and

<sup>۶۷</sup> برای تفصیل بیشتر در این باب ر. ک: مقاله من با عنوان «تاریخ‌گذاری روایات اسلامی» در زیر: Motzki, "Dating Muslim Traditions."



- Ascension." *JSAI* 14 (1991): 1-40.
- Ess, Josef van. *Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang, 1980, 6. Abhandlung). Heidelberg, 1980.
  - \_\_\_\_\_. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin/ New York, 1991-1997, vol. 1.
  - Gilliot, Claude. "Les débuts de l'exégèse coranique." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerrané* 58 (1990): 82-100.
  - \_\_\_\_\_. "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan." *Studia Islamica* 46 (1999): 129-164.
  - \_\_\_\_\_. "Les sciences coraniques chez les Karrāmītes du Khorasan: Le livre des fondations," *Journal Asiatique* 288.1 (2000) 15-81.
  - \_\_\_\_\_. "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval." in Jane Dammen McAuliffe, ed. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Vol. 2. Leiden, 2002, pp. 99-124.
  - Goldfeld, Isaiah. "The Tafsīr or [read: of] Abdallāh b. Abbās." *Der Islam* 58 (1981): 125-135.
  - Ibn Ishāq, Muḥammad. (*Sīrat Rasūl Allāh*). *Das Leben Muhammed's nach Muhammad Ibn Ishāq, bearb. von Abd el-Malek Ibn Hischām: aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gothe und Leyden*. Ferdinand Wüstenfeld, ed. Göttingen, 1858-61. 2 vols.
  - Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. London, 1863-1893. 8 vols.
  - Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions. A Survey." *Arabica* 52 (2005): 204-253.
  - \_\_\_\_\_. "The Origins of Muslim Exegesis. A Debate." Forthcoming.
  - Rippin, Andrew. "Tafsīr Ibn 'Abbās and Criteria for Dating Early Tafsīr Texts," *JSAI* 18 (1994): 38-83.
  - Schölller, Marco. "Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of

- Medina.” In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. Harald Motzki, ed. Leiden, 2000, pp. 18-48.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. 1, Leiden, 1967.
  - Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford, 1977.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی