

تحلیل انتقادی مقاله «تفسیر از طبری تا ابن کثیر، معضلات توصیف گونه‌ای ادبی با استناد به داستان ابراهیم»^۱

اعظم پویا زاده*

احمد قهرمانی**

چکیده

نورمن کالدر با تبیین ساختارهای اصلی سنت تفسیر، در بازه‌ی زمانی طبری تا ابن کثیر، به تحلیل این سنت پرداخته است. وی با استفاده از آن دست رویکردهای هرمنوتیکی که معتقدند متن به خودی خود بی‌مسأله و بی‌معناست، متن قرآن را زمانی معنا دار می‌داند که در کنار ساختارهای بیرون از متن که مستقلاً وجود دارند، قرار گیرد. کالدر سه ویژگی ساختاری برای گونه‌ی ادبی تفسیر در این بازه‌ی زمانی مطرح می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تفسیر قرطبی بهترین معیاری است که سنت تفسیر می‌توانست به آن دست یابد. پژوهش حاضر با نقد تحلیل کالدر و نتیجه‌ای که به آن رسیده، نشان می‌دهد نکاتی از دید او مغفول مانده و در مواردی برداشت‌های نادرست داشته است و جایگاه هر مفسر را متناسب با منهج تفسیری و بازه‌ی شخصیت علمی او مد نظر قرار نداده است. این پژوهش با شیوه تحلیلی-انتقادی نشان می‌دهد که قرطبی هم همانند سایر مفسران زیر چتر اجماع قرار دارد و باید هر مفسر را در رشته‌ی مدرسی خود سنجید و با توجه به مقدماتی که مفسر به عنوان منهج خود معرفی نموده است آن را ارزیابی نمود.

کلیدواژه‌ها: نورمن کالدر، تفسیر، طبری، قرطبی، ابن کثیر، فخر رازی

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده‌ی مسئول)،

puyazade@ut.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، a6501529@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵

۱. مقدمه

نورمن کالدِر در مقاله‌ی خود گونه‌ی ادبی تفسیر را مورد بررسی قرار می‌دهد و سه ویژگی ساختاری را به عنوان سنت تفسیر نام می‌برد: ۱. حضور متن قرآن که برای شرح و توضیح تقطیع می‌شود و بر اساس ترتیب مصحف رسمی موجود سامان می‌یابد. ۲. نقل اقوال مراجع مشهور و در نتیجه برداشت چندین معنا از متن. ۳. مقایسه‌ی متن قرآن با ساختارهای ابزاری و ساختارهای ایدئولوژیک. کالدِر این سه ویژگی را در بازه‌ی زمانی تعریف شده‌ی خود بررسی می‌کند و اثر قرطبی را بهترین معیاری می‌داند که سنت تفسیر می‌توانست به آن دست یابد. همچنین وی با بررسی تفسیر ابن کثیر، تفسیر او را انحرافی از هنجارهای این گونه‌ی تفسیری می‌داند و آن را نقطه‌ی عطفی در تاریخ تفسیر قرآن تلقی می‌کند.

گرچه کالدِر در پژوهش خود از رویکردهای هرمنوتیکی و نقد ادبی بهره می‌برد، و این رویکردها را در سطوحی از تجزیه و تحلیل راهگشا می‌داند، اما معتقد است از رویکردهایی مانند رویکرد گادامر که متن را دوست می‌داند و رویکرد بلوم که متن را دشمن می‌داند و همینطور رویکرد امثال دریدا نمی‌توان برای ارزیابی مستقیم صورت یا محتوای تفسیر قرآن استفاده کرد، اما از رویکردهایی مانند رویکرد گیزا ورمیش تا حدی می‌توان بهره برد، اما البته نه همیشه. طبق نظر ورمیش مساله‌ای ناشی از چیزی درون متن را از مساله‌ای تحمیل شده از بیرون بر متن می‌توان تشخیص داد. کالدِر در موضوع مورد پژوهش خود، یعنی این که آیا آزر به واقع پدر ابراهیم بوده است یا دیگر تفسیرهای مربوط به آن درست می‌باشد، معتقد است رویکرد ورمیش در این‌جا کارساز نیست، چراکه علت پدید آمدن تفسیرهای مختلف از آن، این است که چیزی درون متن به گونه‌ای فهمیده شده است که با چیزی بیرون متن تفاوت ندارد.

کالدِر خود از آن دست رویکردهای هرمنوتیکی استفاده می‌کند که معتقدند متن به خودی خود هم بی مساله است و هم بی معنا. متن قرآن زمانی معنادار می‌شود که در کنار ساختارهای بیرون از متن که مستقلاً وجود دارد قرار گیرد. مانند صرف و نحو و بلاغت و همینطور فقه و کلام و قصص انبیا. به تعبیر دیگر، دانش و عقاید مفسر در بردشت از متن و هم در ترجیح اقوال تفسیری، تفسیر او را کنترل می‌کنند.

در هر حال، کالدِر در پژوهش ارزشمند خود بر پایه‌ی رویکرد خود ضمن بیان آراء مفسران به تحلیل دیدگاه آنان می‌پردازد. اما از منظری کار او بی نقد نمی‌باشد و نوشته‌ی

حاضر بر آن است تا با رویکرد نقد محتوایی به تبیین نوشته‌ی کالدِر پردازد و نقاط قابل نقد آن را، به لحاظ روش و دامنه‌ی منابع مورد استفاده، بر آفتاب افکند.

۲. نقد محتوایی

۱.۲. عدم پوشش بازه‌ی زمانی تعریف شده

کالدِر دوره‌ی تاریخی طبری تا ابن کثیر را برای مقاله‌ی خود انتخاب نموده است و در طول مقاله به تحلیل تفاسیر قرطبی، طبری، فخر رازی و ابن کثیر پرداخته و این قرطبی است که در اکثر مقاله‌ی او حضور دارد. تفاسیر ثعلبی، بغوی و ابن جوزی نیز به صورت گذرا مورد توجه قرار گرفته است.

داوودی وفات طبری را به سال ۳۱۰ ق و وفات ابن کثیر را به سال ۷۷۴ ق نقل نموده است. (داوودی، بی تا: ج ۱، ۱۱۳؛ ج ۲، ۱۱۷) آذنه‌وی ۲۴۲ مفسر را ما بین طبری تا ابن کثیر بر می‌شمارد. (آذنه‌وی، ۱۹۹۷م: صص ۵۱-۲۶۰) علاوه بر این، تفاسیر شیعی همانند تفسیر طوسی و طبرسی و ابوالفتوح رازی است که کالدِر هیچ توجهی به آن نشان نداده است. بازه‌ی تاریخی‌ای که کالدِر برای مقاله در نظر گرفته بسیار وسیع است و او علت‌گزینش مفسران یاد شده را بیان نمی‌کند.

۲.۲. داستان ابراهیم

کالدِر، برای تحلیل خود داستان ابراهیم را به عنوان یک مورد برای پژوهش در نظر می‌گیرد و در مقاله‌ی خود به تفسیر آیات مربوط به آن می‌پردازد. او داستان ابراهیم در آیات ۷۴ تا ۸۲ سوره‌ی انعام را در بخش‌های ۲، ۵، ۶ و ۷ مقاله با توجه به اقوال مفسران تحلیل نموده است. وی در بخش چهارم مقاله با انحراف از این داستان به تحلیل آیات ۵۷ تا ۶۳ سوره‌ی انبیاء می‌پردازد. همچنین در بخش ششم مقاله نیز به بررسی آرای مفسران در باره‌ی این که کدام یک از فرزندان ابراهیم، ذبیح بوده‌اند می‌پردازد. کالدِر به علت انتخاب داستان ابراهیم اشاره‌ای نمی‌کند. او همچنین از داستان ابراهیم در سوره‌های بقره (۱۳۲-۱۲۴؛ ۲۶۰-۲۵۸)، هود (۷۶-۶۹)، ابراهیم (۴۱-۳۵)، حجر (۶۰-۵۱)، مریم (۵۰-۴۱)، حج (۲۷-۲۶)، شعراء (۱۰۴-۶۹)، عنکبوت (۲۷-۱۶)، صافات (۱۱۳-۸۳)، زخرف (۲۸-۲۶)، ذاریات (۳۷-۲۴) و ممتحنه (۶-۴) نیز سخنی به میان نمی‌آورد.

۳.۲ کم توجهی به مقدمه مفسر

کالدردر حالی به تحلیل تفسیر مفسران پرداخته، که از مقدمه‌ی مفسر و شروطی که خود مفسر برای تفسیر خود در نظر گرفته است یاد نمی‌کند. گویا او تحلیل خود را بر قول مفسر ارجح دانسته است. از این رو در برخی تحلیلات دچار خطا گشته که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

۱.۳.۲ زمخشری نکته نویس و فخر رازی هزار مسأله نویس است

کالدردر بخش پنجم مقاله، در تحلیل چرایی مضارع آمدن فعل نُری در عبارت (وَكذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (أنعام: ۷۵) به نقل از زمخشری علت آن را بیان حال از واقعه‌ای دانسته که در گذشته رخ داده است. کالدردر ادامه می‌نویسد: «عموماً این‌ها مسائل کم اهمیت نحوی تلقی شده و در سراسر سنت تفسیر - به استثنای فخر رازی - خلاقیت قابل توجهی را در پی نداشته است.» (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۷۶) شخصیت زمخشری در علم نحو برجسته‌تر از شخصیت فخر رازی است و خلاقیت زمخشری در استفاده از علوم لغت در جهت دفاع از دیدگاه معتزله غیر قابل انکار است. اما سبب این مطلب را که زمخشری این‌گونه سریع از قضیه عبور کند و فخر رازی با تأنی به آن پردازد باید در مقدمه‌ی تفسیر آنان جست و جو نمود.

زمخشری در مقدمه‌ی خود ابتدا از اهمیت و فضیلت علم معانی و علم بیان می‌گوید، سپس از دوستان صاحب معرفتی یاد می‌کند که هر گاه برای تفسیر آیه‌ای به او مراجعه می‌کردند از کشف حقایق به وجد می‌آمدند و پیوسته از او تقاضا می‌کردند تا تصنیفی در این زمینه انجام دهد. پس از اصرار مکرر آنان، زمخشری نکاتی را درباره‌ی فواید سوره و همچنین سوره بقره بر آن‌ها املا می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: صص ۲-۳) زمخشری برای این که تأکید کند فقط به ذکر نکاتی به عنوان نمونه بیش نپرداخته است می‌نویسد: «وإنما حاولت به التنبیه علی غزارة نکت هذا العلم وأن یکون لهم مناراً ینتھونه ومثالا یحتذونه.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ص ۳) سپس بار سفر را به سمت مکه می‌بندد تا در جوار خانه‌ی خدا تفسیرش را تألیف نماید. او این بار خلاصه‌تر از بار اول به تفسیر می‌پردازد «فأخذت فی طريقة أخصر من الأولى مع ضمان التکثیر من الفوائد والفحص عن السرائر.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: صص ۳-۴)

فخرالدین رازی در فصل اول مقدمه‌ی خود اشاره به ادعایی می‌کند که مورد قبول رقیبانش قرار نگرفته است. او ادعا کرده است که می‌توان از سوره‌ی فاتحه، ده هزار مسأله و نکته‌ی نفیس استخراج نمود. فخر رازی مخالفانش را به جهالت و حسادت و پوچی متهم می‌کند و با تأکید بر امکان این ادعا می‌نویسد: «فلما شرعت فی تصنیف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصیر کالتنبیه علی أن ما ذکرناه أمر ممکن الحصول، قریب الوصول» (رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۱/۱)

از مقایسه این دو مقدمه متوجه می‌شویم که:

۱. زمخشری خود را با اهل معرفتی طرف می‌دیده است که به فضل او اقرار داشته‌اند ولی فخرالدین رازی با گروهی طرف بوده است که ادعای او را در تفسیر قرآن باور نداشتند.

۲. زمخشری بنای تفسیر خود را بر نکته نویسی نهاده است در حالی که فخرالدین رازی از ابتدا اصرار بر ده هزار مسأله نویسی، آن هم از سوره‌ی فاتحه دارد.

به علاوه، شخصیت مفسر که در بخش ۲.۴.۲ به آن می‌پردازیم نیز بر تطویل و اختصار تفسیر آن‌ها مؤثر بوده است.

۲.۳.۲ ابن کثیر و اسرائیلیات

کالدردر بخش ششم مقاله می‌نویسد:

استفاده ابن کثیر از کتاب مقدس همچون کاربرد اصطلاح اسرائیلیات در آثارش کاملاً تحت تأثیر عقاید کلامی اوست. هر جا اطلاعات کتاب مقدس یا اطلاعات گردآمده در سنت گسترده‌تر داستان‌های پیامبران به کار او بیاید، آنها را می‌پذیرد؛ و هر جا این اطلاعات با عقایدش ناسازگار باشد، آنها را رد می‌کند. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۹۴)

ابن کثیر در مقدمه‌ی تفسیرش موضع خود را در مقابل اسرائیلیات از ابتدا مشخص می‌کند. او اسرائیلیات را فقط برای استشهاد می‌پذیرد و نه به عنوان اعتضاد و دلیل. ابن کثیر اسرائیلیات را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. آنچه موافق آموزه‌های اسلامی است و به صدق آن اطمینان پیدا می‌کنیم. ۲. آنچه مخالف آموزه‌های اسلامی است و می‌دانیم دروغ است. ۳. آنچه آموزه‌های اسلامی در قبال آن ساکت است و ما نیز فقط آن را روایت می‌کنیم ولی به تصدیق و تکذیب آن حکم نمی‌کنیم. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۹) بنابراین ابن

کثیر هیچ‌گاه اسرائیلیات را به دید دلیل نمی‌نگرد بلکه فقط برای استشهاد از آن یاد می‌کند. موضع وی در برابر اسرائیلیات، یک بام و دو هوا نیست، از این روی کثرت اسرائیلیات در تفسیر به عنوان مجال استدلال را امری بیهوده تلقی می‌کند. (همان)

کالدرد ادعا دارد هیچ مفسری پیش از ابن کثیر، واژه‌ی اسرائیلیات را به معنایی که ابن کثیر استعمال نموده، به کار نبرده است. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۹۰) این در حالی است که از میان مفسران اصلی مقاله، رازی و قرطبی از این اصطلاح استفاده نموده‌اند. (رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ۷؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۷، ۳۳۸؛ ج ۹، ۶۸؛ ج ۱۱، ۲۰۰؛ ج ۱۳، ۲۷۱؛ ج ۱۴، ۲۷۳؛ ج ۱۵، ۲۱۰) قرطبی نیز همانند ابن کثیر در مقدمه‌ی خود بدون ذکر نام اسرائیلیات، خود را متعهد می‌داند از این‌گونه داستان‌ها - به جز در مواردی که ناچار است - دوری کند و در عوض به تبیین آیات احکام و اسباب نزول و غیره پردازد. (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۱، ۳)

قرطبی در موضع‌گیری‌ای تندتر از ابن کثیر، اسرائیلیات را موجب ایجاد توهم می‌داند. او می‌نویسد:

اسرائیلیات نزد علماء به طور قطع مردود است. پس چشمانت را از آن نوشته‌ها دور بگردان و گوش‌هایت را در مقابل شنیدن آن کر بگردان، چرا که چیزی جز خیالات به ذهن تو تزریق نمی‌کند و دلت را فاسد می‌گرداند. (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۱۵، ۲۱۰)

موضع‌گیری ابن کثیر در برابر اسرائیلیات، معتدل و مسبوق به سابقه است. کالدرد درباره ابن کثیر می‌نویسد: «او در واقع می‌گوید که «بسیاری از مفسران» وقتشان را تلف کرده‌اند و اخباری دروغ را به نسل‌های بعد انتقال داده‌اند، که این نشان‌دهنده بی‌اعتمادی او به یک‌یک مفسران از طبری تا قرطبی است.» (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۹۰) ابن کثیر در البدایة والنهایة به ذکر اسرائیلیاتی می‌پردازد که صدق و کذب آن‌ها مشخص نیست و آن‌ها را مایه‌ی زینت تاریخ می‌داند. (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۶) آنچه ابن کثیر بر آن تأکید دارد عدم صحت استدلال به اسرائیلیاتی است که اعتبار آن‌ها معلوم نیست. به همین جهت از آن‌ها در نقل داستان‌های تاریخی بهره برده است ولی در مجال استدلالی تفسیر، آن‌ها را اضافه می‌پندارد. محل نقل اسرائیلیات کتب تاریخ است نه کتب تفسیر.

۳.۳.۲ ابن کثیر و سنت تفسیر

کالدرد در بخش هفتم می‌نویسد:

قرطبی به مرجعیت اجماع امت متمایل است و فخر رازی به مرجعیت مستقل عقل. اما ابن کثیر از این دو فاصله می‌گیرد و به مرجعیت خود متون وحیانی متمایل می‌شود و بر کفایت، بسندگی و جایگاه ویژه این متون تأکید دارد. او و استادش ابن تیمیه به محدودترین معنای کلمه بنیادگرا هستند؛ اینان به سنت عقلی اسلام و تجربه انباشته امت اسلام بد گمان و بی اعتمادند و با برداشتی جدید(!) از متون بنیادین دینی در پی رستگاری‌اند. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۴)

این در حالی است که ابن کثیر در مقدمه‌ی تفسیر خود به مرجعیت اجماع و عقل اذعان دارد. او بهترین روش تفسیر را به ترتیب: تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت و سپس استفاده از تفاسیر صحابه و به دنبال آن تابعین می‌داند. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، صص ۱۰-۵) ابن کثیر این سخن شعبه بن حجاج را که می‌گوید اقوال تابعین در فروع حجت نیست پس چگونه می‌تواند در تفسیر حجت باشد می‌پذیرد، اما در ادامه می‌گوید چنانچه در میان تابعین اجماع رخ داده باشد، قول آن‌ها حجت خواهد بود. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۱۱) راهکار او هنگام اختلاف آرای تابعین، رجوع به لغت قرآن و سنت و عموم لغت عرب و اقوال صحابه است. (همان)

ابن کثیر تفسیر به مجرد رأی را حرام می‌داند (همان) اما از سوی دیگر تفکر در قرآن را واجب دانسته و بر تفسیر به روش خود قرآن تأکید دارد. ابن کثیر مخاطبش را فرا می‌خواند تا تفسیر قرآن را از خود قرآن استخراج نماید و اگر نتوانست، به سنت مراجعه کند چرا که سنت شرح قرآن است و مبنایی جز قرآن ندارد. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۵) این منهج ابن کثیر دو معنای مهم را القا می‌کند؛ یکی این که پیامبر (ص) به عنوان شارح قرآن و قائل سنت، تحت نظارت وحی کاری فراتر از شرح عملی و نظری متن قرآن انجام نداده است. دوم این که شرح، چیزی جز روشن سازی زوایای تاریک متن نیست. بنابراین ابن کثیر مخاطب قرآن را فرا می‌خواند تا ابتدا خود به تفکر در قرآن پردازد و اگر نتوانست (!) به سنت مراجعه کند. به عبارت دیگر در منهج تفسیری او تفکر در آیات بر مراجعه به سنت ارجحیت دارد. ابن کثیر سنت را شرحی می‌داند که تحت نظارت وحی معصوم مانده است و مخاطب قرآن را فرا می‌خواند تا نتیجه‌ی تفکرات خود را با آن بسنجد. ابن کثیر تفسیر صحابه را حجت می‌داند زیرا آن‌ها تمرین شرح را در محضر پیامبر سپری نموده‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۶) نباید فراموش کرد که اهل سنت صحابه را معصوم نمی‌دانند. (مثلاً نک: غزالی، ۱۴۱۳ق: ۱۶۸؛ ریسونی، ۱۴۳۵ق: ۲۳۸)

استدلال ابن کثیر به حدیث معاذ، مرجعیت عقل در فهم قرآن را در منهج او نشان می‌دهد: وقتی پیامبر، معاذ را به یمن می‌فرستد از او می‌پرسد: چگونه حکم می‌کنی؟ معاذ می‌گوید: با کتاب خدا. پیامبر می‌پرسد: اگر نیافتی؟ معاذ می‌گوید: با سنت رسول الله. پیامبر باز می‌پرسد: اگر نیافتی؟ معاذ می‌گوید: به نظر خودم عمل می‌کنم. پیامبر بر سینه معاذ زد و گفت: خدا را شکر می‌کنم که فرستاده‌ی رسولش را مطابق رضایت او موفق گرداند. (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۳۶، ۳۳۳) پاسخ اول معاذ به تفکر در قرآن و پاسخ آخر او به مرجعیت مستقل عقل اشاره می‌کند. محل شاهد ابن کثیر، پاسخ آخر معاذ است که دلالت بر فهمی دارد که صحابه از قرائن و احوال زمان پیامبر دریافته‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۶)

۴.۳.۲ ابن کثیر و تعدد برداشت

کالدِر، ابن کثیر و استادش ابن تیمیه را به سنت عقلی اسلام و تجربه انباشته امت اسلام بد گمان و بی‌اعتماد می‌داند (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۴) کالدِر همچنین می‌نویسد

از نگاه این دو، تنوع سنت فکری نقطه ضعف آن است و در نتیجه باید حقیقتی واحد را جست که بنا بر تصور آنها در محدوده‌ای خاص از «آنچه مطابق با حق است و از پیامبر معصوم به ما رسیده است» وجود دارد، یعنی دقیقاً در حدیث و نه در مسیر تلاش و کشف فکری: از نظر این دو دومی منجر به سردرگمی و اختلاف می‌شود. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۳)

چنان‌که در بخش قبل گذشت ابن کثیر مخاطب قرآن را فرا می‌خواند تا ابتدا خود به تفکر در قرآن بپردازد و اگر نتوانست به سنت مراجعه کند. بنابراین او بر خلاف ادعای کالدِر، نه تنها حقیقت را در محدوده‌ای خاص حدیث جست و جو نمی‌کند بلکه تفکر در قرآن را مقدم بر حدیث می‌دارد و حدیث را سنجه‌ای برای صحت تفسیر به حساب می‌آورد.

ابن کثیر در مدح آگاهی ابن عباس به تفسیر، حدیثی را از پیامبر نقل می‌کند که در آن پیامبر برای ابن عباس دعا می‌کند «اللَّهُمَّ فَهِّهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ۶۱۵) استشهاد ابن کثیر در جهت اعتبار بخشی به تفسیر ابن عباس است که مؤید به دعای رسول الله است. او همچنین برای اثبات اجابت دعای پیامبر، به قول ابن مسعود در وصف ابن عباس استناد می‌کند که او را «ترجمان القرآن» نامیده است. ابن کثیر در ادامه می‌گوید ابن عباس سی و شش سال بعد از ابن مسعود زنده بوده است و می‌-

نویسد: «فما ظنک بما کسبه من العلوم بعد ابن مسعود؟!» (ابن کثیر، ۴۳۱ق: ج ۱، صص ۷-۸) ابن کثیر ابتدا تفسیر ابن عباس را به عنوان یک صحابی معتبر می‌داند آن هم نه در جهت نقل از پیامبر، بلکه به علت توان تأویل قرآن. او با عبارت آخر خود انواع علوم را در تفسیر هرچه بهتر قرآن مؤثر می‌داند، چراکه آنچه ابن عباس در سنی و شش سال بعد از ابن مسعود کسب نموده است شامل تجربیات و تفکرات او در قرآن است و نه طلبگی در محضر پیامبر و صحابه.

این که ابن کثیر به دنبال بهترین تفسیر است محل انکار نیست اما او با عبارت «أصح الطرق» (ابن کثیر، ۴۳۱ق: ج ۱، ۵) دیگر روش‌های تفسیر را معتبر دانسته و آن‌ها را در دایره‌ی صحیح قرار می‌دهد. (خطیب شربینی، ۴۱۵ق: ج ۱، ۱۰۵) ابن کثیر در تفسیر خود از دویست و چهل و یک مرجع که غالباً از امهات کتب تفسیر و حدیث و فقه و تاریخ و عقیده بوده‌اند استفاده نموده است. (حوینی، ۴۳۱ق: ۳۶) این بدان معنا است که او به تجربه انباشته شده امت اسلامی بی‌اعتنا نیست؛ بلکه او راه دستیابی به بهترین تفسیر را در مسائل اختلافی، آگاهی از همه‌ی نظرات می‌داند و صرف زمان در اختلافاتی که فقط لفظی است را ضایع کردن وقت به حساب می‌آورد. (ابن کثیر، ۴۳۱ق: ج ۱، صص ۹-۱۰) او گاه با صراحت تمام بر صحت یک معنا تأکید می‌کند و گاه با افعال تفضیل، یکی را ترجیح می‌دهد و سایر اقوال را همچنان معتبر به حساب آورده و گاه نیز به ترجیحات طبری تکیه می‌کند. (حوینی، ۴۳۱ق: صص ۳۲-۳۴) آنچه ابن کثیر را به عدم باور به منهج تفسیری‌اش متهم می‌کند، عمل کرد اوست. او در تفسیر خود پا را از تفسیر سلف فراتر نگذاشته است.

۵.۳.۲ ابن کثیر و گسترش وحی

کالدردر بخش هفتم مقاله درباره‌ی ابن کثیر می‌نویسد:

او به ساختارهای اصلی تفسیر ایده‌ای جدید یعنی کنار هم گذاشتن وحی کتاب مقدس (قرآن) و مجموعه وحی نبوی (حدیث) را افزود. این کار شاید به نوعی بسط و گسترش وحی باشد، اما چندان درخور ستایش نیست، زیرا محدودیت‌هایی را به اندیشه و خلاقیت مفسر تحمیل می‌کند که به کلی با سنت تفسیر بیگانه است. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۴)

گویا کالدردر تنوع هرچه بیشتر برداشت‌ها را به عنوان اصل الاصول سنت تفسیر می‌داند. در حالی که تمامی مفسران به دنبال کشف مقصود خدا بودند و از رهگذر تنوع برداشت‌ها و

با استناد به مراجع و توجه به رشته‌های متعدد مدرسی به ترجیح و ارائه نظر خود می‌پرداختند. پذیرش اختلاف قرآنت از سوی مفسران اهل سنت معنایی جز اعتراف به تنوع معانی متن قرآن ندارد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ج ۱، ۹۶) ابن کثیر و استادش ابن تیمیه با پذیرش تفسیر طبری به عنوان بهترین تفسیر، تنوع برداشت را به عنوان سنت تفسیر پذیرفته‌اند. (ابن تیمیه، ۱۹۸۰م: ۵۱)

دریچه‌ی دید ابن کثیر از رشته‌ی مدرسی حدیث گشوده شده و او در پی جمع بین وحین است. خلاقیت ابن کثیر در همین جمع بین دو وحی است. او با تکیه بر دیدگاه اصولی شافعی، سنت را تماما شرح قرآن می‌داند: «کل ما حکم به رسول الله صلی الله علیه وسلم فهو مما فهمه من القرآن» (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۵) این دیدگاه اگرچه محدودیت آفرین است اما حدیث را به بافت اصلی خود ارجاع می‌دهد و خلاقانه شیوه‌ی تفسیری پیامبر را روشن می‌سازد و ابهامات احکامی که تحت عنوان زائد بر قرآن فهمیده شده را برطرف می‌سازد (نک: ابن قیم، ۱۴۲۳ق: ج ۴، صص ۹۳-۸۴) با جمع دو وحی هم لایه‌های عمیق‌تر تفسیر قرآن فهم می‌شود و هم تفسیر حدیث نظام‌مند می‌گردد. به عبارت دیگر این محدودیت، خلاقیت مفسر را از بی‌راهه نگه می‌دارد و در کانال اصلی مقصود باری تعالی حفظ می‌کند. منهج ابن کثیر بیش از آن که سنت تفسیر را تحت تأثیر قرار دهد، رشته‌ی مدرسی حدیث را ارتقا می‌بخشد. او پیامبر را مفسری می‌بیند که الگوی تفسیر را ارائه می‌دهد. در الگوی تفسیری پیامبر تنوع برداشت از یک متن نیز آموزش داده می‌شود (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ج ۱، صص ۹۵-۹۴) تا آن‌جا که برخی برداشت‌های عمیق پیامبر از سوی برخی مسلمانان مورد انکار واقع شده و مخالف قرآن تلقی گشته است. (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۱، ۳۸) حدیث اریکه ناظر به همین موضوع است. (نک: ابوداود، ۱۴۳۰ق: ج ۷، ۱۳) فهم نادرست از احادیث به علت عدم ارجاع به قرآن چالش‌هایی را به وجود آورده که هم دامان مفسران و هم دامان فقها را گرفته است. منهج ابن کثیر راهکاری نظام‌مند برای این چالش‌ها ارائه می‌کند و از این روی قابل تقدیر و ستایش است.

۶.۳.۲ مرجعیت اجماع

کالدِر می‌نویسد: «تمرکز کلام قرطبی بر متن قرآن و اجماع امت اسلامی است.» (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۸۲) اما قرطبی را نمی‌توان متمایل به مرجعیت اجماع به معنای اتفاق امت اسلامی دانست. او تفسیر خود را الجامع لأحكام القرآن می‌نامد و در مقدمه، بیان آیات

احکام را اولویت خود تعریف می‌کند و چنانچه آیه متضمن حکمی نباشد به تفسیر و تأویل آن می‌پردازد. (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۱، ۳) اختلافات فقهی در تبیین آیات احکام، مرجعیت اجماع به معنای اتفاق امت اسلامی را کم رنگ می‌سازد.

اصولیین متکلم، ذیل بحث اجماع، با طرح مسایلی سعی در گسترش مرجعیت اجماع داشته‌اند. از دیدگاه آنان اگر در مسأله‌ای میان امت اسلامی دو قول وجود داشته باشد، نسل بعد نمی‌تواند قول سوم را به آن بیافزاید چرا که قول سوم مساوی با خرق اجماع به معنای وجود حق در غیر اجماع امت است. (مثلاً نک: رازی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ۱۲۷؛ غزالی ۱۴۱۳ق: ۱۵۴؛ شاطبی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، صص ۲۸۱-۲۸۰) با پذیرش این گونه مرجعیت اجماع فقط می‌توان در محدوده‌ی آرای گذشتگان به تفسیر پرداخت و این محدودیتی است که نه تنها قرطبی بلکه دامان همه‌ی مفسران بزرگ را گرفته است. کالدرا می‌نویسد: «در میان اهل سنت تنها فخر رازی است که در برابر این محدودیت‌ها ایستاده و به همین دلیل با انتقادات زیادی مواجه شده است.» (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۸) اما فخر رازی نیز به این گونه مرجعیت اجماع پایبند بوده و در المحصول به دفاع از آن پرداخته است. (رازی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ۱۲۷)

ساختارهای اصلی سنت تفسیر که به دست طبری بنا شده است به این مرجعیت رسمیت بخشیده است. او در مقدمه‌ی خود می‌گوید قصد شروع به نوشتن کتابی دارد که تمام آنچه مردم برای فهم قرآن نیاز دارند را در بر بگیرد (!) و آنان را از سایر کتب بی‌نیاز سازد. او قصد دارد تمام موارد اتفاق و اختلاف و علل اختلاف را بیان کند و در مختصر-ترین حالت ممکن، قول صحیح را مشخص نماید. (طبری، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۷) اگر طبری به آن گونه مرجعیت اجماع اعتقاد نداشت نمی‌توانست ادعا کند تمامی آنچه را مردم برای فهم قرآن نیاز دارند در یک کتاب جمع می‌کند. همچنین او به صراحت می‌گوید: در تأویل قرآن جایز نیست از تأویل گذشتگان به قولی دیگر عدول نمود. (طبری، ۱۴۲۲ق: ج ۱۴، ۵۲۴)

۴.۲ کم توجهی به شخصیت مفسر

کالدرا به شخصیت مفسران بی‌توجه نبوده ولی در برخی تحلیلاتش به شخصیت مفسر کم توجهی نموده است. توجه به شخصیت مفسر، علت اختلاف مناهج آنان را مشخص می‌کند و پیش‌دانسته‌ی ذهنی آنان را به ما نشان می‌دهد. در ادامه ابتدا قسمت‌های بارز شخصیت

مفسران اصلی مقاله را مشخص می‌کنیم و سپس به کنکاش در آثار آن بر تفاسیر آنها در محدوده‌ی مقاله‌ی کالدِر می‌پردازیم.

۱.۴.۲ شخصیت مفسران اصلی مقاله

قرطبی یک فقیه مالکی مذهب است (آدنه‌وی، ۱۹۹۷م: ۲۴۶) بارزترین قسمت شخصیت او در تفسیرش شخصیت فقهی اوست، البته او نسبت به مذهب مالک از خود تعصبی به خرج نمی‌دهد و همواره تابع دلیل است؛ رازی یک متکلم شافعی مذهب است (آدنه‌وی، ۱۹۹۷م: ۲۱۳) کتاب المحصول او جزو امهات اصول متکلمان به شمار می‌رود (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۵۷۶)؛ ابن کثیر یک محدث شافعی مذهب است (آدنه‌وی، ۱۹۹۷م: ۲۶۰) کتاب جامع المسانید او توانایی وی را در حدیث نشان می‌دهد؛ اما طبری، او یک مجتهد مطلق است که در رشته‌های مختلف علمی تخصص داشته است (آدنه‌وی، ۱۹۹۷م: صص ۴۸-۵۱) شخصیت تاریخی او با کتاب تاریخ الأمم برجسته گشته است.

۲.۴.۲ مزیت شخصیت اصولی رازی

کالدِر، فخر رازی را در بیان ترجیح و گزینش اقوال زیرک‌تر و چابک‌تر از قرطبی می‌داند. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۸۱) علت این برتری را باید در تفاوت شخصیت اصولی و شخصیت فقهی جست و جو نمود. یک اصولی به صورت اساسی به قضیه نگاه می‌کند و به دنبال ادله‌ی کلی است در حالی که یک فقیه به صورت موردی قضیه را می‌بیند و به ادله-ی جزئی استناد می‌نماید. (زحیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ۳۰) نگاه یک اصولی بالاتر از نگاه یک فقیه است.

از میان مفسران اصلی مقاله، این تنها فخر رازی است که به بررسی جایگاه داستان ابراهیم در بافت سوره‌ی انعام می‌پردازد. (نک: رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۳، ۲۹) کالدِر خود نیز همانند سایر مفسران، مستقیماً وارد اختلافات ناشی از لفظ آزر می‌شود و به جایگاه داستان توجه ندارد. فخر رازی همچنین به قدمت دین بت پرستی اشاره می‌کند و زمینه‌ی پیدایش آن را ستارگان می‌داند و وجه حجت ابراهیم را مورد توجه قرار می‌دهد. (رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۳، ۳۱) جدل یکی دیگر از ویژگی‌های اصول متکلمان است. فخر رازی با کثرت جدل، خواننده را با خود در ژرفای معنا درگیر می‌کند. باز او تنها مفسری است که بازتاب لفظ «آبیه» را در عقاید فریقین به چالش می‌کشانند. (نک: رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۳، صص ۳۲-۳۴)

فخر رازی بالاتر از بقیه به داستان و آثار آن نظر می‌کند اما کالدرا با عدم توجه به این مزایا زمینه را برای رجحان قرطبی فراهم ساخته است. شخصیت هر مفسر، جایگاه او را تعریف می‌کند. قرطبی در چالش آیات احکام می‌درخشد و فخر رازی در کلام.

۳.۴.۲ بروز شخصیت‌ها در مواجهه با آزر

کالدرا در بخش دوم مقاله‌ی خود بر قرطبی تمرکز می‌کند که چگونه با نقل از هجده تن از مراجع تفسیر، مجموعه‌ای متنوع از برداشت‌های ممکن را به دست می‌دهد. این مجموعه‌ی متنوع برداشت‌ها در نوشتار سایر مفسران اصلی مقاله او نیز یافت می‌شود (نک: طبری، ۱۴۲۲ق: ج ۹، صص ۳۴۴-۳۴۲؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۳، صص ۳۲-۳۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۳، صص ۲۵۹-۲۵۸) اما کالدرا با عدم اشاره به آنان کف‌ی رجحان را به نفع قرطبی سنگین می‌سازد. تنوع نتیجه‌ای که آن چهار مفسر به دست دادند مجالی برای شناخت شخصیت آنان در تفسیر است. کالدرا از این قسمت مهم نیز عبور نموده است.

تضاد نسب‌شناسی با قرآن در نام پدر ابراهیم دغدغه‌ای بوده که هر کدام به روشی آن را به سرانجام رسانده‌اند. طبری نتوانسته است غوغای درون خود را به نتیجه‌ی قاطع برساند. او از یک سو مورخ است و از سوی دیگر تسلیم قرآن. طبری ابتدا می‌نویسد: به نظر من بهترین نظر آن است که آزر نام پدر ابراهیم است چراکه خدا گفته است (!) او پدر ابراهیم بوده است و این قولی است که از اهل علم محفوظ مانده است، بر عکس آن که آزر را صفت دانسته است. (طبری، ۱۴۲۲ق: ج ۹، ۳۴۴) در ادامه طبری نمی‌تواند به راحتی از قول نسب‌شناسان چشم‌پوشی کند. او در قالب یک سؤال مطرح می‌کند که چگونه ممکن است اسم او آزر باشد و تمام نسب‌شناسان، ابراهیم را منسوب به تارح بدانند؟ طبری در پاسخ می‌گوید: محال نیست او دو اسم داشته باشد، همان‌گونه که در زمان ما نیز این قضیه وجود دارد. و چه بسا لقب او بوده باشد. طبری این گفتار را با «والله تعالی أعلم» به پایان می‌رساند. (همان)

ابن کثیر یک محدث است که کالدرا پیوسته او را به محدودیت محکوم می‌کند و می‌نویسد: «تصور او از حق محدود است به «آنچه از پیامبر در دست ماست» که منظور او دقیقاً حدیث نبوی است.» (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۹۰) جنبه‌ی دیگر شخصیت ابن کثیر، تاریخی است. او با نوشتن البدایة والنهایة رسماً یک مورخ است. ابن کثیر نظر طبری را ذکر می‌کند و آن را قولی قوی می‌داند، ولی قبل از آن نظر خود را این‌گونه مطرح می‌کند: «ظاهراً

نام آزر بر او غلبه یافته است به خاطر خدمت‌گزاری به آن بت (که نامش آزر بود).» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۲۵۸) ابن کثیر می‌پذیرد که آزر نام اصلی پدر ابراهیم نباشد، هر چند که به صراحت در حدیث، آزر نام پدر ابراهیم دانسته شده است (بخاری، ۱۴۲۲ق: ج ۴، ۱۳۹) اگر واقعا ابن کثیر حق را محدود در حدیث می‌دانست، همانند محدث احمد شاکر، تمام احتمالات دیگر را رد می‌کرد. (نک: جوالیقی، ۱۹۹۵م: صص ۳۶۴-۳۶۵) همچنین نمی‌توان ادعا کرد که ابن کثیر از این حدیث غافل بوده چرا که اندکی بعد، آن حدیث را نقل می‌کند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۲۵۹) واقعیت آن است که شخصیت تاریخی ابن کثیر نیز بر تفسیر وی سایه افکنده است.

قرطبی، فقیهانه به جمع دیدگاه نسب‌شناسان و قرآن می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که او دو اسم داشته است. مشخص است که این تضاد بر قرطبی همانند دو مورخ سابق، سنگینی نکرده است، چرا که به راحتی دو قول را جمع می‌کند و حتی یک «والله اعلم» هم نمی‌گوید. (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۷، ۲۲)

رازی یک اصولی است. او یک کلی‌نگر است و از منظری بالاتر به این تضاد نگاه می‌کند. او این تضاد را دست‌آویزی برای ملحدان در جهت طعن در قرآن می‌داند. رازی از وجوه متعدد به این تضاد پاسخ می‌دهد و دست آخر، همه‌ی آن پاسخ‌ها را «تکلفات» می‌خواند، چرا که از نظر او اگر دلیلی قوی وجود داشت که ثابت می‌نمود نام پدر ابراهیم آزر نیست، یهود و نصاری و مشرکین که حریصانه در صدد تکذیب پیامبر بودند، آن را علم می‌کردند و عادتاً سکوت آن‌ها ممکن نیست، در نتیجه همان دلالت ظاهر آیه صحیح است. (رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۳، صص ۳۲-۳۱)

۵.۲ برداشت نادرست کالدرا از متن

کالدرا در دو قسمت از مقاله‌ی خود دچار برداشت نادرست از متن مفسر شده و به دنبال آن دچار خطا در تحلیل گشته است.

۱.۵.۲ موضع‌گیری قرطبی در رابطه با نظر جوینی درباره‌ی آزر

کالدرا می‌نویسد:

قرطبی در اظهار نظر نسبت به قول جوینی ابتدا می‌گوید این مدعا که بر سر نام پدر ابراهیم اختلافی نیست بی‌اساس است و سپس اقوال مختلف را به نقل از مراجع تفسیر

ذکر می‌کند. در واقع او با رد توضیح ساده انگارانه جوینی، بر لزوم نقل اقوال مراجع و ذکر برداشت‌های متعدد تأکید می‌ورزد (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۱۶۶)

بر عکس تصور کالدر، قرطبی نظر جوینی را رد نکرده است. قرطبی نظر جوینی را این-گونه نقل می‌کند:

علماء در این باره (آزر) سخن گفته‌اند. ابوبکر محمد بن محمد بن حسن جوینی شافعی اشعری در النکت من التفسیر خود می‌گوید: در این که اسم پدر ابراهیم، تارح بوده است میان مردم اختلافی نیست. و آنچه در قرآن است دلالت دارد که اسم او آزر بوده است. و گفته شده: آزر در زبان آن‌ها دارای معنای سرزنش است. مثل این که بگوید: و آن‌گاه که به پدرش گفت: ای خطاکار آیا بتان را به خدایی می‌گیری؟ اگر این چنین باشد باید حالت رفع اختیار گردد. و گفته شده: آزر اسم یک بت است، در این صورت منصوب به فعل مضمر است. مثل این که بگوید: و آن‌گاه که ابراهیم به پدرش گفت: آیا آزر را خدا می‌گیری، آیا بتان را خدایان می‌گیری؟ من (قرطبی) می‌گویم: آنچه او ادعای اتفاقی را دارد، مورد اتفاق نیست، چرا که محمد بن اسحاق و کلبی و ضحاک گفته‌اند: آزر پدر ابراهیم علیه السلام است و او همان تارح است، همانند اسرائیل و یعقوب. من (قرطبی) می‌گویم: پس او دو اسم دارد، همان‌گونه که گذشت. (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۷، ۲۲)

قرطبی نظر جوینی را از کتاب النکت من التفسیر وی نقل می‌کند. این کتاب هم اکنون در دسترس ما نیست اما همان عبارات را زجاج قبل از جوینی در کتاب خود آورده است. تنها تفاوت نوشتار زجاج با نقل قول قرطبی در کلمه «مردم» است. او به جای «مردم» از کلمه «نسب شناسان» استفاده می‌کند و می‌نویسد: «در این که اسم پدر ابراهیم، تارح بوده است میان نسب شناسان اختلافی نیست.» (زجاج، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ۲۶۵) بنابراین جوینی مدعی است که همه‌ی نسب شناسان بر این که نام پدر ابراهیم تارح بوده است اتفاق دارند. قرطبی مدعی است که این اتفاق به صورت کامل وجود ندارد، چرا که برخی نیز نام او را آزر ذکر نموده‌اند. طبق نقل قول، جوینی نظر خود را مطرح نکرده و فقط به تفاوت نام پدر ابراهیم در نسب شناسی و قرآن اشاره کرده است. ولی قرطبی میان آن دو را جمع بسته و گفته او دو اسم دارد. کالدر علاوه بر این که تصور کرده قرطبی نظر جوینی را ساده انگاشته و آن را بی اساس دانسته است، امتیاز قرطبی را در این می‌داند که اظهار نظری ننموده و بر لزوم نقل اقوال مختلف تأکید دارد. (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: صص ۱۶۶-۱۶۵) در حالی که این جوینی است که به اظهار نظر نمی‌پردازد و راه را برای سایر احتمالات باز می‌گذارد.

۲.۵.۲ دیدگاه ابن کثیر در رابطه با تفسیر به رأی

کالدِر، ابن کثیر را مخالف تفسیر به رأی می‌داند و می‌نویسد: «این دیدگاه منطبق با آرای ابن تیمیه است که به صراحت جایگاه و ارزش سنت فکری را در برابر اقوال سلف انکار می‌کند.» (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۶) اما ابن کثیر تفسیر به مجرد رأی را حرام می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۱۱) و کسی را که با توجه به لغت و شرع به تفسیر قرآن می‌پردازد حرجی بر او نمی‌بیند. (ابن کثیر، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۱۶)

اما در زمینه‌ی مراعات اقوال سلف، قرطبی نیز آن را به عنوان شرط اولیه‌ی صحت تفسیر پذیرفته است (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ج ۱، ۳۲) و چنان‌که در بخش ۶.۳.۲ مقاله ذکر شد، مفسران بزرگ همگی به آن‌گونه مرجعیت اجماع پایبند بوده‌اند. باری، اختلاف نظر موافقان و مخالفان تفسیر به رأی، اختلافی لفظی است و در عمل تفاوت با یکدیگر ندارد. (ذهبی، بی‌تا: ج ۱، صص ۱۸۹-۱۸۸)

کالدِر به دنبال آن نتیجه می‌گیرد که:

اهمیت دیدگاه جایگزین یعنی دیدگاه قرطبی و انباری به آن است که کلیتی یکپارچه یا همان سنت تفسیر را پدید آورده است که حتی ابن کثیر نیز درون آن قرار می‌گیرد (در حالی که در دیدگاه ابن تیمیه کسانی چون قرطبی و فخر رازی حذف می‌شوند). (هاوتینگ، ۱۳۹۳ش: ۲۰۶)

اگر تصور کالدِر از مخالفت ابن تیمیه با تفسیر به رأی را بپذیریم باز هم ابن تیمیه آنان را به عنوان صاحبان تفاسیر می‌پذیرد و از سنت تفسیر خارج نمی‌سازد. (ابن تیمیه، ۱۹۸۰م: صص ۵۲-۵۱) نقد روش تفسیری دیگران به معنای خارج دانستن آنان از دایره‌ی سنت تفسیر نیست.

۳. نتیجه‌گیری

نورمن کالدِر، اثر قرطبی را بهترین معیاری می‌داند که سنت تفسیر می‌توانست به آن دست یابد. او مزیت اصلی قرطبی را تأکید بر لزوم نقل اقوال مختلف و در نتیجه ارائه برداشت‌های جدید می‌داند. کالدِر غافل از آن است که قرطبی نیز همانند دیگر مفسران به مرجعیت اجماع پایبند است و با احداث قول ثالث، دست به خرق اجماع نمی‌زند. در واقع باید هر

تفسیر را در جایگاه خود دید و مورد بررسی قرار داد و با توجه به شخصیت اصلی مفسر، از آن بهره برد.

در مقایسه‌ی تفاسیر، آنچه تحلیلات کالدرا را ناقص ساخته، عبارت است از:

۱. کم توجهی به مقدماتی که خود مفسر به عنوان منهج خود معرفی نموده است.
۲. کم توجهی به شخصیت و رشته‌ی اصلی مدرسی مفسر.
۳. برداشت نادرست از متن مفسر.

پی نوشت

۱. هاوتینگ، جرال و شریف، عبدالقادر (۱۳۹۳ش)، رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت، «تفسیر از طبری تا ابن کثیر، معضلات توصیف گونه‌ای ادبی با استناد به داستان ابراهیم»، نورمن کالدرا، مترجم مهرداد عباسی.

کتاب‌نامه

علاوه بر قرآن کریم؛

- ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۸۰م)، مقدمة فی أصول التفسیر، بیروت: دار مکتبة الحیاء.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر (تاریخ ابن خلدون)، به کوشش خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، التحریر والتنویر، تونس: الدار التونسیة للنشر.
- ابن قیم، ابو عبدالله محمد (۱۴۲۳ق)، إعلام الموقعین عن رب العالمین، به کوشش أبو عبیده مشهور بن حسن آل سلمان، سعودی: دار ابن الجوزی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البدایة والنهاية، بیروت: دار الفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۳۱ق)، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش ابواسحاق الحونینی، سعودی: دار ابن الجوزی.
- ابوداود، سلیمان بن الأشعث (۱۴۳۰ق)، سنن أبی داود، به کوشش شعیب الأرئووط و محمد کامل قره بللی، دار الرسالة العالمیة.
- احمد بن حنبل، ابو عبدالله (۱۴۲۱ق)، مسند، به کوشش عبد الله بن عبد المحسن التركي، بیروت: مؤسسه الرسالة.

أذنهوى، احمد بن محمد (١٩٩٧م)، طبقات المفسرين، به كوشش سليمان بن صالح الخزى، سعودى: مكتبة العلوم والحكم.

بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٢٢ق)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخارى)، به كوشش محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة. جواليقى، ابو منصور (١٩٩٥م)، المعرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم، به كوشش احمد محمد شاكر، قاهرة: دار الكتب المصرية.

حاكم نيشابورى، ابو عبدالله (١٤١١ق)، المستدرک على الصحيحين، به كوشش مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

حوينى، ابواسحاق (١٤٣١ق)، مقدمه تفسير القرآن العظيم، سعودى: دار ابن الجوزى. خطيب شربيني، شمس الدين محمد بن احمد (١٤١٥ق)، مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية.

داوودى، محمد بن على (بى تا)، طبقات المفسرين، بيروت: دار الكتب العلمية. ذهبى، محمد السيد حسين (بى تا)، التفسير والمفسرون، قاهرة: مكتبة وهبه.

رازى، فخرالدين (١٤١٨ق)، المحصول، به كوشش طه جابر فياض العلوانى، بيروت: مؤسسه الرسالة. رازى، فخر الدين (١٤٢٠ق)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

ريسونى، احمد بن عبدالسلام (١٤٣٥ق)، التجديد الأصولى، اردن: معهد العالمى للفكر الإسلامى. زجاج، ابواسحاق ابراهيم بن السرى (١٤٠٨ق)، معانى القرآن وإعراجه، به كوشش عبد الجليل عبده شلبى، بيروت: عالم الكتب.

زحيلى، محمد مصطفى (١٤٢٧ق)، الوجيز فى أصول الفقه الإسلامى، دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع.

زمخشري، جار الله (١٤٠٧ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربى. شاطبى، ابراهيم بن موسى، الموافقات، به كوشش أبو عبده مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان. طبرى، محمد بن جرير (١٤٢٢ق)، جامع البيان عن تفسير آى القرآن، به كوشش عبدالله بن عبدالمحسن التركى، قاهرة: دار هجر.

غزالى، ابوحامد محمد (١٤١٣ق)، المستصطفى، به كوشش محمد عبد السلام عبد الشافى، بيروت: دار الكتب العلمية.

فؤاد عبدالباقي، محمد (١٣٩٤ش)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، قم: زكان. قرطبى، محمد بن احمد (١٣٨٤ق)، الجامع لأحكام القرآن، به كوشش أحمد البردوني و إبراهيم أطفيش، قاهرة: دار الكتب المصرية.

هاوتينگ، جerald و شريف، عبدالقادر (١٣٩٣ش)، رهيافت هايى به قرآن، به كوشش و ويرایش مهرداد عباسى، تهران: حكمت.