


Levels of Understanding in the Interpretation of the *Qur'ān*

The Interpretation of those accused of al-Ghuluww: a Case Study

Mahdi Faramarzi Palangar 

PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran
(corresponding author: mahdi.faramarzi@ut.ac.ir).



Abbas Osku'iyān

Assistant Professor, Department of Theology, Payām-e Noor University, Tehran, Iran.

Abstract

Among the movements of thought in the Islamic world that have presented an interpretation of the Qur'an and their legacy of interpretation has remained there are those accused of exaggeration (al-Ghuluww). This term refers to those who are accused of exaggeration in beliefs and refusing religious rituals in the old Shi'a religious sources. They had various activities and among other things they were active in various fields of Islamic knowledge in their era, such as interpretation of *Qur'ān*, and they had an effective presence in this field. A book of interpretation has been attributed to them, and many exegetical narrations of Shi'a Imāms have been narrated by them. In addition, they are the founder of a type of interpretation called *Tafsīr Bāṭin*. Their commentary books are not left behind. However, many interpretive narrations have been reported from them in narrative sources. The special type of *Tafsīr Bāṭin* that was written only by them, the multitude of exegetical narratives of those accused of exaggeration in Shi'a exegetical sources, their beliefs and special view of religion which is also reflected in their exegetical narrations make it necessary to know their foundations, sources and method of exegesis. The topic of the upcoming study is extracting the interpretive sources of them. In order to realize this goal, we will first explain the place of understanding in interpretation by using the topics of Translation Studies and the principles of interpretation, then we examine the interpretive legacy of those accused of exaggeration in order to know what are the different levels of understanding in their interpretation.

Keyword: al-Ghulāt, Tafsīr Bāṭin, Levels of Understanding, Belief-Oriented Understanding, Context-oriented Understanding, Text-oriented understanding.

Original Research


Received: 15/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 91-122.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.5.0

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



سطوح فهم در تفسیر قرآن کریم مطالعه موردی تفسیر متهمان به غلو

مهدی فرامرزی پلنگر 

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی،

دانشگاه تهران، قم، ایران

(نویسنده مسئول: mahdi.faramarzi@ut.ac.ir).

عباس اسکویان

استادیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

چکیده

از جمله جریان‌های فکری جهان اسلام که تفسیری از قرآن ارائه کرده‌اند و میراث تفسیری ایشان برجای مانده است متهمان به غلو اند. مراد از متهمان به غلو کسانی هستند که در منابع رجالی متقدم شیعه متهم به غلو در باورها و اباحی‌گری در عمل شده‌اند. اینان فعالیت‌های متنوعی داشتند و از جمله، در زمینه‌های مختلف علمی عصر خود هم‌چون تفسیر نیز فعالیت می‌کردند و در این عرصه حضوری مؤثر داشتند. کتبی در تفسیر به ایشان نسبت داده شده، و روایات تفسیری بسیاری هم از ایشان نقل شده است. علاوه بر این ایشان پایه‌گذار نوعی از تفسیر تحت عنوان تفسیر باطن اند. کتب تفسیری ایشان بر جای نمانده است؛ اما روایات تفسیری متعددی در منابع روایی از ایشان گزارش شده است. گونه خاص تفسیر باطن که تنها توسط ایشان نوشته شده است، کثرت روایات تفسیری متهمان به غلو در منابع تفسیری شیعه، اعتقادات و نگاه خاص آن‌ها به دین که در دیدگاه‌های تفسیری ایشان هم بازتابیده است شناخت مبانی، منابع و روش تفسیری ایشان را ضروری می‌کند. موضوع مطالعه پیش رو استخراج منابع تفسیری متهمان به غلو است. در راستای این هدف ابتدا با استفاده از مباحث ترجمه‌شناسی و اصول تفسیر به تبیین جایگاه فهم در تفسیر می‌پردازیم. سپس میراث تفسیری متهمان به غلو را بررسی می‌کنیم تا بدانیم سطوح مختلف در تفسیر ایشان کدام است.

واژگان کلیدی: متهمان به غلو، تفسیر باطن، سطوح فهم، فهم باورمحور، فهم بافت‌محور، فهم متن‌محور.

مقاله پژوهشی


دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵، ش، صفحه ۹۱ تا ۱۲۲.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.5.0

درآمد

دغدغه فهم متون مقدس پیشینه کهنی دارد. همواره برداشت انسان‌ها از خواست و زبان خدایان و اسطوره‌های مربوط به ایشان از موضوعات مهم فرهنگی در جوامع نخستین بوده است. این‌که انسان‌ها خدایان را درست و دقیق بفهمند شرط اول برای تحقق اراده آن خدایان بود؛ چرا که اگر فهم درست و دقیقی اتفاق نمی‌افتاد چه بسا خواست و اراده خدایان اساطیری تحقق پیدا نمی‌کرد. این کلید فهم بسیاری از رویارویی‌های انسان با اسطوره‌ها در دوره‌های پیشاتاریخی بوده است (پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۹). از همین رو، مثلاً در یونان باستان خدای هرمس تنها هم‌چون یک پیام‌آور محض روی کار انتقال اطلاعات تمرکز نداشت؛ بل که به تفسیر و توضیح درست آن‌ها نیز می‌پرداخت (رسول، هرمنوتیک چیست؟!، 211).

هنگام رویارویی با یک متن تفسیری نیز اولین مسئله همین‌هاست که مثلاً مفسر متن را چه‌گونه فهمیده، و از چه منابعی برای فهم متن استفاده کرده است، آیا در تفسیر و فهم متن ممکن است چیزهای دیگری هم دخیل باشند، میزان صحت و خطای فهم و تفسیر متن را از کجا می‌شود فهمید، و بالاخره، راه اصلاح این خطاهای احتمالی چیست.

اگر بخواهیم در حوزه تفسیر قرآن پاسخی برای این مسائل بیابیم یا به بیان دیگر به مسئله فهم در تفسیر قرآن پردازیم نخست باید بدانیم جایگاه فهم در تفسیر قرآن چیست. برای تبیین جایگاه فهم در تفسیر باید درک درستی از فرآیند تفسیر داشته باشیم. مسیری که مفسر از متن اولیه (متن مقدسی که قرار است فهمیده شود) تا متن ثانویه (متن تفسیر حاصل‌شده از این طریق) طی می‌کند فرآیند تفسیر است. مدیریت نحوه پیمودن این مسیر نیز همان روش تفسیر است. برای شناخت روش تفسیر مفسر نخست باید مسیری را که طی کرده است یا همان فرآیند تفسیر را شناخت و پس از آن به شناخت نحوه مدیریت مفسر در طی مسیر پرداخت.

می‌توان برای شناخت فرآیند تفسیر از مباحث مطرح‌شده در ترجمه‌شناسی درباره فرآیند ترجمه الگو گرفت؛ زیرا در مباحث ترجمه‌شناسی از فرآیند ترجمه و مراحل مختلف این فرآیند

بحث می‌شود که خودش نوعی عمل تفسیری است (بنگرید به: ورمیر، «اسکوپس...»^۱، 229). هنگام مراجعه به یک ترجمه با دو متن مواجه ایم: متن اولیه که همان متن اصلی یا منبع است، و متن پسین که همان متن حاصل از ترجمه یا متن مقصد است (اوزیمو، «مطالعات ترجمه»، بخش دوم/ جلسه ۱۷، پاراگراف سوم). گوینده متن اولیه متکلم، و گوینده متن پسین مترجم است. برای رسیدن از متن اولیه به متن پسین فرآیندی طی می‌شود که به آن فرآیند ترجمه می‌گویند. در طی این فرایند نظام پیچیده‌ای از روابط میان چند ساختار مختلف شکل می‌گیرد: ساختار متن اولیه، ساختار فهم آن، ساختار پردازشگر آن، و درنهایت، ساختار متن جدید و مفسر (اوزیمو، «مطالعات ترجمه»، بخش نخست، جلسه ۹، پاراگراف پنجم).

از ویژگی‌های فرآیند ترجمه دارا بودن دو مرحله تحلیل و تلفیق است. در مرحله تحلیل مترجم به متن پیشین مراجعه می‌کند که تا جایی که ممکن است آن را بفهمد. مرحله تلفیق، مرحله‌ای است که در آن متن پیشین در خواننده مفروض یا در ایده‌ای که مترجم از خواننده مفروض متن پسین در ذهن دارد منعکس می‌شود (همان، بخش نخست، جلسه ۲۰، پاراگراف اول). دریافت معنا یا فهم متن اولین مرحله از فرآیند ترجمه است. در این مرحله مترجم تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا با استفاده از منابع و ابزارهایی که در دست دارد، به فهم درستی از متن برسد. وقتی مترجم به فهم کامل و دقیقی از متن دست یافت حال باید آن را به زبان مقصد منتقل کند.

در تفسیر نیز با شرایطی مشابه مواجه ایم. تفسیر ایجاد یک معناست در ارتباط با یک متن که در خلال آن گونه‌ای وابستگی میان معنای تفسیری با متن پدید می‌آید (بنگرید به: پاکتچی، «تفسیر»، ۶۸۱). پس در تفسیر هم یک متن اولیه (متن قرآن) و یک متن پسین (تفسیر) وجود دارد. مسیری هم که از متن اولیه تا متن پسین طی می‌شود، فرآیند تفسیر است. فرآیند تفسیر نیز ساختاری چند مرحله‌ای دارد. در مرحله اول مفسر با تکیه بر منابع و ابزارهایی به فهم متن

1. Vermeer, "Skopos...".

2. Osimo.

می‌پردازد. در مرحله دوم معنای به‌دست‌آمده پردازش می‌شود. در مرحله آخر نیز مفسر برای ارائه تفسیر خود به جامعه تدابیری می‌اندیشد و این‌گونه یک اثر تفسیری شکل می‌گیرد (نیز، بنگرید به: فرامرزی، «مبانی و روش‌های تفسیری متهمان به غلو»، ۲۳۶-۲۳۹). گام آغازین این فرآیند دریافت معناست که موضوع بحث مطالعه کنونی است.

طرح مسئله

متهمان به غلو از گذشته‌های دور آرائی درباره فهم و تفسیر قرآن داشته‌اند. در کتب فرقه‌شناسی ضمن معرفی غالیان به فهم ویژه ایشان از آیات قرآن نیز پرداخته شده است (برای نمونه، بنگرید به: نوبختی، *فرق الشیعه*، ۷۷؛ اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۴-۴۶؛ بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۲۱۶-۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۶؛ شهرستانی، *الملل والنحل*، ۱/۱۷۷-۱۸۰). در دوران معاصر و کامیاب هم‌زمان با مطالعه دیگر رویکردهای متهمان به غلو، کوشش‌هایی نیز برای مطالعه رویکرد ایشان به تفسیر صورت گرفته است.

شماری از این مطالعات با رویکردی درون‌دینی دنبال شده‌اند؛ مثلاً با کوشش برای آسیب‌شناسی تفاسیر غالیان (بنگرید به: زارع شبانی، دیاری بیدگلی: «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، همو: «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، سراسر مقالات؛ مسعودی، *تفسیر روایی*، ۱۵۱/۲-۱۶۳؛ باختری ابراهیم سرایی، *مبانی و روش تفسیر تأویلی*، ...، ۲۰۱-۲۴۹)، یا حتی بازشناسی برخی شگردهای ایشان در تفسیر قرآن (شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ۲۰۰-۱۴۷؛ مسعودی، *وضع و نقد حدیث*، ۱۲۴-۱۳۱؛ صفری فروشانی، *غالیان*، ۲۰۳، ۲۸۴؛ سند، *الغلو والفرق الباطنیه*، ۱۶۸-۱۷۲). در این مطالعات با نگاهی محصول‌محور فهم متهمان به غلو از قرآن را تفسیر به رأی، تأویل باطل، تحریف قرآن، جری و تطبیق باطل و گاه تلاشی برای تحمیل باورها بر قرآن دانسته‌اند.

از کوشش‌هایی نیز که نگاه برون‌دینی در آن‌ها غلبه دارد می‌توان به مطالعه گرامی درباره به گفتمان تفسیری عصر امام باقر (ع) اشاره کرد. وی در این مطالعه ضمن طیف‌بندی گروه‌های مختلف شیعه رویکرد طیف‌ها به تفسیر را مشخص می‌کند، و از جمله، طیف مُفَضِّل بن عمر

— از متهمان به غلو — و شخصیت‌های وابسته به او را از گروندگان به گفتمان «ظاهر/باطن»، و اکثریت امامیه را از طرفداران گفتمان «تأویل/تنزیل» می‌شناساند (گرامی، «گرایش‌های تفسیری...»، سراسر مقاله). گرامی در مطالعه‌ای دیگر نیز می‌کوشد از نگاه مورخانه با رویکردی برون‌دینی میان گرایش تفسیری دو طیف از متهمان به غلو در عصر امام صادق (ع) فرق‌گزارد (بنگرید به: گرامی، «نسبت دو گفتمان تفسیری...»، سراسر مقاله). جدیدترین مطالعه با همین رویکرد اثر فرامرزی و همکاران او ست با عنوان «بازکاوی رویکرد بازتابیده در روایات متهمان به غلو بر پایه روش تحلیلی ونزبرو» (برای مشخصات نشر، بنگرید به: منابع). در این مطالعه ابزارها و تکنیک‌های تفسیری متهمان به غلو و رویکردهای تفسیری بازتابیده در میراث تفسیری ایشان بازشناسی شده است.

شناخت همه مراحل فرآیند تفسیر بحثی درازدامنه را دربر می‌گیرد. اکنون در گام نخست از چنین مطالعه‌ای روی میراث تفسیری متهمان به غلو بنا داریم تنها به بررسی مرحله فهم از فرآیند تفسیر بپردازیم. در مرحله فهم تلاش مفسر در راستای کشف منظور خداوند است و می‌خواهد بداند قرآن چه چیزی را می‌خواهد بیان کند. در مطالعه مرحله فهم اولین پرسش ما این است که منشأ فهم مفسر چیست. به‌همین ترتیب، می‌خواهیم بدانیم رابطه فهم حاصل‌شده با متن قرآن چیست. همین پرسش‌ها را اکنون می‌خواهیم در مطالعه تفاسیر متهمان به غلو دنبال کنیم.

میراث تفسیری متهمان به غلو با واسطه یا بدون واسطه همه منسوب به اهل بیت (ع) است. یا باید مشکلات ضعف‌سندی و محتوایی را نادیده گرفت و پذیرفت که منقولات ایشان از ائمه (ع) صادر شده و دریافت‌شان نقل‌محور است؛ یا باید آنچه گزارش کرده‌اند را منسوب به خودشان دانست. به‌همین ترتیب، متهمان به غلو ممکن است به‌راستی از غالیان باشند یا این اتهام ناصحیح باشد. پاسخ صحیح این پرسش‌ها هرچه باشد، ازیک‌سو می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که متهمان به غلو شباهت‌هایی در افکار مختلف و ازجمله آراء تفسیری که ترویج می‌نموده‌اند داشته باشند؛ آن‌سان‌که مطالعه مجموع اقوال منتسب به ایشان معنادار باشد. ازدیگرسو، می‌توان پذیرفت که حتی اگر منتسبان به جریان غلو سخنی از اهل بیت (ع) روایت

می‌کنند، حضور عنصر گزینشگری در نقل ایشان سبب شود انتساب این منقولات به خود ایشان هم موجه باشد. براین پایه، در این مطالعه منقولات متهمان به غلو را هم چون آراء تفسیری خود ایشان تلقی خواهیم کرد.

۱. مباحث نظری

برای پاسخ‌گویی به مسائل یادشده نخست باید سطوح مختلف فهم متن را دقیق‌تر بررسی کنیم. تبیین معنای متن همواره موضوع و مسئله مهمی در رویارویی با متون مقدس بوده است (بنگرید به: مجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ۱۳). با آن‌که گاه در تفاسیر قرآن به کارکردهای زیبایی‌شناختی متن هم توجه شده، اما بخش اصلی فعالیت مفسران را توجه به «کارکرد ارجاعی» زبان شکل داده است؛ یعنی مفسران بیشتر به دنبال این بوده‌اند که بدانند آیات قرآنی در صدد گفتن چه چیز هستند. از همین رو، بخش اصلی کار تفسیری پدید آوردن متنی درباره متن اصلی با کارکرد ارجاعی و ارزش اطلاعاتی توسعه‌یافته است. بر این پایه، مهم‌ترین پرسش در مقام کوشش برای شناخت فرآیند تفسیر آن است که بدانیم در طی افزایشی که ضمن تفسیرگری در میزان اطلاعات رخ می‌دهد این اطلاعات افزوده از چه منشأی فراهم می‌آید؛ آیا منشأ آن یک فرآیند تحلیلی بر روی متن اصلی است یا از پیوند دادن مضامین قرآنی با اطلاعاتی بیرون از قرآن این گسترش صورت می‌گیرد (پاکتچی، «تفسیر»، ۶۸۱). برای پاسخ به این پرسش باید سطوح مختلف فهم را بازشناسیم.

۱-۱) فهم وابسته به متن

سطح اول فهم فهم وابسته به متن است؛ به این معنا که مفسر در فهم متن بیش از هر چیز به مدلول‌های مذکور در خود متن توجه نشان دهد. فهم وابسته به متن خود نیز می‌تواند دو شکل عمده داشته باشد. یکی از این دو فهم وابسته به متن محور است؛ یعنی فهمی که تمرکز آن بر پیکره متن باشد. از آنجاکه متن از یک مجموعه عناصر زبانی تشکیل شده است که در شگردها و قالب‌های ادبی ریخته شده‌اند یک سطح از فهم وابسته به متن محور همان فهم متن در سطح زبان است که شامل شناخت واژگان، ساخت نحوی، متنی و جنبه‌های کاربردی شناختی

متن است (پاکتچی، «سطوح فهم متن...»، ۲۵۳).

شکل دوم از فهم وابسته به متنِ متن محور آن فهمی است که در سطح ادبیات روی می‌دهد. در این سطح شگردهای مربوط به نحوه بیان روایت به کار گرفته می‌شود. مثلاً وقتی مفسری روایت‌های قرآنی پراکنده درباره انبیاء، نحوه وقوع قیامت و خلقت آسمان و زمین را مبنای فهم آیه‌ای بخصوص قرار می‌دهد یک فهم وابسته به متنِ متن محور در سطح ادبیات حاصل می‌کند. فهم اسلوب‌های بیانی ویژه و ویژگی‌های زیبایی‌شناختی بلاغی قرآن نیز مصادیق دیگری از فهم متن محور در همین سطح اند. هم‌چنین است فهم فرم‌های ادبی خاص و کلیشه‌های خاص ادبی (پاکتچی، روال‌های کشف روش تفسیری، ۱۳).

گونه دیگر فهم وابسته به متن فهم بافت محور است؛ یعنی فهمی که به شناخت بافت فرهنگی و شرایط تاریخی تولید متن مربوط می‌شود و تکیه‌اش بر امری است که از حیث وجودشناختی بر متن تقدم و احاطه دارد. مبنای کوشش برای دست‌یابی به چنین فهمی این است که متن در چارچوب بافت فرهنگی بخصوصی شکل گرفته است و معنا می‌یابد؛ پس ارتباط آن بافت فرهنگی با متن اجتناب‌ناپذیر است و مطالعه آن بافت در ارتباط با معنا قابل چشم‌پوشی نیست. توجه به شرایط تاریخی تولید متن و به تعبیر جدیدتر و دقیق‌تر اطلاعات پیرامنتی در سنت اسلامی در قالب مباحثی مانند سبب نزول در تفسیر قرآن مطرح بوده است (پاکتچی، «سطوح فهم متن...»، ۲۵۳).

۲-۱) فهم برپایه قرائن خارج از متن

گاهی منشأ فهم مفسر خارج از متن است و ارتباطی با متن ندارد. به قول دیلتای، فیلسوف نظریه پرداز هرمنوتیک، فهم یک متن به میانجی چیزهایی بیرون آن هم چون نشانه‌ها، ژست‌ها و صداها و کنش‌های مرتبط با متن ممکن است: ما با متن در یک تاریخ مشترک و با سایر محصولات تاریخ مرتبط می‌شویم؛ پس فهم و درک ما هم در یک ترکیب کلی متن و بیرون آن شکل می‌گیرد. از این منظر، اساساً فهم متون و معنای آن‌ها از بیرون متن حاصل می‌شود و نتیجه تعمق در شرایط و زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری متن است. از همین رو دیلتای معتقد است برای فهم متن باید زمینه‌های شکل‌گیری آن را شناخت و فهم زمینه‌های شکل‌گیری متن

هم جز با فهم درست متن حاصل نمی‌شود. این همان چیزی است که او دور هرمنیوتیکی می‌نامد (برای مروری بر آراء وی، بنگرید به: آراتو، *تفکر نوکاتنی...*، ۵۶-۵۷).

چنین فهمی گاه با تکیه بر علوم رایج است و مفسر با تکیه بر عقل عرفی و پایه قرار دادن یکی از نظام‌های دانش به تأویل متن می‌پردازد؛ مثل آنچه در سنت تفسیری مسلمانان با عنوان تفسیر کلامی، تفسیر فقهی و تفسیر فلسفی شناخته می‌شود. مفسر در این حال براساس نظام تفکری آن علوم و حتی مکتبی که مفسر به آن تعلق دارد فهم خود از متن قرآن را سامان می‌دهد و درباره بسیاری از آیات از معنای ظاهری عبارت عدول می‌کند و به سوی تأویل راه می‌جوید (پاکتچی، «سطوح فهم متن»، ۲۵۵).

نوع دیگر فهم با تکیه بر قرائن خارج از متن فهم نقل‌محور است؛ یعنی فهمی که در آن مبنا رسیدن به فهمی در پرتو متون دیگر است؛ چه این فهم به عبور از ظاهر متن بینجامد، چه توضیحاتی درباره ناگفته‌های متن بر آن بیفزاید. اگر متنی مستقیماً در مقام معنا کردن متنی دیگر و ارجاع آن به معنایی خلاف ظاهر باشد تأویل باطنی نامیده می‌شود. اگر هم مقصود از متون دیگر، متونی مرتبط یا موازی باشند که مفسر آن‌ها را کشف می‌کند و در قیاس با متن اصلی قرار می‌دهد و می‌کوشد از خلال این مقایسه فهمی بهتر از متن اصلی پیدا کند می‌توان آن را «فهم هم‌دید» نام نهاد (پاکتچی، «سطوح فهم متن»، ۲۵۶). تفاسیر روایی که از روایات برای فهم آن استفاده می‌کنند در این نوع جای می‌گیرند. هم‌چنین اند تفاسیری که در آن‌ها فهم مفسر بر پایه مطالعه تطبیقی قرآن با متون مقدس دیگر حاصل شده است.

۳-۱) فهم بر پایه ذهنیت‌های فردی

نوع دیگر فهم فهم با تکیه بر باورهاست؛ یعنی این که فرد نه بر اساس مدلولات درون متن یا بافت آن، و نه بر اساس نظام‌های فکری شناخته در عرصه فرهنگی و بین‌الذهانی، که صرفاً بر اساس ذهنیت‌های فردی به تفسیر متن اقدام کند. این نوع عبور از عبارت به سوی گزاره‌های باطن‌گرا و فرارونده از ظاهر «تأویل باطنی» نامیده می‌شود. در فرهنگ اسلامی این‌گونه از تأویل متون نزد جریان‌های باطنی شیعه، بخصوص اسماعیلیه، و نیز در میان طیفی از جریان‌های عرفانی هم‌چون گرایندگان به تفسیر اشاری و باطنی دیده می‌شود. غالب عالمان

شیعه امامی معتقد اند برداشت‌هایی از سنخ تأویل باطنی تنها در مواردی مقبولیت دارد که از شخص معصوم روایت شده باشد (پاکتچی، «سطوح فهم متن»، ۲۵۴).

در فهم با تکیه بر باورها دو حالت متصور است؛ یکی این‌که مفسر مجموعه‌ای از باورهای ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده درباره مسائلی مثل توحید، نبوت، معاد و امامت داشته باشد و با تکیه بر این باورها قرآن را تفسیر کند. برای نمونه، برخی که باور به تناسخ دارند آیات ۸ سوره انفطار، ۳۸ انعام و ۲۴ فاطر را متناسب با همین باور تفسیر نموده‌اند (بنگرید به: نوبختی، *الشیعه*، ۷۷؛ اشعری، *المقالات و الفرق*، ۴۶). فرض دیگر آن است که مفسر درباره تفسیر قرآن باوری داشته باشد، این باور را بنای کار خود قرار دهد و با تکیه بر آن قرآن را بفهمد. در فرض اول نوع باورها ارتباطی با چه‌گونه تفسیر کردن قرآن نداشت؛ اما در این فرض اخیر باورهای مفسر درباره چه‌گونه تفسیر کردن قرآن اصلی‌ترین عامل شکل‌دهنده به فهم او است.

۲. گونه‌های فهم متهمان به غلو از قرآن

اکنون می‌توان برپایه دسته‌بندی یادشده و با مرور شواهد بازمانده از آراء تفسیری متهمان به غلو پاسخی برای این پرسش جست که اینان به کدام گونه‌ها از فهم قرآن گرایش داشته‌اند. به این منظور، کوشش می‌شود با یافتن مثال‌هایی از تفاسیر عالمان متقدم شیعه که متهم به غلو شده‌اند و دسته‌بندی آن‌ها به این پرسش پاسخ داده شود.

۱-۲) فهم متن محور

همان‌طور که بیان شد، منبع مفسر برای تفسیر در این نوع از فهم خود متن است. پس هرآن‌چه به تحلیل خود متن مربوط شود به این نوع از فهم پیوند می‌خورد. گونه‌های مختلفی مثل تحلیل صرفی، بررسی‌های نحوی، بررسی بلاغت کلام و بررسی معنای واژگان از این قبیل اند. از این میان آنچه بسیار در تفسیر غلات به‌کار رفته بیان معنای واژگان است. برای مثال، در روایتی از محمد بن عیسی بن عبید در تفسیر آیه «ما کان إِبْرَاهِیمُ یَهُودِیاً وَ لَا نَصْرَانِیاً وَ لَکِنْ کَانَ حَنِیْفًا مُّسْلِماً وَ مَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ» (آل عمران/ ۶۷) در بیان معنای «حنیفاً مسلماً» آمده است: «خَالِصًا مُّخْلِصًا لَیْسَ فِیْهِ شَیْءٌ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ» (کلینی، *الکافی*، ۱۵ / ۲)؛ نیز

برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: طوسی، *الفهرست*، ۲۱۶). مفسر در این جا برای فهم کلیت متن بر اساس فهم جزئیاتی مثل کلمات خود متن کوشیده، و از این رو فهمی متن محور بازنموده است.

یکی دیگر از راه‌های فهم متن محور بیان مصادیقی برای عبارات متن است. در روایتی در تفسیر محمد بن عیسی بن عبید آمده است که امام صادق (ع) در پاسخ اسحاق بن عمار که از ایشان درباره معنای «الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ» (نجم/ ۳۲) پرسیده بود به بیان معنای دو کلمه الفواحش و اللمم پرداخت و گفت: فواحش زنا و سرقت، و لمم هم این است که فرد قصد انجام گناه کند و سپس از آن به خداوند استغفار نماید (کلینی، *الکافی*، ۲/ ۴۴۲). در این روایت نیز با بیان مصادیق فواحش و لمم به بیان معنای این دو کلمه پرداخته شده، و باز، این گونه فهم معنای متن بر اساس فهم جزئیات آن حاصل، و نوعی فهم متن محور بازنموده شده است. در روایت دیگری در تفسیر محمد بن سنان در توضیح معنای تسلیم در آیه ۶۵ سوره نساء آمده است که امام باقر (ع) می‌فرماید «التَّسْلِيمُ الرِّضَا وَالْقُنُوعُ بِقَضَائِهِ» (برقی، *المحاسن*، ۱/ ۲۷۱)؛ نیز برای اتهام محمد بن سنان به غلو، بنگرید به: ابن غضائری، *الرجال*، ۹۲). در این جا نیز مفسر با نقل سخنی منسوب به امام باقر (ع) تنها با تبیین معنای تسلیم به تفسیر آیه پرداخته، و از این حیث شبیه موارد پیشین است.

موارد دیگری از فهم با تکیه بر تحلیل متن را می‌توان در تفسیر متهمان به غلو بازشناخت (برای نمونه، بنگرید به: قمی، *التفسیر*، ۲/ ۱۵۵؛ ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۲/ ۳۹۷؛ حویزی، *نور الثقلین*، ۱/ ۱۱؛ بحرانی، *البرهان*، ۲/ ۶۲۳). با این حال، با توجه به این که این نوع از تفسیر در فضای تفسیری شیعه اندک روی داده، در تفسیر غلات نیز نمونه‌های این نوع بسیار اندک است. بر این پایه باید گفت این نوع از تفاسیر متهمان به غلو کم‌تر نمود یافته است.

۲-۲) فهم بافت محور

متهمان به غلو گاهی نیز با بررسی بافت و فضایی که متن در آن به وجود آمده است به تفسیر متن پرداخته‌اند. شاید در بررسی بافت و فضای صدور انواعی متصور باشد؛ اما آنچه در این نوع بیش‌تر در تفسیر غلات رخ داده بررسی شأن نزول آیات است. در موارد متعددی غلات

برای تفسیر یک آیه شأن نزول آن را بیان کرده‌اند.

برای مثال، در روایتی آمده است:

چون پیامبر (ص) از «حجة الوداع» بازگشت جبرئیل بر او نازل شد و گفت «یا ایها الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...» (مائده/ ۶۷) پیامبر اکرم (ص) نیز مردم را گرد آورد و دستور داد خارهای روی زمین را جمع کنند و پرسید: ای مردم ولیّ شما و اولیٰ به شما از خود شما چه کسی است؟ گفتند: خداوند و رسول او. سپس پیامبر (ص) فرمود: هر کس من مولای او هستم، علی (ع) مولای او ست. بعد از این روی داد منافقان گفتند: این دستور خدا نیست و او می‌خواهد پسرعموی خودش را بر ما مسلط کند. هنگامی که پیامبر (ص) به مدینه بازگشت، انصار خدمت ایشان آمده گفتند: خداوند به ما احسان نمود و به ما شرافت داد که شما را نزد ما آورد و دوستان ما را خوشحال و دشمنان ما را خوار نمود؛ اکنون که شما از سفر آمده‌اید ممکن است کاروان‌ها به دیدار شما بیایند و دست شما برای پذیرایی آن‌ها خالی باشد و این کار باعث ملامت منافقان شود. ما حاضریم یک‌سوم اموال ما را به شما دهیم. پیامبر اکرم (ص) جوابی نداد و منتظر ماند تا وحی الهی برسد. جبرئیل نازل شد و گفت «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/ ۲۳). این‌گونه، پیامبر (ص) اموال آنان را قبول نکرد. در این‌جا منافقان گفتند: چیزی بر پیامبر نازل نشده، و او از پیش خود این سخنان را گفته است تا دست پسر عمویش را بر سر ما قرار دهد و اهل بیتش را بر ما تحمیل کند. دیروز می‌گفت «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَعَلَيْ مَوْلَاً»؛ و امروز می‌گوید «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». سپس آیه خمس نازل شد و باز آن‌ها گفتند می‌خواهد اموال و غنیمت ما را به آن‌ها دهد (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۹۵).

در این روایت از زمان نزول آیه ۶۷ سوره مائده و اقدام پیامبر (ص) بعد از نزول آیه که سبب نزول آیه ۲۳ سوره شوری شده، سخن به میان آمده است. در سند این روایت محمد بن عیسی، محمد بن سنان، سهل بن زیاد و عبدالکریم بن عمرو همگی از متهمان به غلو هستند (برای دو نفر اخیر، به ترتیب، بنگرید به: برای نجاشی، الرجال، ۱۸۵؛ ابن غضائری، الرجال، ۱۱۴).

مثال دیگر از فهم بافت‌محور متهمان به غلو را در تفسیر حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی می‌توان یافت. وی در سبب نزول سوره عادیات به نقل از امام صادق (ع) آورده است که این

سوره درباره مردمان وادی یابس نازل شده است. وی سپس در گفتاری طولانی به تفصیل جزئیات ماجرا را گزارش می‌کند (قمی، التفسیر، ۲/ ۴۳۹-۴۳۴). مثال دیگر از همین قبیل روایتی است به نقل اسناد سهل بن زیاد از محمد بن عیسی بن عبید که چنان‌که یاد شد، هردو متهم به غلو اند. برپایه این روایت، از امام صادق (ع) درباره شأن نزول آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) سؤال می‌شود. وی می‌گوید این آیه درباره علی بن ابی طالب، حسن و حسین (ع) نازل شده است (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۸۶).

۳-۲) فهم با تکیه بر عقل عرفی و علوم رایج

چنان‌که گفته شد، گاه نیز مفسر برای فهم قرآن به خارج از متن قرآن رجوع می‌کند؛ مثلاً به علوم رایج در هر دوره یا اعتقادات و باورهای خود او. متهمان به غلو از چنین ابزارهایی نیز بهره جسته‌اند. برای نمونه از علی بن حسان که از متهمان به غلو و صاحبان کتاب تفسیر است (برای اتهام وی به غلو و تفسیر او، بنگرید به: نجاشی، الرجال، ۲۵۱) نقل می‌شود:

علی بن حسان می‌گوید که به امام باقر (ع) گفت: مردم گمان می‌برند که پیامبر (ص) متنی را نخوانده و نوشته است، امام باقر (ع) در پاسخ گفتند: خداوند لعنت‌شان کند؛ دروغ می‌گویند؛ کجا این‌گونه بوده است؟! خداوند فرموده است «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه/ ۲) پس چه‌گونه به آن‌ها کتاب و حکمت تعلیم داده است؟ خوب نیست که او نوشته یا نخوانده باشد. علی بن حسان می‌گوید به ایشان گفتم پس برای چه او را پیامبر اُمّی نامیدند؟ گفت به خاطر این‌که به مکه منسوب شده است و این قول خداوند است که می‌گوید «لِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا»؛ پس ام‌القری مکه است و از همین رو او را اُمّی می‌گفتند که به ام‌القری منسوب است (ابن بابویه، علل الشرائع، ۱/ ۱۲۵).

در این روایت به بیان معنای امیین پرداخته، و انتساب بی‌سوادی به پیامبر (ص) رد می‌شود. امّی نیز به معنای منتسب به مکه معنا می‌شود و گفته می‌شود پیامبر (ص) سواد خواندن و نوشتن می‌دانسته‌اند. نیز، استدلال می‌شود که اگر پیامبر (ص) خود خواندن و نوشتن بلد نبود، چه‌طور به بقیه آموزش داد. این‌گونه، یک باور کلامی از میان باورهای رایج درباره پیامبر (ص)

و مقام نبوت مبنای فهم قرآن قرار می‌گیرد.

بر پایه روایتی دیگر، محمد بن عیسی از امام هادی (ع) درباره آیه «وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر / ۶۷) می‌پرسد و ایشان می‌گویند:

خداوند متعال با این تعبیر کسانی را که او را به مخلوقاتش تشبیه کردند سرزنش کرده است. مگر نمی‌بینی که ابتدای آیه گفته «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»؟ این عبارت بعد از «الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» آمده است و معنای آن مثل «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ سَمَاءٍ» (انعام / ۹۱) است. سپس خدا در پایان آیه فرموده «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» و خود را از مشیت و دست داشتن منزّه ساخته است (ابن بابویه، التوحید، ۱۶۰).

در این روایت از محمد بن عیسی نیز تلاش شده است تا جسمانیت را از خداوند نفی کند؛ یعنی با پایه قرار دادن این باور کلامی که خداوند جسم ندارد آیه را که در ظاهر بیانگر جسمانیت خداوند است به گونه‌ای تفسیر کند تا رفع شبهه شود.

از دیگر متهمان به غلو داوود بن کثیر رقی است. وی می‌گوید:

برخی از خوارج درباره دو آیه «مِنَ الصَّانِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْرِ اثْنَيْنِ قُلُ الدَّكْرَيْنِ حَرَمٌ أَمِ الْأُنْثَيْنِ» (انعام / ۱۴۳) و «وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ» (انعام / ۱۴۴) از من می‌پرسیدند که چه چیزی از آن‌ها را خداوند حلال و چه چیزی را حرام کرده است و من پاسخی برای آن نداشتم؛ تا این‌که نزد امام صادق (ع) رفتم و به ایشان از این پرسش‌ها خبر دادم. ایشان گفتند: خداوند برای قربانی کردن در منی گوسفند و بز اهلی را حلال، و کوهی آن را حرام کرد. هم‌چنین شتر عرب را برای قربانی حلال، و شتر بُختانی را حرام کرد. نیز، گاو اهلی را حلال، و گاو وحشی را حرام کرد (کلینی، الکافی، ۴ / ۴۹۲؛ عیاشی، التفسیر، ۱ / ۳۸۱).

فهمی که در این‌جا اتفاق افتاده است، فهمی فقهی است. این دو آیه از آیات الاحکام اند. در این‌جا متناسب با مبانی فقهی پاسخ پرسش‌کننده داده شده، و فهمی با تکیه بر علم فقه یعنی یکی از علوم رایج در زمان مفسر بازنموده شده است.

نمونه‌ای دیگر از فهم قرآن با تکیه بر عقل عرفی و علوم رایج را شاید بتوان در تفسیر مُفَضَّل بن عمر از صادقین (ع) در معنای آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» می‌توان یافت. درباره مُفَضَّل بن

عمر می‌دانیم که حتی اگر خود از غلات نباشد میراث حدیثی وی را غالبان تحریف کرده‌اند (ابن‌غضائری، الرجال، ۸۷). مفضل بن عمر از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده است که گفته‌اند:

الْبَاءُ بَهَاءُ اللَّهِ وَالسَّيْنُ سَنَاءُ اللَّهِ وَالْمِيمُ مُلْكُ اللَّهِ وَاللَّهَ إِلَهٌ كُلُّ شَيْءٍ وَالرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً (قمی، التفسیر، ۲۸/۱).

این فهم از آیه در تفاسیر روایی عامه مسلمانان به نقل از دیگران نیز آمده است (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱/ ۴۱؛ نیز، بنگرید به: میدی، کشف الاسرار، ۱/ ۲۶). این فهم رازورزانه از آیه را نیز چه‌بسا بتوان نوعی فهم ارجاع‌دهنده به عقل عرفی و علوم رایج در عصر مفسر دانست؛ البته اگر بتوان پذیرفت که چنین نگرش‌های عرفانی‌ای در سده‌های متقدم هجری رواج داشته‌اند.

۴-۲) فهم نقل‌محور

پیش‌تر گفتیم که در دریافت نقل‌محور مفسر برای فهم آیات از متن موضوع بحث عبور، و به متن دیگری مراجعه می‌کند. این متن می‌تواند فقرات دیگر از خود قرآن، حدیث، متون مقدس یا متون دیگر باشد. یک سنخ از فهم نقل‌محور فهم هم‌دید است؛ این‌که مفسر برای فهم آیات قرآن از متن قرآن استفاده کند. در دوران معاصر این نوع از فهم را تفسیر قرآن با قرآن می‌گویند. در تفسیر متهمان به غلو این نوع از فهم دیده می‌شود. مثلاً در تفسیر محمد بن سنان آمده است که موسی بن جعفر (ع) در تفسیر آیه «وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان/ ۶۷) گفت قوام به معنای پسندیده است، سپس در تفسیر آن از آیه «عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره/ ۲۶۳) استفاده کرد و گفت: قوام آن است که به اندازه‌ای که صلاح خود و خانواده‌اش را تأمین کند و به قدر توان خانواده و رفاه حال آن‌ها هدیه دهد. برپایه همین روایت، امام کاظم (ع) در ادامه نیز با استناد به «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (بقره/ ۲۸۶) افزود خداوند تنها به اندازه‌ای که به فردی بخشیده است از او تکلیف می‌خواهد (کلینی، الکافی، ۴/ ۵۶). این‌گونه، قوام در آیه ۶۷ سوره فرقان برپایه عباراتی از خود قرآن معنا شده است.

نمونه همین نوع در تفسیر مُفَضَّل بن عمر نیز آمده است. وی در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره از قول امام صادق (ع) روایت می‌کند که یک سبب نصب ابراهیم (ع) به امامت شجاعتی بود که در دشواری‌ها از خود نشان داد. برپایه این روایت، امام به آیه «إِذْ قَالَ لِأَيِّهِ وَ قَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ... فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» (انبیاء/ ۵۲-۵۸) استناد می‌کند (بحرانی، البرهان، ۳/ ۸۲۶).

پیش‌تر گفتیم که گونه دیگر از فهم نقل‌محور فهم با تکیه بر کتب مقدس ادیان دیگر است. می‌دانیم چنین شیوه‌ای در عصر متهمان به غلو نیز شناخته بود و رواج داشت. با این حال، متهمان به غلو از آن در تفسیر خود استفاده نکرده‌اند.

۳. تأثیر باورهای قرآن‌شناختی متهمان به غلو

چنان‌که گفته شد، نوع دیگر از فهم متن آن است که مفسر برپایه ذهنیت‌های خودش متنی را تفسیر کند. در مقام تفسیرگری قرآن نیز گاه مفسر باورهای خود را مبنای فهمش قرار می‌دهد و متناسب با آن قرآن را تفسیر می‌کند. می‌توان محتمل دانست که متهمان به غلو نیز گاه چنین کرده باشند. با این حال، پیش از تحلیل میزان تأثیر چنین باورهایی بر تفسیر متهمان به غلو لازم است اول خود این باورهای قرآن‌شناسانه متهمان به غلو شناسایی شوند. اکنون در این مقام بنا داریم نخست این باورها را برپایه مرور روایات منسوبان به غلو — یعنی تنها منبع ما برای شناخت مستقیم آراء ایشان — بازشناسیم و سپس میزان تأثیر هریک از این باورها بر فهم ایشان را بررسی کنیم.

۱-۳) محتوای اصلی قرآن

روایات متعددی با مضمون نزول قرآن درباره ائمه (ع) گزارش شده است. بخشی از این روایات را متهمان به غلو، و بخشی را نیز دیگران روایت کرده‌اند. بر این پایه، به نظر می‌رسد چنین روایاتی بازگوکننده باورهای مشترک همه شیعیان بوده‌اند؛ آن‌سان‌که بتوان انتظار داشت هم متهمان به غلو، هم دیگر شیعیان، آن‌ها را مبنای فهم و تفسیر قرآن قرار دهند. در این روایات چند دسته‌بندی از نزول آیات قرآن می‌توان دید. شماری از این گزارش‌ها

آیات قرآن را به سه دسته تفکیک، و دست کم بخشی از این سه را نازل شده درباره ائمه (ع) می‌نمایند. برای نمونه، در روایتی به نقل از سَهْل بن زیاد از امام علی (ع) آمده که قرآن در سه بخش نازل شده است: یک سوم آیات درباره اهل بیت (ع) و دشمنان‌شان، یک سوم سنن و امثال و یک سوم دیگر احکام و فرائض (کلینی، الکافی، ۲/ ۶۲۷). در روایتی مشابه در تفسیر جعفر بن محمد بن مالک (برای اتهام وی به غلو بنگرید به: ابن‌غضائری، الرجال، ۴۷) از امام صادق (ع) نقل می‌شود که ثلث قرآن درباره اهل بیت (ع)، ثلث دیگر درباره دشمنان ایشان، و بقیه احکام و فرائض است (بنگرید به: فرات کوفی، التفسیر، ۱۳۸). به همین ترتیب، در روایتی از داوود بن کثیر رَقِّی (برای اتهام وی به غلو بنگرید به: نجاشی، الرجال، ۱۵۶) از امام علی (ع) نقل شده است که دو سوم قرآن درباره ما و شیعیان ما ست و در یک سوم باقی مانده نیز، ما با مردم شریک ایم (صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۱۲۱). دسته‌بندی مشابه دیگر از خِثْمَه بن عبدالرحمان جُعْفی گزارش شده است (برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: ؟؟؟). وی از امام باقر (ع) گزارش می‌کند که قرآن در سه بخش نازل شده است: یک سوم درباره ما و دوستان ما، یک سوم درباره دشمنان ما و دشمن هر کس که پیرو ما ست، و یک سوم هم سنت و امثال است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۰).

از غیر متهمان به غلو تفکیک قرآن به چهار بخش هم گزارش شده است. برای نمونه، أَصْبَغ بن بُنَاتَه از علی (ع) نقل کرده است که قرآن چهار بخش دارد: یک چهارم آن درباره اهل بیت (ع)، یک چهارم درباره دشمنان‌شان، یک چهارم حلال و حرام، و یک چهارم دیگر نیز احکام و فرائض است (بنگرید به: فرات کوفی، التفسیر، ۴۶؛ نیز، برای انتساب نقل همین روایت به ابن‌عباس از قول پیامبر (ص)، بنگرید به: همان، ۴۷). برپایه تحریری دیگر از همین روایت، علی (ع) فرمود یک چهارم قرآن درباره ما، یک چهارم درباره دشمنان ما، یک چهارم سنن و امثال، و یک چهارم دیگر فرائض و احکام است (همان، ۴۶). همین دسته‌بندی را ابوالجارود (برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: ؟؟؟؟) هم از امام صادق (ع) روایت کرده است (بنگرید به: کلینی، الکافی، ۲/ ۶۲۷؛ نیز مقایسه کنید با: عیاشی، التفسیر، ۱/ ۹).

به جز این‌ها گزارش‌های دیگری هم حاکی از نزول قرآن درباره ائمه (ع) است. برای نمونه

در تفسیر محمد بن عیسی آمده که همهٔ سورة الرحمان دربارهٔ ائمه (ع) نازل شده است (بنگرید به: استرآبادی، *تأویل الآیات الظاهره*، ۶۱۱).

این دسته‌بندی‌ها یک باور اساسی دربارهٔ قرآن را بیان می‌کنند؛ باوری که به مفسر می‌گوید بخشی عمده از قرآن را در ائمه (ع) و بخشی عمده را هم در دشمنان‌شان مصداق‌یابی کند. در توضیح این‌که کدام آیات به ائمه (ع) و کدام به دشمنان‌شان باید معنا شود نیز معیاری در روایات این متهمان بن غلو آمده است. برای نمونه، در روایتی از داوود بن کثیر رقی از امام علی (ع) نقل شده است هر خیری در قرآن است برای ما و شیعیان ما ست و هر شری در قرآن است برای دشمنان‌مان (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۱۲۱؛ نیز برای نقل مشابه همین مضمون از غیر متهمان به غلو، بنگرید به: عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۱۳).

۲-۳) ظاهر و باطن قرآن

برپایهٔ آنچه گفته شد متهمان به غلو باور داشته‌اند که قرآن دربارهٔ ائمه (ع) و دشمنان‌شان نازل شده است و بر پایهٔ همین بینش نیز باید تفسیر شود. به طبع تفسیر قرآن بر اساس این بینش در ظاهر و بر اساس تحلیل متن ممکن نیست. از همین‌رو متهمان به غلو برای ظاهر الفاظ قرآن اعتباری قائل نشده، و این معنا را در باطن قرآن جستجو می‌کنند. برای تحقق این منظور نیز گفتمان برخوردار از قرآن از ظاهر و باطن را نظریه‌مند کرده، و از این نظریه دفاع نموده‌اند که قرآن ظاهری دارد که خوانش و تفسیر عامهٔ مسلمانان بر اساس آن است، و باطنی که حقیقت قرآن در آن بیان شده است.

توجه به این دوگان را در روایات متعددی از متهمان به غلو می‌توان دید. برای نمونه، در تفسیر محمد بن سنان و مُنَحَّل بن جَمیل (برای اتهام مُنَحَّل بن جَمیل به غلو بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۶۶۴) به نقل از امام باقر (ع) آمده است که هیچ کس غیر از اوصیاء نمی‌تواند ادعا کند همهٔ ظاهر و باطن قرآن را جمع کرده است (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۲۲۹؛ صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۱۹۳).

روایتی مشابه را محمد بن فضیل از متهمان به غلو (بنگرید به: طوسی، *الرجال*، ۳۶۵) به نقل از جابر بن یزید جُعفی (برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: نجاشی، *الرجال*، ۱۲۸-۱۳۰)

روایت کرده است. بر پایه این روایت، جابر درباره تفسیر آیه‌ای از امام باقر (ع) می‌پرسد و امام دوگونه پاسخ به او می‌دهد؛ بعد، وقتی علت این را می‌پرسد امام می‌گوید قرآن بطنی دارد و هر بطنش باز بطنی و ظهری دارد و هر ظهری را هم ظهری دیگر است (برقی، *المحاسن*، ۱۲/۳۰۰). همین دوگانگی پاسخ امام و همان تعلیل پی‌آیند آن به نقل از یک روای مجهول به نام ابولمید بحرانی از امام باقر (ع) نیز نقل شده است (برقی، *المحاسن*، ۱/۲۷۰؛ نیز، برای نقل مضمونی مشابه به روایت از امام صادق (ع)، بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۴/۵۴۹؛ ابن بابویه، *معانی الأخبار*، ۳۴۰).

در شماری از روایات منتسب به ائمه (ع) نیز می‌توان دید که مبنایی برای پذیرش این دوگان بازنموده، یا با مفروض انگاشتن وجود آن در آیات قرآن سخنی گفته‌اند. مثلاً در روایتی به اسناد محمد بن عبد الله بن مهران و احمد بن محمد بن محمد بن سیار آمده‌اند (برای اتهام آن دو به غلو، به ترتیب بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۱۲/۸۴۱؛ ابن غضائری، *الرجال*، ۴۰) از امام باقر (ع) نقل شده است که قرآن ظاهر، باطن، محکم، متشابه، ناسخ و منسوخ دارد (ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۲/۶۱۰-۶۰۶). بر پایه روایتی نیز که به اسناد جعفر بن محمد بن مالک و قاسم بن ربیع (برای اتهام وی به غلو بنگرید به: ابن غضائری، *الرجال*، ۸۶) نقل شده است امام صادق (ع) با اشاره به دوگان ظاهر و باطن قرآن اصحاب خود را از اصرار بر چیزی که در ظاهر و باطن قرآن حرام شده است منع می‌کند (برای متن کامل روایت، بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۱۱-۲/۸).

روایات متعدد دیگری هم از ائمه (ع) به وساطت غیرمتهمان به غلو نیز گزارش شده که بر پایه آن هنگام بیان معنای آیه ائمه (ع) تأکید نموده‌اند که این معنا در باطن است (برای نمونه بنگرید به: ابن بابویه، *معانی الأخبار*، ۲۵۹؛ صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/۷۷؛ فرات کوفی، *التفسیر*، ۷۷؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/۱۱). در برخی از این روایات تصریح می‌شود که «ظهر قرآن تنزیل آن، و بطنش تأویل آن است» (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/۱۹۶؛ نیز برای نمونه‌ای مشابه، بنگرید به: همان، ۱/۳۳؛ کلینی، *الکافی*، ۲/۵۹۸).

از مجموع این گزارش‌ها می‌توان دریافت که این باور نیز مشترک میان متهمان به غلو و دیگر

اصحاب ائمه (ع) مشترک بوده که قرآن دارای دو بُعد ظاهر و باطن است. براین پایه، باید انتظار داشت متهمان به غلو در تفسیر خود به این فهم مشترک شیعیان هم ارجاع دهند و آراء تفسیری خود را بر آن نیز مستند کنند.

۳-۳ جمع میان دو باور

همچنان که در روایاتی جداگانه به هریک از دو باور باطن دار بودن قرآن و نزول قرآن درباره ائمه (ع) و دشمنان شان پرداخته شده، در روایاتی نیز میان این دو باور جمع شده است. برپایه این روایت ها ائمه (ع) آیات قرآن را به ائمه (ع) و پیروان یا دشمنان شان تفسیر می کنند و به صراحت این فهم را به باطن قرآن مستند می نمایند. برای نمونه، در تفسیر آیه «يُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» (انفال/ ۱۱) جعفر بن محمد بن مالک از امام باقر (ع) نقل می کند:

آسمان در باطن قرآن به معنای پیامبر (ص) و آب نیز علی (ع) است. «يُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» نیز همان است که خدا علی (ع) را از پیامبر (ص) قرار داد. مراد از «لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» نیز علی (ع) است که خدا به وسیله او قلب دوستدارانش را پاک می کند. «وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» هم به کسانی اشاره دارد که علی (ع) را دوست دارند: خداوند از آن ها پلیدی را می برد و بر آن ها می بخشد (فرات کوفی، التفسیر، ۱۵۳).

در تفسیر جابر بن یزید جعفی هم ذیل آیات ۸۹-۹۰ سوره بقره آمده است که مراد از «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا» در باطن قرآن علی (ع) است که به او کفر ورزیدند. «فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ» هم به بنی امیه اشاره دارد و بر اساس باطن قرآن ایشان کافر اند. «بِسْمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا» هم به علی (ع) اشاره دارد که به او حسد ورزیدند. مراد از «أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» نیز علی (ع) است. مراد از «فَبَاؤُا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ» و «لِلْكَافِرِينَ» هم بنی امیه اند که عذابی خوارکننده در انتظارشان است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۵۰؛ هم چنین برای مشاهده نمونه های بیش تر بنگرید به: قمی، التفسیر، ۱/ ۱۹۹؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۴۷۹؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۸؛ صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۷۷).

جمع میان دو باور یادشده از دیگر اصحاب ائمه (ع) نیز گزارش شده است. برای نمونه، ابوحمزه ثمالی از امام باقر (ع) درباره تفسیر «و السَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ» روایت می‌کند که می‌گوید آسمان در باطن پیامبر (ص) و حُبُک — راه‌های آسمان — علی (ع) است (فرات کوفی، التفسیر، ۴۴۱). یعقوب بن جعفر بن ابراهیم از اصحاب امام کاظم (ع) نیز گزارش می‌کند که مردی مسیحی از امام درباره تفسیر «حَمِّ وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ» (دخان/ ۳-۱) پرسید که در باطن قرآن به چه معناست؟ آن حضرت پاسخ گفت که مراد از حم محمد (ص)، الْكِتَابِ الْمُبِينِ علی (ع)، و لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ نیز فاطمه (ع) است (کلینی، الکافی، ۱/ ۴۷۹؛ برای دیگر نمونه‌ها، بنگرید به: قمی، التفسیر، ۲/ ۳۴۴؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۸؛ بحرانی، البرهان، ۷۵/۵).

مرور روایات یادشده از این حکایت می‌کند که از نگاه عموم شیعیان متقدم، خواه متهمان به غلو و خواه دیگران، قرآن دارای ظاهر و باطن است، درباره ائمه (ع) نازل شده است و باید به ایشان تفسیر شود. ضمناً، تفسیر به ائمه (ع) در بطن قرآن اتفاق افتاده است؛ به این صورت که هر جا آیه‌ای مفهوم خیری دارد یا از قومی به نیکی یاد می‌شود آن را باید ائمه (ع) و پیروان‌شان معنا کرد و هر جا هم آیه‌ای از قومی به بدی یاد می‌کند یا مفهوم شری در آن ذکر می‌شود آن را باید به مخالفان تفسیر نمود. براین پایه، به نظر می‌رسد دست‌کم در مبانی تفسیری نمی‌توان هیچ مرز واضحی میان متهمان به غلو با دیگر اصحاب ائمه (ع) کشید.

۳-۴) تأثیر باورهای یادشده بر تفسیر متهمان به غلو

آن‌چه ذکر شد باورهای قرآن‌شناختی متهمان به غلو است؛ باورهای که متهمان به غلو در آن‌ها با دیگر شیعیان مشترک اند. بااین‌حال، باورهای دین‌شناختی متفاوت ایشان سبب شده است که گونه‌ای تفسیر متمایز در میان ایشان شکل گیرد که در میان دیگر شیعیان نمونه ندارد. این گونه تفسیر متمایز را می‌توان از طریق مقایسه تفاسیر متهمان به غلو با تفاسیر کسانی که غلو آن‌ها محرزتر است بازشناخت.

از میان متهمان به غلو گروهی مثل ابوالخطاب، مغیره بن سعید، محمد بن بشیر و پیروان‌شان مشهور به غلو بودند و از آنان با عنوان غلات یاد می‌شد. چنان‌که دیدیم، مبانی قرآن

شناختی غلات و متهمان به غلو هم چون همه شیعیان دیگر بود و این دو گروه به طبع از این حیث با هم فرقی نداشتند؛ اما مبانی دین شناختی غلات متفاوت بود: ایشان باور به الوهیت ائمه (ع)، نبوت برخی از افراد، تناسخ و اموری مشابه داشتند. در احکام و فرائض هم از نظر ایشان روزه، زکات، نماز و دیگر تنها تا جایی ارزش داشت که به شناخت امام بینجامد. تفسیر باطن ایشان بر مبنای همین باورها شکل گرفته بود.

غلات ذیل آیه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف/ ۵) می گفتند خدای آسمان با خدای زمین متفاوت، و خدای زمین امام است (کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۵۹۰، ۵۹۲). در تفسیر برخی متهمان به غلو هم چون مفضل بن عمر، جعفر بن محمد بن مالک و قاسم بن ربیع نیز این تعبیر مشابه آمده که «رب الارض» در آیه «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر/ ۶۹) همان امام زمین است (قمی، *التفسیر*، ۲/ ۲۵۳).

از میان فرقه‌های غالی، خطاییه بر این باور بودند که همیشه بر روی زمین باید دو رسول باشد و زمین هیچ‌گاه از وجود این دو خالی نمی ماند؛ یکی از این دو ناطق و دیگری صامت است: محمد (ص) ناطق و علی (ع) صامت است. ایشان آیه «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا» (مؤمنون/ ۴۴) را نیز هم سو با همین باور تأویل می کردند (اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۱).

برخی از غلات که باور به تناسخ و انتقال ارواح داشتند در معنای آیه «حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (اعراف/ ۴۰) می گفتند مراد از وارد شدن شتر در سوراخ سوزن کوچک و بزرگ شدن روح است. روح فیل و شتر از سوراخ سوزن وارد نمی شود؛ اما روح پشه وارد می شود (بنگرید به: نوبختی، *فرق الشیعه*، ۸۲-۷۹؛ اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۰-۴۹).

فرقه‌های کیسانیه، عباسیه و حارثیه به عالم اظله و تناسخ ارواح باور داشتند؛ یعنی بر این باور بودند که اگر کسی در دنیا صالح باشد، روحش پس از مرگ به بدن فرد صالحی وارد می شود؛ هم چنان که هرکس کافر و نافرمان باشد روحش به بدن خبیث بدشکلی انتقال پیدا می کند. ایشان متناسب با همین باور برخی از آیات مثل آیه ۳۸ انعام، ۲۴ فاطر، ۸ انفطار و ۱۵-۱۶ فجر را تفسیر یا متناسب با همین باور تأویل می کردند (نوبختی، *فرق الشیعه*، ۷۷؛ اشعری، *المقالات والفرق*، ۴۶).

خطاییه واجبات، فواحش و معاصی را اموری مباح می‌دانستند و در تفسیر آیه «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ» (نساء/ ۲۸) می‌گفتند خدا دردها را با ابوالخطاب سبک کرده، و زنجیرها و قیدها را از ما برداشته، و نماز و زکات و روزه و حج را از گردن مان افکنده است (نوبختی، *فرق الشیعه*، ۸۵؛ اشعری، *المقالات و الفرق*، ۵۲). هم‌چنین تعبیر سفینه در آیه ۷۹ سوره کهف را ابوالخطاب، مساکین را پیروان وی، و پادشاه را عیسی بن موسی عباسی قاتل ابوالخطاب می‌انگاشتند (اشعری، *المقالات و الفرق*، ۵۴-۵۵).

گروه‌های دیگر غلات نماز و زکات و فرائض و سنن و معاصی را نیز به همین شکل تأویل می‌نمودند (کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۸۰۲). از جمله عالمانی از غالیان با این رویکرد می‌توان علی بن حسکه و قاسم بن حسن بن علی بن یقطین را یاد کرد (همان، ۲/ ۸۰۳). نمونه‌های متعددی از این نوع تفسیر باطن در منابع ذکر شده است (بنگرید به: بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۲۱۶-۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۶؛ شهرستانی، *الملل و النحل*، ۱/ ۱۷۷-۱۸۰).

اکنون می‌توان گونه دیگری از تفسیر باطن را در مقایسه با شاخصه‌های حاصل از مطالعه تفسیر غالیان بازشناخت؛ یعنی تفسیری که متهمان به غلو در روایاتی که به ائمه (ع) منتسب می‌کردند بازنموده‌اند. شاخص این گروه افرادی مثل داوود بن کثیر، محمد بن اورمه، یونس بن ظبیان، مفضل بن عمر، مُعَلَّى بن حُنَيْس، محمد بن عیسی، محمد بن سِنَان و سَهْل بن زیاد اند. درباره اینان می‌دانیم که دست‌کم برخی مبانی دین‌شناختی اینان با غالیان تمایز داشته است.

به‌هرروی، متهمان به غلو حجم زیادی از آیات *قرآن* را درباره ائمه (ع) و دشمنان‌شان یا در پیوند با آموزه‌هایی مثل رجعت و ولایت تفسیر کرده‌اند. مثلاً در تفسیر محمد بن اورمه به روایت از علی بن حسان ذیل آیه ۷ آل‌عمران آمده که مراد از «آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ» علی و ائمه (ع)، و مراد از «الْآخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ» نیز فلانی و فلانی است؛ «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» هم پیروان و اهل ولایت آن‌دو، و «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نیز علی و دیگر ائمه (ع) اند (کلینی، *الكافي*، ۱/ ۴۱۴).

به طریقی مشابه در تفسیر حسن بن علی بن ابی حمزه بَطَّانِي (برای اطلاع از نسبت غلو به

او بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۷۴۲) ذیل آیات ۱۵ تا ۱۷ سوره طارق آمده است که «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كِيدًا» یعنی آن دو درباره پیامبر، علی و فاطمه (ع) نیرنگ کردند. پس خداوند گفت که ای محمد «أَمْهَلُهُمْ رُويداً»؛ یعنی تا وقت قیام قائم (ع) به آن‌ها مهلت بده... (قمی، *التفسیر*، ۲/ ۴۱۶). در تفسیر مُعلی بن خُنَيس و محمد بن عیسی از آیات ۲۰۴-۲۰۸ سوره شعراء نیز آمده که مراد از «أَفْرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ» خروج قائم (ع)، و مراد از «مَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمَتَّعُونَ» هم بنی امیه است که در دنیا متنعم بودند (استرآبادی، *تأویل الآيات الظاهرة*، ۳۸۹).

در تفسیر مُفضَّل بن عمر و محمد بن سِنَان درباره آیه «أَتتِ بِقِرَآنٍ غَیْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ» (یونس/ ۱۵) نیز آمده است که مردم به پیامبر (ص) گفتند علی (ع) را تغییر بده (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۴۱۹). هم چنین در تفسیر مفضل آمده است که در آیه «أَحِلَّتْ لَكُمْ بِهيمَةَ الْأَنْعَامِ» (مائده/ ۱) مراد از بهیمه، ولی و انعام همان مؤمنان اند (عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۲۹۰). در تفسیر مُنخَّل بن جمیل و محمد بن سِنَان هم آمده که «حَتَّى إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ» (مومنون/ ۷۷) اشاره به رجعت علی (ع) است (حلی، *الرجال*، ۸۸).

نتیجه

این مطالعه به منظور شناخت سطوح مختلف فهم و منابع مختلف فهم در تفسیر قرآن، و به طور خاص منشأ فهم در تفسیر متهمان به غلو صورت گرفت. به همین منظور، نخست با الگوگیری از نظریات ترجمه‌شناسی جایگاه فهم را در فرآیند تفسیر تبیین کردیم. پس از آن، گونه‌های مختلف منابع را که در تفسیر یک متن به کار می‌رود بازشناختیم. در آخر نیز به منظور شناخت دقیق منابع فهم در تفسیر متهمان به غلو همه نمونه‌های متون تفسیری ایشان را استخراج و بررسی کردیم تا بتوانیم با مطالعه دقیق و بدور از کلی‌گویی شیوه تفسیر متهمان به غلو را بازشناسیم.

اکنون براین پایه می‌توانیم بگوییم به طور کلی در میراث تفسیری متهمان به غلو گونه‌های مختلف فهم متن محور، بافت محور، نقل محور، فهم با تکیه بر عقل عقل عرفی و علوم رایج،

و فهم باورمحور به کار رفته است. باین حال، میزان کاربرد هر یک از گونه‌ها در تفسیر ایشان متفاوت است. برخی از گونه‌ها در تفسیر بسیاری از ایشان نیامده است؛ اما استفاده از فهم باورمحور — را که اساس تفسیر باطن است — می‌توان وجه اشتراک متهمان به غلو دانست.

باین همه میزان استفاده از فهم باورمحور نیز در میان ایشان یکسان نیست. در تفسیر برخی مثل عبد الرحمان بن حجاج حتی یک مورد از این نوع فهم را نمی‌توان یافت. تقریباً تمام تفسیر برخی مثل جعفر بن محمد بن مالک، علی بن حسان و محمد بن اورمه فهم باورمحور است و برخی مثل محمد بن سنان و محمد بن عیسی بن عبید نیز به تناسب از همه انواع فهم استفاده کرده‌اند.

تفسیر باطن متهمان به غلو تفاوت محسوسی با هم دارد و می‌توان به‌طور کلی آن را به دو گونه تقسیم کرد؛ یکی تفسیر برخی فرقه‌ها هم‌چون خطّابیه، بزّعیه، مغیره و منصوریه که شواهد و مستندات بیشتری برای اتهام ایشان بر غلو وجود دارد؛ دیگری تفسیر برخی شخصیت‌های متهم به غلو هم‌چون محمد بن سنان، علی بن حسان، مَعْلَى بن خُنَیس، محمد بن اورمه و جعفر بن محمد بن مالک که اتهام‌شان به غلو ثابت نشده است.

میان تفسیر این دو دسته تفاوت‌هایی می‌توان یافت. این تفاوت‌ها از تمایز باورهای کلامی و جایگاه شریعت در دین از نگاه ایشان نشأت می‌گیرد. مراد از باورهای کلامی نگرش‌های ایشان به مسائلی هم‌چون الوهیت، تشبیه، نبوت، تناسخ، تفویض است. مراد از نگرش ایشان به جایگاه شریعت نیز باورهای ایشان درباره مسائلی مثل ضرورت خواندن نماز و گرفتن روزه، خوردنی‌های حلال و حرام، روابط جنسی حلال و حرام، و مباحثی مشابه را شامل می‌شود. برپایه تفاوت این دو گروه در این دو زمینه می‌توان گفت که در میان فرقه‌های منسوب به تشیع دو گونه تفسیر باطن رواج داشته است؛ یکی آن‌چه عموم شیعیان به آن شناخته می‌شده‌اند، و دیگر آن‌چه فرقه‌های غالبانه به آن شناخته می‌شدند.

با توجه به این که فهم متهمان به غلو از قرآن در سطوح مختلفی حاصل شده است محدود کردن تفسیر ایشان در تفسیر باطن یا اطلاق تطبیقات یا تأویلات باطل به تفسیر آن‌ها اطلاق نادقیق است و نمی‌تواند صحیح انگاشته شود. تفسیر باطن یا همان فهم باورمحور گونه‌ای از

انواع رایج فهم در سده‌های متقدم بوده است و متهمان به غلو نیز همانند سایر فرقه‌ها از این روش استفاده کرده‌اند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، داوری، ۱۳۸۵ش.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- ۵- ابن داوود حلّی، حسن بن علی، *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- ۶- ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، به کوشش محمدرضا جلالی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
- ۷- آراتو، اندرو، *تفکر نوکانتی: حلقه مفقوده نظریه انتقادی*، ترجمه امید مهرگان، با ویرایش و مقدمه مراد فرهاد پور، تهران، گام نو، ۱۳۸۵ش.
- ۸- استرآبادی، علی بن عبدالعالی، *تأویل الآیات الظاهره*، به کوشش حسین استادولی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ۹- اشعری، سعد بن عبد الله، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
- ۱۰- باختری ابراهیم سرایی، هاجر، *مبانی و روش تفسیر تاویلی در مکتب اهل بیت (ع)*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۲ش.
- ۱۱- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان*، قم، بعثت، ۱۳۷۴ش.
- ۱۲- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۱۳- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۵، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- ۱۵- پاکتچی، احمد، «سطوح فهم متن و مقوله فقه‌الحدیث با تکیه کاربردی بر سطح زبان»، *رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ش.

- ۱۶- پاکتچی، احمد، روال‌های کشف روش تفسیری، متن پیاده‌شده سلسله جلسات سخنرانی در دانشگاه امام صادق (ع) در سال ۱۳۹۲ش، ویراسته یحیی میرحسینی، منتشر نشده.
- ۱۷- پالم، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ش.
- ۱۸- حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر البصائر*، به کوشش مشتاق مظفر، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ق.
- ۱۹- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۲۰- دیاری بیدگلی، محمدتقی، «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، پژوهش دینی، شماره نوزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ش.
- ۲۱- دیاری بیدگلی، محمدتقی، *آسیب شناسی روایات تفسیری*، تهران، سمت، ۱۳۹۰ش.
- ۲۲- زارع شیبانی، کوروش، *بررسی روایات تفسیری متهمان به غلو*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ۱۳۸۵ش.
- ۲۳- سند، محمد، *الغلو والفرق الباطنیه*، قم، باقیات، ۱۳۸۹ش.
- ۲۴- شاکر، محمدکاظم، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ۲۵- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۶- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه مرعی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۷- صفری فروشانی، نعمت‌الله، *غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برآیندها*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش.
- ۲۸- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۹- طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- ۳۰- طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، به کوشش جواد قیومی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۳۱- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، علمی، ۱۳۸۰ق.
- ۳۲- فرات کوفی، *التفسیر*، به کوشش محمدکاظم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۳۳- فرامرزی پلنگر، مهدی و دیگران، «بازکاوی رویکرد بازتابیده در روایات تفسیری متهمان به

- غلو بر پایه روش تحلیل ونزبرو»، پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، سال یازدهم، شماره ۱، دی‌ماه ۱۴۰۱ش.
- ۳۴- فرامرزی پلنگر، مهدی، *مبانی و روش‌های تفسیری متهمان به غلو تا پایان غیبت صغری*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، ۱۴۰۱ش.
- ۳۵- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجائی، قم، آل‌البیت، ۱۴۰۴ق.
- ۳۷- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۳۸- گرامی، سیدمحمدهادی، «گرایش‌های تفسیری شیعه در عصر امام باقر (ع): پی‌جویی دو گفتمان «ظاهر/باطن» و «تنزیل/تأویل»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، شماره ۹، بهار ۱۳۹۸ش.
- ۳۹- گرامی، سیدمحمدهادی، «نسبت دو گفتمان تفسیری شیعی در اواسط سده دوم هجری: طیف مفضل و غالبان رادیکال»، *مطالعات تاریخ اسلام*، شماره ۴۹، تابستان ۱۴۰۰ش.
- ۴۰- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ش.
- ۴۱- مسعودی، عبدالهادی، *تفسیر روایی جامع: آسیب‌شناسی*، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۵ش.
- ۴۲- مسعودی، عبدالهادی، *وضع و نقد حدیث*، تهران، سمت، ۱۳۸۹ش.
- ۴۳- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۴۴- نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- ۴۵- نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، منشورات الرضا، ۱۴۳۳ق.
- 46- Osimo, Bruno, Translation Course, Logos website¹, retrieved at March 10, 2022.
- 47- Vermeer, Hans J., "Skopos and Commission in Translational Action", *The Translation Studies Reader*, Abingdon, Routledge, 2000.
- 48- Rasool, Shahid, *What is Hermeneutics*, Aligarh, Aligarh Muslim University, 2018.

1. <http://courses.logos.it/EN/index.html>.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Arato, Andrew, *The Neo-Idealist Defence of Subjectivity in Telos*, tr. Omīd Mehriyān, ed. Morād FarhādPūr, Tehran, Gām-e Now, 1385 SAH.
3. Ash'arī, Sa'd b. 'Abdullāh, *Al-Maqālāt wa al-Fīraq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Tehran, Scientific and Cultural Publication, 1360 AH.
4. AstarĀbādī, 'Ālī, *Ta'wil al-Āyat al-Zāhira*, ed. Ḥusayn OstādWalī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1409 AH.
5. 'Āyyāshī, Mūḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya, 1380 SAH.
6. Baghdādī, 'Abdul-Qāhir b. Ṭāhir, *Al-Farq Bayn al-Fīraq*, ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1415 AH.
7. Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Qom, Be'that, 1374 SAH.
8. Bākhtarī Ebrāhīm Sarāyī, Hājar, *Basics and Methods of Interpretation in the School of Abl Al-Bayt*, Qur'anic Sciences and Ḥadīth PhD thesis, Payām-e Nūr University, 1392 SAH.
9. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Maḥāsīn*, ed. Jalāl al-Dīn Ḥoseynī, Tehran, Islāmīyya, 1371 AH.
10. Dīyārī Bīdgolī, Moḥammad Taqī, "Footprint of al-Ghulāt on Interpretative Narrations", *Religious Research*, vol. 19, Winter 1388 SAH.
11. Dīyārī Bīdgolī, Moḥammad Taqī, *Pathology of Interpretative Narratives*, Tehran, SAMT, 1390 SAH.
12. Farāmarzī Palangar, Mahdī et al, "Researching the Approach Reflected in the Exegetical Narratives of Those Accused of al-Ghuluww Based on Wansbrough's Method", *Research Journal of Qur'ān Interpretation and Language*, vol. 21, Year 11, Number 1, December 2022.
13. Farāmarzī Palangar, Mahdī, *The Foundations and Methods of Interpretation of those Accused of al-Ghuluww Until the End al-Ghayba al-Ṣughbrā*, Qur'anic Sciences and Ḥadīth PhD thesis, University of Tehran (Farabi Campus), 1401 SAH.
14. Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Al-Tafsīr*, Tehrān, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1410 AH.

15. Gerāmī, Sayyed Hādī, “Shia Interpretational Tendencies in the Era of Imam Bāqir: Tracing Two Discourses of Zāhir vs. Bāṭin and Tanzīl vs. Ta’wīl”, *Islamic Studies and Culture*, vol. 3, no. 1, 2019.
16. Gerāmī, Sayyed Hādī, “The Relationship between Two Shiite Interpretive Discourses in the Middle of the Second Century AH: The Network of Mofaḍḍal and the Radical Ghulāt”, *Historical Studies of Islam*, vol. 49, 1400 SAH.
17. Ḥilli, Ḥasan b. Sulaymān, *Mukhtaṣar al-Baṣā’ir*, Qom, Jāmā’a al-Mudarrisīn, 1421 AH.
18. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘a, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Esmā’īliyyān, 1415 AH.
19. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Tawḥīd*, ed. Hāshem Ḥoseynī, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1398 SAH.
20. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ilal al-Sharā’i’*, Qom, Dāwarī Bookstore, 1385 SAH.
21. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ma’ānī al-Akbbār*, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1403 AH.
22. Ibn Dāwūd al-Ḥilli, Ḥasan b. ‘Alī, *Al-Rijāl*, Tehran, Tehran University, 1342 SAH.
23. Ibn Ghada’irī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Al-Rijāl*, ed. Muḥammad Riḍā Jalālī, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1422 AH.
24. Kashshī, Muḥammad ‘Umar, *Ma’rifat al-Rijāl*, selected by Muḥammad b. Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Mahdī Rajā’ī, Qom, Āl al-Bayt, 1404 AH.
25. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1388 SAH.
26. Mas‘ūdī, ‘AbdolHādī, *Comprehensive Narrative Interpretation: Pathology*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1395 SAH.
27. Mas‘ūdī, ‘AbdolHādī, *Falsification and Ḥadīth Criticism*, Tehran, SAMT, 1389 SAH.
28. Meybodī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1371 SAH.
29. Mojtahed Shabestari, Moḥammad, *Kitāb, Sunna and Hermeneutics*, Tehran, Tarh-e Now, 1381 SAH.

30. Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Riḍjāl*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1407 AH.
31. Nuwbakhtī, Ḥasan b. Mūsā, *Fīraq al-Sbī‘a*, Beirut, Manshūrāt al-Riḍā, 1433 AH.
32. Osimo, Bruno, Translation Course, Logos website¹, retrieved at March 10, 2022.
33. Pākatchī, Aḥmad, “Levels of Understanding the text and the Category of Fiqh al-Ḥadīth with Practical Reliance on the Level of Language”, *New Approaches in Shia Hadith Research*, Tehran, Imam Sadiq University, 2017.
34. Pākatchī, Aḥmad, “Tafsīr”, *Great Islamic Encyclopedia*, vol. 15, ed. Kāzem Mūsavī Bojnurdī et al, Tehran, Center for Great Islamic Encyclopedia, 1385 SAH.
35. Paktachi, Ahmad, the procedures for the discovery of interpretive method, the implemented text of the lecture series at Imam Sadiq University in 2013, ed. Yahya MirHoseyni, unpublished.
36. Palmer, Richard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleier Macher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, tr. Sa‘īd Ḥanāyī Kāshānī, Tehran, Hermes Publication, 1382 SAH.
37. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā‘irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH.
38. Rasool, Shahid, *What is Hermeneutics*, Aligarh, Aligarh Muslim University, 2018.
39. Šafarī Forushānī, Ne‘matollāh, *Al-Gbulāt: a Study on Movements and Consequents*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1378 SAH.
40. Šaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā‘ir al-Daradjāt*, ed. Moḥsen Kūche Bāghī, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH.
41. Sanad, Muḥammad, *Al-Gbuluw wa al-Fīraq al-Bāṭinīyya*, Qom, Bāqīyāt, 1389 SAH.
42. Shahristānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *Al-Mīlal wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid al-Kilānī, Beirut, Dār al-Ma‘rifā.
43. Shāker, Moḥammad Kāzem, *The Methods of Qur‘ān Interpretation*, Qom,

¹. <http://courses.logos.it/EN/index.html>.

Sāzman-e Tablīqāt-e Eslāmī, 1376 SAH.

44. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
45. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Fibrīst*, ed. Jawād Qayyūmī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
46. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Rijāl*, ed. Jawād Qayyūmī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1415 AH.
47. Vermeer, Hans J., "Skopos and Commission in Translational Action", *The Translation Studies Reader*, Abingdon, Routledge, 2000.
48. Zāre' Sheybānī, Kūrosh, *Examining the Explanatory Narratives of Those Accused of al-Ghuluww*, Qurā'nic Sciences and Ḥadīth MA Thesis, Qom University, 1385 SAH.