

آسیب‌ها و انحراف‌های تفسیر بصره در دو قرن نخست هجری

نوروز امینی*

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

محبوبه رضانیا

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم خوی، خوی، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۱)

چکیده

نخستین مفسر قرآن، طبق صریح قرآن، پیامبر است. پس از پیامبر با حضور بزرگان صحابه، به عنوان نخستین مراجع تفسیری آن روزگار، در شهرهای بزرگ آن عصر، همچون مکه، مدینه، کوفه و بصره، جغرافیای تفسیر و مباحث آن توسعه یافت و عالمان رشدیافته در این مراکز، گام‌هایی استوار در توسعه تفسیر برداشتند. با این حال توسعه جغرافیای تفسیر همیشه به سود این دانش نبوده و در مواردی، بنا به دلایل متعدد، آسیب‌هایی بر پیکره تفسیر وارد ساخته است. این مقاله مکتب تفسیری بصره را از این منظر مورد مطالعه قرار می‌دهد و می‌کوشد تا از رهگذر ارائه تصویری دقیق از حوزه تفسیری بصره، مهم‌ترین آسیب‌ها و انحراف‌های تفسیر بصره را بررسی کند. یافته‌ها حاکی از آن است که تفسیر بصره از جریان‌های تفسیر گریزی، جریان اعتزالی، جریان اهل حدیث و جریان اهل رای به شدت متأثر بوده و به همین خاطر آسیب‌هایی چند از این رهگذر متوجه تفسیر بصره شده است.

واژگان کلیدی: مکاتب تفسیری، تفسیر بصره، جریان‌شناسی، آسیب‌ها، انحرافات.

* نویسنده مسئول) Email: Norouz.amini@guilan.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از کهن‌ترین و تأثیرگذارترین مکاتب تفسیری قرآن، مکتب تفسیری بصره است. اهمیت این مدرسه اغلب به دلیل نقش برجسته آن در شکل‌گیری جریانات و اندیشه‌های گوناگون کلامی در تاریخ است. مکتب تفسیری بصره توسط ابوموسی اشعری پایه‌گذاری شد. او نخست به تعلیم فقه و قرائت در بصره پرداخت و سپس به تفسیر قرآن روی آورد. اما با تغییر سیاست عمر مبنی بر ممنوعیت حدیث و تفسیر، او نیز سیاست پرهیز از تفسیر را برگزید و از تفسیر قرآن فاصله گرفت. همین امر باعث شد تفسیر بصره، یک دوره دوری از تفسیر را پشت سر بگذارد.

در عصر تابعیان، تفسیر بصره دوباره جان گرفت. اما انحرافات شدید عقیدتی که در نیمه نخست قرن اول هجری در جامعه بصری ریشه دوانده بود، و همچنین مسائلی چون وجود جریان‌های سیاسی، اجتماعی و عقیدتی متعدد در بصره، بستری برای رشد بسیاری از بدعت‌ها و انحرافات در جامعه بصره به وجود آورد. این بدعت‌ها و انحرافات به تدریج به حوزه تفسیر بصره وارد شد و تفسیر بصره را به شدت تحت تأثیر قرار داد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

بر از نظر پیشینه بحث، تا کنون تنها یک مقاله با عنوان «بررسی مکتب تفسیری بصره و شاخص‌های بارز آن» در اولین کنفرانس مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی (غدیر) در اردیبهشت ماه ۱۳۹۵ ارائه شده است که به طور خاص به تفسیر بصره و ویژگی‌های خاص آن می‌پردازد و ضمن معرفی بزرگان این مکتب تفسیری، بارزترین ویژگی‌های تفسیری آن را تحت عناوین تبصر در علم قرائت، پرداختن به موعظه و نصیحت، تفسیر قرآن به قرآن، پرداختن به معنای لغات، دوری جستن از نقل اسرائیلیات، توجه به اسباب نزول، آسان‌گیری در نقل حدیث فهرست می‌کند. هر چند در بطن برخی مقالات که درباره بصره در دائره‌المعارف‌ها و سایر منابع گرد آمده، مباحثی کوتاه در این

حوزه ارائه شده است، با این حال پژوهشی که به طور ویژه به تفسیر بصره و جایگاه آن و همچنین آسیب‌ها و انحراف‌های آن پرداخته باشد، سامان نیافته و از این نظر موضوع مقاله حاضر به نظر بدیع می‌آید.

۱-۲. پرسش پژوهش

به‌رغم این مقاله می‌کوشد تا با ارائه تصویری دقیق از تفسیر بصره و جریان‌های تأثیرگذار بر آن در دو قرن اول هجری، به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱- در دو قرن نخست هجری چه آسیب‌ها و انحرافات در تفسیر بصره رخ داده است؟

۲- کدام عوامل زمینه‌ساز بروز این آسیب‌ها و انحرافات شده است؟

۲. مکتب تفسیری بصره

با آغاز فتوحات مسلمانان در قلمرو ساسانی، گروهی از اصحاب پیامبر به منطقه عراق رفتند و با بنای شهر بصره در آن سکونت گزیدند. این افراد به آموزش قرآن و احکام اسلامی پرداختند. این گروه که قراء نام داشتند، از بزرگان و خواص جامعه اسلامی به شمار می‌رفتند و در تحولات فرهنگی و سیاسی بصره نقش بسزایی داشتند (ر.ک؛ زیدان، ۱۳۷۹، ج ۹: ۴۷۸-۴۸۵).

در میان صحابه مهاجر، ابوموسی اشعری، که توسط عمر به بصره اعزام شده بود، نقش مهمی در هسته تعلیم داشت (ر.ک؛ امین، ۱۹۶۹م.؛ ۱۸۴) و شاید بتوان گفت که مکتب تفسیری بصره با ابوموسی نضج گرفت و با نام او شناخته شد. ابوموسی نخست، مسجد و دارالاماره‌ای را که از نی ساخته شده بود، با گل و خشت بازسازی کرد (ر.ک؛ طبری، ۱۳۷۵: ۵۹۷) و در آن به تدریس فقه، قرائت و تفسیر پرداخت (ر.ک؛ حلبی، ۱۳۶۵: ۱۶) و حلقه‌های تعلیم قرآن را در مسجد بصره تشکیل داد و به تعلیم قرآن پرداخت. ابورجاء درباره حلقه‌های درس ابوموسی در مسجد بصره می‌گوید: «قرآن را در این مسجد از

ابوموسی اشعری آموختیم. ما حلقه‌وار می‌نشستیم؛ چنان‌که گویی اکنون او را در حالی که در دو لباس سفید است، می‌بینم» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸: ۲۲۰).

ابوموسی صدایی خوش داشت و به همین جهت خیلی زود توانست جایگاهی در میان اصحاب پیدا کند (ر.ک؛ ابن‌سعد، ۱۳۶۴، ۴: ۹۵).

با این حال جلسات تفسیر ابوموسی دوام چندانی نداشت و با آغاز سیاست عمر مبنی بر ممنوعیت حدیث و تفسیر و لزوم پرداختن به قرائت صرف، جلسات تفسیر تعطیل شد و آموزش‌های ابوموسی در حوزه قرآن تنها به قرائت معطوف گشت (ر.ک؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۸، ۱۰۷) چنان‌که فرزند ابوموسی می‌گوید: «پدرم از من خواست احادیث او را بنویسم، اما پس از مدتی همه آن‌ها را از من گرفت و پاک کرد و از من خواست که تنها احادیث را حفظ کنم و از نوشتن آن‌ها خودداری کنم» (ابن‌سعد، ۱۳۶۴، ۴: ۱۱۲).

این روند حتی تا زمان تابعیان ادامه داشت و تابعیان بصره نیز به طور آشکار از تفسیر پرهیز داشتند. این عوامل و عواملی دیگری که در ادامه خواهد آمد، باعث بروز آسیب‌ها و انحراف‌هایی در تفسیر بصره شد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، اما پیش از پرداختن به این بحث، نخست باید جریان‌های تأثیرگذار بر تفسیر بصره را مورد مطالعه قرار داد.

۳. جریان‌های تأثیرگذار بر مکتب تفسیری بصره

برای شناخت بهتر تفسیر بصره باید نخست مهم‌ترین جریان‌های اثرگذار بر این مکتب را بررسی کرد؛ زیرا هر جریانی در تاریخ تفسیر با تأثیراتی که بر تفسیر گذاشته، پیامدهایی مثبت و منفی با خود به همراه داشته‌است و تفسیر بصره نیز از این قاعده مستثنی نیست.

۳-۱. جریان تفسیرگریزی و تفسیر بصره

جریان رویگردانی و جلوگیری از تفسیر قرآن، اندکی پس از رحلت پیامبر، نخست در میان تعدادی از صحابه شکل گرفت و سپس در میان تابعیان گسترش یافت و در نتیجه آن، مردم از تأمل و اندیشه‌ورزی در آیات قرآن بازمانده و تنها به تلاوت آن تشویق شدند (ر.ک؛ معارف، ۱۳۷۸: ۷۶). این جریان که با سیاست منع تدوین حدیث ارتباطی تنگاتنگ داشت (ر.ک؛ معارف، ۱۳۸۳: ۱۷۸). تفسیر بصره را نیز تحت تأثیر قرار داد؛ به گونه‌ای که از ابوموسی اشعری، که مهم‌ترین چهره در تفسیر بصره است، میراث تفسیری چندانی بر جای نمانده است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱، ۱۸۷).

دلیل این امر در درجه اول شخصیت ابوموسی بود که به شدت مطیع خلفای مروج تفسیرگریزی بود و به تبع این ویژگی، با سیاست منع تدوین حدیث نیز مخالفتی نداشت و از این رو تفسیر او بیشتر جنبه شفاهی یافت (ر.ک؛ حلبی، ۱۳۶۵: ۱۶). بر این اساس، ابوموسی نتوانست نقشی را که ابن مسعود در کوفه داشت، در بصره ایفا کند. از این رو بصره در طول سده اول، همواره چشم به حجاز دوخته بود و به شدت تحت تأثیر فضای حاکم بر حجاز بود (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۸۳، ۱۲: ۲۰۷) و درست به همین علت، از جریان تفسیرگریزی عمیقاً متأثر شده بود؛ به گونه‌ای که حتی تابعیان بصری نیز آشکارا از تفسیر خودداری می‌کردند و تنها استثنای ایشان، ابوالعالیه ریاحی (متوفای حدود ۹۳) بود که از صحابه عراق و حجاز، چون ابن مسعود، ابی بن کعب، ابن عباس و احتمالاً علی (علیه السلام) بهره گرفته بود (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸۷). ابوالعالیه تنها مفسر متقدم بصری است که تفسیرش در سده‌های پسین کانون توجه مفسرانی چون طبری بوده و نسخه‌ای تفسیری از او به روایت ربیع بن انس، عالم بصری ساکن در خراسان، در محافل علمی تداول داشته است (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۸۳، ۱۲: ۲۱۳).

فضای خودداری از تفسیر تا اواسط سده دوم هجری بر تفسیر بصره غالب بود. چنان‌که مطابق برخی گزارش‌ها، سلیمان بن علی عباسی (م ۱۴۲)، که به دانش‌های دینی

علاقمند بود، به هنگام امارتش بر بصره از محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶) خواست که در بصره به تعلیم تفسیر پردازد، اما او توفیق چندانی در پایه‌گذاری مکتب تفسیری پایداری در بصره نیافت (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۸۳، ۱۲: ۲۱۴).

با این حال، طبقه دوم تابعیان بصره، نظیر حسن بصری، قتاده و جابر بن یزید، که اغلب تحت تأثیر آموزه‌های ابن عباس بودند، با وجود اصرار تابعیانی چون ابن سیرین بر پرهیز از تفسیر، توانستند رمقی هر چند اندک به تفسیر بی‌جان بصره بدهند. (ر.ک؛ عسقلانی، ۱۳۲۹، ۸: ۱۴۳).

هر چند میراث تفسیری آنان اغلب توسط غیربصریان و در بیرون از بصره رواج یافت. در کنار این افراد باید از داوود بن ابی‌هند (م ۱۳۹)، از شاگردان ابوالعالیه یاد کرد که روایات تفسیری او به طور گسترده در منابع پسین از جمله در تفسیر طبری بازتاب داشته است (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۸۳، ۱۲: ۲۱۰).

۲-۳. جریان اصحاب حدیث و تفسیر بصره

یکی از فرقه‌های فکری سده‌های نخستین، اهل حدیث بود که به اخذ مسائل اعتقادی و فروع عملی از ظواهر قرآن و روایات نبوی اصرار می‌ورزید. ایشان بر این باور بودند که مسائل مختلف دینی و حتی غیردینی - از جمله تفسیر - را می‌توان با استفاده از احادیث و روش‌های محدثان مورد مطالعه قرار داد. از همین رو نخستین تألیفات اصحاب حدیث، آثار تفسیری ایشان بود (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۸۳، ۱۲: ۲۰۷).

مرکزیت‌گرایی فکری اهل حدیث در دوره اول در بصره بود که موطن اصلی معتزلیان به شمار می‌آمد. در این دوران بود که سعید بن ابی‌عروبه و حماد بن زید و دیگران در بصره به تدوین احادیث همت گماشتند (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۳، ۹: ۵۲۵).

از آنجا که روایات تفسیری از مهم‌ترین زمینه‌های مورد علاقه پیشوایان اصحاب حدیث به شمار می‌رفت، این گروه در شکل‌گیری و تقویت جریان تفسیر نقلی محض در

میان مسلمانان نقش بسزایی داشتند (ر.ک؛ حجت، ۱۳۷۴: ۱۰۱)؛ با این حال، از آنجا که یکی از مهم‌ترین شگردهای اهل حدیث، در مواجهه با مسائلی که نصی درباره آن در اختیار نداشتند، اقدام به وضع حدیث بود، (ر.ک؛ حجت، ۱۳۷۴: ۱۰۰) لذا تأثیر منفی اهل حدیث بر تفسیر بصره را نمی‌توان انکار کرد.

از دیگر مشخصه‌های بارز اصحاب حدیث در برداشت از آیات، پذیرش ظواهر آیات و اجتناب از هرگونه تأویل بود تا آنجا که بسیاری از دیدگاه‌های خاص ایشان نسبت به صفات الهی، مسأله جبر، عصمت انبیاء، رؤیت خدا و امثال آن تا حد زیادی ناشی از اعمال چنین شیوه‌ای در تفسیر و فهم نصوص دینی اعم از آیات و روایات است (ر.ک؛ حجت، ۱۳۸۵: ۱۵۶-۱۲۵).

در میانه سده دوم هجری، شعبه بن حجاج (م ۱۶۰) مفسر واسطی‌الاصیل مقیم بصره نگاهی فراتر از محافل تفسیری بصره به مباحث تفسیری داشت. وی با تأثیر پذیرفتن از محافل نخستین اصحاب حدیث در کوفه و حجاز، مکتبی نو در بصره بنیان نهاد. او در شمار نخستین کسانی از اصحاب حدیث بود که به تفسیر روایی پرداخت. آنچه مکتب تفسیری او را از مکتب حسن بصری جدا ساخت، رویه خاص او در برخورد با روایات تفسیری بود. وی، برخلاف گروهی از مفسران عصر خود، اقوال تابعان را در تفسیر حجت نمی‌شمرد و روایات معتبر را محدود به احادیث نبوی و اقوال صحابه می‌دانست. پس از شعبه نیز، سنت تفسیری او توسط شاگردانی چون اسماعیل بن علی، روح بن عباده قیسی، یحیی بن سلام بصری و عبدالوهاب بن عطاء ادامه یافت و تألیفات آنان در تفسیر به مرجعی مهم در آثار پسین چون تفسیر طبری تبدیل شد (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۸۳، ۱۲: ۲۱۰).

۳-۳. جریان اصحاب رأی و تفسیر بصره

در سده نخست هجری، گرچه گروهی از تابعان بر نقل بسندگی در استنباط احکام اصرار می‌ورزیدند، اما گروهی دیگر که از سوی سنت‌گرایان اهل رأی نامیده می‌شدند، بر اجتهاد در مسائل مستحدث تأکید داشتند (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۷۹، ۹: ۹۷). این مکتب که با مرکزیت عراق شکل گرفت و از مشخصه‌های بارز آن، کمی نقل حدیث بود (ر.ک؛ حجت، ۱۳۸۳: ۹۸-۱۱۷) که یکی از مهم‌ترین جریان‌های حاضر در بصره در قرن دوم هجری به شمار می‌آید. اصحاب رأی بصره با مکتب حجاز پیوندی تاریخی دارد. نسل دوم تابعیان، در سایه پیوند محافل بصره و حجاز، با بهره‌گیری گسترده از تعالیم ابن عباس، به محافل علمی بصره رونق خاصی دادند. آموخته‌های حسن بصری در حجاز، به ویژه در حلقه ابن عباس او را به عالمی بدل کرده بود که برخلاف زاهدان پیشین بصره، بیش از آنکه در زمره قاریان و راویان قرار گیرد، به تفسیر و درایت اعتنا داشت (ر.ک؛ ذهبی، ۱۴۱۷: ۴، ۵۶۴).

او در به کارگیری رأی در مسائل افراط می‌کرد و این مورد تأیید همگان نبود (ر.ک؛ صنعانی، ۱۴۰۳: ۲، ۸۹). از دیگر شخصیت‌های اهل رأی در بصره، ابوحنیفه است که در مواجهه با آرای صحابه، اتفاق آنان را حجت می‌شمرد و در صورت اختلاف، خود را در انتخاب به وفق رأی مخیر می‌دید (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۷۹: ۹، ۱۲۸).

۳-۴. جریان معتزله و تفسیر بصره

در میان نحله‌های فکری، جریان اعتزال یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های کلامی است. خاستگاه ابتدایی این جریان، بصره بود و مؤسس آن واصل بن عطا، شاگرد حسن بصری است که به دلیل اختلاف با استاد خود بر سر سرنوشت مرتکب گناه کبیره، از مجلس درس او کناره گرفت و بعدها با پیوستن عمرو بن عبید به این جریان، فرقه‌ای تازه به نام معتزله را ایجاد کرد (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۷۴: ۷۱).

این جریان اثراتی بر روی بسیاری از علوم از جمله تفسیر داشت. معتزله که به عقل‌گرایی علاقه داشتند، این روند را در تفسیر قرآن نیز وارد کردند. اهمیت این مطلب آنجا روشن می‌شود که بدانیم تفسیر تا پیش از این مطلقاً صورت نقلی داشت و هرگونه اندیشه‌ورزی عقلی در آن به شدت نکوهیده بود. نخستین شخصیت این مکتب، عمرو بن عبید، یار واصل بن عطاست، که گویا در شیوه تفسیری خود از حسن بصری بسیار متأثر است. در میان معتزله بصره، نسخه‌ای از تفسیر عمرو بن عبید بر جای مانده است که توسط ابوحفص ثمری روایت می‌شد. گام پسین در حوزه تفسیر معتزله، توسط ابوعلی اسواری، از شاگردان و منتقدان عمرو بن عبید برداشته شد که کتاب او در تفسیر قرن‌ها بعد در محافل بیرون از بصره نیز رواج داشت. به هر تقدیر، دوام این مکتب را می‌توان در آثاری چون المسائل فی القرآن جاحظ و تفسیر القرآن ابوعلی جبایی از معتزلیان کلاسیک و نیز تفسیر القرآن ابوبکر اصم از معتزلیان منشعب بازجست (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۷۹، ۹: ۲۱۰).

۳-۵. جریان نحو و تفسیر بصره

موقعیت نظامی بصره، ساکنان نخستین آن، فزونی یافتن اسیران مهاجران در این شهر که بیشتر ایرانی و آرامی بودند و پدیدار شدن موالی عربی‌دان؛ از بصره شهری چندزبانه با فرهنگی آمیخته ساخته بود که هم در جریان‌های فکری آن و هم در تحول زبان و ادب عرب تأثیری انکارناپذیر داشت (ر.ک؛ آذرنوش، ۱۳۷۹: ۱۲، ۲۲۴).

از اواسط سده دوم، وجود حوزه نیرومند زبان‌شناسی و ادب در بصره، زمینه‌ای شد تا در کنار کوشش‌های محدثان و متکلمان در تفسیر، یک حوزه تفسیر زبان‌شناختی - ادبی نیز در بصره پای گیرد تا نام نحویان و لغت‌شناسان نامی بصره در صدر آن قرار گیرد (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۷۹، ۹: ۲۱۰).

با گسترش مباحث ادبی و ظهور علمای بزرگ ادب، در سده دوم هجری، تفسیر ادبی در بصره شکل گرفت. نتیجه تلاش ادیبانی چون سیبویه، اخفش، ابو عبیده و دیگران در این قرن، تدوین کتاب‌هایی در حوزه لغات و تحلیل اعراب قرآن بود که از دامان آن علم بلاغت و نحو و لغت برخاست. بر همین اساس بود که ابو عبیده و ابن قتیبه به تألیف غریب القرآن روی آوردند و در آثاری چون مجاز القرآن و تأویل مشکل القرآن به بحث و بررسی گسترده‌ای درباره سبک و اسلوب بیان قرآن پرداختند (ر.ک؛ طیب، ۱۳۹۲، ۲: ۲۳۱).

۴. آسیب‌شناسی تفسیر بصره

تا کنون با نحله‌های فکری مختلف حاضر در بصره دو قرن نخست و روابط آن‌ها با تفسیر بصره آشنا شدیم. حال باید دید این تأثیر و تأثرات باعث وارد آمدن چه آسیب‌هایی در تفسیر بصره شد.

۴-۱. جمودگرایی

یکی از آسیب‌هایی که تفسیر بصره را تحت تأثیر قرار داد، جمود و تحجرگرایی است. جمود از ریشه جمد در اصل به معنای یخ بستن آب و در اصطلاح به معنای بی‌حرکی و سکون است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۱۲۹) منظور از جمود عقلی یا تحجر فکری این است که یک سازمان فکری منسجم و هدفمند، دارای نوعی خاص از شاکله‌ی اعتقادی باشد که معطوف به مهجور ماندن عقل از حیطه‌ی فهم و استنباط می‌شود. بر اساس اندیشه‌ی لمی (کشف علت از معلول) می‌توان افراط در فهم معنای زهد را، که به جمود در زهدورزی می‌انجامد، دلیل تفریط در زمینه عقل‌گرایی برخی نحله‌ها از جمله خوارج دانست که ابوموسی اشعری - از مهم‌ترین مفسران بصره - نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌ها در این حوزه شناخته شده است (ر.ک؛ پژوهنده، ۱۳۹۰: ۷۴-۲۹).

این آسیب به دنبال جریان تفسیر گریزی مکتب تفسیری بصره به وجود آمد که ابوموسی اشعری نیز به عنوان مؤسس این مکتب از این جریان حمایت کرده است.

۴-۲. حذف اسناد

علمای تفسیر از عهد تابعیان به بعد، خود را ملزم به حفظ سند در نقل روایت می‌دانستند؛ زیرا سند وسیله‌ای برای تمیز بین روایات مرفوع و آرای صحابیان (روایات موقوف) و نیز سدی محکم در برابر احادیث موضوع بود (ر.ک؛ کمالی دزفولی، بی تا: ۵۶) با این حال، با توجه به آنچه درباره اسناد و پیدایی آن در تاریخ حدیث وجود دارد، نباید انتظار داشت که در نیمه نخست سده دوم، به خصوص نزد گروهی که اهتمام اصلی آنان بر تفسیر و نه حدیث بوده، مسئله اسناد، مسئله‌ای محوری باشد.

از این روست که در تدوین نخستین نسخه‌های حدیثی، نادیده گرفتن حساسیت‌های اسنادی امری معمول بود. از جمله باید به نسخه‌هایی اشاره کرد که در آن‌ها راوی بدون آن که شیخی را درک کرده باشد، با تعبیر «عن» از شیخ روایت کرده است؛ به عنوان نمونه تفسیر ضحاک بن مزاحم که مضامین آن تماماً از ابن عباس نقل شده بود، در حالی که ضحاک، ابن عباس را درک نکرده و آموزه‌های تفسیری او را از طریق سعید بن جبیر دریافت کرده بود (ر.ک؛ سمعانی، ۱۴۰۸: ۵، ۶۵۸)؛ یا نسخه تفسیری به روایت عطاء خراسانی از ابن عباس که تماماً مرسل بود (ر.ک؛ ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱، ۳: ۳۳۴).

تفسیر محمد بن سائب کلبی از ابوصالح از ابن عباس هم از نظر سندی مورد تردید بود و به همین دلیل طبری در تفسیر خود از آن استفاده نکرده است (ر.ک؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ۵: ۲۰۹) به هر حال حذف اسناد که بروز آن در تفسیر بصره بود، باعث وارد شدن آسیب‌هایی جدی بر تفسیر، به ویژه تفسیر بصره شد. ذهبی در این زمینه می‌گوید: «گرچه وضع حدیث و اسرائیلیات خطر خود را داشتند، اما اگر اسناد آن‌ها حذف نمی‌شد، امکان

تلافی با بررسی اسناد و شناخت آن‌ها وجود می‌داشت، ولی با کمال تأسف راه شناخت این خطر، با حذف اسناد از بین رفته است» (ذهبی، ۱۹۷۷، ۱: ۲۰۲).

یکی دیگر از مهم‌ترین دلایل حذف اسناد در تفسیر بصره در قرون نخستین، اوضاع سیاسی بصره آن روزگار بود که باعث می‌شد راویان حدیث از ذکر نام برخی افراد، به ویژه راویان اهل بیت، به هنگام نقل روایت خودداری کنند. یکی از مهم‌ترین چهره‌ها در این عرصه حسن بصری است که بی‌توجهی به اسناد از بارزترین ویژگی‌های روایات اوست (ر.ک؛ رستمی، ۱۳۸۸: ۳۷۹).

چنان‌که یونس بن عبید می‌گوید: «از حسن پرسیدم که شما احادیثی را از رسول خدا نقل می‌کنید، در حالی که او را در ک نکرده‌اید؟ او گفت: ... تمام آنچه را که از من شنیده‌ای، همه را از علی بن ابی‌طالب نقل کرده‌ام، اما در زمانی قرار گرفته‌ام (عصر حجاج بن یوسف ثقفی) که نمی‌توانم نام علی را بر زبان بیاورم» (سیوطی، ۱۳۹۲، ۱: ۲۰۴).

۳-۴. نقل به معنا

یکی دیگر از آسیب‌های تفسیر بصره، کثرت نقل به معنا است. از آنجایی که مفسران بصری در نقل احادیث تفسیری آسان می‌گرفتند، لذا تمرکز چندانی بر الفاظ حدیث نداشتند و اغلب معنای آن را گزارش می‌کردند. مبارک بن فضاله به نقل از حسن بصری می‌گوید: «اگر تقدم و تأخیری در حدیث انجام بگیرد، در صورتی که به معنا خدشه وارد نسازد، اشکالی ندارد» (خطیب بغدادی، بی تا: ۲۰۷).

همچنین از جریر بن حازم نیز نقل است که حسن یک حدیث را با الفاظ متعددی نقل می‌کرد (ر.ک؛ دارمی، ۱۳۴۹، ۱: ۹۳) و ابن‌عون می‌گوید «حسن، ابراهیم و شعبی حدیث را نقل به معنا می‌کردند» (ابن حنبل، ۱۴۲۲، ۲: ۲۶۴). قتاده نیز از مفسرانی است که نقل به معنا می‌کرد و بدون واسطه از محدثانی که چیزی از آنان نشنیده بود، روایت

می‌کرد (ر.ک؛ ابن حزم اندلسی، بی تا، ۹: ۱۰۳؛ سجستانی، ۱۴۰۱، ۱: ۹۶) هر چند عالمانی چون ابن سیرین با این روش مخالف و در نقل حدیث بسیار محتاط بودند، (ر.ک؛ ابن سعد، ۱۳۷۴: ۷، ۱۴۹-۱۴۴) با این حال آسان‌گیری برخی عالمان بصری باعث بروز آفت نقل به معنا در تفسیر بصره و به تبع آن موجب تحریف و تصحیف هم در متن و هم در اسناد روایات شده است.

۴-۴. تدلیس و ارسال در حدیث

از جمله آسیب‌های دیگر تفسیر بصره، آفت تدلیس است. تدلیس در میان محدثان بصری تقریباً به شیوه‌ای معمول بدل شده بود. چنان‌که بزّاز درباره حسن بصری می‌گوید: «او از گروهی حدیث نقل می‌کرد که از آنان حدیث نشنیده بود، در حالی که مجازگویی می‌کرد و می‌گفت: حدّثنا و خطبنا» (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۱، ۱۶۵) قتاده نیز به تدلیس متهم است (ر.ک؛ سمعانی، ۱۴۰۸: ۲۳۶؛ زرکلی، ۱۹۸۰، ۵: ۱۸۹) چنانچه خالد بن قیس درباره ضعف حافظه او به ماجرای اشاره می‌کند. او می‌گوید «قتاده گفت: من هیچ وقت چیزی را فراموش نکرده‌ام! آنگاه به پسری که همراهش بود، گفت: کفشم را به من بده. پسر گفت: کفشت در پایت است!» (ذهبی، ۱۹۷۷، ۵: ۳۱۸) این گزارشات نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین محدثان و مفسران بصره دچار ضعف حافظه و تدلیس عمدی یا سهوی بوده‌اند که طبعاً این آفت را به تفسیر خود نیز راه داده‌اند.

علاوه بر این، آفت ارسال نیز در روایات بصره و به تبع آن در تفسیر بصره به وفور راه دیده می‌شود؛ به طوری که نقل است که در یکی از مجالس، حسن بصری حدیثی را خواند و زمانی که یکی از حضار از او درباره اینکه حدیث را از چه کسی فرا گرفته، سؤال کرد، او در پاسخ گفت: «چه فایده‌ای دارد که بدانی از کیست؟ آنچه مهم است، اثرگذاری و حجیت حدیث است» (دینوری، بی تا، ۲: ۱۳۷).

قتاده نیز از جمله کسانی است که بسیاری از احادیث را به صورت مرسل و مرفوع می‌آورد. او شاگردانش را از پرس و جو درباره سند احادیثش منع می‌کرد. در گزارشی معمر می‌گوید: «ما نوجوان بودیم و در درس قتاده شرکت می‌کردیم و هرگاه از او سند احادیث را می‌خواستیم، می‌گفت: «ساکت! سند همراه سخن است. ابوالخطاب (کنیه قتاده) سند است!» (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۷: ۲۳۰).

عمرو بن علاء نیز درباره قتاده گفته است «قتاده از هیچ چیز فروگذار نمی‌کرده و از هر کسی روایت می‌کرد» (رامهرمزی، ۱۴۰۴: ۴۱۷) این گونه ساختار شکنی بی‌ضابطه و بی‌توجهی مفرط به سند، باعث تضعیف روایات تفسیری مکتب بصره در دوره‌های بعد شده است.

این آسیب را می‌توان نتیجه اثرگذاری جریان اصحاب حدیث بر تفسیر بصره عنوان کرد به این دلیل که اصحاب حدیث در شکل‌گیری و تقویت تفسیر نقلی محض در میان مسلمانان نقش به‌سزایی داشته‌اند (ر.ک؛ حجت، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

۴-۵. عقل‌گرایی افراطی

در سده‌های نخستین، که خلافت اسلامی دستخوش تغییر و تبدیل شده بود، برای استواری پایه‌ها و احکام اجتماعی و سیاسی خود نیازمند پشتوانه الهی و توجیه شرعی بود. ساختن و پرداختن ده‌ها محدث، مفسر و مورخ برای دگرگون‌سازی معارف اسلامی از چنین سیاستی نشأت می‌گرفت. محدثان، مورخان و نگارندگان قرن‌های نخست، نمونه‌های وحشت‌انگیزی از جعل حدیث و تفسیر به روش‌های انحرافی را که غالباً دست قدرت‌های سیاسی در آن نمایان بود، ذکر کرده‌اند. این کار در روزگار نخستین (تا اواخر قرن اول هجری) بیشتر شکل روایت و حدیث داشت، اما کم‌کم شکل فتوی به خود گرفت و بعد به حوزه تفسیر راه پیدا کرد. تفسیر قرآن بر طبق رأی و نظر مفسر و گاه با پشتوانه‌ای از ساخته و پرداخته‌های محدثان وابسته از جمله کارهایی بود که می‌توانست به

آسانی حکم خدا را در نظر مردم دگرگون سازد و جایگاه‌ها را وارونه کند و بالاخره مردم را به آنچه حاکم و حکومت می‌خواست، معتقد سازد (ر.ک؛ مهدوی‌راد، ۱۳۸۲: ۲۶۰-۲۵۹).

در روزگار تابعیان، روش تفسیر به رأی گسترش نسبی پیدا کرد و زمینه برای تفسیرهای مذهبی آماده گردید. به تدریج فاصله تشنت آراء و اختلاف عقاید، که جز در موضوع یگانگی خدا، رسالت پیامبر و اصل وجود قرآن و قبله، همه مسائل اصلی و فرعی دیگر را در بر می‌گرفت، به اندازه‌ای گسترده بود که هر فرقه عقیده داشت که خود فرقه نجات یافته است. همه این نحله‌ها که صبغه فکری - مذهبی داشتند، برای اثبات صحت عقیده خود به قرآن تمسک می‌جستند. روش برداشت و نوع استنباط متفکران هر مکتب از قرآن واحد با صاحب‌نظران دیگر مکاتب فکری متفاوت و حتی بعضاً متضاد بود. این فرقه‌ها به بعضی آیات قرآن که با نظریاتشان موافقت داشت، استدلال می‌کردند و چنانچه آیاتی را با مبانی فکری خود معارض می‌یافتند، دست به دامان تأویل می‌شدند (ر.ک؛ قاسم‌پور، بی تا: ۶۸-۶۷).

این روش انحرافی در تفسیر، باعث به وجود آمدن انحرافات بسیاری در متن تفاسیر شد. این انحرافات و روش‌های انحرافی در شهرهای تازه فتح شده مثل بصره بیشترین رواج را داشت. در واقع این آسیب به دلیل اثرگذاری جریان اعتزال بر تفسیر بصره به وجود آمد، که به موجب آن جریان‌های عقل‌گرا و علم‌گرایی چون معتزله در بصره، به این انحرافات بیش از پیش دامن زد.

چنان‌که بعضی از مفسران، مقهور فلسفه یونان شده و آیات قرآن را به دنبال آن نظریات کشاندند. متکلمانی که جبر یا اختیار را مبنا قرار داده و آیات مخالف را توجیه می‌کردند. در نتیجه عرفایی که از فرهنگ زهد برهمنی، بودایی و عرفان یونانی - مسیحی متأثر بودند، شروع به سخن گفتن از بطون قرآن کردند و ظواهر قرآن را به کناری نهادند.

آنانکه تحت تأثیر علوم روز و هیئت بطلمیوسی، به تطبیق آیات بر آن نظریات پرداختند (ر.ک؛ نقی پور، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۵).

مجموع این عوامل باعث بروز انحراف‌هایی در تفسیر بصره شد. برای نمونه عبدالله بن سلیمان می‌گوید: «مردی از اهل بصره که نامش عثمان اعمی بود، به امام باقر (علیه السلام) عرض کرد: حسن بصری عقیده دارد کسانی که علم را کتمان کنند، گند شکمشان اهل دوزخ را اذیت خواهد کرد. امام فرمود: بر این اساس، مؤمن آل‌فرعون هلاک شده است! در صورتی که قرآن او را به کتمان ایمان ستوده است. بدان که علم از زمان بعثت نوح (علیه السلام) پنهان بوده است. حسن بصری به هر راهی که می‌خواهد برود. به خدا علم جز در خاندان ما یافت نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۱).

این گفتگو بیانگر بی‌اعتقادی حسن بصری به عنصر تقیه و نکوهش آن توسط وی بر اساس مبانی نادرست است. نکوهش‌هایی که توسط امامان اهل‌بیت از برخی مفسران بصری وارد شده است، نشان‌دهنده این است که این مفسران، با روندی بی‌ضابطه که در تفسیر پیش گرفته بودند، باعث انحراف آن از مسیر صحیح شدند. در یک مورد امام زین‌العابدین (علیه السلام) در منی به شدت بر حسن بصری می‌تازد که چرا وعظ مردمان نمی‌نهد و به کار خویش نمی‌پردازد؟ (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۶۰).

امام حسین (علیه السلام) نیز در پاسخ به نامه عده‌ای از اهل بصره که از ایشان درباره معنای «صمد» سؤال کرده بودند، آن‌ها را از مجادله و قول بغیر علم در آیات الهی بر حذر می‌دارد. (صدوق، بی تا: ۹۰) سدیر صیرفی، که صراف بود، پس از شنیدن سخنی از حسن بصری مبنی بر اینکه «اگر مغز سرم از حرارت خورشید بجوشد، حاضر نیستم در سایه دیوار صرافی بروم.» نگرانی خود را از شغلی که انتخاب کرده است، با امام باقر (علیه السلام) در میان می‌گذارد و ایشان با نکوهش برداشت نادرست حسن از احکام الهی و تبیین روش صحیح شغل صرافی، نگرانی او را برطرف می‌کند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۵: ۱۱۳).

در روایت دیگری امام باقر، حسن بصری را جاهل اهل بصره معرفی کرده و بدین ترتیب ورود او به عرصه تفسیر و تبیین احکام الهی را مورد نکوهش قرار داده است. (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۵، ۲۲۵).

عباد بصری نیز در مسیر مکه با امام سجاد (علیه السلام) مواجه و با استناد به آیه‌ای از قرآن (توبه/۱۱۱)، رویگردانی امام از میدان جنگ و روی آوردنش به حج و عمره را نکوهش می‌کند. امام در پاسخ به او با استناد به آیه بعدی (توبه/۱۱۲) تفسیر نادرست عباد را، که بدون توجه به سیاق آیه انجام شده است، تخطئه و تفسیر صحیح را تبیین می‌کند. (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۴، ۲۰۸).

همچنین گفتگوی مشهور امام باقر (علیه السلام) با قتاده که منجر به صدور روایت معروف «انما يعرف القرآن من خوطب به» (کلینی، ۱۳۶۳، ۸: ۳۱۲) در حوزه تفسیر شده است، نشان از ورود عالمان فاقد صلاحیت تفسیر به عرصه تفسیر در بصره آن روزگار است. در مورد مشابه دیگری امام صادق (علیه السلام)، ابوحنیفه را به خاطر ورودش به عرصه تفسیر و افتا سرزنش می‌کند. (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲: ۲۸۷).

ابوحمزه ثمالی نقل می‌کند «روزی حسن بصری نزد امام باقر (علیه السلام) آمد تا از او پرسش‌هایی درباره قرآن بپرسد. امام فرمود: مگر تو فقیه اهل بصره نیستی؟ حسن گفت: این طور می‌گویند. امام فرمود: آیا در بصره جز تو کس دیگری هم هست که مردم از او اخذ کنند؟ گفت: نه! امام فرمود: پس تمامی بصره علمشان را از تو می‌گیرند؟ گفت: بله! فرمود: سبحان الله به راستی که امری عظیم را عهده‌دار شدی! از تو اخباری به من رسیده است. می‌خواهم بدانم درست است یا نه؟ حسن گفت: درباره چه؟ امام فرمود: می‌گویند تو معتقدی خداوند بندگان را خلق کرده و آنگاه امورشان را به آنها واگذار نموده است! حسن سکوت کرد. سپس امام تفسیر آیه‌ای از قرآن را از او پرسید و او جواب نادرست داد. آنگاه امام فرمود: ... و پرهیزید از قول به تفویض؛ چرا که خدای عزوجل از روی سستی و ضعف، امور را به خلقش وا نگذاشته و از روی ظلم آنها را بر معاصی مجبور

نساخته است» (طبرسی، بی تا، ۲: ۶۲) مجموع این گزارش‌ها و ده‌ها گزارش دیگر، از وجود انحرافات عمیق و روش‌های انحرافی در تفسیر بصره حکایت دارد.

۴-۶. وضع حدیث در تفسیر بصره

پیش‌تر گفته شد که حضور جریان اهل حدیث در بصره اثر ناگوار خود را روی تفسیر این منطقه گذاشت. عالمان اهل حدیث، که در استنباط احکام شرعی مقید به نصوص مذهبی بودند و به استنباط عقلی بهایی نمی‌دادند، در مواجهه با مسائل مستحدث بی‌شماری که هیچ نصی درباره آن‌ها وارد نشده بود، ناگزیر به جعل نص روی آوردند (ر.ک؛ حجت، ۱۳۸۳: ۱۰۰). این امر باعث ترویج جعل حدیث در تمامی حوزه‌های علوم اسلامی از جمله حوزه تفسیر شد و مکتب تفسیری بصره را به شدت تحت تأثیر خود قرار داد.

۵. انحرافات و بدعت‌های پدیدآمده در مکتب تفسیری بصره

مجموع آسیب‌ها و عواملی که تاکنون بدان‌ها اشاره شد، در کنار ده‌ها عامل سیاسی و اجتماعی دیگر، باعث بروز انحرافات و بدعت‌هایی در عرصه اعتقادات و تفسیر بصره شد که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۵-۱. ترویج جبرگرایی

جبر و اختیار از جمله مسائلی است که ریشه در تعالیم قرآن کریم داشته و از روزگار صحابه موضوعی برای پرسش‌های دینی بوده است. با این حال شاید بتوان کسانی را که در منابع به عنوان نخستین قائلان به «قدر» معرفی شده‌اند، نخستین شخصیت‌هایی دانست که اندیشه اختیار را در قالب یک نظریه مدون کلامی به محافل اسلامی عرضه کرده‌اند.

نقطه مقابل این تفکر، تفکر جبر گرایی بود که در میان صحابه به طور مشخص، ابن عمر به عنوان یکی از مخالفان اصلی عقیده اختیار، مروج جبر گرایی بوده است (ر.ک؛ آذرنوش، ۱۳۸۳، ۱۲: ۳۱۹) هر چند منابع تاریخی و فرهنگ‌های فرق، نخستین کسی را که قول به جبر مطلق داشت، جهم بن صفوان ترمذی (م ۱۲۸) دانسته‌اند (ر.ک؛ شهرستانی، بی تا، ۱: ۷۳).

با این حال به نظر برخی، عقیده به جبر و تسلیم محض در برابر اراده و قدر الهی در میان مسلمانان، ابتدا در بصره پدید آمد (ر.ک؛ جهانگیری، ۱۳۸۴، ۹: ۵۶۵-۵۷۶) جبر گرایان در آن هنگام به صورت گروهی نسبتاً متشکل درآمده بودند که برای اثبات عقیده خود به بسیاری از آیات قرآنی استناد کرده و مباحثی استدلالی را در این زمینه پی‌ریزی کرده بودند. اعتقاد به جبر در اوایل عصر امویان رواج یافت و طرفداران بسیاری پیدا کرد به طوری که در اواخر همین دوره، با حمایت امویان، به یک مذهب تبدیل شد (ر.ک؛ ابوزهره، ۱۳۸۴: ۱۷۸).

علت حمایت امویان از این عقیده نیز ریشه در سیاست داشت. در واقع آنان مسأله قدر را وسیله‌ای برای توجیه اعمال قبیح و زشت خود قرار دادند و هر گونه فساد و ظلمی را که مرتکب شده بودند، به تقدیر و مشیت الهی نسبت دادند (ر.ک؛ رستمی، ۱۳۸۸: ۳۸۱).

در واقع هدف از تبلیغ جبر، به مثابه توجیه دینی برای ظلم حاکمان، این بود که به مسلمانان پرهیزگار این گونه القا کنند که خداوند در ازل این گونه حکم کرده‌است که این خاندان به حکومت برسند و هر آن چه اینان می‌کنند، جز اثر و نتیجه «قدر» محکوم الهی نیست (ر.ک؛ موسیو، ۱۹۴۶: ۸۶).

در هر حال عقیده به جبر از جمله عقاید مطرح در شهر بصره در قرن دوم هجری بود و این امر حاصل برداشت‌های نادرست مفسران بصری از آیات الهی بود.

۵-۲. ترویج قدرگرایی

آغاز پیدایش این مسلک در اسلام، به طور مشخص، شهر بصره می‌باشد. مشهور است که اولین کسی که از قدر سخن گفت، معبد جهنی بود. این فرقه در زمان حکومت بنی‌امیه و در عهد عبد الملک مروان (۶۵-۸۵ق) ظهور و بروز یافت (ر.ک؛ مشکور، ۱۳۷۲: ۷۲).

قدریان منکر اراده پروردگار در صدور اعمال بندگان بودند و از این نظر نقطه مقابل جبریه تلقی می‌شوند. به باور اینان آدمی خالق مستقل اعمال خویش است (ر.ک؛ طباطبائی، بی تا، ۷: ۱۵۱). آن‌ها بر این باور بودند که خداوند، انسان‌ها را پس از خلق به حال خود واگذار کرده و مشیت و خواست او برای انسان‌ها کاری از پیش نمی‌برد (ر.ک؛ صدوق، بی تا: ۴۸۸).

اعتقادات قدریه، خلفای اموی را در ردیف سایر مسلمانان قرار می‌داد و آن‌ها را مانند بقیه مردم مسؤل اعمال خویش می‌دانست. این اعتقاد موجبات خشم خلفای اموی از قدریه و مبارزه آن‌ها با این فرقه را فراهم آورد. زیرا بیشتر خلفای اموی معتقد بودند خلیفه هرگز محاسبه و مجازات نمی‌شود. مرجئه قدریه به برابری عرب و موالی معتقد بودند و تأکید داشتند که مسلمانان همگی امت واحده هستند و از حقوق و وظایف ایمان برخوردارند. موضوع خلافت مهم ترین موضوع سیاسی بود که قدریه مطرح کردند و اظهار داشتند که خداوند هرگز کسی را به زمامداری مسلمانان منصوب نمی‌کند و خلافت و انتخاب خلیفه به شورا واگذار شده است (ر.ک؛ گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۶۶-۱۳۱).

مفسران بصره نیز از اندیشه قدرگرایی بی‌نصیب نماندند؛ حسن بصری و قتاده دو تن از مفسرانی هستند که در تاریخ به طرفداری از قدریه مشهورند. رساله حسن بصری در قدر، کهن ترین سند از اختلافات عقایدی و تأویل‌ها در این عرصه است (ر.ک؛ ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۸۷).

۵-۳. ترویج تصوف

ظهور اجتماعی تصوف در سده نخست هجری به صورت زهدی بود که سر منشأ و نقطه آغازین آن را باید در حیات و سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اصحاب خاص آن حضرت جست و جو کرد. برخی از صحابه، از جمله اصحاب صفة و به ویژه سلمان فارسی، ابوذر غفاری، حذیفه بن یمان و ابودرداء در شمار زهاد نخستین بودند. اما برجسته‌ترین نماینده تصوف در دوره تابعیان، حسن بصری بود که عده‌ای او را یکی از زهاد هشتگانه (ر.ک؛ خویی، ۱۴۱۳: ۵، ۲۵۶) و سر حلقه ارتباط تصوف به معنای مصطلح آن با زهاد اولیه دانسته‌اند. از دیگر چهره‌های سرشناس صوفیه در دوره‌های بعد در بصره، رابعه عدویه (م ۱۳۵) است که تغییراتی بنیادین در اندیشه صوفی‌گری به وجود آورد و تصوفی را که بر محور زهد و ریاضت و خوف بود، با افزودن عنصر عشق الهی رنگ و بوی دیگری بخشید (ر.ک؛ زرین کوب، ۱۳۷۶: ۵۱).

بر این اساس، ریشه انحراف صوفیه را نیز می‌توان در بصره و در میان مفسران آن، از جمله حسن بصری پیدا کرد.

تعبد، تزهّد و دوری از دنیا همان‌گونه که در قرن اول بین زهاد وجود داشت، در قرن دوم نیز نزد آنان به چشم می‌خورد، ولی هنوز از اصطلاحات خاص و تعابیر تازه بین سالکان این طریق خبری نبود. تصوف، در قرن دوم تنها یک مسلک و روش عملی بوده و اساس آن را همان تعبّد و تزهّد و اعتراض و توکل نامحدود، تسلیم، سلب اراده، تحمل مشقات، دریافت و دوری از دنیا تشکیل می‌داد. به عبارت دیگر تصوف تنها جنبه عملی و اخلاقی داشت و هنوز از مطالب نظری و مباحثی که بعدها با تصوف آمیخته شد، چیزی در میان نبود (ر.ک؛ بابایی، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۵۸).

در نیمه دوم قرن دوم برای نخستین بار به تقلید از صومعه و دیرهای مسیحی، خانقاه ساخته شد و برای نخستین بار واژه صوفی برای گروهی از زاهدان و عابدان به کار گرفته

شد و زمینه آمیزش افکار عرفانی ملت‌های غیراسلامی با خودمآیبه‌های اسلامی فراهم شد (ر.ک؛ آریا، ۱۳۷۵: ۴۳) پس از آن بود که عنوان «صوفی» بر عده‌ای از خواص اهل سنت اطلاق شد (ر.ک؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱).

می‌توان گفت که قرن نخست برای تصوف به منزله زمینه بوده و نمی‌توان در این قرن از گونه خاص تفسیری به نام «تفسیر صوفی» یا «تفسیر عرفانی» سراغ گرفت. اما سده دوم و به ویژه نیمه دوم آن دوره شکل‌گیری رسمی تصوف است. گوشه‌نشینی و ترک دنیا، (ر.ک؛ زنجانی، ۱۳۷۶: ۱۴۱) پرهیز از گوشت‌خواری، (ر.ک؛ واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۱۳۶؛ محدث خراسانی، ۱۳۷۲: ۲۲۲) پشمینه‌پوشی، (ر.ک؛ ابن سعد، ۱۳۷۴: ۴، ۹۵) عزلت‌گزینی و پناه بردن به خانقاه (ر.ک؛ آریا، ۱۳۷۵: ۴۳) و خودداری از ازدواج و نهی از آن (ر.ک؛ عمادی، ۱۳۸۴: ۱۴۸)، از مهم‌ترین انحرافات و بدعت‌هایی است که صوفیان، به ویژه صوفیان بصره چون حسن بصری و رابعه عدویه مروج آن بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته آمد، موارد زیر را به عنوان رهاورد بحث می‌توان ارائه کرد:

۱- مکتب تفسیری بصره که یکی از کهن‌ترین مکاتب تفسیری است، در سده نخست هجری توسط ابوموسی اشعری شکل گرفت، ولی بلافاصله با تغییر سیاست خلفا مبنی بر خودداری از هر گونه تفسیر، به سرعت رو به افول نهاد و در عصر تابعیان با ظهور مفسرانی چون حسن بصری، ابوالعالیه، قتاده و ... جانی دوباره یافت.

۲- مکتب تفسیری بصره به لحاظ شرایط سیاسی و اجتماعی سده‌های اول و دوم و نیز به لحاظ تیپ‌شناسی شخصیت‌های تأثیرگذار آن، از جریان‌های مختلفی چون جریان تفسیرگریزی، جریان اعتزال، جریان اهل حدیث و جریان اهل رأی متأثر گشته است.

۳- از دیگر عوامل اثرگذار بر تفسیر بصره که نقش خاصی در نوع جهت گیری تفسیر این بوم داشت، جریان علم نحو و حضور ادیبان و نحوایانی چون خلیل، سیبویه اخفش و ... در این شهر بوده است.

۴- حذف اسناد روایات تفسیری، تدلیس و ارسال در اسناد و نقل به معنا از مهم ترین آسیب های تهدید کننده روایات تفسیری در مکتب تفسیری بصره است.

۵- ظاهر گروی، بی توجهی به سیاق، تفسیر به رأی، فقدان ضابطه در تفسیر و بی توجهی به روابط حاکم بر آیات از قبیل ناسخ و منسوخ و علم و خاص و ... از جمله انحرافات روشی در تفسیر بصره است.

۶- ترویج جبر گرایی، ترویج قدر گرایی و ترویج تصوف از جمله مهم ترین انحرافات است که موجب ورود بسیاری از اندیشه ها و افکار باطل در تفسیر بصره شده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

آریا، غلامعلی. (۱۳۷۵). *کلیاتی در مبانی عرفان و تصوف*. اول، بی جا: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا.

آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۳). «بصره ادبیات». *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

آذرنوش، آذرتاش و دیگران. (۱۳۸۴). *اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی*. (مجموعه مقالات). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن. (۱۳۷۱). *الجرح والتعديل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن حزم اندلسی، محمد. (بی تا). *المحلی*. تحقیق احمد محمد شاکر. بیروت: دارالفکر.

- ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۲). *العلل*. تحقیق وصی‌الله محمد عباس، ج ۲، دوم، بی‌جا: دار-
الخانی.
- ابن‌سعد، محمد. (۱۳۷۴). *الطبقات الكبرى*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران:
انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ابن‌کثیر، اسماعیل. (۱۴۰۸). *البدایه و النهایه*. تحقیق علی شیری. بیروت: دار احیاء التراث
العربی.
- ابوزهره، محمد. (۱۳۸۴). *تاریخ مذاهب اسلامی*. ترجمه علیرضا ایمانی، اول. بی‌جا:
مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*. ترجمه احسان موسوی، اول،
تهران: انتشارات نیلوفر.
- امین، احمد. (۱۹۶۹). *فجر الاسلام*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- بابایی، یلدا. (۱۳۹۲). «سیری در تصوف از آغاز تا قرن پنجم». فصلنامه تخصصی عرفان
اسلامی، ش ۳۷.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۷۹). «صحاب حدیث». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۹. تهران:
مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۹). «صحاب رأی». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۹. تهران: مرکز
دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۳). «بصره علوم قرآنی». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱۲،
تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۳). «بصره فقه». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱۲. تهران: مرکز
دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

جهانگیری، محسن. (۱۳۸۴). «جبر و اختیار». دانشنامه جهان اسلام، ج ۹. تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.

حاکم نیشابوری، محمد. (۱۴۱۸). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دارالمعرفه. حجت، هادی. (۱۳۸۳). «اصحاب حدیث، حدیث گرایان و حدیث زدگی». فصلنامه علوم و حدیث. ش ۳۴.

_____ . (۱۳۸۵): «تشیبه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث». فصلنامه اندیشه دینی. ش ۲۰.

حلبی، علی اصغر. (۱۳۶۵). *تاریخ تمدن اسلام*. بی جا: نشر بنیاد. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی تا). *الکفایه فی علم الروایه*. مدینه: منشورات المکتبه المعلمیه.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳). *البيان فی تفسیر القرآن*. قم. موسسه احیاء آثار الامام الخوئی. دارمی، عبدالله بن بهرام. (۱۳۴۹). *سنن الدارمی*. دمشق: مطبعه الاعتدال. دینوری، ابن قتیبه. (بی تا): *عیون الاخبار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ذهبی، محمد حسین. (۱۹۷۷). *التفسیر و المفسرون*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۷). *سیر اعلام النبلاء*. تحقیق عمر بن غرامسه العمروی، اول، بیروت: دارالفکر.

رامهرمزی، ابو محمد. (۱۴۰۴). *المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی*. تحقیق محمد عجاج خطیب، چ سوم. بیروت: دارالفکر.

رستمی، علی رضا. (۱۳۸۸). *تأثیر جریان های سیاسی بر تفسیر و مفسران*. قم: بوستان کتاب.

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰). *الاعلام*. چ پنجم. بیروت: دارالعلم للملایین.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- زیدان، جرجی. (۱۳۷۹). *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
- سجستانی، سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۰). *سنن ابی داوود*. بیروت: دارالفکر.
- سمعانی، عبدالکریم. (۱۴۰۸). *الانساب*. تحقیق عبدالله عمر بارودی، بیروت: بی‌نا.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۹۲). *تدریب الراوی فی شرح النواوی*. بیروت: المكتبة العلمیه.
- _____ . (۱۴۲۱). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی‌تا). *الملل و النحل*. تحقیق احمد فهیمی محمد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صدوق، محمد بن علی. (بی‌تا). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه حیدر رضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- _____ . (۱۳۹۸). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- صنعانی، عبدالرزاق. (۱۴۰۳). *المصنف*. تحقیق حبیب الرحمن اعظمی. بیروت: بی‌نا.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ پنجم. تهران: اساطیر.
- طبرسی، احمد بن علی. (بی‌تا). *الاحتجاج*. ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: مرتضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰). *اعلام الوری باعلام الهدی*. چ سوم. تهران: اسلامیه.
- طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۲). *جریان تفسیر ادبی سنتی*. مجموعه مقالات آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عسقلانی، احمد بن علی بن حجر. (۱۳۲۹). *لسان المیزان*. بیروت: اعلمی.
- _____ . (۱۴۰۴). *تقریب التهذیب*. بیروت: دارالفکر.

- عمادی، مهدی. (۱۳۸۴): *حسن بصری چهره جنجالی تصوف*. تهران، انتشارات سنایی.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۷). *پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان*. تهران: امیرکبیر.
- قاسم پور، محسن. (بی تا). *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*. بی جا، بی نا.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *رساله قشیریہ*. ترجمه: ابوعلی عثمانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کمالی دزفولی، علی. (بی تا). *تاریخ تفسیر*. تهران، صدر.
- گودرزی، پروین. (۱۳۸۶). «مرجه». فصلنامه تاریخ اسلام. ش ۳۱. ۱۶۶-۱۳۱.
- محدث خراسانی، علی. (۱۳۷۲). *خورشید تابان در علم قرآن*. مشهد: آستان قدس.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۲). *فرهنگ فرق اسلامی*. چ دوم مشهد: آستان قدس رضوی.
- معارف، مجید. (۱۳۸۳): *مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی*. چ اول. تهران: نیا.
- _____ . (۱۳۸۷). *تاریخ عمومی حدیث*، تهران: کویر.
- معرفت، محمدهادی و ابومحمد و کیلی. (۱۳۷۴). *آموزش علوم قرآن*. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۳). *التمهید فی علوم القرآن*. قم. مؤسسه نشر اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). *اوائل المقالات*. قم: هزاره شیخ مفید.
- موسیو، محمدیوسف و دیگران. (۱۹۴۶). *العقیده و الشریعه فی الاسلام*. قاهره: دارالکاتب المصری.
- مهدوی راد، محمد علی. (۱۳۸۲). *آفاق تفسیر*. تهران: هستی نما.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت: دار التراث العربی.
- نقی پور، ولی‌الله. (۱۳۸۱). *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*. چ چهارم. تهران: اسوه.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دار الفکر.
- واعظ بلخی، صفی‌الدین. (۱۳۵۰). *فضائل بلخ*. تصحیح: عبدالحی حبیبی. تهران: بی‌نا.