

۸۶۳۴۸
۶۹۸۱

تأویل قرآن در نگاه اسماعیلیان*

اسماعیل کی. پوناوالا

محمدحسن محمدی مظفر

اشاره:

نویسنده مقاله با اشاره به تمایزی که در نظر اسماعیلیان میان بُعد ظاهری و بُعد باطنی دین وجود دارد و نیز تقسیم علوم نزد آنان به علوم ظاهری و علوم باطنی، یادآور می‌شود که در این نگاه، همه دانش‌های بشری در علوم ظاهری جای می‌گیرند و علوم باطنی مختص تأویل است. در ادبیات اسماعیلی چیزی به نام علم تفسیر (که در طبقه‌بندی علوم جزو علوم ظاهری است) وجود ندارد. نویسنده بررسی خود را بر آثار سه تن از شخصیت‌های اسماعیلی (ابویعقوب سجستانی، قاضی نعمان و جعفر بن منصور الیمن) مبتنی کرده، دلایل و تبیین‌های آنها را در مورد ضرورت تأویل بیان

* مشخصات کتابشناختی این مقاله چنین است:

Ismail k. Poonawala, "Ismaili-Ta'wil of the Quran" in *The Koran, Critical Concepts In Islamic Studies*, ed. by Colin Turner, vol. IV, First Published, 2004, Routledge Curzon, P. 68-88.

اسماعیل قربان حسین پوناوالا، محقق اسماعیلی هندی، استاد زبان عربی در دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس است که در سال ۱۹۷۷ فهرست مهم خود را به نام کتابشناسی ادبیات اسماعیلی منتشر ساخت. وی مصحح چند متن اسماعیلی است، از جمله: *الارجوزة المختارة از قاضی نعمان* (معهد الدراسات الاسلامیة، مونتریال ۱۹۷۰)، *السلطان الخطاب، حیات و شعره* (دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹)، *کتاب الافتخار از ابویعقوب سجستانی* (دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۰). بنگرید به: *فرهاد دفتری، تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، ترجمه فریدون بدره‌ای (نشر فرزاد ۱۳۸۲) ص ۱۰.

می‌کند. به عقیده سبستانی دو گروه از آیات قرآن نیازمند تأویل‌اند: ۱. آیات متشابه، ۲. آیات مشتمل بر طبیعیات. وی سه اصل کلی تأویل را برای فهم قرآن ذکر می‌کند: ۱. جابجایی کلمات، ۲. استعمال مجازی، ۳. تمثیلی معناکردن. نویسنده مقاله در ادامه ضمن ارائه مثال‌هایی از تأویلات اسماعیلی در آیات قرآن، اشاره می‌کند که آنها به منظور سازگاری با جهان‌شناسی نوافلاطونی تأویل کرده‌اند و نیز این‌که به رغم این ادعای اسماعیلیان که تأویلاتشان مأخوذ از امامان است، تفاوت‌های زیادی در آنها به چشم می‌خورد. وی نمونه‌ای از تفاوت در تأویل را از نظر دو تن از نویسندگان فوق نقل می‌کند.^۱

اسماعیلیان میان بُعد ظاهر (بیرونی) و بُعد باطن (درونی) دین تمایزی اساسی قائلند. بعد نخست شامل نماهای بیرونی است، نظیر دانستن معنای ظاهری قرآن و انجام واجباتی که در شریعت مقرر شده‌اند. بعد دوم شامل دانستن معنای پنهانی، درونی و حقیقی قرآن و شریعت است. آنان همچنین معتقدند که ناطق^(۱) (پیامبر قانون‌گذار) تنزیل را دریافت و شریعت را اعلام می‌کند، ولی همکار و نایب او یعنی وصی^(۲) (نماینده تام‌الاختیار) است که باطن را از طریق علم تأویل شرح می‌دهد.^(۳) بنابراین ظاهر بر حسب دوران هر پیامبری متفاوت است، ولی باطن بدون تغییر مانده و نزد همگان معتبر است. به رغم این تقسیم دوگانه دین به بعد بیرونی و بعد درونی، اسماعیلیان تأکید می‌کنند که نه تنها این دو بعد مکمل یکدیگرند، بلکه همانند روح و بدن در هم تنیده شده‌اند. بنابراین وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست.^(۴)

طبقه‌بندی علوم دینی از نظر اسماعیلیان به دو گروه، یعنی علوم ظاهری و علوم باطنی نیز بازتاب تمایز فوق است. از این رو همه شاخه‌های دانش از علوم ادبی و تاریخی گرفته تا علوم طبیعی و حقوقی، در گروه نخست جا می‌گیرند، در حالی که گروه دوم تنها شامل تأویل و حقائق است.^(۵) علم تفسیر (exegesis) که به عنوان شاخه‌ای از علوم ظاهری طبقه‌بندی شده، آشکارا از ادبیات اسماعیلی غایب است.^(۶) غیاب آن حاکی از

۱. برای مطالعه بیشتر در باره تأویلات اسماعیلیان و نقد و بررسی آراء آنان می‌توان رجوع کرد به: محمد کاظم شاکر، روش‌های تأویل قرآن (بوستان کتاب قم، دوم ۱۳۸۱) فصل پنجم، ص ۲۰۵-۲۶۳؛ و علی آقائوری، «اسماعیلیه و باطنی‌گری» در مجموعه مقالات اسماعیلیه (مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب قم، دوم ۱۳۸۴) ص ۲۴۹-۳۰۷، محمد بهرامی، «اسماعیلیه و علوم قرآنی» (۱) و (۲) در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۱، ص ۱۹۰-۲۰۷ و ش ۳۲، ص ۱۷۸-۲۰۱.

آن است که برای شرح لغوی قرآن و توضیح مناسبت‌های نزول آیات، هر تفسیری را می‌توان به کارگرفت، ولی معنای باطنی و حقیقی آن را تنها از طریق تأویلی که از امام برحق اخذ شده، می‌توان به دست آورد. به همین دلیل امام را غالباً قرآن ناطق می‌نامند، در حالی که کتاب خدا را به دلیل نیازش به تأویل‌کننده، قرآن صامت می‌نامند.^(۷)

این پژوهش به تأویل اسماعیلیان و جایگاه آن در کل نظام فکری آنان می‌پردازد و نیز می‌کوشد تا اصول کلی تأویل را که قرآن از طریق آنها معنا می‌شود، شرح دهد. این بررسی در درجه اول مبتنی بر آثار چاپ شده و چاپ نشده سه نویسنده مهم است: قاضی نعمان (م ۳۶۳/۹۴۷)^(۸) و دو تن از معاصرانش، جعفر بن منصور الیمن^(۹) و ابویعقوب سجستانی^(۱۰) که از شهرت کمتری برخوردارند. آثار اینان، که نشانگر سه گرایش فکری متفاوت در میان اسماعیلیان است، کهن‌ترین منابع موجود در موضوع تأویل به شمار می‌رود.

۱

سجستانی در کتاب الافتخار، در باب شناخت مأخذ تأویل از قرآن، می‌گوید:

نفس به عالم علم نزدیک‌تر است تا به عالم حس. بی‌تردید نفس ناطق به مرتبه بالایی از علم می‌رسد که اقران و امثال او از رسیدن به آن عاجزند. پس [این حقیقت را که] وحی‌های ناطق تعبیراتی از عالم غیرمادی و صور روحانی نورانی آن‌اند، نمی‌توان انکار کرد. [اگر چنین است] چگونه صحیح است که همه آنچه او به امتش ابلاغ کرده، به اشیاء طبیعی جسمانی ترجمه شود؟... بلکه می‌گوییم که ناطق از عالم [روحانی] می‌آید و به آنجا متصل است و [علم خود را] از آنجا دریافت می‌کند.^(۱۱)

نکات مورد اشاره سجستانی عبارتند از: (۱) پیامبر با عالم روحانی برتر که سرچشمه الهام اوست، مرتبط است؛ (۲) نفس پیامبر به بالاترین مرتبه دست‌یافتنی علم دست می‌یابد؛ (۳) وحی را، که گزارش عالم روحانی به زبان بشری است، نمی‌توان به معنای تحت‌اللفظی گرفت.

برای درک کامل مراد سجستانی از فقره مذکور، شرح مختصری از نظریه نبوت او و ماهیت وحی در چارچوب نظام فلسفی او ضروری است. به نظر سجستانی خدا مطلقاً

متعالی و ورای هر اندیشه و وجودی است. وجود حقیقی او نه تصورکردنی است نه شناختنی. همه آنچه درباره او می‌دانیم، امر او و جود اوست، که با عقل ابداعی او متحد است. بنابراین روینای سلسله مراتب موجودات با عقل، یعنی دومین اکتوم نوافلاطونیان، آغاز می‌شود. ترتیب نزولی جهان‌شناسی نوافلاطونی سجستانی شامل عقل، نفس، طبیعت، افلاک، عناصر (یعنی آتش، هوا، آب و خاک) و سه قلمرو جماد، نبات و حیوان است. از آنجا که همه انواع در عالم طبیعت به ترتیب صعودی آفریده شده‌اند، انسان اشرف همه مخلوقات است. انسان به خاطر جایگاهش، حلقه مرکزی زنجیره طولانی هستی است؛ پایین‌تر از او قلمرو حیوانات و بالاتر از او عالم فرشتگان (یا عالم روحانی) قرار داد و او با هر دو در ارتباط است. بنابراین نبوت برترین مرتبه روحانی‌ای است که انسان می‌تواند خواهان کسب آن در این عالم باشد. (۱۲)

اندیشه اصلی در نظریه نبوت سجستانی آن است که پیامبر فرستاده خدا به سوی بشر است که به همراه خود وحی (یا کتابی مقدس) را می‌آورد. او هم نبی (۱۳) (یعنی کسی که در مورد خدا و امور غیبی بشر را می‌آگاهاند یا خودش آگاه می‌شود)، و هم رسول (۱۴) (فرستاده خدا، یعنی ناقل پی در پی اخبار از جانب خدا) خوانده می‌شود. هر دو اصطلاح پیش‌گفته نه تنها بر نقش او به عنوان فرستاده خدا به سوی بشر تأکید می‌کنند، بلکه حاکی از آنند که او به امور «غیبی» و «پنهانی» داناست.

پیامبر همچنین به عنوان «انسان خالصی که ملهم (مؤید) به روح القدس است» (۱۵) وصف شده است. کلید حل راز الهام یا اشراق الهی کلمه تأیید است. این اصطلاح از کاربرد قرآنی صیغه اَیَّد اخذ شده است. (۱۶) سجستانی مؤید را کسی می‌داند که به آرامش کامل رسیده، مواهبی را از عقل به طریقی کامل بدون جهش و وقفه دریافت می‌کند. (۱۷) در جای دیگری می‌گوید که پیامبر به خاطر صفای نفسش به عالم روحانی لطیف صعود کرده و از آنجا لطافت روحانی و متاع‌های نورانی را برگرفته، برای عالم پایین به ارمغان می‌آورد. (۱۸) بنابراین پیامبر واسطه‌ای است میان عوالم بالا و عوالم پایین که از طریق او خدا عطا‌یای خود را به عوالم پایین می‌بخشد، لذا پیامبر به عنوان «نائب عقل در عالم طبیعت» وصف می‌شود. (۱۹)

به نظر سجستانی، نفس را معمولا دارای سه نوع می‌دانند: نباتی، حیوانی و عاقله. ولی پیامبر از نوع چهارمی به نام نفس «قدسی» برخوردار و به سبب آن مؤید و برتر از

تأویل قرآن در نگاه اسماعیلیان / ۱۳۳

بشر عادی است. (۲۰) در ینبوع چهلیم، از کتاب الینایع با عنوان «فی کیفیت اتصال التأیید بالمؤیدین فی العالم الجسدانی» سجستانی کیفیت تأیید را اینگونه شرح می‌دهد:

شروع تأیید زمانی است که مؤید بتواند اشیاء را از غیر طریق حواس، که طریق عادی استدلال از اشیاء معلوم بر اشیاء نامعلوم است استنباط کند. بلکه [مؤید] خود را زاهد در محسوسات و راغب به معقولات می‌یابد. فرق میان عالم و مؤید آن است که عالم برای حفظ علوم و حکم خود به محسوسات هیولانی نیازمند است، در حالی که مؤید بی‌نیاز از آنهاست. مؤید در خاطر خود تصوراتی دارد که عالم نمی‌تواند آنها را از طریق استدلال با دلائل حسی استنباط کند. و چه بسا بدون اقامه حد و قیاس به ذهن مؤید چیزی روحانی خطور می‌کند و او آن را با عبارات حسی بیان می‌کند تا دیگران بتوانند آن را درک کنند. (۲۱)

سجستانی در اثبات النبوات از دو شیوه ممکن سخن می‌گوید که از طریق آنها پیامبر تأیید را دریافت می‌کند: قبول سمع و قبول وهم: (۲۲) شیوه نخست مردود است، زیرا مستلزم وجود واسطه‌ها و تسلسل باطل است. بنابراین قبول وهمی تنها شیوه تجربه وحیانی است و خود قرآن نیز مؤید آن است: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (نجم: ۱۱). اکنون سؤال درباره صدق قبول وهمی پیامبر در مقایسه با قبول وهمی دیگران پیش می‌آید. سجستانی مدعی است که صدق پیامبر با اعتدال مزاج طبیعی و صفای نفس او تضمین می‌شود. قرآن می‌گوید: «و ما کان لبشیر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء» (شوری: ۵۱). سجستانی در اثبات النبوات در فصلی با عنوان «فی کیفیت کلام الله تعالی ذکره» در شرح سه شیوه وحی‌ای که در آیه فوق ذکر شده می‌گوید: «وحیا» (از طریق وحی) یعنی تأیید از جانب عقل، «من وراء حجاب» یعنی تأیید از جانب عقل از طریق نفس؛ نفس حجاب است بین عقل و طبیعت. و «او یرسل رسولا» یعنی زمانی که ناطق به رتبه‌اش نائل می‌شود [یعنی دعوت را دریافت می‌کند]، بر او واجب است که آنچه را روح الامین بر قلبش افاضه کرده، به زبان خود ترجمه کند تا به امت ابلاغ کند. (۲۳)

بنابراین قبول وهمی فرد ارتباط نزدیکی با الگوی سخن گفتن او دارد و هر پیامبری وحی خود را به زبان خودش بیان می‌کند. این مطلب را خود قرآن گواهی داده در آنجا که

می‌گوید: «فانما یسرناه بلسانک لتبشر به المتقین و تنذر به قوماً لئلا» (مریم: ۹۷). سجستانی با شرح و بسط بیشتر دربارهٔ انواع گوناگون سخن گفتن می‌گوید:

اما کلام الله، زمانی که با موجود اول [یعنی عقل] یکی می‌شود، هیچ صوت یا نقشی ندارد، ولی در این علم، عقل و نفس از طریق احسان عقل بر نفس، شریکند... اما کلام تأییدی که از عقل ناشی شده و به ناطق می‌رسد، شبیه اصباح (رنگ آمیزی) روحانی روح ناطق است. برای هر رنگی شکلی عقلانی است که اشیاء کثیر نفسانی‌ای را جمع می‌کند، و تألیفی است روحانی که بر روح قابل القا می‌شود و او را بر معرفت اشیاء کثیر توانا می‌سازد... و اما کلام ترکیبی که از نفس ناشی شده و به ناطق می‌رسد، شامل حرکاتی نفسانی است که [در حرکات] ستارگان و سیارات ظاهر می‌شود... تنها ناطق، به دلیل مؤید بودنش، قادر به کشف معنای این [کلام ترکیبی] است و اینکه آن چگونه در هر دورهای بیان شده است... و اما کلام خود ناطق [صوتی - تألیفی] دارای قوت، شرافت و خلوتی است که هم‌زمان او از آوردن مثل آن عاجزند. (۲۴)

سه قوه یعنی جد، فتح و خیال که از عقل و نفس ناشی می‌شوند، به عنوان مواهب پیامبرانه‌ای وصف شده‌اند که بخشی از تأیید پیامبر را شکل می‌دهند. (۲۵) بنابراین روشن است که نظریه نبوت سجستانی، نظیر آراء دیگر اندیشمندان مستلمان همچون فارابی و ابن سینا، مبتنی بر نظریات یونانی و نوافلاطونی دربارهٔ نفس و قوای ادراکی آن است. (۲۶)

اهم مطالب پیش‌گفته را می‌توان چنین خلاصه کرد: پیامبر برخلاف بشر عادی، از صفای نفس و مواهب عقلی استثنایی برخوردار است. او به معلم بیرونی نیازی ندارد، بلکه قوه عاقله او به خودی خود با کمک قدرت الهی پیش از آخرین اشراق (وحی) پیامبرانه رشد می‌کند و لذا به عقل متصل می‌شود. بنابراین معقولاتی که از جانب عقل به پیامبر اعطا می‌شود، توسط او به زبانی نمادین و مجازی ترجمه و بیان می‌شود، زیرا مردم عادی توانایی درک امور صرفاً روحانی را ندارند. (۲۷)

همراه با تمایز اصلی میان ظاهر و باطن، اسماعیلیان به همین تمایز میان تنزیل (پیام الهی که پیامبر آن را به صورت لفظی رسانده است) و تأویل (معنای روحانی و پنهان قرآن که

امام آن را شرح داده است) اعتقاد دارند. سجستانی در کتاب المقالید اقلید جداگانه‌ای را به توضیح تفاوت میان آن دو اختصاص داده است. او می‌گوید:

تنزیل شبیه مواد خام است، ولی تأویل شبیه مصنوعات است. مثلاً طبیعت انواع گوناگونی از چوب را تولید می‌کند، ولی اگر صنعتگر روی آن کار نکند و شکل خاصی مثل در، صندوق و صندلی به آن ندهد، چوب فایده‌ای جز هیزمی که طعمه آتش شود، ندارد. ارزش و فایده چوب تنها وقتی آشکار می‌شود که صنعتگری صنعتگر را به خود بپذیرد. صنعتگری (هنری است که) هر چیز را در جایگاه شایسته‌اش قرار می‌دهد. در مورد دیگر مواد خام نظیر آهن، طلا، مس و نقره نیز قضیه از همین قرار است. اگر صنعتگری روی آنها کار نکند، ارزش و فایده آنها پنهان می‌ماند... همین‌طور تنزیل شامل چیدن کلمات است. در زیر این کلمات معانی ارزشمندی قرار دارد و متخصص تأویل همان کسی است که معانی مقصود را از هر کلمه بیرون کشیده، هر یک را در جایگاه شایسته‌اش قرار می‌دهد. بنابراین، همین است تفاوت میان تنزیل و تأویل. (۲۸)

از آنجا که صنعتگر بدون مواد خام نمی‌تواند هنر خود را اعمال کند، نقش تأویل به دنبال تنزیل است. همین‌طور متخصص تأویل در سلسله مراتب اسماعیلی به وصی یعنی نایب و جانشین پیامبر منسوب است و به دنبال رتبه ناطق قرار دارد. ناطق تنزیل را دریافت، و شریعت را ابلاغ می‌کند، ولی وصی از تأویل خبر می‌دهد. شایسته ذکر است که در سازمان دعوت، که با سلسله مراتب روحانی عالم بالا مطابقت دارد، مناصب دینی ناطق و وصی با دو اصل، یعنی عقل و نفس مطابق است. این مطابقت میان این دو رتبه پرتیر هر دو سلسله برای فهم مطالب بعدی خیلی روشن‌گر است. پیامبر پس از وحی نبوی‌اش، وصی را از اشراق خود از عالم روحانی آگاه می‌کند تا اینکه تأیید الهی پس از مرگش ادامه یابد. بنابراین وصی «مؤید من السماء» است و همین نقش اطلاع دادن از تأویل است که او به جانشینان خود، یعنی امامان منتقل می‌کند.

بارها تأکید می‌شود که وصی نه تنها مؤید از جانب خداست، بلکه از جانب خدا مأمور به اطلاع دادن از تأویل است. سجستانی در کتاب الافتخار سه دلیل می‌آورد که چرا بر محمد (ص) واجب بود که علی (ع) را به عنوان وصی خود نصب کند: (۲۹)

(۱) مردمی که در زمان حیات پیامبر در دین او داخل شدند دو گروه بودند: گروهی که

اسلام را از روی طوع و رغبت پذیرفتند و گروهی که از روی ترس یا طمع به منافع دنیوی زودگذر پذیرای آن شدند. گروه دوم در انتظار مرگ پیامبر به سر می بردند تا به کارهای گذشته شان برگشته، خصومت و عناد خود را با اسلام آشکار سازند. آنچه آنها را از اظهار عناد در زمان حیات پیامبر باز می داشت هیبت پیامبر و تأییدش از جانب خدا بود. بنابراین پیامبر مأمور شد تا از میان امت خود برتر، نیکوتر، با شرافت تر و داناتر شان را برگزیند و او را از اشراق خود از عالم روحانی آگاه کند تا تأیید الاهی پس از مرگش از طریق وصی ادامه یابد و آن هیبت همچنان در دل گروه منافق باقی بماند و نهال نوپای دین بتواند ریشه بدواند و قوی شود.

۲) پیامبر به سوی آن قبائل عربی فرستاده شد که در بین رومیان و پارسیان بودند. و این اقوام همگی به زیرکی و تیزهوشی و بصیرت و ذکاوت و اشراف بر علوم لطیفه شهره بودند. مادام که پیامبر زنده بود، آنان نمی توانستند مسلمانان را فریب دهند. بنابراین پیامبر مأمور شد وصی خود را که «مؤید من السماء» بود، تعیین کند و علوم لطیفه و اسرار شریفه را به او تعلیم دهد تا در میان پارسیان و رومیان از هیبت و عظمت نفس برخوردار باشد.

۳) اگر پیامبر ناگهان از دنیا رفته بود و وصی خود را تعیین نکرده و به او اسرار نبوت و دقائق حکمت و غوامض تأویل را تعلیم نداده بود، جا داشت که مردم نبوتش را دولت مستعجل و موقتی بیندارند که با مرگ او خاتمه می یافت.

بنابراین به نظر سجستانی اهمیت تأویل بدین گونه بود. وی در کتاب دیگری به نام سلم النجاة پس از تأکید بر اهمیت تأویل، پرسشی فرضی را مطرح کرده، می گوید:

اگر گفته شود: چرا پیامبر خودش وظیفه آگاهاندن از تأویل را به عهده نگرفت؟ باید در پاسخ گفت: گیریم پیامبر خودش این وظیفه را به انجام رسانده بود، ولی این امر دعوت او به پیروی از قرآن و شریعت را تضعیف می کرد، زیرا اگر او می گفت که قصد (واقعی) او در انجام طهارت با آب، پالودن نفس از شک و تردید و تهذیب آن با علم و دانش است، امتش می گفتند: از آنجا که ما حقیقت را شناخته ایم نیازی نداریم که طهارت را انجام دهیم. ولی سکوت پیامبر درباره تأویل، شریعت را بر مؤمنان واجب می کرد و آنان می باید در جست و جوی تأویل متشابها^(۳۰) برمی آمدند. از این رو مؤمنان هم در این دنیا و هم در جهان دیگر به فلاح می رسند. (۳۱)

قاضی نعمان و جعفر بن منصور الیمن هر دو با استنباط شواهدی از قرآن، سنت پیامبر و اقوال امامان، ضرورت تأویل را اثبات کردند.^(۳۲) قاضی نعمان می‌گوید که فقط خدا واحد و یکتاست، ولی هر مخلوقی در این جهان متشکل از دو زوج است. قرآن می‌گوید: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ذاریات: ۴۹). اگر چه هر فردی ظاهراً یک شخص است، ولی مرکب از بدن و نفس است. بدن نمای بیرونی است و نفس نمای داخلی. اولی ظاهر است و دومی پنهان.^(۳۳)

دیگر اینکه قاضی نعمان کاربرد واژه باطن را توجیه کرده، می‌گوید که این واژه چند بار در قرآن ذکر شده است، مثلاً قرآن می‌گوید: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ۲۰) و ﴿ذُرُوا ظَاهِرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ﴾ (انعام: ۱۲۰). بنابراین مؤمنان باید بدانند که نعمت‌ها و گناهان باطنی چیست.

قاضی نعمان دعاوی خود را تقویت کرده، به این آیه قرآن استناد می‌کند: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ۷).^(۳۴) بنابراین روشن است که این آیات متشابه نیازمند تأویل‌اند، به علاوه قرآن در همین آیه می‌گوید: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. بنا به گفته قاضی نعمان راسخان در علم همان امامان برحق‌اند.^(۳۵)

قرآن همچنین مثل‌هایی را در بر دارد: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۳) و ﴿لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (زمر: ۲۷). این مثل‌ها نیازمند تأویل‌اند.^(۳۶) به علاوه داستان‌های (احادیث) نقل شده در قرآن مستلزم شرح و توضیح‌اند، چنان‌که در داستان یوسف گفته شده: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رِبِّيْكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (یوسف: ۶) و ﴿كَذَلِكَ مَكَّنَا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (یوسف: ۲۱).

این حقیقت را که تأویل امری ضروری است خود پیامبر نیز مورد تأکید قرار داده است. روایت شده که پیامبر گفته است: «ما نزلت علي من القرآن آية الا ولها ظهر و بطن».^(۳۷) نیز روایت شده که پیامبر به علی (ع) گفته: «يا علي انا صاحب التنزيل و انت صاحب التأويل. تقابل على التأويل كما قاتلت على التنزيل».^(۳۸) حدیث دیگری می‌گوید: «انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا، کتاب الله و اهل بیتی و انهما لن

یفتراقاً حتی یردا علی الحوض»^(۳۹) روایت شده که امام جعفر صادق (ع) در اشاره به تأویل قرآن گفته است: «انا تتکلم فی الکلمة الواحدة سبعة اوجه.»^(۴۰) همچنین در زبان عربی معروف است که یک کلمه ممکن است در ظاهر یک معنا داشته باشد و در باطن معنایی غیر آن. از آنجا که سبک و اسلوب قرآن به خاطر اعجازش مشهور است، عجیب نیست که قرآن همه این زیبایی‌های زبانی را در برداشته باشد. سبک و اسلوب ظاهری قرآن معجزه پیامبر است و شرح معنای باطنی آن معجزه امام است.

۳ -

از آنجا که وحی بیان نمادین حقائق روحانی به زبان بشر است، در بردارنده معنای روحانی عمیق‌تر از معنای ظاهری است. تأویل این معنای روحانی را بیرون می‌کشد. به نظر سجستانی دو گروه از آیات آشکارا نیازمند تأویل‌اند:

(۱) آیات مشتمل بر اشیاء طبیعی نظیر آسمان، زمین، کوه‌ها، رودها، حیوانات، درختان و میوه‌ها، (۲) آیات متشابه. گروه نخست را باید به طور مجازی معنا کرد، به ویژه زمانی که معنای تحت اللفظی آن مشکوک است. گروه دوم را، همان‌طور که در خود قرآن نیز ذکر شده، سجستانی چنین تعریف کرده است:

هنگامی که شنونده آیات متشابه را می‌شنود، عقلش [معنای ظاهری آنها را] نمی‌پذیرد، و او گیج می‌شود، زیرا [معنای آنها] به دور از معیارها و رسوم [پذیرفته شده] است، نظیر گفت‌وگوی مورچه با سلیمان، خبر آوردن هدهد از باورهای دینی شخصی ملکه سبأ، سرد شدن آتش بر ابراهیم، جوشش دوازده چشمه به هنگامی که موسی عصایش را بر صخره زد و از این قبیل در قصص انبیاء... زمانی که آدم عاقل با این آیات متشابه مواجه می‌شود، ایمانش قوت نمی‌گیرد، زیرا [این داستان‌ها] را آمیخته به امور ناممکن می‌یابد.^(۴۱)

پس از بحثی طولانی درباره مشکلات نهفته در آیات متشابه، سجستانی پرسش‌هایی فلسفی را طرح می‌کند: چرا آدم باید به دنبال تأویل پدیده‌های غیر عادی مذکور در این آیات باشد؟ آیا به سراغ تأویل رفتن مستلزم انکار آن رویدادها و در نتیجه نادیده گرفتن قدرت مطلق خدای قادر متعال نیست؟ سجستانی با این بیان از تأویل دفاع می‌کند که معنای تحت اللفظی آن پدیده‌های نامعمول، ناقض قوانین طبیعت است و همچنین

مستلزم آن است که خدایی که اراده کرده جهان مطابق قوانین طبیعت کار کند، حکمت خودش را الغا کند. اگر این حکمت ملغا شود، آنگاه کل خلقت بی اعتبار می شود و این به تعطیل خالق (عاری کردن خدا از هر محتوایی) می انجامد. بنابراین معجزاتی که قوانین طبیعت را نقض می کنند، ممکن اند، ولی به ندرت رخ می دهند.

دلیل دومی که سجستانی به دفاع از تأویل اقامه می کند مبتنی بر «اصل تفاوت» است که دلیل اصلی او در دفاع از نبوت هم است.^(۴۲) فرض اصلی در این نظریه آن است که به جز خدا و عقل، در همه چیز این عالم تفاوت حکمفرماست. به دلیل همین تفاوت است که امور دو قلمرو معقول و محسوس، نظام خود را حفظ می کنند. خلقت (یعنی فیضان) به نظر سجستانی، به خودی خود اصل و نظام هستی است. در نتیجه عالم بالا بسیط تر، لطیف تر و شریف تر از عالم پایین است و همواره عالم پایین است که تأثیرات عالم بالا را دریافت می کند. بنابراین کلید زاهیبی به نظام عالم شناخت جایگاه مناسب هر شیء خاص در سلسله مراتبی است که آن شیء متعلق به آن است. این دقیقاً همان کاری است که تأویل به انجام می رساند.

سپس سجستانی برخی اصول کلی تأویل را مطرح می کند که از طریق آنها دو گروه فوق الذکر آیات معنا می شوند:^(۴۳)

(۱) کلمات وقتی که با یکدیگر در معنا شباهت داشته باشند، می توانند جایجا شوند، مثلاً «ارض» می تواند با «علم» عوض شود، چنان که در ذیل روشن خواهد شد.

(۲) برخی کلمات به صورت مجازی به کار می روند تا معنا و نتیجه خاصی حاصل شود، مثلاً گفته پیامبر به انجشهُ ساریان «رویدک لاتکسر القواریر».^(۴۴) قواریر به معنای ظروف شیشه ای یا بطری است. پیامبر این کلمه را به طور مجازی به کار برد تا به طبع لطیف زنان اشاره کند. انجشهُ آوازی دلنشین داشت، بنابراین آوازش می توانست شترها را به شتاب وادارد. از آنجا که زنان بر شترها سوار بودند، پیامبر به انجشهُ گفت که آنها را به سرعت نرانند. بنابراین برخی آیات قرآن باید به طور مجازی معنا شود.

(۳) قصص انبیاء را باید به طور تمثیلی معنا کرد، زیرا قرائت داستان های گذشته اگر حاوی درس اخلاقی ای نباشد که آموخته شود و در وضعیتی مشابه (خواه در حال، خواه در آینده) به کار آید، برای خواننده سودی ندارد.

خواه در معناکردن داستانی تمثیلی و خواه در معناکردن کلماتی که به طور مجازی به کار رفته‌اند، اسماعیلیان اصطلاحات خاصی را در شرح و بسط تأویل به کار می‌برند: مثل و مَمَثول^(۴۵) در واقع اصول تأویل با نظریه مثل و مَمَثول، که مبتنی است بر ایجاد موازنه میان سلسله مراتب روحانی و طبیعی و دینی، گره خورده‌اند، مثلاً نماز ظهر مثل است برای پیامبر یا به عبارت دیگر پیامبر مَمَثول نماز ظهر است. همین‌طور «شجره مبارکه زیتونه» مظهر امام زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب است یا به عبارت دیگر این امام با آن درخت، مُمَثَل و مجسم شده است.^(۴۶)

۴

اکنون اجازه دهید به چند مثال پردازیم؛ نخست به آیاتی می‌پردازیم که در آنها شیء طبیعی خاصی ذکر شده است. همه مثال‌های ذیل از کتاب الافتخار سجستانی، فصل ۱۲ گرفته شده، مگر مواردی که مأخذ دیگری برایشان ذکر شود.

(۱) زمین (أرض)

قرآن می‌گوید: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» (نمل: ۸۲). سجستانی اشاره می‌کند که این «دابه» بحث‌های زیادی را در میان مفسران پدید آورده، بدون این‌که تبیین رضایت‌بخشی از آن ارائه کنند. معنای روشن «أرض» جسم غلیظ ساکن است که گیاه بر آن می‌روید و حیوانات بر آن می‌زیند و قرارگاه همه موالید طبیعی است و آنها بدون آن نمی‌توانند وجود پیدا کنند. همین‌طور ادامه حیات نفس و همه موالید روحانی متکی به علم روحانی حقیقی است؛ بنابراین «أرض» در تأویل به معنای علم است. بنابراین معنای حقیقی آیه فوق چنین است: «إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» یعنی «زمانی که حجت بر امت تمام شود» و بدانند که اعتقاداتشان همه فاسد بوده است، «أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ» یعنی «خدا برایشان رهبری را که خبره در علم است، بیرون می‌آورد». «تُكَلِّمُهُمْ» یعنی «آنها را از ضلالت به هدایت و از شک به یقین می‌رساند». بنابراین معنای اولیه «أرض» در تأویل روشن می‌شود. أرض در معنای ثانوی اش بر وصی یا اساس اطلاق می‌شود، زیرا او منبع تأویل و علوم حقیقی است.^(۴۷)

همین طور «سیر فی الارض» در سوره عنکبوت: ۲۰ و سوره حج: ۴۶ یعنی «سیر در جست و جوی علم از صاحبان راستین آن». آنان که در کسب این علم توفیق می یابند، می دانند که خلقت چگونه آغاز شده است. همین علم است که «موجب پدید آمدن نشئه دوم» نفس می شود و در عالم آخرت فلاح می آورد.

سجستانی در شرح آیه ۷ سوره ق ﴿والارض مددناها والقینا فیها رواسی وانبثنا فیها من کل زوج بهیج﴾ می گوید:

اگر انسان درباره مدّ و کش یافتن زمین (ارض) که اجزایش به صورت متراکم روی یکدیگر قرار گرفته اند، اندیشه کند، نمی تواند معنایش را بفهمد، زیرا مدّ پس از قبض است و تصور قبض زمین نیز بدون مدّ آن ممکن نیست. القای کوه های استوار در زمین نیز ضروری نیست، زیرا القای یک چیز در چیزی غیر خودش ممکن است، در حالی که کوه ها از خود زمین سر بر آورده اند... تأویل آن هنگامی محقق می شود که کلمه «ارض» به «علم» یا «کسی که منبع علم است»، تبدیل شود، زیرا نصب «اساس» و نشر علم (تأویل) از جانب او شبیه مدّ زمین است و القای کوه های استوار شبیه انتصاب بزرگان دینی برای نشر علم در میان مستحقان آن است. «انبات أزواج بهیجه» نیز یعنی رویاندن علوم دوگانه ظاهری و باطنی. (۴۸)

آیات ذیل بدین گونه معنا شده اند: ﴿اعلموا أنّ الله یحیی الارض بعد موتها﴾ (حدید: ۱۷) یعنی خدا علم را پس از اندراس و منسوخ شدنش دوباره رواج و رونق می دهد و «اساس» نیز با ارجاع قدرت به فرزندش احیا می شود. «ناقة الله» در قصه صالح پیامبر (هود: ۶۴) مظهر اساس است که اطاعت از او بر مؤمنان واجب است. «ذروها تأکل فی ارض الله» یعنی او باید رها شود تا از علم خدا استفاده کند و به شما افاده دهد. ﴿لاتمسوها بسوء﴾ یعنی نه او را فریب دهید و نه علیه او توطئه کنید. ﴿فیأخذکم عذاب قریب﴾ یعنی بهره و اقبالتان را از دست می دهید و خود را به هلاکت می افکنید. آیه ۱۰۵ سوره انبیاء نیز جالب است: ﴿ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أنّ الارض یرثها عباد الصالحون﴾. معنای تحت اللفظی «ارض» در این آیه مفهومی ندارد، زیرا زمین را ظالمان و ستمگران همواره به ارث می برند و تصاحب می کنند، بلکه معنای حقیقی آن چنین است: «بندگان شایسته من علم را به ارث می برند».

۲) آسمان‌ها (سماء)

واژه سماء (آسمان) به جسم لطیف متحرک و مزین به ستارگان اطلاق می‌شود. سماء با ناطق که «آسمان دین» را شکل می‌دهد، قابل قیاس است. (۴۹) مثلاً آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أوديةً بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷) یعنی خدا قرآن را بر قلب پیامبر نازل کرد (لفظاً یعنی آن را از قلب پیامبر درآورد) تا هر کسی مطابق ظرفیت و صفای نفسش از آن برگیرد. «فاحتمل السيل زبداً رايياً» یعنی اختلاف‌ها و نزاع‌هایی که درباره تأویل و تفسیر قرآن در میان امت ظاهر شد. سپس می‌گوید «فأما الزبد فذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض» یعنی اختلاف و نزاع زائل می‌شود و قراری ندارد، ولی آنچه برای مردم مفید است، نزد اساس باقی می‌ماند.

سماء در معنای دومش بر شریعتی که آن را ناطق ترویج می‌کند، اطلاق می‌شود. آیه «يوم نظوى السماء كطوى السجل للكتب» (انبیاء: ۱۰۵) یعنی نسخ و الغای شریعت. در شرح آیات ۱۱ و ۱۲ سوره فصلت «ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات فى يومين وأوحى فى كل سماءٍ أمرها» سجستانی می‌گوید که خطاب خدا به این جسم مرده (یعنی آسمان و زمین) را می‌توان به معنای وحی یا به معنای خلق فهمید. سپس می‌افزاید که چگونه یک جسم مرده، که شعوری ندارد، می‌تواند مخاطب وحی قرار گیرد؟ شق دوم یعنی خطاب آنها به معنای خلق آنها، نیز ناممکن است. معنای واقعی آیه فوق آن است که نفس (تالی) به اداره امور در دور ستر (دوران خفاء) (۵۰) و وضعیت رؤساء در آن نظر کرد که در نگاه نخست شبیه دود به نظر می‌آمد و شعله تأیید هیچ نفس (انسانی) را روشن نساخته بود تا این وضعیت را اصلاح کند. نفس پی برد که علاج این وضعیت یعنی تدبیر قوانین (سیاسة الشرائع) را می‌توان از طریق تعبیه معنای درونی و باطنی در زیر معنای ظاهری فراهم کرد. «فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها» یعنی نفس اقامه دو دعوت اختیاری و الزامی را بر ناطق و اساس واجب کرد، که اولی به باطن و دومی به ظاهر است. «قالتا أتينا طائعين» یعنی هر دو، ناطق و اساس، با میل و رغبت این دعوت را پذیرفتند. «فقضاهن سبع سماوات فى يومين» یعنی نفس برای دور ستر هفت رئیس در دو سلسله متمایز ظاهری و باطنی منصوب کرد

﴿و اوحی فی کل سماء امرها﴾ یعنی حظّ و بهره هر رئیسی از امر خدا جداگانه به او افاضه شد. «سماء» و «ارض» در آیات ۴۴ سوره هود و ۱۱-۱۴ سوره قمر نیز باید همین گونه معنا شوند.

۳) کوه‌ها (جبال) —

کوه‌های استوار ثابت در زمین همانند تابلوهایی‌اند که با آنها مسافران را راهنمایی می‌کنند و رودها از آنجا سرچشمه می‌گیرند. آنها در تأویل، مظهر حجج‌اند،^(۵۱) که در هر ناحیه‌ای از زمین برای هدایت مؤمنان با علم‌شان منصوب می‌شوند. رودهایی که از کوه‌ها سرچشمه می‌گیرند قابل قیاس با چشمه‌های حکمت و علمی هستند که از حجج منشعب می‌شوند. نمونه آن، تسخیر کوه‌ها برای داود و تسبیح آنها با اوست در آیه ذیل ﴿و سخرنا مع داود الجبال یسبحن﴾ (انبیاء: ۷۹). این آیه اگر تحت‌اللفظی معنا شود، مفهومی ندارد. داود امام بود و اطاعت از او واجب. بنابراین جبال در آیه فوق به معنای حجج و بزرگان دعوت است.^(۵۲) آیه ۱۰ سوره سبأ ﴿یا جبال اؤبی معه﴾ نیز همین گونه معنا می‌شود.

قرآن همچنین می‌گوید: ﴿ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربّه قال رب انظر الیک قال لن ترانی و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی﴾ (اعراف: ۱۴۳). سجستانی در شرح این آیه می‌گوید که این آیه به وضوح نیازمند تأویل است. چگونه خدا ممکن است خود را در جسم بی‌جانی نظیر کوه تجلی دهد؟ چگونه ممکن است پیامبر بزرگ و صاحب شریعتی چون موسی چنین امر محالی را درخواست کند؟ معنای حقیقی آیه این است که موسی فکر می‌کرد که عقلش می‌تواند از خالقش «ایّت ثابت مستغنی از نفی» را درک کند و وقتی که فهمید این کار نشدنی است، توبه کرد و خداوند را تسبیح و تنزیه کرد. جبل در آیه فوق به معنای نفس است.^(۵۳)

جبل همچنین در آیه ۲۱ سوره حشر ذکر شده است: ﴿لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیة الله﴾. جبل در این آیه نشان‌دهنده مؤمن عالم پرهیزگار و نیکوکار است. سجستانی برای تأیید این تأویل دو آیه ذیل را ذکر می‌کند: ﴿ألم یأن للذین آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ (حدید: ۱۶) و ﴿انما یخشی الله من عباده العلماء﴾ (فاطر: ۲۸).

۴) درختان (شجره)

درختان مبارکی که در قرآن ذکر شده‌اند، همان انسان‌های پرهیزگار، نیکوکار و با فضیلت‌اند و درختان خبیث یا درختانی که از ریشه‌کنده شده‌اند، همان انسان‌های فاسد و فاجرند. بنابراین «شجره مبارکه زیتونه» در سوره نور: ۳۵ مظهر امام علی بن الحسین زین العابدین^(۵۴) است و «الشجرة الملعونة» در سوره اسراء: ۶۰ مظهر خلیفه دوم اموی، یزید بن معاویه است که مسئول قتل امام حسین (ع) در کربلاست.^(۵۵)

آنچه ذکر شد نمونه‌هایی بود از تأویل اسماعیلیان از برخی اشیاء طبیعی مذکور در قرآن. تأویل داستان‌های پیامبران یکی از مضامین عمده در نوشته‌های تأویلی اسماعیلی به ویژه نوشته‌های جعفر بن منصور الیمین است. هدف اصلی این داستان‌ها، چنانکه پیش از این گفته شد، تفهیم درس‌های اخلاقی است، از این رو آنها به طور مجازی معنا می‌شوند. حتی نگاهی گذرا به آن داستان‌ها نیز در حوصله این پژوهش نیست. به عنوان یک نمونه، تنها به داستان یونس اکتفا می‌کنم که سجستانی نیز آن را گزینش کرده، زیرا به نظر او نیاز این داستان به تأویل بیش از هر داستان دیگری است. یونس امام بود و حفظ شریعت ناطق در دوران او، به او سپرده شده بود. او در شرایط سختی زندگی می‌کرد و صبر و شکیبایی نورزید. در نتیجه تنزل مرتبه یافت، علمش زایل شد و مغلوب رقیب جوان‌تری شد که در علم ظاهر کمال یافته بود. بلعیده شدن یونس توسط نهنگ (صافات: ۱۴۲) نشان‌دهنده سقوط او در ورطه جهل و حیرت است. سپس وی در حالی که بیمار بود به ساحلی متروک افکنده شد (صافات: ۱۴۵) و این یعنی وقتی او به خطایش اذعان کرد، خدا او را از ضیق و ظلمت جهل به فسحت و نور علم آورد. رویاندن بوته کدو بر سر او (صافات: ۱۴۶) حاکی از آن است که خدا فرد امین و مهربان و دانشمندی را برای مداوای رنجی که یونس به آن مبتلا شده بود، معین کرد تا او کاملاً شفا یابد.^(۵۶) بیشتر داستان‌های پیامبران که در قرآن نقل شده، همین‌گونه معنا می‌شود.^(۵۷)

هر سه نویسنده پیش‌گفته، به ویژه سجستانی، تأویل را به خدمت می‌گیرند تا جهان‌شناسی و آخرت‌شناسی نوافلاطونی را بر آن مبتنی سازند.^(۵۸) امر خدا که در قرآن وصف شده،^(۵۹) به خوبی بر طرح اسماعیلیان از خلقت تطبیق می‌کند، به ویژه بر نظریه سجستانی درباره امر یا کلمه،^(۶۰) یعنی اینکه میان مبدع (یعنی خدا) و میدع اول (یعنی

عقل) یک واسطه هست و آن امر یا کلمه مبدع است.^(۶۱) کلمات دوگانه قرآن نظیر کرسی و عرش (بقره: ۲۵۵، زمر: ۷۵)، قلم و لوح (علق: ۴، بروج: ۲۲)، شمس و قمر (در جاهای مختلف)، و قضاء و قدر^(۶۲) معادل‌اند با دو اصل یعنی عقل و نفس که به نوبه خود متناظر با ناطق و اساس هستند. سجستانی حتی خود را به زحمت زیادی انداخته و آیات ۱۱۶ مائده، ۴ و ۲۸ رعد، ۲۱ زمر، ۱۰ ملک و ۵ فجر را نیز تأویل کرده تا اثبات کند که هم عقل و هم نفس در قرآن ذکر شده‌اند.^(۶۳)

سجستانی مفهوم روز قیامت را که مورد اعتقاد توده مردم است، یعنی روزی که با واژگونی کامل جهان، جایجایی آسمان و زمین، پاره پاره شدن آسمان، پراکنده شدن ستارگان، موج زدن دریاها و از این قبیل همراه خواهد بود، به تمسخر می‌گیرد. او می‌گوید چگونه خدا در زمانی که جهان، که حافظ هستی انسان است، به هم ریخته شده است می‌تواند بشر را جمع کند و از آنها بازخواست نماید؟ پاداش و کیفر نیز به پاداش و کیفر روحانی معنا می‌شود.^(۶۴)

تأویل شریعت موضوع معروف دیگری در تأویل اسماعیلی است. سجستانی پنج باب آخر کتاب الافتخار را به شرح تأویل پنج رکن اسلام اختصاص داده که مروری کوتاه بر آن مناسب است. وضو که طهارت شرعی پیش از نماز است، به معنای نپذیرفتن امامت کسانی است که به ناروا مدعی آن شده‌اند. آبی که برای طهارت به کار می‌رود، نشان‌دهنده علمی است که نفس انسان را از شک و بلا تکلیفی پاک می‌کند. نمازها به معنای ولایت اولیاء (جمع ولی یعنی انسان مقرب نزد خدا، یعنی امام) است. پنج نماز واجب متناظر است با پنج حد: عقل، نفس، ناطق، اساس و امام. زکات در تأویل یعنی آن افرادی که راسخ در علم‌اند، باید به عنوان معلمانی امین برای هدایت مردم تعیین شوند. با چنین کاری یعنی با تعیین یک سلسله مراتب، مرتبه پایین‌تر زکات مرتبه بالاتر می‌شود. روزه یعنی مراعات سکوت و عدم کشف اسرار نزد نااهلان. حج خانه خدا نماد شرفیابی به محضر امام است، زیرا امام همان خانه‌ای است که علم خدا در آن ساکن است.^(۶۵)

بعد جالب دیگری از تأویل که در آثار سجستانی یافت می‌شود، روش جایجا کردن حروف برخی آیات برای تأیید یک اصل خاص شیعی است. از این رو سوره کوثر برای اثبات وصایت علی (ع) به کار گرفته می‌شود. سجستانی نخست مناسب‌ترین نزول سوره را

اینگونه توضیح می‌دهد که وقتی پیامبر دربارهٔ حوادث آینده که در امتش رخ خواهد داد، به ویژه دربارهٔ ظلم و ستم بنی‌امیه بر خاندان او، آگاهی یافت، بسیار غمگین و پریشان خاطر شد. سپس سوره موسوم به «کوثر» نازل شد و به او دربارهٔ فرزندانش از نسل علی(ع) و فاطمه(س) بشارت داد ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ «همانا ما به تو کوثر را داده‌ایم، پس برای پروردگارت نماز و قربانی کن، همانا او که از تو نفرت دارد، ابر است.» سجستانی مدعی است که این تأویل را می‌توان با جایجا کردن حروف سوره اثبات کرد تا چنین خوانده شود: «أَلَا إِنَّ الْكَوْثَرَ الطَّاهِرَ وَصَيِّكَ عَلِيَّ إِنَّ تَنْحَرُ فَانَ شَانِئَكَ أَبُو بَكْرٍ». نیامدن حرف قاف (دال بر عتیق یعنی ابوبکر^(۶۶)) و میم (دال بر عمر و عثمان) در این سوره نیز حاکی از آن است که خلافت در فرزندان این سه خلیفه ادامه نخواهد یافت.^(۶۷) همینطور آیه ۶۰ سوره اسراء برای اثبات امامت حسین بن علی بن ابی‌طالب و کفر خلیفه دوم اموی، یزید، به کار رفته است.^(۶۸)

این امر که اسماعیلیان به تأویل‌شان بسیار مباهات می‌کنند از خود عنوان اثر جدلی سجستانی یعنی کتاب الافتخار پیدا است. سجستانی در این کتاب پس از رد دلایل مخالفان، نظریه خود را شرح می‌دهد، سپس چنین نتیجه می‌گیرد: «فَأَيُّ افْتِخَارٍ اعْظَمَ مِنْ دَرْكِ الْحَقَائِقِ وَالْوُقُوفِ عَلَى الطَّرَائِقِ؟» این عبارت ترجیح‌بندی است که در سراسر کتاب پس از هر دلیلی تکرار می‌شود:

به رغم ادعای اسماعیلیان که تأویل آنها از امامانشان گرفته شده، در آثار سه نویسنده پیش‌گفته تفاوت‌های بسیاری در تأویل‌ها یافت می‌شود.^(۶۹) ذکر یک نمونه در اینجا کافی است. مورد انتخابی آیه نور (نور: ۳۵) است که سجستانی و جعفر بن منصور الیمن آن را تأویل کرده‌اند. آنچه در پی می‌آید گزیده‌ای کوتاه است.^(۷۰) آیه مورد بحث چنین است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِثْلُ نُورِ كَمَشْكَاتٍ فِيهَا مُصْبِحٌ، الْمَصْبِاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورُ عَلِيِّ نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾

۱. روشن است که اینگونه تأویلات، ذوقی و بی‌ضابطه است و هیچ مبنای مقبولی نزد عقل و شرع و عرف ندارد. شیعه دلایل و براهین خردپذیر و مقبول عرف و عقلاء بسیاری دارد و نیازی به تشبث به چنین تذوقاتی ندارد. جالب است که زاهد علی نیز در حاشیهٔ این مطالب، معقول بودن آنها را نپذیرفته است (بنگرید به: کتاب الافتخار، چاپ دارالغرب الاسلامی، ص ۱۶۴-۱۶۵، ش ۹۲ و ۹۷، و ص ۱۷۶، ش ۳۵). مترجم

واژه	سجستانی	جعفر بن منصور یمن
نور	نور علم که از امر خدا و از عقل و نفس می تأید	ایمان
مشکات	ناطق	فاطمه (دختر پیامبر)
مصباح	اساس	امام حسین
زجاجة	متمّ اول یعنی امام اول، حسن	وقتی حسین در رحم مادرش بود
کوکب دری	امام حسین	فاطمه
شجرة مباركة زيتونة	امام علی زین العابدین	ابراهیم
لاشرقية ولاغربية	وصف است برای شجره یعنی علی زین العابدین	دین ابراهیم که نه یهودیت و نه مسیحیت است
یکاد زيتها يضيء	امام محمد باقر	حسین می توانست در حالی که هنوز در رحم مادرش بود، درباره امامتش سخن بگوید.
و لو لم تمسه نار	نار مظهر امام جعفر صادق است	با اینکه امام (قبلی) هنوز حسین را به جانشینی خود نصب نکرده بود
نور علی نور	قائم	(متن واضح نیست)

بنابراین روشن است که تفاوت‌ها در تأویل یک آیه میان این دو نویسنده واقعا چشمگیر است. قاضی نعمان در اساس التأویل حدیثی را از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند. در این حدیث آمده که امام صادق (ع) تأویل آیه‌ای را بیان می‌کرد که مورد سؤال قرار گرفت که این تأویل با تأویلی که قبلا بیان کرده بودی، متفاوت است. امام پاسخ داد: «ما می‌توانیم درباره‌ی کلمه واحد به هفت وجه سخن بگوییم» و وقتی که سؤال کننده با تعجب پرسید: هفت! امام پاسخ داد: «بلی و بلکه هفتاد و اگر زیادتر بخواهی باز هم می‌افزاییم». قاضی نعمان می‌گوید، پس وجوه تأویل به رتبه (حدّ) تأویل‌کننده بستگی دارد. هر چه رتبه او بالاتر باشد، تعداد تأویلاتش هم بیشتر است.^(۷۱) از حدیث مذکور روشن می‌شود که تفاوت‌های موجود در تأویلات نویسندگان مختلف امیری خوب وانمود می‌شود.

دز خاتمه باید بگویم که یهودیان و مسیحیان تفسیر یا تأویل کتاب مقدس (Bible) را در سراسر تاریخشان برای مقاصد گوناگونی به خدمت گرفته‌اند. مقتضیات خاص تاریخی و نیز در اوضاع و احوال جدلی یا دفاعی، اغلب، حقیقتی را که باید از متن مقدس کشف می‌شد، پیش‌بینی و تعیین می‌کردند. تفسیر قرآن نیز از سوی گروه‌های مختلف برای مقاصد مختلفی به کار گرفته شده است. اسماعیلیان تأویل را علمی اعلی می‌دانند و با تمام وجود آن را گسترش می‌دهند. سجستانی علم را، خواه از «وحی» و خواه از «حکمت»^(۷۲) (یونانی) اخذ شده باشد، بر سه قسم تقسیم می‌کند: ادنی، اوسط و اعلی. وی سپس می‌گوید که علم وحی مشتمل بر فقه، علم کلام و تأویل است، و اینها بر مقیاسی صعودی درجه‌بندی شده‌اند.^(۷۳) سجستانی همچنان خاطر نشان می‌کند که هر دو نوع علم (یعنی وحی و حکمت) با یکدیگر تنافی ندارند. بنابراین رشد و گسترش تأویل اسماعیلی را می‌توان بازتاب گرایش عام مسلمانان و الاهیات اسلامی دانست، که در قرن چهارم / دهم گسترش یافت. هانری کربن در نوشته‌های متعددش به حق خاطر نشان کرده که این تنش میان شریعت و حقیقت بود که به باطن‌گرایی انجامید و به نوبه خود به چیزی منجر شد که وی آن را «هرمنوتیک معنوی قرآن» می‌نامد.^(۷۴) تأویل در طرح اسماعیلیان از ترکیب عقل و وحی، که بر آموزه‌های شیعی و فلسفه نوافلاطونی مبتنی است، نقش مهمی ایفا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاحی است برای پیامبر قانونگذار. بنابر عقاید اسماعیلی ناطقان هفت نفرند: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد و قائم. بنگرید به:

Zahid Ali, *Hamare Ismaili madhhab ki haqiqat aur uska nizam* (Hyderabad, 1954), 129.

۲. ابویعقوب سجستانی، کتاب الافتخار، باب ۶ (تصحیح انتقادی این کتاب از سوی اسماعیل کی. پوناوالا به چاپ رسیده است، چاپ دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۰).
۳. وصی همچنین اساس نامیده می‌شود. بنا بر عقاید اسماعیلی، هر ناطقی وصی یا اساس خود را نصب می‌کند، تا جانشین او شود و او نیز به نوبه خود جای خود را به امام منی‌دهد. بنگرید به سجستانی، کتاب الافتخار، باب ۷، نیز کلینی، الاصول من الکافی، تصحیح غفاری (تهران ۱۳۸۸ / ۱۹۶۸) ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. معنای لغوی تأویل عبارت است از «برگرداندن چیزی به حالت اولیه‌اش». در اوائل این واژه با تفسیر مترادف بود، ولی به مرور زمان تبدیل شد به اصطلاحی فنی برای تعبیر از این موضوع (علم تأویل) یا شرح معنای ضمنی. در معنای اخیر، این واژه مکملی است برای تفسیر، که مقصود از آن شرح داستان از طریق توضیح معانی کلمات یا تعبیر ناآشنا و نیز شرح مناسبات نزول آیات است. بیشتر فرقه‌ها به ویژه شیعیان و صوفیان، تأویل را به کار می‌برند تا عقاید خاص خود را بر آن مبتنی کنند. بنگرید به Lane, *Lexicon*, s. v. "a-w-l; EII, "ta'wil"

۴. به گفته جعفر بن منصور الیمین در الشواهد و الیابان:

(MS: see M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts* (Bombay, 1965), 15, 209-10).

باطن بدون ظاهر اعتبار ندارد. باطن شبیه روح و ظاهر شبیه بدن است. هر دو با هم دو اصل اند، ولی یکی بدون دیگری مفید نیست. هر یک شاهد بر دیگری است. [بدن] به روح در تحقق [قوه] آن کمک می‌کند و از این راه آن را به زندگی بر می‌گرداند [یعنی زندگی روحانی یا تحصیل علم]... ظاهر شامل انجام اعمال واجب است، ولی باطن شامل علم است. نه انجام واجبات بدون علم مفید است و نه تحصیل علم بدون [انجام] واجبات. مثلاً بدن بدون روح برای زندگی مناسب نیست، همینطور [وجود] روح بدون بدن قابل اثبات نیست.

نیز بنگرید به قاضی نعمان، اساس التأویل، تصحیح عارف تامر (بیروت ۱۹۶۰) ص ۲۸؛ ابویعقوب سجستانی، کتاب المقالید، نسخه خطی مجموعه همدانی، اقلید ۶۳؛ حمید الدین کرمانی، راحة العقل، تصحیح م. کامل حسین و م. حلمی (قاهره ۱۹۵۲) ص ۱۶، ۲۲، ۲۷، ۳۰-۳۲، نیز بنگرید به شماره ۳۱ ذیل.

۵. حقائق لغتاً یعنی واقعیت و در اصطلاح، نشان‌دهنده نظام اصلی جهان‌شناختی و آخرت‌شناختی عقاید اسماعیلی است. کتاب علی بن محمد بن ولید که به عقاید اسماعیلی می‌پردازد، عنوانش چنین است: کتاب الذخیره فی الحقیقه تحقیق م. اعظمی (بیروت ۱۹۷۱). نیز بنگرید: Zahid Ali, *Ismaili madhhab*, 395 و شماره ۶ ذیل.

سجستانی در کتاب الافتخار به خود و فرقه‌اش به عنوان اهل الحق اشاره می‌کند.

۶. تصحیح اشتر و تمان از مزاج التسنیم ضیاء‌الدین اسماعیل بن هبة الله (م ۱۱۸۴ / ۱۷۷۰) (گوتینگن ۱۹۴۴ - ۱۹۵۵) با عنوان *Ismailitischer Koran-Kommentar* (تفسیر قرآن اسماعیلی) گمراه‌کننده است. کلمه «تفسیر» را نویسنده نه در عنوان و نه در مقدمه کتاب ذکر نکرده است. این کتاب به تأویل برخی سوره‌ها می‌پردازد و در قالب مجالس (جمع مجلس یعنی «گردهم‌آبی»، بنگرید ام. کامل حسین، فی ادب مصر الفاطمیه، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۳۳ - ۴۱) یعنی مخاطبان منتخب یا شاگردان است. این رساله‌ها جمع شده و با پیشوند «حقایق» که به عنوان هر سوره، مثل حقائق سورة النمل، افزوده شده، نام‌گذاری شده‌اند.

۷. کلینی در اصول، ج ۱ ص ۲۴۶ حدیث مشابهی را نقل می‌کند که می‌گوید: «ان القرآن لیس بناطق یا مرو و ینهی و لکن للقرآن اهل یا مرو و ینهون».

۸. برای زندگی و آثار او بنگرید به:

Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature* (Malibu, 1977), 48-68.

۹. همان، ص ۷۰ - ۷۵. قاضی نعمان صادقانه به چهار خلیفه اول فاطمی به مدت نیم قرن خدمت کرد، و پسرها و نوه‌هایش منصب قاضی القضاة را در امپراتوری فاطمی به مدت تقریباً نیم قرن دیگر در اختیار داشتند. او علاوه بر آثار پیشگامانه‌اش درباره فقه و تاریخ، آثاری تأثیرگذار درباره تأویل نوشت. با این حال او غالباً شارح علوم ظاهری تلقی شده است. از سوی دیگر جعفر بن منصور الیمن که نماینده مکتب یمن است، یکی از شارحان برجسته تأویل به شمار می‌رود.

داعی یمنی ادیس عماد‌الدین قضیه جالبی را نقل کرده (عیون الاخبار، نسخه خطی مجموعه همدانی، ج ۶، ص ۳۹ - ۴۰) که در آن آمده است که روزی پس از آنکه قاضی

نعمان از بیماری بهبود یافته بود، به حضور خلیفه فاطمی، المعزالدین الله، رسید. خلیفه از او درباره بزرگانی پرسش کرد که طی دوره بیماری از او عیادت کرده بودند. نعمان پاسخ داد که همه آمدند جز جعفر بن منصور الیمن. سپس خلیفه دستور داد که کتاب‌هایی را بیاورند و آنها را برای مطالعه به نعمان داد و نظرش را پرسید. نعمان پس از بررسی یکی از کتاب‌ها پاسخ داد: «چگونه من درباره کتابی که شما نوشته‌اید، اظهار نظر کنم؟» خلیفه پاسخ داد: «این نوشته استاد تو جعفر است.» با شنیدن این مطلب، نعمان فهمید که رتبه جعفر در دعوت برتر است و بی‌درنگ به طرف او رفت تا احترامش کند. اینکه این قضیه درست است یا نه، مسئله دیگری است، ولی این قضیه مقام ولای علوم باطنی را بر علوم ظاهری به تصویر می‌کشد.

۱۰. Poonawala, *Biobibliography*, 82-9، سجستانی که نماینده مکتب ایرانی است، متفکری اصیل و نویسنده‌ای سرشناس بود. او با تطبیق عقاید اسماعیلی بر جهان‌شناسی نوافلاطونی ترکیب جدیدی از عقل و وحی را تدوین کرد.

۱۱. کتاب الافتخار، باب ۱۲.

۱۲. بنگرید به کتاب‌های ذیل از سجستانی: کتاب الافتخار؛ کتاب المقالید؛ کتاب الینایع ویراسته هانری گرن در (Trilogie Ismaelienne (Tehran, 1961)؛ اثبات النبوات، تصحیح عارف تامر (بیروت ۱۹۶۶).

13. Lane, *Lexicon*, s. v. n-b².

14. *Ibid.*, s. v. r-s-l.

۱۵. اثبات النبوات، ۱۱۹.

۱۶. فعل «أُتد بروح القدس» درباره عیسی سه بار در قرآن به کار رفته، بقره: ۸۷، ۲۵۳ و مائده: ۱۱۰. این فعل به معنای تقویت کردن، کمک کردن یا پیروز کردن است، Lane,

Lexicon, s. v. a-y-d؛ کتاب الافتخار، باب ۵.

۱۷. کتاب الینایع، ۳۶.

۱۸. اثبات النبوات ۱۴۴.

۱۹. کتاب الینایع، ۷۲؛ اثبات النبوات، ۱۲۷؛

Paul Walker, *Abu Yaqub al-Sijistani and the Development of Ismaili Neoplatonism*, Ph.D. dissertation (Univ. of Chicago, 1974), 166-79.

۲۰. اثبات النبوات ۱۳ - ۴۸، ۱۲۸، ۱۵۲.

۲۱. کتاب الینایع، ۹۵ [بنوع ۴۰].

۲۲. صص ۱۴۷ - ۱۴۹.
۲۳. اثبات النبوات ۱۴۹.
۲۴. همان، ۱۵۲ - ۱۵۳.
۲۵. کتاب الافتخار، باب ۴؛ کتاب الینایع، ۹۲.
۲۶. بنگرید به: (Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London, 1958)؛ برای نظریه شیعی نبوت بنگرید به:
- Henry Corbin, *De la philosophie prophetique en Islam Shiite*, *Eranos Jahrbuch*, 31 (1962), 49-116.
۲۷. بنابر رسائل اخوان الصفا (بیروت ۱۹۵۷) ج ۱، ۷۶-۷۸؛ ج ۲، ۲۱۰؛ ج ۳، ۳۴۴-۳۴۵؛ تأویل قرآن ضروری است. دیدگاه اخوان بسیار شبیه دیدگاه سجستانی است، بنگرید به: Ismail K. Poonawala, "The Quran in the Rasail Ikhwan al-Safa", *International Congress for the Study of the Quran* (Canberra, 1980), 51-67.
- و نیز به: Yves Marquet, "La Pensee d'Abu Yaqub as-Sijistani", *SI* 54 (1981), 95-128.
- مارکه هیمچنین به برخی شباهت‌ها میان سجستانی و رسائل اشاره کرده است.
۲۸. کتاب المقالید، اقلید ۵۲.
۲۹. باب ۷.
۳۰. بنگرید به آل عمران: ۷. آیات متشابه یعنی آیات دو پهلوی یا میهم. این آیات پذیرای معانی مختلف‌اند. بنگرید به: Lane, *Lexicon*, s. v. sh-b-h.
۳۱. سجستانی، سلم النجاة، نسخه خطی (M. Goriawala, p. 11). این قطعه آشکارا می‌رساند که ظاهر و باطن دو بعد مکمل دین‌اند. ظاهر که شامل پیروی از احکام شریعت است، به درستی العبادة العملية نامیده شده، در حالی که باطن که شامل جست‌وجو از تأویل است العبادة العلمية نامیده می‌شود.
۳۲. قاضی نعمان، اساس التأویل، ۲۲ - ۳۲. به جز مقدمه کوتاه این کتاب، بخش‌های دیگرش به تأویل داستان‌های پیامبران می‌پردازد. در این مقدمه نویسنده می‌گوید که در کتاب دیگری به نام حدود المعرفة با تفصیل بیشتری به اصول تأویل پرداخته است. عارف تامر، مصحح اساس التأویل می‌گوید که نسخه‌های متعددی از این کتاب (حدود المعرفة) را در مصیاف سوریه یافته‌ایم [اساس التأویل ص ۲۶، پاورقی]. ولی من در مجموعه‌های شخصی نسخه‌های خطی اسماعیلی که بدانها دسترسی داشتم، به نسخه‌ای از آن برخوردادم.

در آثار موجود جعفر بن منصور یمن هیچ شرح نظام‌مندی از ضرورت تأویل وجود ندارد، ولی الشواهد و البیان او در این زمینه خیلی سودمند است. او در این کتاب همه شواهد بارز از قرآن و سنت را، که معمولا شیعیان برای تأیید این ادعایشان که علی (ع) از جانب پیامبر به عنوان وصی منصوب شد و مأمور بود که تأویل را تعلیم دهد، ذکر می‌کنند، گردآوری کرده است.

۳۳. نیز بنگرید به جعفر بن منصور یمن، الشواهد و البیان، ۱۳-۱۴.

۳۴. بنگرید به شماره ۳۰ فوق.

۳۵. نیز بنگرید به کلینی، اصول، ج ۱، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۶۳، که حدیثی را نقل کرده که می‌گوید: جبرئیل برای پیامبر دو انار آورد. پیامبر یکی را خورد و دیگری را به دو نیم کرد، نیمی را خورد و نیم دیگر را به علی (ع) داد. سپس به علی (ع) گفت: «آیا می‌دانی این دو انار چیست؟» علی (ع) پاسخ داد: «نه». پیامبر گفت: «اولی نبوت است که تو در آن سهیم نداری، ولی دومی علم است که تو در آن با من شریکی.»

۳۶. نیز بنگرید به الشواهد و البیان ۱۷-۱۸.

۳۷. [اساس التأویل، ص ۳۰] ظاهر و باطن در برخی نسخه‌های خطی اساس التأویل به صورت‌های مختلف قرائت شده است. ظهر یا وجه بیرونی قرآن، معنای ظاهری آن است. ولی بطن یا وجه درونی قرآن، معنایی است که تنها بر معدودی از برگزیدگان معلوم است. قرآن باید در هر دو سطح بیرونی و درونی، فهمیده شود و تأویل هر دو را در بردارد. نیز بنگرید به محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن (بیروت ۱۹۷۳)، ج ۱، ۴۰؛ محسن امین، اعیان الشیعة (بیروت ۱۹۶۰) ج ۳: ۲۲، ۵۵، ۶۵.

۳۸. الشواهد و البیان، ۷۴. نیز بنگرید به اعیان الشیعة، ج ۳: ۱۰۲؛ این حدیث را نسائی در خصائص و حاکم در مستدرک نقل کرده‌اند.

۳۹. همان، ۹۱. برای روایتی متفاوت بنگرید به مشکاة المصابیح، تصحیح البانی (دمشق ۱۹۶۱) ج ۳، ۲۵۵، ترجمه انگلیسی، James Robson, *Mishkat al-Masabih* (Lahore, 1975), ii. 1350.

این حدیث در صحیح مسلم نیز نقل شده است.

۴۰. [اساس التأویل، ص ۲۷] در این باره نیز بنگرید به شماره ۶۹ ذیل.

۴۱. کتاب المقالید، اقلید ۵۴. جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف، تصحیح اشتروتمان (بمبئی ۱۹۵۲) ۱۳۱ - ۱۳۵؛ او تأویل آیه ۷ آل عمران را ارائه می‌دهد که در آن

متشابهات به معنای مخالفان امامان است.

۴۲. اثبات النبوات، ۱۳ - ۴۸.

۴۳. کتاب الافتخار، باب ۱۲.

۴۴. بخاری، الصحيح (بیروت ۱۹۷۴) ج ۴، ۸۲ - ۸۳ [ش ۶۲۰۹-۶۲۱۱]؛ مسلم، الصحيح

(قاهره ۱۳۳۴/۱۹۱۶) ج ۷، ۷۹ [ش ۲۳۲۳]؛ تبریزی، مشکاة المصابیح، ج ۲، ۵۷۶، ترجمه

انگلیسی ج ۲، ص ۱۰۰۴. [قس. نیز: بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۲۹۷ و کتاب الافتخار، چاپ

دارالغرب الاسلامی، ص ۲۱۸].

۴۵. این واژه‌ها از قرآن وام گرفته شده‌اند (بنگرید به عنکبوت: ۴۳؛ زمر: ۲۷).

۴۶. کتاب المقالید، اقلید ۵۲؛ الشواهد و الیان، ۱۷ - ۱۸؛ Zahid Ali, *Ismaili madhhab*, 398-9

کامل حسین، فی ادب مصر الفاطمیه ۹ - ۱۰؛ همو تصحیح دیوان المؤید (قاهره ۱۹۴۹)

۱۰۶ - ۱۰۸.

۴۷. کتاب الافتخار، باب ۱۲؛ نیز بنگرید به الشواهد و الیان، ۳۹ - ۴۰، ۱۱۳.

۴۸. کتاب الافتخار، باب ۱۲.

۴۹. نیز بنگرید به الشواهد و الیان، ۳۹ - ۴۰، ۶۰، ۸۲.

۵۰. اسماعیلیان تاریخ را به مثابه حلقه در حال رشدی می‌دانند که از طریق دوره‌های مختلف

رشد می‌کند، بنگرید به Poonawala, *Biobibliography*, 21-2.

۵۱. حجت شخصیت خاصی در سلسله مراتب دعوت است که در زمانی خاص در میان بشر

به عنوان شاهد یا دلیل اراده خدا کار می‌کند؛ همچنین به معنای مرتبه‌ای است که پس از

مرتبه امام قرار دارد. عقاید اسماعیلی ارض مسکون را به دوازده ناحیه تقسیم می‌کند؛ در

رأس سلسله دعوت هر ناحیه‌ای یک حجت قرار دارد. Zahid Ali, *Ismaili madhhab*,

305 نیز بنگرید به کلینی، اصول، کتاب الحجة ج ۱، ۱۶۸ - ۱۷۴.

۵۲. نیز بنگرید به قاضی نعمان، اساس التأویل ۲۵۳.

۵۳. نیز بنگرید به جعفر بن منصور الیمن، الفرائض و حدود الدین، نسخه خطی (Goriawala,

229-30, p.14)؛ تأویل او متفاوت است.

۵۴. بنگرید به: شماره ۴۶ فوق.

۵۵. الشواهد و الیان، ۳۱۰. او می‌گوید که شجره ملعونه عموماً مظهر بنی امیه و نیز پیروان

آیین مزدایی است.

۵۶. نیز بنگرید به: اساس التأویل، ۲۸۶ - ۲۹۰. الشواهد و الیان، ۵۶۹ - ۵۷۴. در تأویل اینها

تفاوت‌هایی هست.

۵۷. برای داستان‌های پیامبران بنگرید: قاضی نعمان، اساس التأویل؛ جعفر بن منصور الیمن، اسرار النطقاء، نسخه خطی مجموعه همدانی؛ همو؛ سرائر النطقاء، نسخه خطی در مالکیت شادروان فیضی [این کتاب با تحقیق مصطفی غالب به چاپ رسیده است: سرائر و اسرار النطقاء، دارالاندلس، بیروت، الاولی ۱۴۰۴/۱۹۸۴]؛ همو؛ الفرائض و حدود الدین.

۵۸. واژگان مورد استفاده سجستانی در وصف خلقت، ریشه قرآنی دارند، مثلاً خدا به عنوان خالق، باری، مَصور، بدیع السماوات و الارض وصف می‌شود. لذا این واژگان هم حاکی از خلقت زمانی (به معنای دینی) و هم خلقت واقعی (به معنای فلسفی صدور) اند. سوره حشر: ۲۴؛ بقره: ۱۱۷؛ کتاب المقالید، اقلید ۱۴؛ P. Walker, pp. 133 ff.

۵۹. «انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» یس: ۸۲.

۶۰. امر خدا اراده نیز نامیده می‌شود.

۶۱. کتاب الافتخار، باب ۲؛ کتاب المقالید، اقلید ۱۹.

۶۲. این کلمات در علم کلام به معنای جبر و اختیار است. بنگرید:

Harry Wolfson, *The philosophy of kalam* (Cambridge, Mass., 1976), 601-24.

قرآن واژه قدر را به دو معنای قدرت و تقدیر به کار می‌برد. بنگرید:

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Chicago, 1980), 12, 65-8.

۶۳. کتاب الافتخار، باب ۳.

۶۴. همان، باب‌های ۹ - ۱۱.

۶۵. همان، باب‌های ۱۳ - ۱۷، نیز بنگرید قاضی نعمان، تأویل الدعائم، تصحیح اعظمی (قاهره. بی تا)؛ نکات نعمان با نکات سجستانی متفاوت است.

۶۶. عتیق لقب ابوبکر است. بنگرید طبری، تاریخ (قاهره ۱۹۶۲) ج ۳، ۲۴۴ - ۲۴۵.

۶۷. کتاب الافتخار، باب ۷.

۶۸. همان، باب ۸.

۶۹. Zahid Ali, 399 ff؛ او با تفصیل زیاد به این مسئله پرداخته است.

۷۰. کتاب المقالید، اقلید ۲۵؛ کتاب الکشف، ۷، ۱۶ - ۱۸ (تأویل او شبیه است به تأویل

کلینی، اصول، ج ۱: ۱۹۵) نیز بنگرید:

Henry Corbin, *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaelienne*,

Eranos Jahrbuch, 23 (1954), 141-249.

۷۱. اساس التأویل، ۲۷.

۷۲. نویسندگان اسماعیلی حکمت را با مسامحه برای دلالت بر فلسفه به کار برده‌اند. بنگرید -
رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ۳۴۵ - ۳۴۷؛ هم حکما و هم علماء به عنوان وارثان پیامبران
وصف شده‌اند.

۷۳. اثبات النبوات، ۱۲۲. در رسائل اخوان الصفا (ج ۱: ۳۲۱-۳۲۳) مردم به هشت صنف ذیل
در ترتیب صعودی طبقه بندی می‌شوند: (۱) کاتبان و قاریان قرآن؛ (۲) روات احادیث و
سیره نویسان پیامبر؛ (۳) فقهاء و علماء؛ (۴) مفسران قرآن؛ (۵) مجاهدان و مرزبانان اسلام؛
(۶) خلفاء حافظ شریعت؛ (۷) زهاد و عباد در مساجد؛ (۸) عالمان به تأویل (امامان).

74. Henry Corbin, "Pour une morphologie de la spiritualite Shiite", *Eranos Jahrbuch*,
29 (1960), 57-71; id., "Le Combat Spirituel du Shiisme", *Eranos Jahrbuch*, 30
(1961), 69-125.