



ضرورت و مشروعیت تأویل در کلام اسماعیلیه

ابوالفضل فتحی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۷

چکیده

ضرورت و مشروعیت تأویل در منابع کلامی اسماعیلیه یکی از مسائل مهم و کاربردی در بحث تأویل است. تأویل باطنی مورد نظر اسماعیلیه، شامل آیات محکم و متشابه می‌شود. آنان برای هر لفظی معنای تأویلی قائل هستند. در این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفت، مهم‌ترین ادله اسماعیلیه بر ضرورت و مشروعیت تأویل به‌ویژه دیدگاه حمیدالدین کرمانی، به‌عنوان یکی از دانشمندان شاخص در کلام اسماعیلیه نقد و بررسی شده است. در پاسخ به این‌که در کلام اسماعیلیه چه دلایلی بر ضرورت و مشروعیت تأویل مطرح است، سه دسته دلیل قرآنی، عقلی و روایی به دست آمد. ضمن بررسی سه دلیل یاد شده، سه قاعده کلی نیز برای اثبات ضرورت و مشروعیت تأویل به دست آمد: قاعده سازگاری عقل و وحی، قانون موازنه، قانون زوجیت. سرانجام هیچ‌کدام از ادله یاد شده توانایی اثبات تأویل عموم آیات قرآن توسط اسماعیلیه را نداشت.

واژگان کلیدی

تأویل، اسماعیلیه، ضرورت تأویل، مشروعیت تأویل، کلام اسماعیلی.

مقدمه

تأویل یکی از مباحث مهم در میان دانشمندان اسلامی است که پژوهش‌های زیادی در این رابطه صورت گرفته است؛ اما در زمینه تأویل در کلام اسماعیلیه پژوهشی یافت نشد. از مسائل پیرامون تأویل، ماهیت، ضرورت و مشروعیت تأویل در اندیشه کلام اسماعیلی است و تعیین تأویل‌گر نیز از مسائل چالشی در بحث تأویل به شمار می‌رود. مقصود از ضرورت و مشروعیت در این نوشتار، تبیین ادله ضرورت تأویل در کلام اسماعیلیه با محوریت دیدگاه حمیدالدین کرمانی است که به نقد آن ادله پرداخته می‌شود. به نظر نگارنده، ادله‌ای که برای ضرورت تأویل به کار رفته، دلیل بر مشروعیت آن نیز به شمار می‌رود.

مقاله، به روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات از طریق کتابخانه‌ای به بررسی مسئله ضرورت و مشروعیت تأویل در کلام اسماعیلیه می‌پردازد. هدف از این پژوهش تبیین دیدگاه اسماعیلیه در با رویکرد به منابع متقدم کلام اسماعیلی است. مقصود از تأویل مورد بحث در این مقاله، تأویل باطنی مربوط به عموم آیات قرآنی و معارف اسلامی است. ساختار مقاله عبارت است از ماهیت تأویل باطنی و فرق آن با دیگر انواع تأویل، بیان ادله ضرورت و مشروعیت تأویل، نقد و بررسی ادله اسماعیلیه.

۱. ماهیت تأویل باطنی و فرق آن با دیگر انواع تأویل

برای تأویل در لغت و اصطلاح معانی متعددی را ذکر کرده‌اند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳: ۴۴). تأویل دارای گونه‌هایی مانند تأویل کلامی، تأویل صوفی، تأویل فلسفی و تأویل باطنی است. تأویل اسماعیلی از جنس تأویل باطنی است. در تأویل باطنی، رکن مهم عدم لحاظ دلالت لفظی است و این که جز امام، هیچ مرجع دیگری برای تشخیص صحت یا سقم آن نیست (رازی، ۱۳۸۳: ۱۹؛ قاضی نعمان، ۱۹۹۶م: ۲۷۱؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۶-۷؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۶۷) از نظر اسماعیلیه باطن‌گرایی روشی برای رسیدن به معرفت و حقیقت است. اسماعیلیه در تأویل باطنی عموم آیات قرآن و معارف اسلامی چنان عمیق شده‌اند که فهمیدن بعضی از تأویلات آنان برای دیگران دشوار است (رک: سجستانی، ۱۹۸۲م: ۱۰-۲۰).

علم تأویل در کلام اسماعیلیه عبارت است از موازنه امور دینی با موجوداتی که با شناخت آن‌ها نفس (روح) و حیات ابدی انسان زنده می‌شود (کرمانی، ۱۴۲۷ق: ۱۸۵). این تعریف کرمانی از تأویل، مبنای فلسفه کرمانی را نشان می‌دهد. به نظر وی، هر آنچه در یکی از عوالم

یافت شود حتماً در عالم دیگر نیز یافت خواهد شد. از نظر کرمانی، در منابع دینی، تأویل معنای باطنی تنزیل است و تقابل تأویل- تنزیل، همان تقابل ظاهر- باطن است؛ همچنین زوجیت شریعت- حقیقت، عمل- علم، و مثل- ممشول (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۲۷-۳۰ و ۱۳۴).

معرفت خالص و ناب به معنای خروج از تشبیهات به کار گرفته شده در صفات خبری خداوند در کلام پیامبران است؛ زیرا مخاطبان آنان از فهم حقیقت عاجز بودند، به همین جهت تشبیه را به کار برده‌اند (ابوفراس، ۱۹۶۴م: ۹۱؛ ابوفراس، ۲۰۰۶م: ۹-۱۲). بر اساس این دیدگاه می‌توان در کلام الهی تصرف کرد. هر کسی که با تأویل مخالفت کرده و آن را انکار کند، از حقیقت شیء آگاهی به دست نمی‌آورد و به تشبیه و شرک دچار می‌گردد. پس منکر تأویل یا در دام تشبیه و شرک به خدا می‌افتد و یا به سوی نظریه تعطیل صفات الهی می‌رود. این تعریف ابوفراس، همان دیدگاه قاضی نعمان درباره تأویل است که می‌گوید: همانا ظاهر قبل از این که به رسول برسد، باطن بوده است. «کل ما أظهر من الباطن علی السنة الأنبیاء و الأئمة صار ظاهراً و کان قبل ذلك باطناً» (قاضی نعمان، بی تا، ۱: ۵۵) همه این معانی دال بر این هستند که واژه تأویل به معنای آشکار کردن معنای اصلی نصوص شرعی است، البته گرفتار شدن در دام تشبیه خداوند به موجودات دیگر و شریک قائل شدن به خداوند لازمه تأویل نکردن متشابهات است که در این صورت تأویل عموم آیات را شامل نمی‌شود، ولی با بررسی مجموع منابع کلامی اسماعیلیه به این نتیجه می‌رسیم که مراد از تأویل باطنی در منابع اسماعیلیه شامل همه آیات قرآن است و حتی فراتر از آن احادیث پیامبر اکرم ﷺ و ائمه مورد پذیرش خود را نیز نیازمند تأویل می‌دانند. *تأویل الدعائم* دلیل این ادعا است. بنابراین، یکی از مصادیق تأویل مورد نظر اسماعیلیه تأویل متشابهات است و علاوه بر متشابهات، دیگر آیات قرآن که از محکمت هستند نیز از سوی آنان تأویل شده است. به همین جهت مشهور به باطنیه شدند.

حاصل آن که، اسماعیلیه حقایق نهفته در منابع شرعی را از طریق «تأویل»، یعنی تعبیر نمادین و تمثیلی یا تعبیر باطنی آشکار می‌سازند. «تأویل»، که در لغت به معنی باز بردن به اصل یا بیرون کشیدن «باطن» از «ظاهر» است، باید از «تفسیر»، که شرع و بیان معنای ظاهر کتب مقدس است و نیز از «تنزیل»، که به وحی کتب مقدس از طریق فرشتگان اشارت دارد، متمایز داشت. «تأویل» در منابع اسماعیلیان قدیم، بیشتر صورت رمزی داشت؛ یعنی مبتنی بود بر خواص نمادین حروف و اعداد. غرض از «تأویل» باطنی که اسماعیلیه به طور گسترده از آن سود می‌جستند، آن بود که از روی باطن چنان پرده برگرفته شود که حقیقت معنوی واقعی آن

آشکار گردد (دفتری، ۱۳۹۳: ۱۶۴-۱۶۵).

۲. نسبت تأویل باطنی با تأویل صوفی و عرفانی

اشتراک تأویلات اسماعیلیه، صوفیه و عرفا در رمز دانستن آیات قرآن است؛ یعنی تأویلات آن‌ها نه مدلول مطابقی الفاظ قرآن است، نه مدلول تضمینی و نه مدلول التزامی و نه از لوازم بین و غیر بین آیات است. با این تفاوت که عرفا و صوفیه الفاظ قرآن را برای معانی کلی، چون نفس، عقل و افلاک، رمز دانسته‌اند؛ اما اسماعیلیه، هم برای معانی کلی و هم برای اشخاص، رمز دانسته‌اند (کرمانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴۱-۱۵۳؛ رک: ابن منصور الیمن، ۱۴۰۴ق-الف: ۲۹-۳۱، ۳۷ و...؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۶۰-۶۸). فرق دیگر، به گستردگی تأویلات باطنیه و تأکید بر ضرورت و وجوب تأویل‌گرایی برمی‌گردد. اسماعیلیه علاوه بر عموم آیات قرآنی، تأویل احادیث را نیز ضروری می‌دانند و منکر آن تکفیر شده است (ابن منصور الیمن، ۱۴۰۴ق-الف: ۱۰؛ سجستانی، بی‌تا: ۵۱ و ۵۲).

۳. تفاوت تأویل باطنی با تأویل متکلمان

تفاوت تأویل اسماعیلیه با تأویل متکلمان در استفاده گسترده از علم اعداد و علم حروف است. آنان در تأویلات خود، شماره حروف، فصول و کلمات برخی از آیات قرآن را دلیل بر صحت اعتقادات خود آورده‌اند. در این میان، از حساب جُمَل نیز بهره گرفته‌اند و به طور مشخص به دنبال اعداد خاصی چون ۴، ۷، ۱۲، ۱۹ و... هستند (سجستانی، ۱۴۳۲ق: ۲۴۵-۲۵۰)؛ برای نمونه، ادیان آسمانی از نوح آغاز شده و به محمد پایان یافته‌اند که در ظاهر دارای اصولی مختلف‌اند که باطنی دارند. اصل شریعت نوح، کشتی است. کشتی، مثل دعوت به سوی خدا است. هر کس سوار بر این کشتی شد، نجات یافت و هر کس سوار نشد، از بین رفت (ابن منصور الیمن، ۱۴۰۴ق-ب: ۵۸ و ۵۹)؛ اما اصل شریعت محمد، شهادت (گفتن: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) است که موجب حفظ جان و حرمت اموال است. این دو اصل در ظاهر متفاوت هستند، اما در باطن، مثل یکدیگرند. این تماثل با علم اعداد قابل فهم است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۷۹؛ داعی قرمطی، ۱۴۰۲ق: ۱۳۰). کلمه شهادت دارای هفت فصل و ۱۲ حرف است که در مجموع، ۱۹ حرف می‌شود. این عدد با مجموع اجزای کشتی برابر است؛ زیرا اجزای کشتی شامل هفت عنصر و ۱۲ لوح است. پس مجموع اجزای ۱۹ در شریعت نوح و

محمد، به تعداد اشخاص ویژه‌ای در شریعت اشاره دارد که بر هر مؤمن اسماعیلی اعتقاد به آنان واجب است تا ایمانش صحیح گردد. آن ۱۹ حدود از هفت ناطق و ۱۲ لاحق تشکیل می‌شوند (الطاهری، ۲۰۱۱م: ۲۳۰؛ برای تأویل عددی لفظ «الله»، رک: قبادیانی، ۱۳۸۴-الف: ۷۴؛ برای تأویل «بسم الله الرحمن الرحيم»، رک: همان: ۱۰۸ و ۱۰۹؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۲۹-۳۰؛ برای تأویل «کُن»، رک: قبادیانی، ۱۳۸۴-ب: ۲۱۰ و ۲۱۱؛ برای تأویل لا اله الا الله، رک: قبادیانی: ۱۳۸۴-الف: ۷۲-۷۸؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۳۴؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۴۲، ۴۶ و ۴۷).

بیشتر متکلمان اسلامی به تأویل آیات متشابه همچون اسما و صفات الهی پرداخته‌اند، ولی به تأویل آیاتی که مفهوم روشنی دارند، به‌ویژه آیات مربوط به فروع فقهی نپرداخته‌اند؛ اما اسماعیلیه به طور گسترده به تأویل همه آیات قرآن حتی آیات و روایات فقهی مانند احکام طهارت، وضو، تیمم، حیض و نماز به روش تأویل باطنی پرداخته‌اند (قاضی نعمان، بی‌تا، ۱: ۷۲-۲۵۰؛ ضیغمی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۹۳-۱۱۵؛ معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۶؛ معرفت، ۱۳۹۰: ۳۸).

۴. اشتراک و افتراق تأویلات کلامی در منابع روایی اثناعشری و اسماعیلی

تأویلات اسماعیلیه با روایاتی که از امامان اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است، اشتراکات و افتراقاتی دارد. نمونه‌هایی از اشتراکات از این قبیل است: تأویل فطرت به توحید (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۸؛ قاضی نعمان: *التوحید، مخطوط*)، «الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» به امامان (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۴۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۳ و ۱۴۴؛ ابن‌منصور الیمن، ۱۴۰۴ق-ب: ۱۱۷)، جنب‌الله به امام (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۵۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۱ و ۶۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۵؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۴۶ و ۱۴۷)، «أَصْحَابَ الْيَمِينِ» به امام و پیروان امام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۳۴؛ قاضی نعمان: ۱۴۰۹ق، ۳: ۴۵۵)، تأویل حرفی «بسم الله الرحمن الرحيم کهیعص» (رازی، ۲۰۱۵م، ۱: ۱۶۵-۱۶۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۴؛ قمی، ۱۴۰۴م، ۲: ۴۸) و تأویل «سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» به اهل بیت علیهم‌السلام (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۹۴۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ۱۲۲ و ۱۲۳؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۵ق، ۱: ۳۱؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵).

نمونه‌ای از موارد افتراق عبارت است از: تأویل «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) که در حدیث رضوی به ثواب الهی (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۰۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶)، و در منابع اسماعیلیه به امیرالمؤمنین تأویل شده است (ابن‌منصور الیمن، ۱۴۰۴ق-الف: ۴۴).

تأویل مخصوص به اسماعیلیه مانند تأویل ایمان به روز قیامت در آیه ۸ بقره به خاتم الأنمه و مهدی است (ابن منصور الیمین: ۱۴۰۴ق-الف: ۲۶؛ شیرازی، ۱۹۷۴م، ۱: ۱۶۸ و ۱۶۹). نمونه دیگر، ذیل آیه «لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴)، منظور از «زن عزیز مصر» را یکی از وزرای او می‌داند که به «حق» علاقه داشت و می‌خواست یوسف او را به حق دعوت کند. حُسن یوسف در باطن به معنای حُسن بیان و شرح است و دعوت در باطن مَثَل برای نکاح است. سوء به «تجاوز از حدود دین و نظر دادن قبل از رسیدن به درجه مخصوص امامت» و فحشاء به «کشف علم برای کسی که امام ندارد» معنا شده است (ابن منصور الیمین، ۱۴۰۴ق-الف: ۴۲ و ۴۳؛ ابن منصور الیمین، ۱۴۰۴ق-ب: ۱۴۹-۱۵۳؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۱۳۵-۱۶۴).

جمع‌بندی این‌که تأویل باطنی مورد نظر اسماعیلیه از گستردگی زیادی برخوردار است و علاوه بر عموم آیات قرآنی، احادیث اعتقادی و فقهی را نیز تأویل کرده‌اند. همچنین اسماعیلیه در تأویل کردن از علم اعداد و علم حروف بسیار بیشتر از دیگر گروه‌های تأویلی استفاده کرده‌اند.

۵. فرق تأویل متن، تأویل احکام و تأویل تکوین

تأویل متن در غرب هرمنوتیک نامیده می‌شود. هرمنوتیک به معنای روش فهم متون است؛ گرچه هرمنوتیک به معنای برداشت و تفسیر نیز آمده است. منظور از هرمنوتیک به معنای تأویل، فهم مراد و مقصود مؤلف است (فتحی: ۱۳۹۶: ۲۵-۳۰) یکی از تفاوت‌های تأویل و هرمنوتیک در این است که معمولاً تأویل کردن در حوزه اسلام از علم الهی و یا به اذن خداوند سرچشمه می‌گیرد، اما هرمنوتیک در غرب یک دانش بشری به حساب می‌آید. تأویل متن در منابع اسلامی به دو معنا به کار رفته است: ۱- حمل معنا بر خلاف ظاهر لفظ و ۲- حقیقت عینی اشیا.

طبق معنای اول بحث تأویل داخل در مقوله الفاظ است. اما تأویل در معنای دوم از مقوله الفاظ خارج بوده و از مقوله اعیان به شمار می‌رود. در نتیجه حقیقت الفاظی مانند عرش و کرسی را فقط خداوند می‌داند و این نوع تأویل از قلمرو تفسیر خارج می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳: ۴۹).

تأویل احکام همان تأویل شریعت است که شامل قرآن کریم و روایات است. تأویل تکوین یا خلقت عالم هستی مانند آسمان، زمین، آب، خاک و آتش است که در تأویلات اسماعیلیه

موازی با عالم تشریح و مقامات نطقاً و اشخاص ائمه گرفته شده است و هر کدام تأویل خود را دارد؛ برای نمونه، در آموزه‌های اسماعیلیه «سما» به معنای رسول‌الله است. همین معنای باطنی در روایات اثناعشری نیز نقل شده است (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۳۵؛ رازی، ۱۳۸۳: ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۸۹ و ۲۲۴؛ ابن‌کلس، بی‌تا: ۹۲ و ۹۳؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ۲: ۴۹۹ و ۴۵۰، ح ۸۸۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۵۰، ح ۲۵)؛ همچنین طلوع خورشید از مغرب به ظهور مهدی (صلوات الله علیه) تطبیق شده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۴۳؛ المعز لدین الله، ۲۰۰۶م: ۷۰). توازن تأویل تشریح و تکوین در قانون موازنه در ادامه مقاله تبیین خواهد شد.

۶. ضرورت و مشروعیت تأویل

اسماعیلیه برای اثبات ضرورت و مشروعیت تأویل به قرآن کریم، سنت و تبیین عقلی از آن دو منبع چنگ زده‌اند. (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۲۸) و معتقد هستند که الفاظ قرآنی دال بر امور جسمانی به صورت روحانی آن باید تأویل شود (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۱۴-۲۱۵). می‌توان دلایل ضرورت و مشروعیت تأویل در کلام اسماعیلیه را در سه قاعده و قانون دسته‌بندی کرد:

۱-۶. قاعده سازگاری عقل و وحی

اسماعیلیه جهت تبیین عقاید خود و تأویل کلام خداوند در قرآن کریم برای عقل جایگاه زیادی قائل هستند. از دقیق‌ترین کتاب‌های کلامی در کلام اسماعیلی، *راحة العقل* حمیدالدین کرمانی است. برای نمونه به چند مورد از براهینی که از سازگاری عقل و نقل سرچشمه گرفته است، اشاره می‌شود.

برهان اول (عقول مردم به حقایق مسئله معاد به مقداری که پیامبران از طریق مثال‌های محسوس آن‌ها را توضیح داده‌اند، آگاهی دارد. خاتم پیامبران نیز به مقتضای حکمت خداوند برای تبیین مسائل معاد از مثال‌های محسوس استفاده کرده است و عقل نیز می‌تواند آن را درک نماید. اکنون با توجه به این‌که در قرآن و سخنان پیامبر ﷺ جمله‌هایی وجود دارد که ظاهر معنی آن‌ها گاهی با عقل و منطق چندان سازگار نیست، ناچار باید پذیرفت که این سخنان در یک تفسیر تأویلی دارای معانی معقولی است که با عقل و خرد ناسازگار نیست (کرمانی، ۱۴۱۶ق، ۵۱ و ۵۲).

برهان دوم (رسول الله ﷺ همواره مردم را از طریق حکمت و موعظه حسنه به حق و حقیقت دعوت می‌کرد و راه خدا را به آنان نشان می‌داد. قرآن کریم نیز می‌فرماید: «ای پیامبر مردم را به وسیله حکمت و موعظه نیکو به راه پروردگار خود دعوت کن.» (نحل: ۱۲۵) اکنون با توجه به

این که دعوت پیامبر مبتنی بر حکمت است و از سوی دیگر، شماری از دعوت‌های پیامبر به گونه‌ای است که اگر مورد تعلق امر خداوند قرار نمی‌گرفت، کسی به معقول بودن آن‌ها باور پیدا نمی‌کرد، ناچار باید اعتراف کرد که در تفسیر تأویلی این امور، معانی و حقایقی وجود دارد که با عقل و حکمت هماهنگ و سازگار است؛ مانند بسیاری از مناسک حج (همان: ۵۲ و ۵۳).

برهان سوم مقتضای عدل الهی این است که کسی به سبب جرم شخص دیگر مورد مؤاخذه و کیفر قرار نگیرد. به دلیل بیان آیه «و لا تزر وازرة وزر اخرى» (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷)، این حکم یک حکم الهی است که عقل نیز به آسانی آن را می‌پذیرد. از سوی دیگر، در شریعت اسلام این مسئله مطرح شده است که وقتی فرزند برادر یک شخص به خطا، مرتکب قتل شود، آن کسی که عموی قاتل شناخته می‌شود، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. این حکم از جمله احکامی است که به حسب ظاهر با عدل سازگار نبوده و برخلاف مقتضای آیه مذکور است و حکمی که برخلاف عدل الهی باشد، اعتبار ندارد؛ بنابراین در مورد این حکم و امثال آن باید به نوعی از حکمت و معنا قائل شویم که در میزان عقل با عدل پروردگار سنخیت داشته باشد. پس ناگزیر باید متن را تأویل کرد (کرمانی، ۱۴۱۶ق: ۵۳).

برهان چهارم شخص عاقل و حکیم نمی‌تواند با موجوداتی که دارای عقل و حیات نیستند گفت‌وگو کند و آن‌ها را مخاطب خود سازد. این سخن در مورد تکلم خداوند نیز صادق است. از سوی دیگر، خداوند با زمین و جمادات سخن گفته و آن‌ها نیز مطیع امر پروردگار گشته‌اند؛ مانند آیه «... فَقَالَ لَهَا وَ لِالأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً...» (فصلت: ۱۱)؛ اما آسمان و زمین دارای عقل نبوده و با موازین منطقی نیز سخن نمی‌گویند. ناچار باید اعتراف کنیم که سخن گفتن خداوند با آسمان و زمین اشاره به یک حقیقت و معنایی است که با موازین عقل ناسازگار نیست و این نوعی تأویل است (کرمانی، ۱۴۱۶ق: ۵۳ و ۵۴).

برهان پنجم قاعده مثل و ممثول؛ این قاعده در نظر اندیشمندان اسماعیلی از اهمیت بسیار برخوردار است. مثل ظاهر الفاظ و حیانی است که امام اسماعیلی از طریق عقل به ممثول آن- که همان برداشت یک معنای باطنی است- پی می‌برد. چیزی که محسوس و قابل دیدن نیست، نمی‌توان آن را تعریف کرد، مگر به ذکر مثال و یا عباراتی که به امور محسوس دلالت می‌کند و از آنچه غیر محسوس و غیر قابل دیدن است، حکایت شود. پیامبر درباره بهشت و جهنم و سایر امور اخروی به گونه‌ای سخن گفته است که تعبیر وی (مانند باغ، بستان، درخت، میوه و نهرهای جاری) بر امور محسوس و دیدنی دلالت می‌نماید. الفاظی که در مورد عالم آخرت به

کار برده شده است، به منزله نوعی مثال است و هر چیزی که مثال شناخته شود، مقتضی مَثول خواهد بود. مَثول یا مُمَثَل همان چیزی است که از طریق تأویل می‌توان آن را ادراک کرد. اندیشمندان اسماعیلی به قاعده مثل و مَثول تکیه کرده و نظریات تأویلی خود را بر اساس آن سامان بخشیده‌اند (کرمانی، ۱۴۱۶م: ۵۵ و ۵۶؛ قرشی یمانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۴-۲۰۸).

جمع‌بندی: از براهین اقامه‌شده به این نکته پی برده می‌شود که سازگاری عقل با وحی و عقلانی بودن تأویل در کلام اسماعیلی، معیار اصلی ضرورت و مشروعیت تأویل است و از جهات گوناگون مانند حکمت خداوند، عدل الهی، کاربست سیاق کلام و متن قرآنی به روش تحلیل عقلی - نقلی به تبیین ضروری بودن تأویل از سوی امام جامعه پرداخته‌اند.

۲-۶. قانون موازنه

اسماعیلیه بین معارف قرآن و عالم هستی (کائنات) موازنه ایجاد کرده است تا تطابق بین ظاهر و باطن در هر دو مورد را تبیین نمایند. معارف قرآن از جهت این‌که دارای ظاهر و باطن‌اند، شبیه خلقت خداوند است که دارای اول و آخر است و مانند صورت بشری که دارای روح و جسم است (حمیدی یمنی، ۱۹۷۵م: ۳۱۹-۳۲۰؛ کرمانی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۲-۱۱۲). خداوند حواس پنج‌گانه را به یاری نفس انسان قرار داد تا انسان بهتر درک کند و نفس، جسد را مدیریت می‌کند؛ همچنین پیامبر را مدیر دین قرار داده است. اگر نفس نباشد بدن متلاشی می‌شود؛ همچنان‌که اگر پیامبر و حُجَج و دُعَات نباشند، دین از بین می‌رود (قرشی یمانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۵۶).

آب، ماده‌ای است که آن را می‌خوریم و نیز سبب تولید خوراک انسان‌ها می‌گردد؛ همچنین دین الهی، دارای ظاهر (اعمال و عبادات) و باطن است که در زندگی ابدی ماندگار است. به باطن دین به شکل معقول و از روی حکمت (تأویل) دسترسی پیدا می‌کنیم. بنابراین، هدف نهایی از دین‌مداری، انجام اعمال ظاهری همراه با عقیده به باطن دین است. با این بیان، بین دین و خلقت، توازن برقرار است. چنانکه گذشت در کلام اسماعیلی توازن بین تأویل تشریح و تأویل تکوین برقرار است (شیرازی، ۱۹۷۴م، ۱: ۷۷، ۸۹، ۱۶۵).

۳-۶. قانون زوجیت

اسماعیلیه عقیده دارد که زوجیت در اشیا، ملازم با زوجیت در دین است (یس: ۳۶). هر شیء محسوسی ناگزیر دارای ظاهر و باطن است، ظاهر شیء را حواس پنج‌گانه درک کرده و

باطنش با علم تأویل قابل فهم است. ظاهر و باطن، زوج و قرین هم هستند. از این رو، طبق بیان قرآن (ذاریات: ۴۹)، همه آنچه در قرآن و حدیث وارد شده است، شیئی نامیده می‌شود و هر چند آن شیئی واحد باشد، دارای یک زوجی است تا با وحدت خداوند در تعارض نباشد. هر شیئی ممکنى قوامش وابسته به زوج خودش است. مانند انسان که شخص واحد است، اما از روح و جسم به وجود آمده است. پس جسم، همان ظاهر و روح، همان باطن است (قاضی نعمان: ۱۹۶۰م: ۲۸). دو آیه ذکر شده در قانون زوجیت، برهان قاطعی بر اثبات این ادعا است که هر شیئی دارای دو حالت ظاهر و باطن است و باطن شیئی، ظاهرش را نفی نمی‌کند (همان: ۶۰). بنابراین رابطه تنزیل و تأویل از نوع رابطه جسد و روح است؛ همان طوری که هیچ جسدی بدون روح پا بر جا نمی‌ماند، هیچ ظاهر و تنزیلی نیز بدون تأویل و حکمت سودی نخواهد داشت (شیرازی، بی تا، ۵: ۱۶۳؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۲۱ و ۲۲؛ ابن منصور الیمن، ۱۴۰۷ق: ۳۷).

همچنین آیات قرآن به زوج‌هایی مانند محکم و متشابه، عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل، معقول و محسوس تقسیم شده است. این زوج‌های زبانی کمک می‌کنند تا مفسر بر اساس مشخص کردن هر کدام از آنها به کشف مراد متکلم بپردازد یا افق معنا را بر اساس لایه‌ای خاص قرار دهد. برخی بر اساس درک تأویلی خود روی عنوان زوجیت در قرآن، تکیه دیگری دارند و از زوج‌های جدیدی مانند مناهج خلق و امر، مدارج ترتب و تضاد، مفروغ و مستأنف سخن گفته و در مقام تفسیر، آن‌ها را بارها معیار تقسیم کلام خداوند قرار داده‌اند (شهرستانی، ۱۳۸۶، ۱: ۴۹، ۲۴۵، ۲۴۸؛ همان، ۲: ۱۰۶۴-۱۰۹۰). این تقسیمات به روشنی دخالت قانون زوجیت در تبیین ضرورت علم تأویل را شرح می‌دهند.

بنابراین، در معرفت‌شناسی اسماعیلی، هر چیزی دارای زوج است. بر همین مبنا، باطن در مقابل ظاهر، تأویل در مقابل تنزیل و... قرار خواهد گرفت. در نتیجه تا ظاهر هست، گریزی از باطن نیست و تا زمانی که تنزیل وجود دارد، ناگزیر تأویل نیز ضروری خواهد بود (شیرازی، ۱۹۷۴م، ۱: ۱۱۲، ۱۱۶ و ۱۱۷).

۷. استدلال به آیه ۷ آل عمران و دایره وسعت آگاهان به تأویل

مهم‌ترین دلیل قرآنی اسماعیلیه استدلال به آیه یاد شده است. در عقاید اسماعیلیه اتفاق نظر بر این است که «او» در آیه به معنای عاطفه است؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ با عالم به تأویل متشابه است

و یا عالم به آن نیست. اگر عالم به تأویل نباشد، نوعی کمبود برای او خواهد بود و اگر دانا به تأویل باشد، وقف در «إلا الله» باطل می‌گردد. به خاطر این‌که پیامبر نیز یکی از آگاهان به تأویل بوده است. علاوه بر این‌که پیامبر در قرآن کریم از جایگاه بسیار بالایی برخوردار است (آل‌عمران: ۱۸)، خداوند اولوا العلم را همراه با ملائکه آورده است. راسخان در علم، در درجه بالاتر از اولوا العلم قرار دارند؛ زیرا هر راسخ در علم، دارای علم است؛ ولی هر دارای علمی، راسخ در علم نیست (شیرازی، ۱۹۷۴، ۱: ۲۴۲-۲۴۲ و ۱۸۸؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۱۶)؛ پس کلام اسماعیلیه «واو» را عاطفه گرفته و پیامبر و امامان اسماعیلی را از دانایان به تأویل دانسته است.

بنابراین، یکی از مباحث اختلافی در مقوله تأویل، امکان دسترسی به تأویل است. اسماعیلیه علم تأویل را ویژه معصومان دانسته‌اند؛ چرا که اسماعیلیه، امامان خود را معصوم می‌دانند و سخن همه آنان را حدیث به حساب می‌آورند (رازی، ۲۰۱۵م، ۲: ۶۷۸-۶۸۲؛ رک: فتحی، ۱۳۹۸، ۹۲: ۵۴-۷۷). افزون بر ائمه، برخی دیگر از خواص مانند حجّت و داعی نیز از قدرت تأویل برخوردارند؛ اما تأویل داعیان می‌بایست پیش از مطرح شدن از سوی امام اسماعیلی مورد تأیید قرار گیرد، به همین جهت در دوره فاطمیان، داعی پیش از نشر دیدگاه خویش آن‌ها را به تأیید امام می‌رساند.

همچنین آیاتی در قرآن وجود دارد که بدون تأویل با معارف توحیدی سازگار نیستند. نظیر آیه «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)، «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامة: ۲۲ و ۲۳) و حکایت قول ابراهیم «وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئِدِينَ» (صافات: ۹۹).

۸. نقد و بررسی ادله اسماعیلیه بر ضرورت و مشروعیت تأویل

در دو سطح می‌توان درباره نقد و بررسی ادله مورد نظر اسماعیلیه بر ضرورت و مشروعیت تأویل سخن گفت.

سطح اول) اشکال به همه ادله؛ طبق یک دیدگاه آیه ۷ سوره آل‌عمران تأویل کردن را مخصوص خداوند می‌داند و غیر از خداوند کسی از تأویل چیزی نمی‌داند. طبق این دیدگاه، تأویل مشروع است، اما فقط خداوند می‌تواند تأویل کند؛ زیرا این آیه یکی از ویژگی‌های راسخان در علم را ایمان به انحصار تأویل به خداوند برشمرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳: ۴۹-۵۵). طبق روایتی، اقرار به جهل و پذیرفتن ناتوانی از تفسیر غیب پوشیده را، «نشانه راسخان» دانسته و رسوخ در علم را مفهومی سلبی به معنای خودداری از زیاده‌روی در ژرفای

این گونه آیات می خواند (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۹۱: ۱۲۵). بنابراین، ادله اسماعیلیه مبنی بر ضرورت تأویل کردن ائمه اسماعیلی از امام علی علیه السلام تا اسماعیل بن جعفر و فرزندان آن و نیز حجج و داعیان، پشتوانه‌ای نخواهد داشت.

علاوه بر این که تأویل در جریان حضرت یوسف پیامبر، به معنای یک واقعیت خارجی آمده است. یوسف پس از سال‌ها دوری از پدر و برادرانش، در حالتی آنان را دید که به وی تعظیم کردند. در اینجا بود که فرمود: «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ...» (یوسف: ۱۰۰). تأویل از «اول» به معنای بازگشت به اصل هر چیزی است. حقیقت هر چیزی تأویل آن است. واقعیت رؤیای یوسف هم همان بود که با چشمان خود دید. در مقابل، تأویلات باطنی با ذوق و دیدگاه خود تأویل‌گر سازگارتر است نه با واقعیت خارجی (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۴۲-۴۷؛ قبادیانی، ۱۳۸۴-الف: ۷۴، ۱۰۸ و ۱۰۹؛ قبادیانی (خوان و اخوان): ۱۳۸۴-ب: ۲۱۰ و ۲۱۱). در مورد آیاتی که به ظاهر متناقض با معارف توحیدی هستند، اگر به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) توجه شود، قول به تشبیه و تجسیم خداوند پیش نخواهد آمد (ابن جوزی حنبلی، ۱۴۲۱ق: ۷) و نیز روایات زیادی که به داشتن معنای باطنی آیات قرآن دلالت دارد، درباره ضرورت تأویل کردن از سوی غیرخداوند صراحت ندارند. دسته‌ای از روایات که در منابع اثناعشری و اسماعیلی، آگاهان به تأویل را معرفی کرده‌اند، لازمه‌اش ضرورت تأویل کردن از سوی آنان نیست.

در نتیجه به نظر نگارنده، اصل تأویل و مشروعیت آن، گریزناپذیر بوده، اما ضرورت و وجوب تأویل کردن با آن صراحتی که در کلام اسماعیلیه به آن پرداخته شده است، خالی از اشکال نیست؛ زیرا یکی از لغزشگاه‌های حساس در جهان اسلام، تأویلات ناروا است که توسط افراد غیر معصوم مانند غالیان رخ داده است (کشی، ۱۳۴۸: ۲۲۴، ۲۹۰ و ۲۹۵-۳۰۷) و ریشه فکری و تاریخی اسماعیلیه به گروه خطابیّه پیروان ابو الخطاب محمد بن ابی زینب مقلاص اجدع اسدی باز می‌گردد (رازی، ۲۰۱۵: ۱، ۵۳۰).

سطح دوم اشکال به هر کدام از ادله به صورت جداگانه؛ در یک نگاه، ادله اسماعیلیه بر تأویل مورد نظر آنان در سه محور ادله قرآنی، عقلی و روایی می‌گنجد. نقد دلیل قرآنی گذشت. در ادامه ادله عقلی و روایی بررسی می‌گردد.

۱-۸. ادله عقلی

چنانکه گذشت، مهم‌ترین تبیین دلایل عقلی بر ضرورت و مشروعیت تأویل مورد نظر

اسماعیلیه توسط حمیدالدین کرمانی ارائه شده است و بقیه دانشمندان اسماعیلی نیز از وی اقتباس کرده‌اند، البته در تحلیل استدلال عقلی، روش تحلیل عقلی - نقلی را برگزیده‌اند. به همین جهت، براهین عقلی ذیل عنوان «قاعده سازگاری عقل و وحی» مطرح شد؛ هر چند دو قاعده بعدی (قانون موازنه و قانون زوجیت) نیز جزو ادله عقلی به روش تحلیل عقلی - نقلی به شمار می‌رود. برهان‌های یادشده به اختصار، نقد و بررسی می‌شود.

کرمانی در برهان اول به آیه ﴿... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾ (اعراف: ۱۷۲) تمسک جسته و مدعی است که اقرار گرفتن خداوند از انسان در عالم دَرّ درست نیست؛ زیرا اقرار کودکان نافذ نیست، چه رسد به اقرار در مرحله قبل از خلقت. وی ظاهر واژه «ذریّه» را بر موجود غیرکامل به کار برده است؛ در حالی که از معانی مشهور آن مطلق فرزندان آدم است، خواه کوچک باشد یا بزرگ. قرآن «ذریّه» را بر فرزندان بزرگ که صالح و کامل هستند، به کار برده است (غافر: ۸). بنابراین، پیمان مذکور در همین عالم پس از بلوغ، عقل و کمال از طریق پیامبران تحقق یافته است (علم‌الهدی، ۱۹۹۸م، ۱: ۲۸-۳۰ و ۵۵ و ۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۸: ۳۰۶-۳۲۳؛ دلبری و عارفی، ۱۳۹۴: ۲۹-۴۶).

برهان دوم بر مبنای ناسازگاری برخی از اعمال شرعی (مانند رمی جمرات، تراشیدن موی سر) با عقل است و چون این احکام از سوی پیامبر صادر شده است، پس لزوماً دارای حکمتی است که از طریق تأویل قابل دسترسی است. اشکال این است که عقل انسان توانایی درک همه مسائل را ندارد. ملاک صدور تکالیف درک و عدم درک آن توسط عقل مکلفان نیست. علاوه بر این که احکام الهی جهت آزمون بندگی انسان در برابر خداوند است. اصل در تکالیف انجام واجبات و ترک محرمات است. ضرورتی بر تأویل باطنی هر حکمی از احکام خداوند وجود ندارد. مانند فلسفه حج که به عنوان فروتنی در برابر عظمت خداوند یاد شده است (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۵)؛ زیرا مناسک و مراسم حج مشتمل بر اعمال و رفتار بسیار متواضعانه‌ای است که در برابر حق انجام می‌شود.

انجام حج بر هر کسی که توانایی مالی، جسمی و امنیتی راه دارد، واجب است و خداوند هیچ نیازی به انجام این اعمال ندارد، بلکه کسانی که به تکلیف خود عمل می‌کنند، به سود خودشان است (آل‌عمران: ۹۷)؛ پس آیه قرآن و حدیث علوی، گویای عدم ضرورت تأویل باطنی اعمال حج است. خود این اعمال برای تربیت انسان موضوعیت دارد نه تأویلات باطنی وارد شده از سوی اسماعیلیه (نمونه‌های تأویل باطنی مناسک حج قاضی نعمان (تأویل الدعائم):

بی تا، ۳: ۱۴۸-۲۰۰).

برهان سوم بر مبنای ناسازگاری ظاهری آیه «وَزَرَ» و عدل الهی با حکم فرعی فقهی دیه خطای محض بچه نابالغ به عهده عاقله استوار است. ضمان عاقله در روایات تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۳۶۴-۳۶۶؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۵ق، ۲: ۴۱۴-۴۱۶). پاسخ این است که عموم آیه با روایات باب عاقله تخصیص خورده است (مشکینی، بی تا: ۳۶۴). علاوه بر این، لفظ عاقله (خویشاوندان نسبی پدری جنایت کننده) در زمان صدور روایات مبتنی بر قرارداد اجتماعی بین افراد قبیله در جامعه سنتی پیش از اسلام به شمار می رفت که پس از اسلام هم مورد امضای شارع قرار گرفته است. به همین جهت منافاتی با عدل الهی و آیه یادشده ندارد (صالحی، ۱۳۷۸: ۲۸؛ مرعشی، ۱۳۷۶: ۲۲۲؛ حاجی ده آبادی، ۱۳۹۳، ۱: ۳۹-۷۰).

کرمانی در برهان چهارم عدم حیات و غیر ذی شعور بودن موجوداتی مثل آسمان و زمین را فرض گرفته و خطاب خداوند به آن‌ها را تنها از طریق تأویل قابل تبیین دانسته است؛ در حالی که با توجه به آیات الهی نه تنها آسمان‌ها و زمین، بلکه همه موجودات در عالم هستی دارای حیات و مرتبه‌ای از درک و فهم هستند که می‌توانند خدا را تسبیح بگویند، هر چند این ظرفیت عظیم موجودات هستی را هر کسی نمی‌تواند بفهمد؛ مانند آیه «أَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴). اگر جمادات، نباتات، آسمان‌ها و زمین دارای حیات و مرتبه‌ای از شعور و درک از حقیقت هستی نباشند، هرگز نمی‌توانند اقرار به نفی صفات ممکنات و اعتراف به ثبوت صفات ثبوتیه برای خداوند کنند. بنابراین، خطاب خداوند به این موجودات یک امر عادی است، البتّه انسان نمی‌تواند همه این گفت‌وگوها را درک کند و به طریق اولی نمی‌تواند آن واقعیت را تحت عنوان تأویل باطنی بازگو کند.

برهان پنجم کرمانی به قاعده مَثَل و مَمَثُول تکیه کرده است. برخی از اسماعیلیان، قرآن و بلکه تمام شریعت را رموز و امثالی دانسته‌اند که مراد و مقصود اصلی، حقایقی است که در ورای آن‌ها است (قبادیانی، ۱۳۸۴-الف، ۱۷۸ و ۱۸۰)؛ اما برخی دیگر بین ظاهر و باطن و مثل و مَمَثُول، فرق نهاده‌اند. بعضی از آیات را از باب ظاهر و باطن و برخی دیگر را از نوع مَثَل و مَمَثُول می‌دانند. آیاتی که ظاهر و باطن دارد، هم ظاهر و هم باطن آن‌ها حجت است و توجه به هر دو، فرض است (مانند آیه ۱۸۳ بقره)؛ ولی آیاتی که از نوع مثل و مَمَثُول باشند، مَثَل مورد نظر نیست، بلکه تنها مَمَثُول مراد است (مانند آیه ۶ حمد که «صراط» در لغت به معنای راه است و خداوند امام را به راه، مَثَل زده است؛ زیرا هرکس که ملازم راه باشد، هرگز از مقصد

فاصله نمی‌گیرد، بلکه بدان می‌رسد. همین‌طور کسی که ملازم امام باشد، هرگز گمراه نمی‌شود. بدیهی است مراد از صراط در این آیه، امام است نه راه. (قاضی نعمان: ۱۹۶۰م: ۶۰-۶۲).

به نظر نگارنده، مثل بودن برخی از آیات در قرآن کریم تصریح شده است. بنابراین قاعده مثل و ممشول به طور کلی مطلب درستی است، اما این‌که تمام آیات قرآن و احکام شرعی از باب مثل باشند، قابل پذیرش نیست. در نتیجه دیدگاه قاضی نعمان در فرق گذاشتن بین ظاهر و باطن با مثل و ممشول تأیید می‌شود. نگاه کرمانی نیز در این مسئله مشابه با دیدگاه صاحب *اساس التأویل* است. قانون موازنه و قانون زوجیت نیز بر اساس برداشتهای شخصی متکلمان اسماعیلی است. آیات به کار رفته در این دو قانون دلالت بر ضرورت تأویل باطنی ندارند.

۲-۸. ادله روایی

روایات مورد استناد در اثبات تأویل باطنی در یک تقسیم‌بندی، دو دسته هستند:

دسته اول، روایاتی که به مربوط به معانی باطنی الفاظ قرآنی یا حدیث هستند؛ مانند حدیث «إِنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ سَبْعَةَ أَوْجُهٍ...»، «مَا نَزَلَتْ عَلَيَّ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰م: ۲۷ و ۳۰)، ولی سند رجالی ارائه نمی‌دهند. این حدیث در منابع اثناعشری نخستین بار در کتاب سلیم نقل شده است که اعتبار چندانی ندارد، البته در منابع دیگری از شیعه و سنی روایات ظاهر و باطن نقل شده است که بررسی این دسته از روایات فرصت مستقلی می‌طلبد (رک: شاکر، ۱۳۷۶: ۸۷ به بعد).

دسته دوم، روایاتی است که ذیل آیه هفتم آل‌عمران نقل شده است؛ برای نمونه «رَسُولُ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ ... مَا كَانَ يُنَزَّلُ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ ثُمَّ الْأَوْصِيَاءُ مِنْ بَعْدِهِ ...» (قاضی نعمان، ۱۳۸۵، ۱: ۲۲؛ رک: قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ۲: ۴۶۰).

متکلمان اسماعیلیه نیز بر اساس همین روایات، «واو» را عاطفه گرفته و پیامبر و امامان اسماعیلی را از دانایان به تأویل دانسته‌اند (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۹۱؛ شیرازی، ۱۹۷۴م، ۱: ۲۴۱-۲۴۲ و ۱۸۸؛ شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۱۶). این دسته از روایات در منابع اثناعشری با تعداد بیشتری وجود دارند (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۷۷۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۵۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۳). برای نمونه به حدیثی از مرحوم کلینی بسنده می‌شود: «... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۱۴).

حدیث یادشده از *الکافی* ضعیف است؛ زیرا معلی، مضطرب‌الحدیث و المذهب است

(نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۸؛ تفرشی، ۱۳۷۷، ۴: ۳۹۸)، البتّه منظور از اضطراب در مورد این شخص، گرایش به غلو است. برخی تلاش کرده‌اند که اضطراب در حدیث وی را از نجاشی نپذیرند، اما به نظر می‌رسد با توجه به اشتراک برخی از منقولات وی با اسماعیلیه و هم‌سو بودن روایات اسماعیلی با غالبان یا متهمان به غلو، دیدگاه نجاشی قابل قبول است (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ۳: ۳۳۹). محمد بن أرمه از طرف قمیین متهم به غلو بوده و منفردات وی مورد پذیرش نخواهد بود؛ به‌ویژه تفسیر باطنی منسوب به او که مورد اعتماد نیست (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۹؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۷). علی بن حسان نیز ضعیف، فاسدالاعتقاد و دارای کتاب تفسیر الباطن است که این کتاب نیز غیرقابل اعتماد است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۱)؛ همچنین علی بن حسان واقفی، کذاب و غالی معرفی شده (کشی، ۱۳۴۸، ۲: ۷۴۸) و عبدالرحمن، ضعیف و واضع حدیث توصیف شده است (تفرشی، ۱۳۷۷، ۳: ۵۴). بنابراین چنین حدیثی قدر متیقن دارای منشأ غلو است؛ اما روایات یادشده از منابع اسماعیلیه به نظر آنان صحیح است. قاضی نعمان احادیث خودش را مستند به ائمه می‌داند؛ زیرا عقیده دارد که به تأیید المعز لدین الله، امام اسماعیلیه رسیده است (رک: فتوحی، ۱۳۹۸، ۹۲: ۵۴-۷۷)؛ در حالی که طبق روش رجال اثنا عشری روایاتی که قاضی نعمان نقل کرده است، مرسل هستند.

حاصل این است که روایات دالّ بر عطف واو از نظر سندی مشکل دارند و از طرف دیگر، در مقابل دیدگاه استینافیه بودن واو هستند.

نتیجه‌گیری

اسماعیلیه قائل به ضرورت و مشروعیت تأویل هستند. برای اثبات آن از منبع مهم معرفتی قرآن، سنّت و عقل کمک گرفته‌اند. نحوه استدلال آنان برای پاسخ به مسئله ضرورت و مشروعیت تأویل مبتنی بر سه منبع معرفتی یادشده به سه قاعده و قانون کلیدی برمی‌گردد: قاعده سازگاری عقل و وحی، قانون زوجیت و قانون موازنه. در هر سه قاعده یادشده ضرورت تأویل را به اثبات رسانده‌اند و به صورت موازی با آن، مشروعیت تأویل کردن غیرخداوند را با استناد به آیات قرآنی، حدیث و عقل تثبیت کرده‌اند که به نظر نگارنده، ضرورت تأویل کردن غیرخداوند توسط برخی از تأویل‌گران مورد نظر اسماعیلیه محل تأمل است. در نتیجه، مشروعیت اصل تأویل‌گریزناپذیر بوده، اما در ضرورت تأویل باطنی از سوی تأویل‌گران مورد نظر اسماعیلیه بر مبنای ادله مورد نظر آنان قابل پذیرش نیست. تأویل باطنی شامل همه آیات

قرآنی اعم از آیات محکم و متشابه و نیز شامل تأویل احکام فقهی، عالم هستی مانند آسمان و زمین می شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
۲. _____، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، محقق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۳. _____، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن کلس، ابوالفرج یعقوب بن یوسف، (بی تا)، *رسالة المذهبة*، بی جا، بی نا (موجود در کتابخانه تخصصی فلسفه و کلام قم).
۵. ابن جوزی حنبلی، ابوالفرج عبدالرحمن، (۱۴۲۶ق)، *دفع شبهة التشبيه باکف التنزیه*، محقق: حسن بن علی السقاف، عمان - اردن، دار الامام نووی.
۶. ابن منصور الیمن، جعفر، (۱۴۰۴ق-الف)، *الکشف*، مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس.
۷. _____، (۱۴۰۴ق-ب)، *سرائر و اسرار النطقاء*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس.
۸. _____، (۱۴۰۷ق)، *العالم و الغلام*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت، المؤسسة الجامعية.
۹. ابوفراس، شهاب الدین، (۲۰۰۶م)، *رساله طالع الشموس فی معرفة النفوس*، تصحیح: شترو طمان، دمشق، التکوین.
۱۰. _____، (۱۹۶۴م)، *الایضاح*، تحقیق: عارف تامر، بیروت، مطبعة الكاثولیکية.
۱۱. اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، بیروت، دارالاسلامیه.
۱۲. بحر العلوم، محمد مهدی، (۱۳۶۳)، *الفوائد الرجالية*، تهران، مکتبه الصادق.
۱۳. تفرشی، مصطفی، (۱۳۷۷)، *نقد الرجال*، قم، موسسه آل البيت.
۱۴. حاجی ده آبادی، احمد، (۱۳۹۳)، «ضمنان عاقله و قرآن»، *قرآن فقه و حقوق اسلامی*، ۱: ۳۹-۷۰.
۱۵. حمیدی یمنی، حاتم، (۱۹۷۵م)، *تلخیص المجالس المؤیدیه*، محقق: محمد عبدالقادر عبدالناصر، قاهره، دارالثقافة.
۱۶. داعی قرمطی، عبدان، (۱۴۰۲ق)، *شجرة الیقین*، محقق: عارف تامر، بیروت، دار الآفاق الجديدة.

۱۷. دفتری، فرهاد، (۱۳۹۳)، *تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
۱۸. دلبری، علی و محمد عارفی، (۱۳۹۴)، «نقد تحلیلی عالم ذر از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، *الاهیات قرآنی*، ش ۴، ص ۲۹-۴۶.
۱۹. رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان، (۲۰۱۵م)، *الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة*، محقق: سعید الغانمی، بیروت، منشورات الجمل.
۲۰. _____، (۱۳۸۳)، *الاصلاح*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. سجستانی، اسحاق بن احمد، (۱۴۳۲ق)، *المقالید الملکوتیة*، تحقیق: اسماعیل قربان حسین پوناوالا، تونس، دارالغرب الاسلامی.
۲۲. _____، (۲۰۰۰م)، *الافتخار*، تحقیق: اسماعیل قربان حسین پوناوالا، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۲۳. _____، (۱۹۸۲م)، *تحفة المستجیبین در ضمن ثلاث رسائل اسماعیلیة*، تحقیق: عارف تامر، بیروت، دارالآفاق.
۲۴. _____، (بی‌تا)، *اثبات النبوات*، تحقیق: عارف تامر، بیروت، دارالمشرق.
۲۵. شاکر، محمدکاظم، (۱۳۷۶)، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، محقق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۲۷. شهرستانی، محمد، (۱۳۸۶)، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، تحقیق و تعلیق: محمدعلی آذرشب، تهران، مرکز البحوث و الدراسات.
۲۸. شیرازی، المؤیدالدین هبة الله، (بی‌تا)، *المجالس المؤیدیه*، ج ۵، تصویر PDF نسخه خطی، دریافت شده از سید علی موسوی نژاد. (در نسخه محل نشر و انتشارات درج نشده است).
۲۹. _____، (۱۴۱۳ق)، *المجالس المستصریة*، محقق: محمد زینهم محمد عزب، قاهره، مکتبه مدبولی.
۳۰. _____، (۱۹۷۴م)، *المجالس المؤیدیه*، محقق: مصطفی غالب، بیروت، دار الاندلس.
۳۱. صالحی، فاضل، (۱۳۷۸)، *دیه یا مجازات مالی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۳۲. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، محقق: محسن کوچه باغی، قم، مرعشی نجفی.
۳۳. ضیغمی نژاد، فروغ و دهقان، بمانعلی و جودوی، امیر، (۱۳۹۹)، «دیدگاه قاضی نعمان در تأویل آیات و احکام فقهی»، *مجله علوم و قرآن و حدیث*، ش ۱۰۴، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۳۴. الطاهری، محمدالهادی، (۲۰۱۱م)، *عقاید الباطنیة فی الامامة و الفقه و التأویل عند القاضی النعمان*، بیروت، العربی.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، الأعلمی.

۳۶. طوسی، محمد، (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعة و...، محقق: عبد العزیز طباطبائی، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۷. طوسی، نصیرالدین محمد، (۱۳۶۳)، تصورات یا روضة التسليم، مصحح: ولادیمیر ایوانف، تهران، جامی.
۳۸. علم الهدی، علی، (۱۹۹۸م)، أمالی المرتضی، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی.
۳۹. عیاشی، محمد، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق: سیدهاشم رسولی، تهران، المطبعة العلمية.
۴۰. فتحی، ابوالفضل و مسعودی، عبدالهادی و جوادی، قاسم، (۱۳۹۸)، «تأویل در روایات اسماعیلی»، علوم حدیث، ش ۹۲، ص ۵۴-۷۷.
۴۱. فتحی، ابوالفضل، (۱۳۹۸)، رساله دکتری: بررسی تطبیقی روایات تأویلی اثنا عشری و اسماعیلی ناظر به قرآن کریم با تأکید بر روایات ولایت، قم، دانشگاه قرآن و حدیث.
۴۲. فتحی، علی، (۱۳۹۶)، معیارپذیری تفسیر قرآن رهیافت‌ها و چالش‌ها، تهران، سمت.
۴۳. قاضی نعمان، نعمان بن محمد، (۱۹۹۶م)، المجالس و المسایرات، تحقیق: حبیب الفقی و دیگران، بیروت، دارالمنتظر.
۴۴. _____، (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، تصحیح: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل‌البتین.
۴۵. _____، (۱۴۰۹ق)، شرح الاخبار، تصحیح: محمدحسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
۴۶. _____، (۱۹۶۰م)، اساس التأویل، محقق: عارف تامر، بیروت، دارالثقافة.
۴۷. _____، (بی تا)، تأویل الدعائم، قاهره، دارالمعارف.
۴۸. _____، شماره نسخه: ۱۳۰۱ عکسی، التوحید، المخطوط، قم، مرعشی.
۴۹. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۸۴-الف)، وجه دین، تهران، انتشارات اساطیر.
۵۰. _____، (۱۳۸۴-ب)، خوان اخوان، تهران، انتشارات اساطیر.
۵۱. قرشی یمانی، علی (ابن الولید)، (۱۴۰۳ق)، دامغ الباطل و حتف المناضل، محقق: مصطفی غالب، بیروت، مؤسسه عزالدین.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، محقق: طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.
۵۳. کرمانی، احمد حمیدالدین، (۱۴۰۷ق)، مجموعه رسائل کرمانی، محقق: مصطفی غالب، بیروت، الجامعة.
۵۴. _____، (۱۴۱۶ق)، المصابیح فی اثبات الامامة، محقق: مصطفی غالب، بیروت، دارالمنتظر.
۵۵. _____، (۱۴۲۷ق)، راحة العقل، بیروت، الاعلمی.
۵۶. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، اختیار معرفة الرجال، محقق/ مصحح: حسن مصطفوی، مشهد،

دانشگاه مشهد.

۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الكافی*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۸. مرعشی شوشتری، محمدحسین، (۱۳۷۶)، *دیدگاه‌های نودر حقوق کیفری اسلام*، تهران، میزان.
۵۹. مشکینی، میرزا علی، (بی‌تا)، *مصطلحات الفقه*، قم، مرکز کامپیوتری نور، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام.
۶۰. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۱)، *علوم قرآنی*، قم، التمهید.
۶۱. _____، (۱۳۹۰)، *تفسیر اثری جامع*، قم، التمهید.
۶۲. المعز لدین الله، (۲۰۰۶م)، *ادعیه الایام السبعة*، تحقیق: پوناوالا، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۶۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، *رجال نجاشی*، محقق: موسی شبیری، قم، جماعة المدرسین.
۶۴. هلالی، سلیم، (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم*، مصحح: محمدباقر انصاری، قم، الهادی.