



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 1, Issue 104

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۴

Spring & summer 2020

بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۹۳-۱۱۵

DOI: 10.22067/naqhs.v52i1.75102

دیدگاه قاضی نعمان در تأویل آیات و احکام فقهی*

فروغ ضیغمی نژاد

دانشجوی دکتری دانشگاه یزد

Email: fzeighaminejad@yahoo.com

دکتر بمانعلی دهقان^۱

دانشیار دانشگاه یزد

Email: dehghan@barid.com

دکتر امیر جودوی

دانشیار دانشگاه یزد

Email: amirjoudavi@yazd.ac.ir

چکیده

قاضی نعمان ابن حیون (متوفی ۳۶۳ ق) از جمله اندیشمندان فاطمی است که به تأویل رمزگرایانه آیات فقهی اهتمام ورزیده است. او احکام فقهی را ظاهر شریعت، و ایمان و معرفت را بطن پنهان آن و دارای مراتب می‌داند. وی با تعریفی که از ایمان کرده، آنچه را که مکلف از دعائم «ولایت، طهارت، صلوة، صوم، زکاة، حج، جهاد» انجام می‌دهد حدی از حدود دین دانسته و با تأکید بر توأم بودن ایمان و عمل، و استفاده از آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و ائمه تا امام جعفر صادق (علیهم السلام) به تأویل رمزی احکام و آیات فقهی پرداخته است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی برای کشف مبانی فکری قاضی نعمان، روش و دیدگاه او را در تأویل احکام و آیات فقهی مورد بررسی قرار داده و دریافته وی شدیداً متأثر از مذهب اسماعیلیه آیات فقهی را بر مبنای مهمترین رکن اعتقادیشان یعنی «ولایت» تأویل کرده که بر پایه دلیل منطقی استوار نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها: آیات فقهی، اسماعیلیه، باطن، تأویل، قاضی نعمان.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۸.

۱. نویسنده مسئول

Al-Qadi al-Nu'man's view on the interpretation of jurisprudential verses and rulings

Forough Zeighaminejad

PhD student at Yazd University

Dr. Beman Ali Dehghan (Corresponding Author)

Associate Professor at Yazd University

Dr. Amir Judavi

Associate Professor at Yazd University

Abstract

Al-Qadi al-Nu'man Ibn Hayyun (d. 363 AH) is one of the Fatimid theorists who has embarked on interpreting the secrets of jurisprudential verses. He argues the rules of jurisprudence, as the appearance of Shari'a, and faith and wisdom, as its hidden core, have several levels. By defining faith, he posits that the observance of principles such as "guardianship, purity, prayer, fasting, zakat, Hajj, jihad" are only part of religious practices. Further, by stressing that faith and practice are hand in hand, and using Qur'anic verses and the narrations of the Prophet (pbuh) and the Infallibles up to Imam Ja'far Sadegh (pbuh), he has embarked on interpreting the secrets of rules and verses of jurisprudence. This article adopts a descriptive-analytical method to explore the intellectual foundations of Al-Qadi al-Nu'man, and discover its method in interpreting the rules and verses of jurisprudence. The findings suggest that he, strongly influenced by the Ismaili religion, interprets jurisprudential verses based on their main pillar of belief, "Welyat", which is not founded upon any rational reasoning.

Keywords: Jurisprudential Verses, Ismaili, Inner, Interpretation, Qadi al-Nu'man

مقدمه

اکثر مفسران و متکلمان اسلامی از جمله معتزله، اشاعره، امامیه و زیدیه، تأویل آیات متشابه مربوط به مسائل اعتقادی همچون اسماء و صفات الهی و افعال ذات باری تعالی را که با مسائل عقلی در تعارض بوده، مجاز دانسته اما به تأویل آیاتی که مفهوم ظاهری آن روشن و واضح بوده خصوصاً آیات مربوط به فروع و احکام فقهی مبادرت ننموده‌اند. با این وجود برخی از جمله قاضی نعمان ابن حیون برخلاف رویه اکثر مفسران به تأویل آیات و احکام عملی فقهی پرداخته‌اند.

قاضی نعمان ابن حیون در اثر مشهور خود، «دعائم الاسلام فی ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الاحکام» به بیان احکام فقهی و ضرورت انجام آنها از سوی مکلف پرداخته که نشان می‌دهد وی منکر لزوم احکام فقهی و انجام آنها نبوده اما کتاب دیگر خود «تأویل الدعائم» را در تأویل آن احکام نگاشته است. علت این امر را باید در اعتقاد او به ذوبطون بودن همه آیات قرآن جستجو کرد.

وی در مقدمه کتابش نیز با ذکر حدیثی از امام جعفر صادق (ع) بیان کرده امام در تأویل آیه‌ای برای سؤال کننده فرموده: «ما می‌توانیم درباره کلمه واحد به هفت وجه سخن بگوییم» و وقتی سؤال کننده با تعجب پرسید: هفت! امام پاسخ داد: «بلی و بلکه هفتاد و اگر زیادت بر خواهی باز هم می‌افزاییم». بطوریکه بر زیادت و جوه تأویل تأکید می‌نماید. (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۲۷). اما اینکه چرا آیات فقهی را بر محور خاصی تأویل نموده و آنها را به حدی از حدود دین محدود کرده، جای پرسش و نیاز به بررسی دارد.

جایگاه علمی، سیاسی و مذهبی قاضی‌نعمان

قاضی نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ ق) فقیه و عالم هم دوره با خلفای اسماعیلی فاطمی^۱ که تولد وی نامشخص است اما از میان اقوال متعدد می‌توان گفت بین سال‌های ۲۸۳ تا ۲۹۰ ق در قیروان (تونس امروزی) متولد شده و در پایان

۱ حکومت فاطمیان در ۲۹۷ ق به رهبری عبیدالله المهدی تشکیل گردید بعد از وفات او در سال ۳۲۲ ق القائم‌بامرالله حاکم شد و به همین ترتیب سلسله امامت اسماعیلیه فاطمی ادامه داشت و تبدیل به حکومتی گسترده شد. ولی در سال ۵۶۷ ق توسط ایوبیان عثمانی به کلی سرچیده شد. اما فرقه نزاریه که در ایران توسط حسن صباح تقویت گردیده بود در سال ۱۲۵۵ هجری توسط آقاخان محلاتی مجدداً سر بر می‌آورد که دارای تفکر سیاسی فکر اسماعیلی است. در حال حاضر در هیچ جای دنیا، فرقه اسماعیلیه به نام فاطمیان حضور ندارد، بلکه شاخه نزاریه به نام آقاخانیه در کشورهای مختلف مثل ایران، افغانستان، تاجیکستان، هندوستان، پاکستان فعالیت دارد (برناردلویس، ص ۱۶۵ و ص ۵۶۷ و ربانی، ص ۹۳)

جمادی‌الثانی سال ۳۶۳ قمری (۲۷ مارس ۹۷۴ م) وفات یافت (زرکلی، ۴ / ۲۵). وی به چهار خلیفه فاطمی (مهدی، قائم، منصور و معز) هم عصر خود خدمت کرد (همان، ۸ / ۴۱).

او تألیفات مهمی دارد از جمله کتاب «دعائم الاسلام» را در موضوع فقه که مهمترین منبع درسی فاطمیین بوده در دو جلد به رشته تحریر درآورده، جلد اول درباره عبادات و جلد دوم درباره معاملات، یعنی امور دنیوی مانند خوراک، لباس، وصایا، ارث، نکاح و طلاق نگاشته شده است. وی با استفاده از آیات قرآن، احکام فقهی را استخراج کرده و در اثر دیگر خود به نام «تأویل الدعائم» تلاش نموده با ذکر روایاتی از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) معانی باطنی احکام را بر حسب دیدگاه فکری خود تبیین نماید.

در خصوص مذهب وی اختلاف نظر وجود دارد. برخی مؤلفان شیعی، وی را به جهت مشابهت فکری در سلک مذهب امامیه دانسته و گفته‌اند: وی حسب تقیه در خدمت اسماعیلیان بوده است و بعد از اینکه مالکی مذهب بود به مذهب امامیه گرویده. مجلسی معتقد است که کتاب دعائم الاسلام او شاهد خوبی بر این مدعاست (علامه مجلسی، ۱ / ۳۸). در عین حال کسانی مانند ابن شهر آشوب او را اسماعیلی معرفی می‌کنند (ابن شهر آشوب، ۱۶۱). مشهورترین قول درباره مذهب قاضی نعمان آن است که وی در ابتدا مالکی بوده (قاضی نعمان، المجالس والمسایرات، ۵ / ۴۱۵). آنگاه به مذهب اسماعیلی گرویده است (غالب، اعلام الاسماعیلیه، ۲۰۶). در هر صورت قول به اسماعیلی بودن او از شهرت بیشتری برخوردار است و همه کتاب‌های او مؤید آن می‌باشند.

روش قاضی نعمان در تأویل احکام و آیات فقهی قرآن

قاضی نعمان کتاب دعائم را با این استدلال که خداوند هیچ عملی را بدون ایمان نمی‌پذیرد با بحث از ایمان آغاز می‌کند. سپس بنا به عقیده اسماعیلیان و بر اساس روایتی از امام باقر (ع) دعائم اسلام را بر هفت پایه ولایت، طهارت، صلاة، زکات، صوم، حج، جهاد استوار می‌داند (قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ۲). وی در همه احکام مربوط به این دعائم سعی نموده با استناد به روایات پیامبر (ص) و احادیث ائمه (ع)، آن‌ها را تأویل نماید. قاضی مانند سایر اسماعیلیان رده‌های مختلفی از معلمان و مبلغان مذهبی با عناوین باب، حجت، داعی، مأذون و ...^۱ میان

۱. [مراد از ناطق، رسول اکرم (ص) است و نطق عبارتند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص) و محمد بن اسماعیل (قائم) قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۹] اساس بطور مطلق به وصی رسول اکرم (ص)، حضرت علی (ع) اطلاق شده. ناطق را صاحب شریعت و اساس را صاحب تأویل می‌دانند. (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ص ۴۰-۴۱) امام در اصطلاح به کسی گفته می‌شود که مرتبت ولایت یافته

شخص امام و فرد تازه وارد به فرقه، که مستجیب خوانده می‌شود قائل است که به تعلیم حقایق باطنی می‌پردازند. هفت امام ناطق را قبول دارند که هر یک دارای وصی می‌باشند (صابری، ۲/ ۱۵۲-۱۵۱).

به‌رغم دیدگاه اسماعیلیان که به باطن و تأویل نگاه حداکثری دارند و در مواردی نیز دچار خطا می‌شوند، قاضی‌نعمان اعتقاد به تأویل را در کنار نصّ تبیین می‌کند و با ترسیم خط اعتدال می‌کوشد از خطاهای دیگر اسماعیلیان در امان بماند. وی ظاهر قرآن را صامت و معجزه پیامبر (ص) و تأویل و باطن را معجزه امامان فاطمی می‌داند. او تأویل را علمی می‌داند که با بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات قابل تحقق است. برای این منظور ابتدا حکم فقهی را با آیاتی از قرآن و روایات در همان زمینه تعریف نموده و سپس سعی کرده آن را در ارتباط با ایمان و معرفت و محبت به پیامبر و امامان فاطمی تأویل نماید. مصطفی غالب نیز تأویلات او را افراطی نمی‌داند (غالب، اعلام‌الاسماعیلیه، ۲۰۶).

مبنای تأویلات قاضی‌نعمان

«نماد در زبان فارسی به معنی اشاره، ایما، علامت، معنی باطنی، نشانه مخصوص و... آمده و مرادف رمز در زبان عربی و سمبل در زبان اروپایی است». (پورنامداریان، ۵) از آنجاکه نماد در کلی‌ترین مفهوم بر معنایی و رای ظاهر لفظ دلالت می‌نماید، (انوشه، ص ۱۳۸۱) می‌توان گفت قاضی‌نعمان این‌چگون در تأویلات خود از رمز و نماد استفاده نموده‌است.

قاضی‌نعمان در تأکید بر ایمان به ظاهر و باطن و عمل به هر دو به ظاهر آیاتی چون «وذروا ظاهرَ الاثمِ وباطنه» (انعام/ ۱۲۰) و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان/ ۲۰) تمسک کرده (گروه مذاهب اسلامی، ۱/ ۲۵۶-۲۵۷) که این معنا را روشن می‌نماید: «هر امر محسوسی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر آن با حواس درک می‌شود و به باطن آن تعلق می‌گیرد. بدین خاطر هر ظاهر محسوسی شامل باطنی است که زوج و همراه آنست». (همان) همچنین با استناد به آیه «ثُمَّ أَثْنَانَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (المومنون/ ۱۴) و آیه «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» (زمر/ ۶) دین را مثالی برای باطن می‌داند و می‌گوید: «شما در

(ناصر خسرو، ۱۳۵۶، ص ۷۸) منصب حجت نسبت به امام مانند منصب اساس نسبت به ناطق است. باب از نظر مرتبت پائینتر از حجت و بالاتر از داعی است. داعی به مرتبه دعوت رسیده و مأذون کسیکه در طریق ایشان راسخ شده و اجازه سخن گفتن یافته و خلیفه داعی محسوب می‌شود، مستجیب نیز به مؤمن کامل یا کسی که تازه به طریقت آنها وارد می‌شود، گفته می‌شود. (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۰۵-۲۱۵ به نقل از قاضی‌نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۹)

حدود دین جابجا می‌شوید مثل جابجا شدن در خلقت ظاهری و این حدود را در تأویلاتش تبیین نموده است. وی «ظلمات ثلاث» را اشاره به سه تاریکی بطن و رحم و مشیمه می‌داند که جنین را احاطه کرده‌اند و مثل آنها در باطن، مثل ستر و کتمان هنگام شب است و مثل شب، مثل باطن و قائم به آنست که با حدودی احاطه گشته این حدود عبارتند از حد امام که اصل است، حد حجت که از امام برگشته و قائم به آن می‌باشد و حدی که برای استفاده کنندگان دیگر اقامه می‌کند (قاضی نعمان، تأویل الدعائم، ۱/ ۵).

وی درباره احکام فقهی می‌گوید: «احکام و مناسک دین، ظاهر و مثل محسوب می‌شوند لکن باطنی دارند که حقیقت آن برای بنده پنهان و نزد پروردگار آشکار است. ظاهر این احکام، اسلام و باطن آنها ایمان است که اقامه یکی بدون دیگری کامل نیست لذا تصدیق هر دو و عمل به واجبات لازم می‌باشد» (همان، ۱/ ۱۲). در جای دیگر به نقل از حضرت علی (ع) بیان کرده «مرتبه اسلام فقط اقرار لفظی اما مرتبه ایمان، هم اقرار و هم معرفت است» (همان، ۱/ ۱۶) و معرفت را خدا در قلب (که مثل امام می‌باشد) می‌گذارد. لذا ایمان و معرفت را مبنای تأویلات خود قرار داده و اقرار را به علم ظاهری از سوی ائمه و معرفت (ایمان قلبی) را به علم حقیقی تأویل نموده (همان، ۱/ ۱۷-۱۶) و اشاره کرده مراد از علم در آیه «هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (عنکبوت/ ۴۹) و آیه «يُرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله/ ۱۱) علم حقیقی یا همان علم انبیاء و ائمه دین و مراد از علماء، کسانی که از آنان علم آموخته‌اند، می‌باشد. علم در مرتبه ظاهر و ایمان در باطن واقع می‌شود (همان، ۱/ ۲۷).

قاضی نعمان می‌گوید: «خداوند پیامبر را برای شناختی که در آن اطاعت نباشد، مبعوث نکرد «انما يتقبل الله عز و جل، العمل من العباد بالفرائض التي افترضها عليهم بعد معرفة من جاء بها من عنده» و خداوند تنها بعد از معرفت، عمل به واجبات را از بندگان می‌پذیرد. او بیان داشته اولین معرفت، شناخت کسی است که بسویش دعوت می‌شود و آن شناخت خداوند و اقرار به ربوبیت اوست. دومین معرفت، شناخت رسول (ص) که آن را ابلاغ می‌کند و سومین معرفت، شناخت وصی (ع) و سپس شناخت ائمه بعد الرسل که اطاعت از آنها در هر عصر و زمانی برای اهلس واجب شده است» (همو، دعائم الاسلام، ۵۲).

او معتقد است بعد از معرفت، ایمان و تصدیق اولین رسول و ائمه و آخرین آنها و سپس عمل به آنچه خداوند از طاعات برای بندگان واجب کرده چه در ظاهر و چه در باطن در

ردیف مبانی قرار دارند. لذا در عبادات اقامه ظاهری بدون باطن و باطن بدون ظاهر کامل کننده نیست. بر این اساس می‌گوید: «صلاة ظاهری با ترک صلاة باطن و بالعکس جایز نیست. درباره زکات و صوم و حج و همه واجبات و محرّمات و شعائرشان که خداوند بندگان را ملزم به رعایت آنها کرده، نیز چنین است. در این زمینه روایتی از علی بن ابیطالب (ع) نقل کرده که «ظاهر قرآن عمل موجب و باطن آن علم مکنون محجوبی است که نزد ما معلوم و مکتوب است». (همان، ۵۳) او تأکید می‌کند اعمالی که در دعائم ذکر شده ظاهرش عمل است و باطنش ایمان است (همو، تأویل الدعائم، ۱/ ۱۳) و لازمه ایمان قلبی، اقرار و معرفت و عقد و رضا و تسلیم است و چون قلب در باطن به امام تأویل شده لذا می‌توان نتیجه گرفت اقرار به او و شناختش لازم است (همان، ۱۴) در کتاب دعائم از قول علی (ع) بیان کرده: «کمترین چیزی که بنده به آن مؤمن می‌باشد این است که خدا و پیامبرش و حجتش در زمین را بشناسد و به اطاعت اقرار نماید» (همان، ۱۸).

قاضی‌نعمان ابن‌حیون با تمسک به سخن امام علی (ع) که ایمان، اقرار در لسان و عمل به احکام و اعتقاد قلبی است، برای هر عضو از اعضاء بدن حسب کارکرد آن، سهمی از ایمان را واجب دانسته، می‌گوید: «برچشم نگاه بر اوامر و فرو بستن از منهیات، بر گوش شنیدن واجبات و اعراض از منهیات، بر زبان گفتن طاعات و سکوت منهیات، بر دستان انجام اوامر و ترک منهیات، بر پاها رفتن به سوی واجبات (سعی) و ایستادن از محرّمات (وقوف) واجب است» (همان، ۱۴).

وی تلاش کرده بر مبنای علم و معرفت و ایمان، ضمن رعایت احکام فقهی که حدود دینند آنها را تأویل نموده و با ذکر روایاتی از پیامبر (ص) و ائمه (ع) تأویلات خود را مستند ساخته و به گونه‌ای دل هم‌کیشان خود را در انجام دستورات فقهی نرم کند تا مسیر برای رسیدن به مقصود هموار شود و عشق به معشوق افزایش یابد.

تأویل احکام و آیات فقهی از نگاه قاضی‌نعمان ابن‌حیون

همانطور که بیان شد ابن‌حیون احکام شریعت را شکل ظاهری می‌داند و معتقد است همه احکام شرعی، باطنی دارند که باید از آن پرده برداشت. البته این امر به معنای نادیده گرفتن ظاهر احکام نبوده بلکه وی بر توأم بودن ظاهر و باطن تأکید دارد. او با توجه به اینکه باطن هر حکمی پنهان و پوشیده است، هر عملی از عبادات را بر اساس ایمان و معرفت نسبت به

پیامبران، ائمه، ولی زمان و اطاعت از آنها تأویل نموده و معتقد است هر کس به میزان علم و ایمان و معرفت خویش به حدی از حدود بواطن آن احکام نائل می‌گردد. او در هفت حوزه ولایت، طهارت، صلاه، صوم، زکاة، حج، جهاد تأویلاتی به شرح زیر دارد.

تأویل ولایت

قاضی نعمان ضمن تبیین استواری همه احکام و مناسک شرعی بر اصل ولایت، با اشاره به ولایت حضرت آدم (ع) می‌گوید: «نخستین کسیکه خداوند ولایتش را واجب کرده، حضرت آدم (ع) بوده و به همه ملائکه دستور داده تا او را سجده کنند». (همان، ۹/۱) البته این دلیل قانع کننده‌ای برای اثبات ولایت حضرت آدم نیست زیرا سجده کردن ملائکه بر حضرت آدم بر برتری انسان نسبت به سایر مخلوقات دلالت دارد نه ولایت او. خداوند انسان را بعنوان اشرف مخلوقات خلیفه و جانشین خود در روی زمین قرار داده و در آیه «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مانده/۵۵) به ولایت خدا و رسولش و کسانی که ایمان آورده‌اند، اشاره گردیده که ابن حیون با توجه به این آیه بیان کرده خداوند همه احکام را به ولی امرش آموخته لذا باید از آنان پیروی کرد. (همو، دعائم الاسلام، ۱۴).

او «ولایت» را به نیت مؤمن تأویل نموده و معتقد است احکام اسلام بر پایه ولایت که همان نیت است استوار گردیده و چنین ایراز داشته همانگونه که پیامبر فرموده: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، عامل مؤثر در قبولی اعمال انسان نیت است، پس کسانی که با اولیاء خدا که ولایت آنها بر مؤمنان فرض شده، دوستی نکنند هیچ عملی از آنان پذیرفته نیست و چنین استدلال نموده که نیت، اعتقاد قلبی و فرض بر ولایت بوده و قلب در تأویل مثل امام است (همو، تأویل الدعائم، ۱/۱۲) و از آنجا که خداوند برای هر عضوی بر حسب قوه و استطاعت، سهمی از ایمان، واجب نموده: «نگاه بر اوامر و فرو بستن از نواهی بر چشم، شنیدن و گفتن واجبات و اعراض از منهیات بر گوش و زبان، انجام امور واجب و ترک محرمات بر یدین، رفتن به راه واجب (سعی) و ایستادن از راه حرام (وقوف) بر رجلین» و اینها را مثل حدی از حدود اولیای الهی می‌داند که نباید از آن تجاوز کرد، «آنچه از ایمان بر قلب واجب شده، اقرار و معرفت و عقد و رضا و تسلیم به اینکه خدایی جز خدای یگانه نیست و شریکی ندارد و محمد (ص) بنده و رسول خداست و چون باطن قلب، امام است، پس اقرار به او و شناختش

ضرورت دارد». از سوی دیگر امام را رئیس و فوق همه مردم می‌داند همانطور که قلب رئیس همه اعضا و جوارح بدن است (همان، ۱/ ۱۴).

باید گفت اولاً منظور پیامبر (ص) از «انما الاعمال بالنیات» بیان برتری نیت بر عمل بوده چه بسا کار نیکی برای ریا انجام شود و یا بالعکس نیت خیرخواهانه‌ای به انجام عمل بد منجر شود. پس مفهوم این حدیث عام است و نمی‌توان آنرا در اثبات ولایت بکار برد. همچنین هیچ دلیل نقلی برای اینکه شرط قبولی اعمال، ولایت امام باشد، وجود ندارد و ولایت خداوند رأس همه ولایتهاست. از طرفی با توجه به آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده/۶۹) خداوند شرط ایمان را برای قبولی اعمال در ادیان یهود و مسیح و... نیز قرار داده و وعده داده در صورت ایمان هیچ ترس و حزنی نداشته باشند. ثانیاً نیت را اعتقاد قلبی دانسته و قلب را به امام تأویل نموده که سهمش اقرار و معرفت است که نشان می‌دهد سهم امام شناختن است نه شناخته شدن. از سوی دیگر ابتدا ولایت را نیت مؤمن و سپس نیت را اعتقاد قلبی و بعد از آن قلب را همان امام دانسته که رئیس و فوق همه چیز است لذا شناختش ضرورت دارد، در حالیکه معرفت خداوند بالاترین معرفتهاست و رأس همه ولایتها، ولایت خداوند با قدرت و علم بیکرانیش بر همه امور عالم است.

تأویل طهارت

قاضی‌نعمان طهارت را به حضرت نوح (ع) نسبت داده می‌گوید: «او اولین پیامبری است که از جانب خدا برای تطهیر بندگان از گناهان مأمور گردید». (همان، ۱/ ۹) او آیه‌ای از قرآن که بر این نسبت دلالت کند، ذکر نکرده این درحالیست که در آیه «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (نوح/۲) حضرت نوح بعنوان مُنذِر معرفی شده از سوی دیگر همه پیامبران برای هدایت مردم و دوری از گناه و خطا مأمور بوده‌اند نه فقط حضرت نوح (ع).

وی مثل طهارت ابدان ظاهری با آب را برای پاکی از نجاسات و آلودگی‌های جسمانی، همان طهارت ارواح نفسانی از گناه و خطا با علم در باطن می‌داند که این علم از اولیاء خدا أخذ می‌شود و همراه اعتقاد به ولایت آنها می‌باشد (همان، ۱/ ۴۶) و در تبیین لزوم طهارت برای اقامه نماز، وضو را موجب تطهیر و مقدم بر نماز دانسته و با استناد به آیه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره/۱۸۹) و حدیث نبوی «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» نماز را به پیامبر (ص) و

وضو را به علی (ع) تأویل نموده و هم بر تطهیر ظاهری با آب و هم بر تطهیر باطنی با علم حقیقی تأکید می‌کند (همان، ۱ / ۴۷).

با توجه به آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ...» (مائده/۶) در شستن صورت، هفت موضع (دو چشم، دو گوش، سوراخ‌های بینی و دهان) از بدن آدمی را نام برده و آن‌ها را به هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (علیهم السلام) و محمد (ص) و امام هفتم (خاتم الائمه) تأویل نموده (همان، ۱ / ۶۴) او می‌گوید: «شستن صورت مثالی بر اقرار این ناطقان و اطاعت از آنهاست، یَٰلَیْنِ مَثَلِ امَامٍ وَحِجَّتِهِ وَ مَرَادُ مِنْ شِسْتَنِ دِسْتَهَا، اِقْرَارُ بِهْ اِمَامٍ وَ حِجَّتِ وَ اطَاعَتِ مِنْ اَنْهَاسَتِ». (همان، ۱ / ۶۵) رأس را به رئیس تأویل کرده و بیان نموده «همانطور که با لغت سازگار است و در کلام بین مردم نیز متعارف می‌باشد، رأس هر چیز، افضل و بهترین است و چون سر محل سکونت مغز و عقل می‌باشد و حواس و زندگی بدان وابسته است، لذا اگر از بین برود حواس از بین رفته و عقل فاسد می‌شود که در آن صورت صاحبش هلاک می‌گردد پس مراد از مسح سر در باطن، اقرار به صاحب شریعت محمدی و پیروی از شریعت و سنت اوست». (همان، ۱ / ۵۹) «رجلین» را مثل امام و حجت می‌داند که عالم زمانشان هستند و در حدود دین و مراتبش جایجا می‌شوند همانگونه که پاها بدن را حمل می‌کند و آن را از جایی به جای دیگر منتقل می‌کنند. مسح دوپا را در حکم اقرار به امام و حجت می‌داند (همان، ۱ / ۶۰).

اینکه قاضی نعمان تطهیر ابدان ظاهری با آب را به تطهیر نفوس باطنی با علم تأویل نموده بحثی نیست زیرا احادیث نیز مراد از آب را در برخی آیات قرآن (جن/۱۶)، علم دانسته‌اند (بحرانی، ۵ / ۵۰۹)؛ اما آنجا که غسل صورت را اقرار بر ناطقان و غسل دستها را اقرار به امام و اطاعت از آنها و مسح سر را اقرار به صاحب شریعت محمدی و مسح پاها را اقرار به امام و حجت می‌داند، صرفاً به بیان تشبیه و مثلثایی پرداخته که هیچ تطابق و تناسبی بین لفظ و معنا وجود ندارد. از سویی در جای دیگر غسل را همان اطاعت و مسح را همان اقرار می‌داند (همان، ۱ / ۶۵) که با گفته‌های اولی‌اش که غسل را اقرار می‌دانسته، تناقض دارد. همچنین برای تمثیل «یدین» به امام و حجت دلیلی مانند آنچه که برای «رجلین» بکاربرده ارائه ننموده است.

تأویل صلاة

قاضی نعمان در باب نماز به حضرت ابراهیم (ع) اشاره کرده که خانه کعبه را بنا و اولین

نماز را در مقابل کعبه که قبله‌گاه مسلمانان گردید، بجا آورد (همان، ۱/ ۱۰). صلاة را در باطن، دعوت حق و جماعت نمازگزاران را جماعت اهل دعوت و انتظار صلاة بعد از صلاة را دعوت امام بعد از دعوت حق می‌داند (همان، ۱/ ۳۳). وی ابراز می‌کند «نماز بر چهار سهم وضو، رکوع، سجود، خشوع بنا شده که وضو در باطن به معنای پاکی از گناهان با جدانشدن و توبه و اولین حد از حدود دعوت الهی است. خشوع، حد داعی و رکوع حد حجت و سجود حد امام است که همان اطاعت از او، اعتقاد به امامت او و اقرار به ولایت او می‌باشد» (همان، ۱/ ۳۴). حدود ظاهری نماز را قیام و قعود و رکوع و سجود و حدود باطنی را دعوت حق و اولیائش می‌داند (همان، ۱/ ۳۵). سجده را در نماز به اطاعت از امام و رکوع را به اطاعت از حجت تأویل نموده است (همان، ۱/ ۲۴۴).

درباره این نظر قاضی‌نعمان باید گفت همانطور که در باب طهارت مطرح شد، وضو بعنوان مقدمه نماز و به جهت پاکی ضرورت دارد لذا نمی‌توان آن را جزو نماز بحساب آورد. از طرفی اولین حد از دعوت الهی خشوع در برابر خداوند در تمام مراحل است و چون سجده خالصترین خشوع در برابر خداوند و اطاعت از اوست، پس نمی‌توان آن را حد امام دانست. قاضی‌نعمان در تأویل آیه «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (بقره/ ۱۴۴) می‌گوید: «مثل قبله در باطن مثل حجت یعنی همان وصی پیامبر (ص) است. در این آیه مراد از قبله را حضرت علی (ع) دانسته و به مردم امر کرده بسوی او توجه کنند. (همان، ۱/ ۲۱۵) پس رو کردن به سمت قبله، رو کردن بسوی امام برای اطاعت و گوش دادن به اوست (همان، ۱/ ۳۱۰). در واقع وی توجه نکرده که خطاب آیه به پیامبر (ص) بوده لذا چگونه باید به وصی خود رو کرده و از او اطاعت نماید. قبله، به سمت خدا بودن، سجده مظهر خشوع و تواضع و رکوع مظهر تعظیم در برابر عظمت و کبریایی خداست لذا تأویل رو کردن به سوی قبله، سجده و رکوع به اطاعت از امام وجه درستی بنظر نمی‌رسد.

همچنین در تأویل آیه «حَافِظُوا عَلَي الصَّلَاةِ» (بقره/ ۲۳۸) مراد از نمازهای پنجگانه را دعوت پیامبران اولوالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص)) دانسته. (همان، ۱/ ۱۵۰) در جایی دیگر نماز ظهر و عصر را چون در روز انجام می‌شوند، دعوت ظاهری و نماز مغرب و عشاء را چون در شب انجام می‌شوند، دعوت باطنی می‌داند (همان، ۱/ ۱۵۷).

این دوگانگی آراء خود دلیلی بر بی‌اعتباری آنهاست. خصوصاً هیچ دلیلی بر اینکه کدام نماز به دعوت کدام پیامبر است ارائه نگردیده. از سوی دیگر جدا کردن نماز ظهر و عصر

بعنوان دعوت ظاهری و نماز مغرب و عشاء بعنوان دعوت باطنی در واقع بیانگر وجود نوعی تفاوت بین نمازهاست در حالیکه همه نمازها ظاهر و باطنی دارند و بنا به اولین سخن حیون در باب نماز، باطن همه نمازها دعوت حق است لذا نمی‌توان برخی از نمازها را دعوت ظاهری و برخی را دعوت باطنی دانست.

وی درباره رکعات نمازها، به یک نماد ذوقی اشاره کرده سه رکعت نماز مغرب را که به اندازه تعداد حروف آدم می‌باشد، مثل امام و حجت و داعی دانسته که دعوت باطنی با آنها جاری می‌شود. (همان، ۱/ ۱۵۷) تعداد رکعات نماز عشاء را اشاره به چهار نقیب می‌داند و می‌گوید: «دو رکعت نماز صبح بر مهدی (عج) و حجتش که در نهم‌ترین حد استتار ائمه (ع) است، دلالت دارد که ظلمت و تاریکی را از همه امت رفع می‌کند و برای ظاهر و باطن قیام می‌کند همانگونه که نماز صبح امتزاج روشنی و تاریکی است» (همان، ۱/ ۱۵۸).

آیه «وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء/ ۱۰۱) قصر نماز مسافر را واجب می‌داند بطوریکه نمازهای چهار رکعتی باید بصورت دو رکعتی خوانده شود و اگر مسافر نماز خویش را در سفر کامل بخواند از او پذیرفته نیست و باید اعاده گرداند. ابن حیون در بیان علت تقصیر نمازهای چهار رکعتی بیان می‌کند: «۱۲ رکعت نمازهای ظهر و عصر و عشاء مثالی برای ۱۲ حجج اثنی عشری است که کوتاه کردن این نمازها در سفر به معنی تقصیر در شناخت حجج اثنی عشری بوده اما تعداد رکعات نماز صبح و مغرب مثالی برای ۵ پیامبر اولوالعزم بوده که اقرار به آنها واجب است و نباید تقصیر شوند.» (همان، ۱/ ۳۳۰).

بنظر می‌رسد چون قاضی نعمان به ۱۲ امام اثنی عشری اعتقاد نداشته، هرچند که بطور ضمنی آنها را تأیید نموده لذا با بیان کوتاه کردن نمازهای چهار رکعتی که تأویلش را کوتاهی در شناخت امام و اقرار به او دانسته، هدفش بی‌اهمیت جلوه دادن این شناخت و اقرار بوده است. این درحالیست که محور همه تأویلاتش را شناخت امام و اقرار به او و اطاعت از او می‌داند. تناقضی که نمی‌توان از آن چشم پوشید!!!

وی با توجه به آیه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه/ ۹) مثل نماز جمعه را مثل دعوت پیامبر (ص) و ائمه (ع) از زمان امیرالمؤمنین علی (ع) تا زمان مهدی می‌داند (همان، ۱/ ۲۹۱). وی می‌گوید: «غسل روز جمعه که مستحب بوده، تأویلش آنست که خودش را از گناهان پاک کند و اعمال خیر انجام دهد» (همان، ۱/ ۲۹۲).

باید توجه داشت که خطاب آیه به همه مؤمنان بوده که وقتی ندای نماز جمعه سر داده می‌شود، بسوی ذکر خدا بشتابید «فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» و در ادامه نماز جمعه را حجّ فقرا نامیده و گفته «مَثَلُ نَمَازِ جَمْعِهِ مَثَلُ دَعْوَتِ حَقٍّ وَمَثَلُ حَجِّ مَثَلُ هِجْرَتِ بِي سَوِي اِمَامٍ اسْت» (همان، ۱/ ۲۹۵). بنابراین دعوت و دستور خداوند است نه پیامبر (ص) و ائمه (ع) هر چند که دعوت آنها نیز در همین راستاست. وی غسل جمعه را به پاکی از آلودگی گناه تأویل نموده در حالیکه پاکی از گناه و آلودگی، واجب اما غسل جمعه مستحب است لذا این تأویل بجا نیست.

تأویل صوم

صوم در لغت به معنی امساک و خودداری از هر چیزی است (جرجانی، ۱۰۰). با توجه به آیه «كَيْتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/۱۸۳) که به وجوب روزه اشاره دارد، روزه به معنای خودداری از طعام و شراب و جماع و مبطلات آن است. (قاضی نعمان، همان، ۲/ ۱۱۵-۱۱۶) قاضی‌نعمان این حیون روزه را به حضرت عیسی (ع) نسبت داده زیرا مریم، مادر عیسی به قومش گفت: «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلَمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا. مَنْ بَرَىٰ خَدَايَ رَحْمَانَ رَوْزَهَآيَ نَذَرَ كَرْدَهَامَ وَ اَيْنَ رَوْزَآيَ بَشَرِي سَخَنَ نَمِي گَوِيْمَ» (مریم/ ۲۶). در اینجا معنای باطنی روزه سکوت است. وی ظاهر روزه را که امساک از مبطلات می‌باشد در روز قرار داده که مَثَل ظاهر است و باطن آن را به کتمان علم باطنی شریعت از اهل ظاهر و خودداری از آنچه که برایش مأذون است، تأویل نموده. بنا بر اینکه ماه رمضان یکی از ۱۲ ماه سال است، مراد از سال را ناطق یعنی صاحب شریعت اسلام محمدی (ص) و ماه رمضان را حضرت علی (ع) که جانشین وصی و ولیّ امر امت بعد از اوست و ایام رمضان را نیز قائمین امر خدا دانسته است (همان، ۲/ ۱۱۶-۱۱۷).

باید گفت اولاً علم باطنی همانطور که از اسمش پیداست، از اهل ظاهر مخفی می‌باشد پس دیگر لزومی ندارد کتمان شود. ثانیاً اگر قرار به کتمان علم باطنی است، همیشه باید مخفی باشد چه دلیلی دارد که در طول سال فقط یک ماه مخفی بماند. ثالثاً ماه رمضان، ظهور تقوا و خویشتن‌داری، بروز فضایل اخلاقی و تزکیه نفس و رشد همه کمالات است لذا کتمان آنها معنا ندارد. از سوی دیگر بی‌هیچ تناسبی سال را به پیامبر (ص) و و ماه رمضان را به حضرت علی (ع) مَثَل زده و در جای دیگر ماه رمضان را مَثَل هفتمین امام (خاتم‌الائمه) دانسته و معتقد است خداوند بوسیله او دینش را ظاهر می‌گرداند (همان، ۲/ ۱۲۱).

مثل روز فطر را مثل مهدی (ع) می‌داند (همان، ۱۱۷/۲) با توجه به حرمت روزه فطر، آن را به قیام حضرت مهدی (ع) یعنی ظهور دعوت حق بعد از مدتی کتمان، تأویل نموده (همان، ۱۴۵/۲) و بیان داشته جایز نیست این قیام مستتر باشد زیرا با قیام حضرت، دعوتش آشکار می‌گردد. نیز روزه عید قربان را مثل قیام خاتم الاثمه دانسته که باطن با ظهورش، ظاهر می‌شود. (همان)

از آنجا که قیام حضرت مهدی بعد از مدتی غیبت انجام می‌پذیرد می‌توان نسبتی برای این تأویل یافت زیرا خداوند اراده نموده که دینش با ظهور آنحضرت آشکار و دعوت اولیانش محکم و استوار گردد. لذا برای روزه فطر و قربان وجهی برای کتمان باطن وجود ندارد و روزه آنها منع گردیده است.

نکته قابل توجه اینست که قاضی نعمان در احکام روزه‌داری، قی کردن روزه‌دار را که از مبطلات روزه است به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده (همان، ۱۲۷/۲) درحالیکه هیچ تناسبی در این تمثیل و تشبیه وجود ندارد. علم و حکمت ارزشمند است که هم برای صاحبش و هم دیگران مفیدند اما معمولاً چیزهای بیهوده‌ای که اغلب با بدن سازگاری نداشته، بیرون ریخته می‌شوند و برای هیچکس فایده‌ای ندارند.

وی با توجه به آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» (بقره/۱۸۴) برای بیان معنای باطنی مریض، مریض را به کسی تعبیر می‌کند که به نقصی در دین مبتلا گشته و آن را کتمان می‌کند تا علت مانع رفع گردد و به سلامتی در دین برگردد. (همان، ۱۳۲/۲) سؤال اینجاست چگونه می‌توان مریض را کسی دانست که به نقصی در دین مبتلاست درحالیکه پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز در هنگام بیماری و سفر روزه نمی‌گرفتند. آیا می‌توان گفت آنها نیز به نقص در دین مبتلا بودند؟!!!!

تأویل زکات

قاضی نعمان مظهر زکات را حضرت موسی (ع) می‌داند زیرا او نخستین پیامبری است که از فرعون خواست که خود را تزکیه کند «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ» (نازعات/۱۸). (همان، ۸/۱۰) از آنجا که مراد از «تَزَكَّىٰ» در اینجا تزکیه نفس است نه زکات مال لذا نمی‌توان از این آیه معنای زکات مال را که جنبه اقتصادی دارد، استنباط نمود و آن را به حضرت موسی نسبت داد. وی با توجه به اینکه زکات در لغت به معنی طهارت است بیان می‌کند با پرداخت زکات

مال، بقیه آن، حلال و طاهر می‌گردد. باطن «أَتُوا الزَّكَاةَ» (بقره/۴۳) را پاکی و طهارت دانسته (همان، ۶۲/۲) همچنین در آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه/۱۰۳) زکات را به دادن صدقه معنا کرده و در مجموع خارج کردن قسمتی از مال که خدا دستور داده به مستحق داده شود زکات نامیده است (همان، ۶۱/۲).

وی با ذکر سخن امیرالمؤمنین (ع) که فرموده: «برای عابد سه نشانه است: نماز، روزه، زکات» باطن نماز را اطاعت از اولیاء مؤمن در اوامر و نواهی که همان قیام برای دعوت حق است و باطن روزه را کتمان آنچه که کتمانش درخواست شده و باطن زکات را پاکی از هر عیب و گناه و آلودگی می‌داند (همان، ۶۴/۲). زکات علم را با اشاره به حدیث پیامبر (ص): «زَكَاةُ الْعِلْمِ بَدَلُهُ» نشر آن، و زکات بدن‌ها را روزه می‌داند که باعث تزکیه روح و سلامت جسم می‌شود (همان، ۶۸/۲).

او آیه «أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ...» (بقره/۲۶۷) را به زکات نباتات تعمیم داده که با توجه به آن، زکات آنچه با آبی که از آسمان می‌بارد و از زمین خارج می‌شوند، واجب شده است. ابن‌حیون می‌گوید: «مراد از آسمان در باطن، ناطق و از زمین، حجت و از آب، علم است. علمی که از ناطق تراوش می‌کند و بسوی حجتش سرازیر می‌شود. مراد از نباتات همان مومنان هستند که از علم اولیاء الهی می‌رویند. میوه‌ها و دانه‌ها نیز همان نقیبان و داعیانند که علم و حکم از آنها کسب می‌شود». (همان، ۱۰۷/۲) در همه اینها چون علم از سوی صاحبانش در اختیار دیگران قرار می‌گیرد، در واقع زکاتش داده می‌شود و پاک می‌گردد.

در اینجا تناقضی به چشم می‌خورد زیرا او از یک سو با استناد به آیه قرآن زکات طیبات را واجب دانسته و از سوی دیگر پرداخت زکات را باعث پاکی از آلودگی می‌داند. در جای دیگر با توجه به حدیث پیامبر (ص) «زَكَاةُ الْعِلْمِ بَدَلُهُ» زکات نباتات را چون با علم ناطق می‌رویند واجب ندانسته در حالیکه مراد پیامبر علم واقعی بوده نه آنچه که در تأویل علم محسوب شود. درباره زکات مواشی که به چهارپایان (شتر و گاو و گوسفند) تعلق می‌گیرد، ابن‌حیون با توجه به آیه «وَ الْخَيْلِ وَ الْبِغَالِ وَ الْحَمِيرِ لِيَتْرَكُوها وَ زِينَةً وَ...» (نحل/۸) حیوانات اسب و قاطر و الاغ را که وسیله رکوب یا زینت هستند از پرداخت زکات معاف دانسته و در تأویل آنها بیان کرده مثل خیل مانند حجج الهی و مثل بغال مانند نقباء و مثل حمیر، دعوت‌کنندگانی هستند که با علم خود به مستفید سود رساننده و علم خود را پاک می‌نمایند. (همان، ۱۰۶/۲) در اینجا علاوه بر اینکه تأویل شایسته‌ای بکار نرفته بلکه حجج الهی، نقباء و داعیان خود برای کمک به

مستفید برای رساندن آنها به علم حقیقی تلاش می‌کنند و این مسأله با استفاده‌ای که از حیوان نظیر حمل و زینت می‌شود، متفاوت است.

تأویل حج

قاضی نعمان «حج» را آخرین عمل واجبی دانسته که هر مسلمان در طول عمرش یکبار انجام می‌دهد و آن را به حضرت ختمی مرتبت محمد (ص) نسبت داده است (همان، ۱۰ / ۱) اولاً هیچ دلیل نقلی برایش ذکر نکرده ثانیاً برخی چند بار حج می‌گذارند و حتی بعد از این فریضه شاید جهاد یا فریضه دیگری بر آنها واجب شود.

از آنجا که حج در لغت به معنای قصد کردن است (راغب، ۱ / ۱۳۱) ابن حیون با توجه به آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران/۹۷) ظاهر حج را رفتن به سوی خانه کعبه برای انجام مناسک آن و احترام به آن دانسته اما در باطن رفتن به سوی امام زمان می‌داند چه پیامبر باشد چه امام تا او را بشناسد (همان، ۲ / ۱۵۳) محرم شدن حج‌گذار را به بستن عهد و میثاق با امام زمانش تأویل کرده است (همان، ۲ / ۱۷۷).

بنظر می‌رسد هدف قاضی نعمان ابن حیون در بیان باطن این اعمال اهمیت دادن به مسأله ولایت بوده که آن را مهمترین رکن می‌داند. درحالیکه اعمال حج از جمله اعمالی است که ارتباط مستقیم با خدا را مهیا می‌سازد که همه امور حتی ولایت در راستای آن معنا می‌یابد. لذا دلیل ندارد که شناخت امام را جایگزین آن کرد.

وی مراد از استطاعت را زاد و راحله که «زاد» همان طعام و شراب و مایحتاج است، می‌داند و در باطن آن را به علم و حکمت تأویل کرده که حیات روحانی به آن وابسته است همانطور که حیات جسمانی به طعام و شراب وابسته است. راحله را اعم از هر نوع مرکبی می‌داند که وزن بندگان را حمل می‌کند و در باطن به اولیاء و اسباب، تأویل شده که ثقل بندگان را از نظر دین و دنیا تحمل می‌کند. پس اگر کسی را بیابند که در طلب شناخت امام زمان متوقف مانده، او را راهنمایی می‌کنند و برایش علم و حکمت می‌گشایند تا آنچه که بسویش دعوت شده روشن شود این همان زاد و راحله است (همان، ۲ / ۱۵۴).

در نقد این مطلب باید گفت او از یکسو حج را قصد شناخت امام می‌داند و از سوی دیگر آن را راحله می‌داند که قبل از حج باید مهیا گردد که جمع آنها امکان ندارد.

قاضی نعمان منظور از مواقیت احرام را در باطن، حدود شرایع دینی می‌داند و بیان داشته

این حدود به شریعت‌های پنجگانه نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام و محمد (ص) اشاره دارد. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری/۱۳) (همان، ۱۶۹/۲) در جای دیگر گفته: «مواقیت احرام، نمازهای پنجگانه هستند یعنی حدود باطنی که اولیاء الهی (نبی، وصی، امام، حجت و مستخلف) آن‌ها را برای مردم قرار می‌دهند تا با آنها هدایت شوند». (همان، ۱۷۱/۲) چنانکه ملاحظه می‌شود درباره تأویل مواقیات احرام نظر واحدی ارائه نداده که خود دلیل بر عدم ثبات او در تأویل آنست. از سوی دیگر مواقیات احرام آغاز رعایت محرّمات است که بر محرم حرام می‌گردند پس چگونه می‌توان آنها را به شرایع یا نمازهای پنجگانه تأویل کرد.

از آنجا که بیت الله الحرام را به ولیّ زمان تأویل کرده، طواف را نیز به اتصال به امام زمان تأویل نموده می‌گوید: «آنچه که در طواف اهمیت دارد تمسک اهل دعوت حق به امام زمانش و توجه به آن و جلب علم و حکمت از اوست. مراد از هفت بار طواف، اقرار به هفت ناطق و هفت امام است». (همان، ۲۲۸/۲) اینگونه تأویلات نیز از اعتقاد او به هفت امام سرچشمه گرفته و بیشتر جنبه شخصی دارد.

وی سعی بین صفا و مروه را نیز حدیّی از حدود معرفت دانسته. سعی که در ظاهر از صفا شروع شده و به مروه خاتمه می‌یابد، اتصال از مفید اعلی به مفید ادنی می‌داند. (همان، ۲/۲۳۸-۲۳۹) مروه را هر طبقه‌ای از مؤمنین و صفا را رئیس آن مفیدان و آن کسی می‌داند که از او فایده می‌برند (همان، ۲/۲۴۱). چهار لبیکی که محرم بر زبان می‌آورد به طاعت خدا و رسولش و امام زمان و حجت در باطن تأویل کرده است. (همان، ۲/۱۹۴) انجام عمل قربانی را نتیجه فساد در یکی از حدود واجب برای رسیدن به امام زمان یا تعدی از آنچه که بر آن امر شده، می‌داند. لذا مؤمن برای اینکه به حدیّی از حدود ایمان که برایش مقرر شده، برسد باید قربانی کند (همان، ۲/۱۹۳). باید گفت این امر برای پیامبر (ص) و ائمه (ع) که به بالاترین حدّ ایمان رسیده‌اند، صادق نیست. او ذبح قربانی و خروج خون از آن را نیز مثل زوال شک از قلبهای مؤمنین دانسته (همان، ۲/۲۶۴ و ۱۹۰) لکن از این مسأله غفلت نموده که زوال شک از قلب مؤمن باعث حیات اما خروج خون از قربانی باعث مماتش می‌شود. لذا تمثیل بجایی نیست.

قاضی‌نعمان درباره کوتاه کردن ناخن می‌گوید: «ناخن مانند ظاهر علم شریعت و گوشت مانند باطن علم شریعت می‌باشد». (همان، ۲/۱۸۰) این بدان معناست مقداری از ظاهر شریعت

ناخن) که به باطن آن (گوشت) نچسبیده باید جدا شود. در حالیکه باید اشاره کرد شریعت هم ظاهرش و هم باطنش برای مستفید، مفید است. علوم ظاهری به علوم باطنی متصل و مرتبطند و قوامشان به یکدیگر وابسته است. علاوه بر آن قطع قسمت اضافی ناخن در واقع دورکردن پلیدی است که با علم سنخیتی ندارد.

وی رمی جمرات را نیز به فرق اهل باطل تأویل کرده: جمره کبری را مثل اهل باطل و جمره وسطی را مثل نصاری و جمره صغری را مثل یهود دانسته است. (همان، ۲/ ۲۶۳) در اینجا نیز متذکر می‌شویم که یهود و نصاری از ادیان آسمانی و الهی هستند پس تمثیل آنها به جمره وسطی و صغری نابجاست.

تأویل جهاد

جهاد در لغت به معنی تلاش و مبارزه و جنگیدن و در حوزه دین به مبارزه مسلمین با کفار و اجانب بمنظور دعوت به دین حق گفته می‌شود. (جرجانی، ۵۶) قاضی نعمان «جهاد» را به امام هفتم نسبت داده زیرا معتقد است او بعنوان آخرین امام از ذریه پیامبر (ص) برای دعوت به اطاعت از شریعت سعی و تلاش می‌نماید (قاضی نعمان، همان، ۱/ ۱۰). اولین نقد وارد بر این مسأله آنست که نسبت دادن جهاد به امام حسین (ع) که با فداکاری برای دفاع از دین قیام کردند، مناسب‌تر می‌باشد.

وی جهاد در راه خدا را که در آیه «کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالَ» (بقره/۲۱۶) و آیه «انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فِی سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه/۴۱) بر همه مؤمنان واجب شده، به مبارزه با نفسی که خدا را نافرمانی کرده تأویل نموده (همان، ۲/ ۲۹۱) و به استناد حدیثی از امام جعفر صادق (ع) اوج قله اسلام را دفاع از دین با دست و زبان و قلب و نفقه دانسته است. (همان، ۲/ ۲۹۶) جهاد با دست را در ظاهر و جهاد با نیت را در باطن می‌داند. با توجه به آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ» (توبه/۱۱۱) نیز یکی از وجوه باطنی جهاد در راه خدا را انفاق اموال دانسته و آن را به آنچه از علم اولیاء خدا به مستفید می‌رسد، تأویل نموده است (همان، ۲/ ۳۰۲).

در نقد این مطلب باید گفت اولاً سیاق آیات نشان دهنده جهاد دفاعی در برابر دشمن خارجی است نه جهاد با نفس درونی. ثانیاً اگر مراد از «نفقه» که یکی از وجوه جهاد در راه خدا معرفی گردیده، علم اولیاء خدا باشد، اولاً همه مجاهدان جزو اولیاء نیستند که علم آنها

نصیب مستفید گردد. ثانیاً دشمنانی که جهاد با آنان واجب گردیده، طالب علم نیستند که مستفید محسوب شوند. ثالثاً قاضی‌نعمان این جهاد را مبارزه با نفس تأویل نموده که بخشش مال یا به تعبیری علم برای آن وجهی ندارد. رابعاً جهاد با اموال یعنی آن را در راه خدا صرف کنیم که از دست می‌رود درحالی‌که اگر به علم تأویل شود درواقع سهمی از علم، نصیب مستفید می‌گردد.

در آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (انفال/۶۰) که به تجهیز قوا برای جنگ با دشمن تأکید ورزیده به اعلام حجت هنگام مناظره تأویل شده (همان، ۳۲۶/۲) و «رباط خیل» به ارتباط با عهد نقباء تأویل گردیده تا با آن قیام کنند و دشمنان را بترسانند (همان، ۳۰۱/۲). در اینجا باید دقت کرد وقتی «عده» به تجهیزات جنگی معنا شود و در آیه «قوه» و «رباط خیل» از جمله آنها ذکر گردیده لذا باید جزو تجهیزات جنگی باشند درحالی‌که اعلام حجت و عهد نقباء را نمی‌توان جزو تجهیزات جنگی برشمرد. از سوی دیگر منظور از «رباط خیل» در لغت، اسبان جنگی است که هیچ تناسبی با عهد نقباء ندارد.

همچنین از نظر او در آیه «وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ» (نساء/۱۰۲) سلاح، مثل حجت بوده و نتیجه گرفته که جدال با اهل باطل یعنی آمادگی برای احتجاج بر آنها. (همان، ۳۲۳/۲) جدال با دشمن جنبه دفاعی دارد که جز با تجهیزات جنگی میسر نمی‌شود. احتجاج در لغت به معنای دلیل آوردن و قانع نمودن است که معمولاً در هنگام مناظره بدون کارزار صورت می‌گیرد. لذا تعبیر قوه و سلاح به حجت و احتجاج آوردن برای دشمن در اینجا وجهی ندارد. وقتی هم سخن از کشتن مشرکان به میان می‌آید «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ» (توبه/۳۶) قتل مشرکان را به رهاکردن آنها در گمراهیشان تأویل نموده (همان، ۳۴۲/۲)؛ اما غفلت کرده که اگر مشرکان گمراه، رها شوند باعث گمراهی دیگران نیز می‌شوند.

نقد دیدگاه قاضی‌نعمان در تأویل آیات فقهی

قاضی‌نعمان باطن احکام را در ۷ حوزه «ولایت، طهارت، صلاه، صوم، زکاة، حج، جهاد» بیان کرده و هر یک از این حوزه‌ها را بدون دلیل عقلی یا نقلی به پیامبر و یا امام هفتم نسبت داده در حالیکه اولاً احکام دین فقط در این حوزه‌ها خلاصه نمی‌شوند ثانیاً کشف این نسبتها تأثیری در تأویلاتش نداشته‌است. وی در آرائش کوشیده با استفاده از رمز و نماد و بیان

مصادیق به تفسیر باطنی و بعضاً تفسیر ظاهری آیات بپردازد.

با وجود آن‌که در اصل وجود باطن برای قرآن هیچگونه اختلافی نیست و روایات فریقین بر آن دلالت دارند (بحرانی، ۱/ ۴۴-۴۷؛ مجلسی، ۸۹/ ۹۵-۱۰۱)؛ اما درباره مقصود از باطن قرآن آراء گوناگونی وجود دارد (بابایی، ۲/ ۱۳-۲۰).

در روایات تفسیری (معرفت، التفسیر والمفسران، ۱/ ۲۰-۲۱) و تعابیر دانشمندان (شاکر، ۱/ ۲۰۵-۲۱۵) به معانی باطن قرآن تأویل گفته شده است. برخی عنوان تفسیر باطن را بر تفسیر صوفی و عرفانی اطلاق کرده‌اند (معرفت، همان، ۲/ ۹۵۹). برخی نیز آن را زیر مجموعه تفسیر اشاری دانسته‌اند (رضایی، ۱/ ۲۴۷-۲۴۸). البته باطن مراتبی دارد، سطح دلالت‌های عرفی آن برای توده مفسران با تلاش علمی مناسب فهم پذیر است، ولی بعضی مراتب از دلالت‌های عرفی فراترند و رازدانان بهره‌مند از علوم الهی آنها را می‌فهمند (بابایی، ۲/ ۲۰ - ۲۲).

پیش فرض تأویلات اسماعیلیه و توجیه‌کننده آن، نظریه مثل و ممشول و ظاهر و باطن داشتن امور تکوینی و تعمیم آن به امور دینی و تشریحی است. برای این منظور به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند: قرآن کریم بیانگر آیات آفاقی و انفسی است «سُئِرِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ» (فصلت/۵۳) و الفاظ قرآن، مثل‌هایی‌اند که آیات آفاقی و انفسی ممشول آن هستند (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۱/ ۸) و آیاتی که بر مثل بودن بسیاری از آیات قرآن تأکید دارند مانند سوره زمر/آیه ۲۷. سوره فرقان/آیه ۳۹. (همان، ۱/ ۳۰-۳۱) چه بسا با توجه به این نظریه تأویل را به همه امور دینی تعمیم داده‌اند.

علیرغم اینکه اسماعیلیان معتقدند دست‌یابی به تأویل و باطن قرآن مختص پیامبر (ص) و وصی او علی بن ابیطالب (ع) و فرزندان آنهاست و بدلیل اختلاف صحابه در فهم آیات، روایات آنها را نمی‌توان ملاک تفسیر آیات قرار داد اما در آثارشان نظیر «تأویل الدعائم» روایاتی از صحابه بدون سند ذکر کرده‌اند. این بی‌سند بودن روایات، موجب ضعف آنها می‌شود و سبب می‌گردد که نتوان به آنها استناد کرد، لذا برخی از علما این کتاب را معتبر نمی‌دانند (خوئی، ۱۹/ ۱۶۹). اسماعیلیان از امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) یاد می‌کنند، اما محور تأویلات آنها، ناطقان، اساسان، حجج، دعوات و دیگر سلسله مراتب و حدود و درجات دینی است. (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۱/ ۸-۹؛ گروه مذاهب اسلامی، ۱/ ۳۰۶-۳۰۷) از سوی دیگر هرچند آنان اساس و امام را معلم تأویل می‌دانند و معتقدند تأویلاتشان را از آنها گرفته‌اند، ولی هیچگاه تأویلات خود را به آنان مستند نکرده‌اند.

تمسک به تأویل از سوی اسماعیلیه در شرح متون اسلامی در بیشتر موارد ذوقی و آمیخته با ادله غیرعلمی است. درحالیکه علامه طباطبایی میان معنای ظاهری و باطنی آیه ربط طولی و دلالت مطابقی قائل است (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۶۴-۶۵). از نظر شیعه امامیه، مقاصد قرآن صرفاً در معانی ظاهری الفاظ خلاصه نمی‌شوند، بلکه مقاصدی عمیق‌تر در ورای ظاهر الفاظ نهفته‌اند و باطن قرآن هیچ‌گاه ظاهر آن را باطل نمی‌کند، بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد (طباطبائی، شیعه در اسلام، ۱/ ۷۸-۸۱؛ قرآن در اسلام، ۱/ ۴۴-۵۰) و البته تفسیر باطن قرآن شرایط و ضوابط خاص خود را دارد (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۱/ ۲۴-۳۱؛ التأویل فی مختلف المذاهب، ۱/ ۳۹-۴۴) لکن در تأویلات قاضی‌نعمان از آیات فقهی رابطه طولی بین احکام دین و اینگونه تأویلات وجود نداشته و هیچ تناسب و سازگاری از لحاظ معنای لغوی الفاظ با ظاهر آنها مشاهده نمی‌گردد، لذا نمی‌توان حیات احکام دین را دربر داشته باشد. حتی با وجود اینکه اسماعیلیان از آیات قرآنی برای تأیید آراء خویش بهره می‌گیرند، برای مثال، ناصر خسرو واژه «قرآن» را در قالب نظام فکری اسماعیلی تأویل کرده و ۴ حرف این واژه را به مقولاتی مانند ناطق، اساس، جد و نفس (شاکر، ۱/ ۲۰۵) معطوف دانسته اما چون مبنای تفاسیرشان رأی و نظر مفسر است، لذا حجیت و اعتبار آرائشان تحت الشعاع قرار می‌گیرد.

وجه غالب صوفیان در نگرش باطنی، واعظانه و تربیتی است (معرفت، التأویل فی مختلف المذاهب، ۱/ ۵۶) بهمین دلیل اسم اصلی کتاب تأویل الدعائم ابن حیون «تربیه المؤمنین و معرفه حدود الدین» می‌باشد، که نشان می‌دهد هدف ابن‌حیون از بیان تأویلاتش بر معرفت و تربیت متمرکز بوده و برای هر یک از مناسک و آداب شرعی احکام، باطنی بیان نموده تا معرفت تحقق یابد؛ اما مسلماً انجام صحیح احکام شرعی باید براساس معرفت و شناخت باشد نه اینکه انجام آنها به گونه‌ای تأویل شود که زمینه را برای معرفت فراهم کند. از سوی دیگر انجام این دستورات و احکام شرعی، مرحله عملی است که یک طریق خاص و معین دارد و بعد از معرفت حاصل می‌گردد پس نمی‌توان بنا به آراء ابن‌حیون، انجام آنها را برای حصول معرفت تأویل کرد.

نتیجه‌گیری

رویکرد باطنی قاضی‌نعمان ابن‌حیون در احکام و آیات فقهی بر روی معرفت و تربیت متمرکز بوده است. هر عمل از عبادات را بر اساس ایمان و معرفت نسبت به پیامبران، ائمه،

ولی زمان و اطاعت از آنها تأویل نموده و معتقد است هرکس به میزان علم و ایمان و معرفت خویش به حدی از حدود احکام نائل می‌گردد. لذا انجام احکام و فرامین الهی را که اطاعت از دستور خدا بوده، معرفت ولی زمان و ایمان و اقرار به او دانسته و آیات فقهی را بر همین اساس تأویل نموده است. درحالیکه اولاً معرفت خداوند بالاترین معرفت‌هاست ثانیاً دستورات الهی بعد از معرفت و ایمان به خداوند انجام می‌شوند که نماد اقرار و اطاعت از اوست نه اینکه دستورات خدا را به هدف معرفت و اطاعت و اقرار به ناطقان، حجج، نقباء، امام و... انجام دهیم.

از سوی دیگر اعمال پیامبران و ائمه علیهم السلام و ولی زمان در انجام احکام شریعت با این تأویلات که صرفاً برای اقرار و اطاعت از امام و ولی زمان هستند قابل توجیه نیست. زیرا آنان خود اولیائی با معرفت و تربیت یافته هستند. بنابراین انجام این دستورات که مسیر معرفت و تربیت را برای مکلف هموار می‌گرداند برای آنان سودی ندارد.

منابع

- ابن حیون، نعمان بن محمد، *اساس التأویل*، بیروت، چاپ عارف ثامر، ۱۹۶۰ م.
- _____، *المجالس و المسایرات*، تحقیق الفقی الحیب، ابراهیم الشبوح، محمد الیعلوی، تونس، ۱۹۷۸ م.
- _____، *تأویل الدعائم*، چاپ محمدحسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷ - ۱۹۷۲ م.
- _____، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام، والقضایا والاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه وعلیهم افضل السلام*، چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۹۶۳ - ۱۹۶۵ م.
- _____، *شرح الاخبار فی فضائل ائمة الاطهار*، تحقیق حسینی جلالی، دارالثقلین، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، مطبعة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ق.
- انوشه، حسن، *فرهنگنامه ادبی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، البعثه، ۱۴۱۵ ق.
- برنارد، لوئیس و دیگران، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
- پورنامداریان، تقی، *رمز و داستانهای رمزی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، تهران، نشر فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۹۱.

- خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۷۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات*، نشر الكتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ربانی، علی، *فرق و مذاهب کلامی*، قم، مرکز جهانی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- رضایی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن*، قم، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷.
- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، دارالعلم للملایین، چاپ نهم، ۱۹۹۰ م.
- شاکر، محمد کاظم، *روش های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.
- صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۳ ق.
- _____، *شیعه در اسلام*، کوشش خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- _____، *قرآن در اسلام*، به کوشش خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- علامه مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- غالب، مصطفی، *اعلام الاسماعیلیه*، بیروت، دارالیقظه العربیة، ۱۹۶۴ م.
- _____، *الحركات الباطنیة*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *وجه دین*، تهران، چاپ غلامرضا اعوانی، ۱۳۵۶.
- گروه مذاهب اسلامی، *اسماعیلیه*، ترجمان السنه، پاکستان، ۱۴۰۶ ق.
- معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسران*، قم، التمهید، ۱۳۷۳.
- _____، *تأویل فی مختلف المذاهب*، تهران، تقریب بین المذاهب، ۱۳۹۰.

