

مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در بوته نقد

فروغ ضیغمی نژاد*
 امیر جودوی**
 بمانعلی دهقان منگابادی***

چکیده

تأویلات قاضی نعمان بن حیون از آیات فقهی، گویای دیدگاه اعتقادی اوست که کاملاً تحت تأثیر آموزه‌های مکتب اسماعیلی قرار دارد؛ بر همین اساس وی احکام دین را ذیل عنوان دعائم، بر هفت پایه «ولایت»، «طهارت»، «نماز»، «روزه»، «زکات»، «جهاد» و «حج» استوار می‌داند و هر یک از این دعائم را به آیه‌ای از قرآن مربوط دانسته، به یکی از پیامبران یا امامان منتسب می‌کند و برای هر جزء از این احکام، بواطنی قائل شده است که صرفاً نماد معرفت امام‌اند. وی در تأویل آیات و احکام فقهی، به مبانی نظیر تطابق ظاهر و باطن، همانندی مثل و ممثول، معرفت، اقرار و ایمان، و روایات اعتقاد دارد، ولی اولاً، در آرای خویش به آنها پای‌بند نیست؛ ثانیاً، اغلب آرای او که به بیان معنای ظاهری و باطنی یا نماد و اشاره منتهی می‌شوند، بر اساس تباین تأویل از تفسیر، تفسیرند، نه تأویل؛ ثالثاً، به‌رغم لزوم قرینه و دلیل مناسب و منطقی برای عدول از معنای ظاهری، وی دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده است. می‌توان نتیجه گرفت دخالت دیدگاه اعتقادی وی در تأویل احکام شرعی باعث تفسیر برآی و دور شدن از هدف اصلی وضع آن احکام و تضعیف انجام آنها گردیده است.

واژگان کلیدی: تأویل، ظاهر، باطن، قاضی نعمان، تفسیر به رأی، اسماعیلیه، مثل و ممثول.

* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه یزد و مدرس دانشگاه فرهنگیان (fzeighaminejad@yahoo.com).

** دانشیار دانشگاه یزد/ نویسنده مسئول (amirjoudavi@yazd.ac.ir).

*** دانشیار دانشگاه یزد (badehghan@yazd.ac.ir).

مقدمه

آنچه سبب شده وجوه گوناگونی برای آیات قرآن بیان شود، مسئله ظاهر و باطن الفاظ است. اندیشمندان علوم قرآنی معارف و احکام قرآن را دو گونه می‌دانند: ۱. معارف و احکامی که آیات کریمه قرآن بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره بر آنها دلالت دارند و به آنها ظاهر قرآن می‌گویند؛ ۲. معارفی که دلالت آیات بر آنها برای همگان آشکار نیست و به معارف باطن قرآن موسوم‌اند (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۰).

در اصل وجود باطن برای قرآن هیچ گونه اختلافی نیست و روایات فریقین بر آن دلالت دارند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۴۴-۴۷ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، صص ۹۵-۱۰۱ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸). البته در تعبیر دانشمندان به معانی باطنی قرآن، تأویل گفته می‌شود (شاکر، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۱۵)، ولی باتوجه به اینکه اصولیون شیعه در باب احکام شرعی معتقدند: «حقیقت شرعی به معنای کاربرد کلمات در معانی خاص شرعی همچون صوم، حج، صلاة و... است» (هاشمی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۷۸)، عدول از معنای ظاهری آیات و احکام فقهی و به عبارتی تأویل آنها جای بررسی و تأمل دارد.

در دیدگاه اسماعیلیان نه تنها آیاتی که آشکارا معنای مجازی دارد، بلکه حکایات، دستورهای اخلاقی، احکام، عبادات و هر شخص، عمل یا شیئی که در قرآن کریم از آن یاد شده است، معنایی رمزی و باطنی دارد. آنان این نظر را به دیگر کتب آسمانی، همه نوشته‌ها و احکام دینی و حتی پدیده‌های طبیعت نیز تعمیم می‌دادند. همین امر سبب ظهور اعتقادات و گرایش‌های خلاف شریعت شده است. از آنجاکه آیات فقهی بیانگر دستورات شرعی برای مکلف لازم‌الاجرا هستند، تأویل آنها از معنای ظاهری به معنای دیگر باید بر مبنای دلایل و قراین معتبر و منطقی باشد، وگرنه در زمره تأویل یا تفسیر به رأی قرار می‌گیرند. در مقاله حاضر، مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات و احکام فقهی تحلیل شده است.

۱. جایگاه علمی، سیاسی و مذهبی قاضی نعمان

قاضی نعمان بن محمد بن منصور بن احمد ابن حیون تمیمی مغربی، فقیه و عالم همدوره با خلفای اسماعیلی فاطمی^۱ بوده که سال تولد وی نامشخص است، ولی از میان احوال متعدد می‌توان گفت در سال‌های ۲۸۳ تا ۲۹۰ قمری در قیروان (تونس امروزی) متولد شد و در پایان جمادی‌الثانی سال ۳۶۳ قمری وفات یافت (زرکلی، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۲۵). وی به چهار خلیفه فاطمی هم‌عصر خود (مهدی، قائم، منصور و معز) خدمت کرد (همان، ج ۸، ص ۴۱).

او تألیفات مهمی دارد؛ از جمله کتاب *دعائم الإسلام* را در موضوع فقه که مهم‌ترین منبع درسی فاطمیون بود، در دو مجلد به‌رشته تحریر درآورد. جلد نخست درباره عبادات و جلد دوم درباره معاملات یعنی امور دنیوی همچون خوراک، لباس، وصایا، ارث، نکاح و طلاق نگارش است. وی با استفاده از آیات قرآن، احکام فقهی را استخراج کرد و در اثر دیگری به نام *تأویل الدعائم* کوشید با ذکر روایاتی از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ معانی باطنی احکام را بر حسب دیدگاه فکری خود تبیین کند.

در مورد مذهب وی اختلاف نظر است. برخی مؤلفان شیعی، وی را به جهت مشابهت فکری در سلک مذهب امامیه دانسته‌اند و گفته‌اند: وی حسب تقیه در خدمت اسماعیلیان بوده و پس از اینکه مالکی مذهب بود، به مذهب امامیه گروید. (مقدمه المجالس و المسایرات، ج ۵، ص ۴۱۵ به نقل از ابن خلکان) مجلسی نیز معتقد است کتاب *دعائم الإسلام* شاهد خوبی بر این مدعاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۸). در عین حال کسانی همچون ابن شهر آشوب او را اسماعیلی معرفی می‌کنند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱). مشهورترین قول درباره مذهب قاضی نعمان آن است

۱. حکومت فاطمیون در سال ۲۹۷ق به‌رهبری عبیدالله المهدی تشکیل شد. پس از وفات او در سال ۳۲۲ق، القائم بامرالله حاکم شد و به‌همین ترتیب سلسله امامت اسماعیلیه فاطمی ادامه داشت و به حکومت گسترده‌ای تبدیل شد، ولی در سال ۵۶۷ق به‌وسیله ایوبیان عثمانی به‌کلی برچیده شد، اما فرقه نزاریه از این گروه در ایران در سال ۱۲۵۵ق به‌وسیله آقاخان محلاتی مجدداً سر برآورد که تفکر سیاسی اسماعیلی داشت. این فرقه هم‌اکنون در کشورهایهایی همچون ایران، افغانستان، تاجیکستان، هندوستان و پاکستان فعالیت دارد (برناردلویس، ۱۳۶۳، صص ۱۶۵ و ۵۶۷/ربانی، ۱۳۷۷، ص ۹۳).

که وی در ابتدا مالکی بود (قاضی نعمان، ۱۹۷۸، ج ۵، ص ۴۱۵)، سپس به مذهب اسماعیلی گروید (غالب، ۱۹۶۴، ص ۲۰۶). در هر صورت قول به اسماعیلی بودن ایشان از شهرت بیشتری برخوردار است و همه کتاب‌های وی مؤید آنند.

۲. روش قاضی نعمان در تأویل

روش اسماعیلیان و از جمله قاضی نعمان در تأویل را می‌توان به‌طور کلی بر مفاهیم «ظاهر و باطن» مبتنی دانست، ولی به‌رغم این مسئله باطن را بر ظاهر مقدم می‌داند؛ به‌همین دلیل اصل ضرورت احکام فقهی را باطن آنها می‌داند، نه ظاهرشان؛ بنابراین به تأویل آنها پرداخته است و حتی برای تأیید عقاید خویش آنها را به آیاتی از قرآن استناد می‌دهد. ناصر خسرو چهار حرف واژه «قرآن» را که از نظر او قرین یکدیگرند، مطابق نظام فکری اسماعیلی به مقولاتی همچون ناطق، اساس، جدّ و نفس معطوف دانسته است (قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

اسماعیلیان فاطمی نصّ قرآن را «قرآن صامت» می‌نامند و از امامان خود به‌عنوان «قرآن ناطق» یاد می‌کنند (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۵-۲۷). از نظر آنان رسیدن به حقایق مکتوم در باطن دین، از راه تأویل فقط به‌وسیله تعلیم امام معصوم اسماعیلی و معلمان منتخب وی انجام می‌شود. همچنین معتقدند رده‌های گوناگونی از معلمان و مبلغان مذهبی با عناوین ناطق، باب، حجت، داعی، مأذون و... میان شخص امام و فرد تازه‌وارد به فرقه - که مستجیب خوانده می‌شود - هستند (همان)؛ به تعبیری هفت امام ناطق که هر یک وصی دارند، به تعلیم حقایق باطنی می‌پردازند (صابری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۲).

صوفیان نیز در عین باور به ظاهر قرآن با جهت‌گیری خاص در تفسیر، از نگرشی باطنی برخوردارند و با وجه غالب واعظانه و تربیتی از معانی ظاهری الفاظ به معانی دیگر عدول می‌کنند و به‌عبارتی به تأویل پرداخته‌اند (معرفت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۶). گروهی نیز با غلو در باطن‌گرایی به‌ویژه در تطبیق برخی مفاهیم دینی بر اشخاص معین، مثلاً تطبیق کعبه بر حضرت علی علیه السلام (گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۱)، سبب

رواج تائویلات افراطی گردیدند.

شاید بتوان گفت به‌رغم دیدگاه این باطن‌گرایان افراطی که به باطن و تائویل نگاه حداکثری دارند و با نادیده‌گرفتن ظاهر، به باطن می‌پردازند و در مواردی نیز دچار خطا می‌شوند، قاضی نعمان با استناد به آیات «وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ» (انعام: ۱۲۰) و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰) تصریح می‌کند که باید به ظاهر و باطن هر دو پای بند بود و ظاهر و باطن را با هم اقامه کرد و عمل به یکی از آن دو مجزی نیست (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۶). در واقع وی اعتقاد به تائویل را در کنار نصّ تبیین می‌کند و با ترسیم خط اعتدال، می‌کوشد از خطاهای دیگر اسماعیلیان در امان بماند. او تائویل را علمی می‌داند که با بهره‌گیری از آیات قرآن و روایات، قابل تحقق است؛ بدین منظور نخست حکم فقهی را با آیاتی از قرآن و روایات در همان زمینه تعریف می‌کند و سپس می‌کوشد آن را در ارتباط با ایمان، معرفت و محبت به پیامبر ﷺ و امامان فاطمی ﷺ تائویل کند. مصطفی غالب، اکثر تائویلات او را افراطی نمی‌داند (ر.ک: غالب، ۱۹۶۴، ص ۲۰۶)؛ بدین معنا که تائویلات قاضی نعمان، ناقض احکام فقهی و خلاف شریعت نیست، بلکه در کنار پای‌بندی به ظاهر و انجام آنها با استناد به روایاتی، بر جنبه معرفتی باطن احکام شرعی که به معرفت امام منتهی می‌شود، تأکید کرده است.

۳. دلایل اسماعیلیان در تائویل

ابواسحاق از اندیشمندان اسماعیلی معتقد است:

هیچ ظاهری نیست، مگر اینکه پایداری و قوام آن به باطن آن باشد. کتاب و شریعت، ظاهر دین است و همچنان‌که جسد بی‌روح، خوار باشد، کتاب و شریعت هم مانند جسدی برای دین، بدون تائویل و بدون دانستن معانی باطنی آنها نزد خدا، بی‌مقدار و بی‌ارج است (دفتری، ۱۹۳۳، ص ۵۶۵۲).

«علی بن محمد ولید یکی دیگر از دانشمندان اسماعیلیه در دفاع از باورهای اسماعیلیه می‌گوید: برخی از سخنان پیامبر ﷺ و آیات قرآن با براهین عقلی و حکم عقل سازگار نیست. در این‌گونه موارد باید آیات و روایات ناسازگار بر معانی حمل گردد که با عقل

همخوان باشد. این معانی همخوان با عقل را تأویل می‌نامیم.» (بهرامی به نقل از ولید، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳-۲۰۴) اسماعیلیان به دلایلی از قرآن کریم (آل عمران: ۷) و روایات دلالت‌کننده بر ظاهر و بطن قرآن استناد می‌کنند. (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۹-۳۱)؛ براین اساس نظام فکری آنان بر مبنای اصول کلی باطنیه استوار است. البته برخی تأویلات باطن‌گرایان اسماعیلی که به صورت بی‌ضابطه در متون دینی ارائه شده است، به دلایل ذیل افراطی قلمداد شده‌اند (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۵۲).

۳-۱. عدم اعتقاد به حجیت ظواهر قرآن

اسماعیلیان در سایه باطن‌گرایی افراطی خود، رسیدن به باطن آیات را مستلزم نفی ظاهر آن تلقی می‌کنند و با این رویکرد به‌طور کلی از ظاهر احکام و معارف قرآن روی برتافته‌اند. اینان ظواهر را رهن حقایق و حیانی تلقی می‌کنند و بیان قرآن را فقط در حق اهل تأویل، آن هم به معنایی خاص و بیگانه از ظواهر قرآنی صحیح دانسته‌اند (دفتری، «گفت و گو»؛ نشریه هفت آسمان، ۱۳۸۱، ص ۱۰-۱۶). از نظر آنها برخی آیات قرآن را به هیچ عنوان نمی‌توان بر ظاهرش حمل کرد. کرمانی ذیل آیه «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال: ۱۱)، می‌نویسد:

شکی نیست که پلیدی و رجز شیطان همان کفر، شک، شبهه، نفاق، جهل، گمراهی و نظایر آنهاست و جای آن، دل و اوهام و نفوس انسان‌هاست و عاقلانه نیست که مانند این امور با آب ظاهری که از آسمان فرومی‌بارد و کافر و مؤمن در استفاده از آن یکسان‌اند، زایل شوند؛ بنابراین چاره‌ای جز تأویل آب نیست (کرمانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۴).

همچنین آیه شریفه «وَأَلْوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) را نمی‌توان بر معنای ظاهری‌اش حمل کرد؛ زیرا در سیراب‌شدن با آب، مؤمن و فاسق برابرند و به اهل استقامت، اختصاص ندارد؛ بنابراین مقصود از «الطَّرِيقَةَ»، پیامبر ﷺ و امام پس از ایشان و هدف از «مَاءً غَدَقًا»، علم فراوان است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۹-۴۰).

۲-۳. تعمیم تأویل به همه امور دینی

قاضی نعمان با توجه به آیه «سُرُّهُمْ ءَايَتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳)، الفاظ قرآن را مثل‌هایی می‌داند که آیات آفاقی و انفسی ممثل‌اند قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸) ولی رخی اسماعیلیان بر اساس نظریه مثل و ممثل که منتج به ظاهر و باطن داشتن امور تکوینی و تعمیم آن به امور دینی و تشریحی می‌گردد، تأویل را به همه امور دینی تعمیم داده‌اند (قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

قاضی نعمان برای تبیین این اعتقاد اسماعیلی به آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹) استناد می‌کند که چون «شیء» شامل همه الفاظ تنزیل می‌شود و قوام هر چیزی به زوجیت است، به جز خدا که یگانه است و زوج ندارد، هر ظاهری را که به حس درآید، مشتمل بر باطنی می‌داند که زوج و قرین آن است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۸-۳۲).

درواقع اگر بر اساس برتری مقام تأویل بر تنزیل، لزوم پای‌بندی به ظاهر شریعت و به خصوص عمل به احکام شرع نفی گردد و رعایت آنها برای کسانی که به امام و حقایق باطنی معرفت دارند، لازم نباشد، می‌توان گفت چنین تأویلاتی از افراطی‌گری نشأت می‌گیرد. لذا اینکه تأویلگر بر اساس چه مبنا و دیدگاهی به تأویل پرداخته اهمیت دارد.

۴. مبانی تأویلات قاضی نعمان

قاضی نعمان مطابق عقاید اسماعیلیه به مبانی زیر در تأویل اعتقاد داشته اما اینکه تأویلات او از آیات فقهی تا چه حد با این مبانی مطابقت دارند و اساساً این مبانی چگونه ارزیابی می‌شوند، بحثی است که در ادامه به آن پرداخته شده است.

۱-۴. تطابق ظاهر و باطن

نظام باطنی اسماعیلیه در کنار «تنزیل و تأویل»، بر مفاهیم «ظاهر و باطن» مبتنی است. اسماعیلیان منکر ظاهر نیستند و معتقدند مفسر از رهگذر الفاظ، به آسمان

معانی و حقایق سفر کرده، از طبیعت، به ورای آن در عالم تدوین سیر می‌کند (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۰۶، ص ۲۵۳-۳۵۵). از نظر آنان ظاهر و باطن احکام و شعائر مذهبی، لازم و ملزوم یکدیگرند، ولی هریک مقام خاص خود را دارند (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۵۳). یکی از مبانی مهم اخوان الصفا نیز که از گروه‌های باطن‌گرا هستند، تکیه بر ظاهر و باطن است. ایشان معتقدند بر اساس دو بُعد جهان مادی - بُعد بیرونی (ظاهری) به مثابه پوسته و بُعد درونی (باطنی) به منزله مغز و لباب (اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۳۲۸) - احکام و تعالیم دین و حدود شریعت نیز دو جنبه دارند: ۱. جنبه ظاهری یعنی اعمال و مناسکی که با اعضا و جوارح آدمی مرتبط است؛ ۲. جنبه باطنی مخفی و ناپیدا که باورهای درونی و قلبی را تشکیل می‌دهد و دارای اصالت‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۸۶)، اما قوام دین به هردو آنهاست (همان، ج ۲، ص ۲۰۹).

درواقع به‌رغم ادعای آنها مبنی بر ضرورت حفظ تعادل میان ظاهر و باطن دین، در آرای داعیان و متفکران برجسته اسماعیلی دوره فاطمی، تطابقی میان ظاهر و باطن دیده نمی‌شود. در بررسی آرای قاضی نعمان نیز دیده می‌شود که در بسیاری از تأویلات، نه تنها تعادل و تطابقی میان ظاهر و باطن رعایت نشده است، بلکه کوشیده است به‌هدف تحقق معرفت امام، برای اجزای احکام شرعی، معنای باطنی ارائه کند تا ضمن برقراری رابطه میان مأموم و امام، مسیر اطاعت مکلف هموار گردد.

۲-۴. همانندی مثل و ممثول

اسماعیلیان با تکیه بر نظریه مثل و ممثول، به شرح و توضیح حقایق می‌پردازند. ناصر خسرو همه فرمان‌های حلال و حرام را مثل‌هایی می‌داند که حکمت‌هایی ذیل آنها پوشیده است تا مردم از امثال بر ممثول دلیل گیرند (قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۵۶، ص ۱۷۸). حتی میقات‌های چهارگانه را که حاجی باید در یکی از آنها مُحَرَّم شود، نماد چهار حجت می‌داند که همواره با امام همراه‌اند (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱).

قاضی نعمان نیز بنا به آیه «سُرُّبِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»

(فصلت: ۵۳)، الفاظ قرآن را مثل‌هایی می‌داند که آیات آفاقی و انفسی ممثل‌اند (قاضی نعمان، ۱۹۶۰، ص ۸) و این‌گونه نتیجه می‌گیرد: «احکام و مناسک دین، ظاهر و مثل محسوب می‌شوند، لکن باطنی دارند که حقیقت آن برای بنده خدا پنهان و نزد پروردگار آشکار است» (همو، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۲).

در نقد این مبنا می‌توان گفت اولاً، آیات آفاقی و انفسی حقایقی‌اند که بیانگر علم، حکمت و قدرت بی‌پایان آفریننده اصلی این جهان‌اند و باتوجه به جمله «سنریهم»، هر زمان کشف تازه و ارائه جدیدی از آیات الهی به وقوع خواهد پیوست (مکارم، [بی‌تا]، ج ۲۰، ص ۳۳۰)؛ ثانیاً، گرچه برای تفهیم اذهان عوام، برخی عبارات قرآنی به صورت کنایه، تمثیل، تشبیه و... به کار رفته است، ولی اینکه تمامی الفاظ قرآن را صرفاً نماد و تمثیل بدانیم، در واقع حقیقت آنها را انکار کرده‌ایم؛ ثالثاً، اگر احکام دین، امثال ظاهری باشند، مکلف یا به زعم کفایت ایمان از انجامشان سر باز می‌زند یا حتی اگر آنها را انجام دهد، چون بنا به دیدگاه، سلیقه و برداشت خود به آنها عمل می‌کند، به اشکال گوناگون انجام خواهند شد.

۳-۴. اقرار و ایمان

قاضی نعمان با استناد به آیات «وذرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ» (انعام: ۱۲۰) و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰)، ظاهر احکام و مناسک دین را اسلام و باطن آنها را ایمان دانسته است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۲) و با این استدلال که خداوند هیچ عملی را بدون ایمان نمی‌پذیرد، ایمان را شرط لازم و کافی برای احکام و دعائم قرار می‌دهد و لازمه ایمان قلبی را اقرار، معرفت، عقد، رضا و تسلیم می‌داند. وی با تمسک به سخن امام علی علیه السلام: «ایمان، اقرار در لسان و عمل به اعضا و اعتقاد قلبی است»، برای هر عضو از اعضای بدن حسب کارکرد آن، سهمی از ایمان را واجب می‌داند:

بر چشم، 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) (همان، ص ۱۴).

با دقت در تفسیر آیات مشخص می‌شود آیه نخست، به گناه ظاهری یعنی آنچه با اعضای ظاهری بدن، و گناه باطنی آنچه با قلب، نیت و تصمیم انجام شود، اشاره دارد (مکارم، [بی تا]، ج ۵، ص ۴۲۱). در آیه دوم، مقصود از نعمت‌های ظاهری، حواس ظاهری یعنی گوش، چشم، اعضای بدن، سلامتی و عافیت، رزق طیب و گواراست و هدف از نعمت‌های باطنی، نعمت‌های غایب از حس همانند شعور، اراده و عقل است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۳۴۳)؛ بنابراین موضوع آیات، گناهان و نعمت‌های ظاهری و باطنی است؛ به همین دلیل ارتباطی ندارد برای احکام دین، ظاهری به نام اسلام و باطنی به نام ایمان استنباط شود.

ازسویی ایمان، شرط لازم برای انجام دستورات الهی است، ولی کافی نیست. اسلام و ایمان در سایه یکدیگرند؛ بدین معنا که اگر کسی ایمان بیاورد، تسلیم و مطیع خواهد شد؛ بنابراین عمل به احکام دین (ظواهر)، اطاعت از دستورات الهی است که نشانه ایمان و اعتقاد قلبی او می‌باشد. اشتراط ایمان برای اعمال مکلف، منطقی است؛ زیرا تا ایمان و معرفتی نباشد، اطاعت و تسلیمی هم نخواهد بود؛ بر همین اساس تفکیک ایمان به عنوان باطن از ظاهر مناسک دین، غیرمنطقی است و چه بسا این تفکیک همراه با تکیه بر باطن، سبب شود مکلف در امر احکام دین فقط ایمان را کافی بداند و انجام احکام ظاهری اسلام را ضروری نداند.

۴-۴. معرفت

از مبانی دیگری که قاضی نعمان بر آن تکیه دارد، معرفت امام یعنی ولایت است که در تأویل احکام و آیات فقهی می‌کوشد اجزای احکام شرعی را به گونه‌ای با آن مرتبط سازد. وی معتقد است:

خداوند تنها بعد از معرفت، عمل به واجبات را از بندگانش می‌پذیرد و اولین معرفت، شناخت کسی است که به سویش دعوت می‌شود؛ یعنی شناخت خداوند و اقرار به ربوبیت اوست. دومین معرفت، شناخت رسول ﷺ که آن را ابلاغ می‌کند و سومین معرفت، شناخت وصی ﷺ و سپس شناخت ائمه ﷺ بعدالرسول که اطاعت از آنها در هر عصر و زمانی برای اهلش واجب شده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۵۲).

وی در این باره به سخن امام علی علیه السلام که می‌فرماید: «کمترین چیزی که بنده به آن مؤمن می‌باشد، این است که خدا و پیامبرش و حجتش را در زمین بشناسد و به اطاعت او اقرار نماید» (همان، ص ۱۸)، اشاره می‌کند. همچنین با استناد به حدیثی از حضرت علی علیه السلام بیان می‌کند: «مرتبه اسلام فقط اقرار لفظی، اما مرتبه ایمان، هم اقرار و هم معرفت است و معرفت را خدا در قلب می‌گذارد» (همو، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۶). از نظر او قلب در باطن به امام تأویل شده است؛ بنابراین اعتقاد و اقرار به امام و شناختش لازم است (همان، ص ۱۳).

ملاحظه می‌شود اولاً، به‌رغم اینکه قاضی نعمان نخستین شناخت را معرفت‌الله می‌داند، مقصد تأویلات وی در ارتباط با حجت و امام و ناطق است؛ ثانیاً، انجام دستورات و احکام شرعی، مرحله عملی است که طریقی خاص و معین دارد و پس از معرفت حاصل می‌گردد؛ پس نمی‌توان بنا به آرای قاضی، انجام احکام را به‌هدف حصول معرفت تأویل کرد؛ ثالثاً، انجام احکام شریعت به‌وسیله پیامبران، ائمه علیهم السلام و ولی زمان، با چنین تأویلاتی که به اقرار و اطاعت از امام و ولی زمان تأویل شده‌اند، قابل توجیه نیست؛ چراکه آنان خود اولیایی بامعرفت و تربیت‌یافته‌اند که با این تأویلات، انجام احکام فقهی به‌هدف معرفت اولوالأمر برای آنان سودی ندارد.

۴-۵. روایات

قاضی نعمان برخی تأویلات خود را از آیات فقهی برمبنای روایاتی گفته است که اولاً، سند آنها را ذکر نکرده است؛ ثانیاً، تأویلات وی گاهی ناشی از آن بوده که وی برداشت نادرستی از روایت داشته است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت وی روایت را نیز تأویل کرده است. مبنا قراردادن روایات به‌وسیله قاضی نعمان درحالی است که اسماعیلیان معتقدند به‌دلیل اختلاف صحابه در فهم آیات، نمی‌توان روایات آنها را ملاک تفسیر آیات قرار داد، ولی در بسیاری از آرا به این‌گونه روایات استناد کرده‌اند. از سوی دیگر به‌رغم اینکه اسماعیلیان دستیابی به تأویل و باطن قرآن را مختص پیامبر صلی الله علیه و آله و وصی او علی بن ابی‌طالب علیه السلام و فرزندان ایشان می‌دانند، ولی محور

تأویلات آنها ناطقان، اساسان، حجج، دعوات و دیگر سلسله مراتب و حدود و درجات دینی است (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۰۶، ص ۳۰۶-۳۰۷):

۵. بررسی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در مطابقت با این مبانی

قاضی نعمان کتاب دعائم الإسلام را با این استدلال که خداوند هیچ عملی را بدون ایمان نمی پذیرد، با بحث از ایمان آغاز می کند. 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» و «جهاد» استوار می داند (همو، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۲) و در همه احکام مربوط به این دعائم می کوشد با استناد به روایات پیامبر^ص و احادیث ائمه اطهار^ع آنها را تأویل کند.

وی بر اساس روایت «إنّ الإيمان، قول و عمل و نیت» که سند آن را ذکر نکرده است، قبول عمل از سوی خداوند را بر معرفت و ایمان مشروط دانسته است (همان، ص ۱۲). البته در احادیث مشابه نیز ایمان، اعتقاد قلبی (نیت)، اقرار به زبان و عمل به اعضا معرفی شده است (نهج البلاغه، ح ۲۲۷).

گفتنی است اولاً، این روایت و مانند آن بیانگر نشانه‌های تثبیت مراحل ایمان است و بهترین گواه برای ایمان راستین هر فرد، عمل اوست. گاهی پیش می آید عملی بدون معرفت، ایمان و نیت انجام می شود که باوجود فقدان حُسن فاعلی، به سبب سودمندی‌های فراوان، ارشمند و مورد قبول است و برعکس، برخی اعمال دارای حُسن فاعلی و فاقد حُسن فعلی‌اند و نمی توان آنها را به سبب حُسن فاعلی، دارای ارزش کامل دانست. ثانیاً، قاضی این استدلال را برای اثبات فساد مرجئه گفته است؛ زیرا آنها معتقدند هر عمل خلافی باوجود ایمان، گناه محسوب نمی شود و برهمین اساس معتقدند احکام دین ظواهرند و اصل آنها ایمان است، نه عمل، درحالی که باید گفت صرف ایمان و معرفت، مُجزی از عمل نیست؛ زیرا نظام جزا و پاداش به سبب اعمال اختیاری انسان‌هاست، نه نیت درونی آنها. ایمان واقعی اثر خود را در عمل به شکل

نیکو و پسندیده می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که مؤمن واقعی به دلیل معرفت و یقین، مرتکب خلاف و گناه نمی‌شود؛ بنابراین اگر فقط داشتن ایمان کافی باشد، مؤمنان نباید برای انجام کارهای مؤمنانه و خداپسندانه به خود سختی دهند و هر مجرمی نیز می‌تواند ادعا کند چون ایمان دارد، نباید به سبب ارتکاب جرم، مجازات شود. قطعاً ضمن عدم تأیید این امر به وسیله عقل، از نظر شرع نیز عادلانه نیست؛ بنابراین هر چند معرفت و ایمان لازمه انجام عمل‌اند و آثارشان در عمل نمایان می‌شود، نمی‌توان شرط قبولی اعمال را فقط حُسن فاعلی یعنی ایمان و معرفت دانست.

از سوی دیگر باطن احکام فقط در هفت حوزه «ولایت»، «طهارت»، «صلاة»، «صوم»، «زکاة»، «حج» و «جهاد» خلاصه نمی‌شود و اینکه قاضی نعمان بی‌هیچ دلیل منطقی با استناد به آیاتی از قرآن کریم، ولایت را به حضرت آدم^ع، طهارت را به حضرت نوح^ع، نماز را به حضرت ابراهیم^ع، روزه را به حضرت عیسی^ع، زکات را حضرت موسی^ع، حج را به حضرت محمد^ص و «جهاد» را به امام هفتم^ع نسبت می‌دهد (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۰)، باید گفت این نسبت‌ها اولاً، تناسبی با آیات ندارند؛ ثانیاً، تأثیری در تأویلات وی نیز نداشته است.

قاضی نعمان در تأویلات خود نخست ولایت را به نیت مؤمن تأویل می‌کند و احکام اسلام را بر پایه آن استوار می‌داند و با استناد به سخن پیامبر^ص: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، این‌گونه بیان می‌کند:

عامل مؤثر در قبولی اعمال انسان، نیت است؛ پس کسانی که با اولیای خدا که ولایت آنها بر مؤمنان فرض شده، دوستی نکنند، هیچ عملی از آنان پذیرفته نیست؛ زیرا نیت، اعتقاد قلبی و فرض بر ولایت بوده و قلب در تأویل مثل امام است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۲).

به نظر می‌رسد علت تأویل ولایت به نیت مؤمن از سوی او، تأویل قلب به امام به‌عنوان جایگاه ایمان بوده است؛ یعنی از نظر ایشان اعتقاد به ولایت، واجب نخست اعمال مؤمن است.

باید گفت منظور پیامبر^ص از «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، بیان برتری نیت بر عمل بوده است؛ چه بسا کار نیکویی برای ریا انجام شود یا برعکس، نیت خیرخواهانه‌ای به انجام

عمل بد منجر شود؛ پس مفهوم این حدیث، عام است و نمی‌توان آن را فقط به ولایت مختص کرد. افزون‌براین دلیل نقلی برای اینکه شرط قبولی اعمال، ولایت امام باشد، ارائه نداده است. ازسویی باتوجه 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 آسایش مؤمن در همه ادیان یهود، مسیح و... قرار داده است؛ بنابراین نمی‌توان آن را فقط به ولایت امام معنا کرد.

مهم‌تر اینکه او نیت را اعتقاد قلبی می‌داند و قلب را به امام تأویل می‌کند. پس اعتقاد قلبی یعنی اقرار و معرفت نسبت به امام. درحالیکه معرفت خداوند بالاترین معرفت‌هاست و ولایت او رأس همه ولایت‌ها می‌باشد، ولایتی که خداوند با قدرت و علم بیکرانیش بر همه امور عالم دارد.

قاضی نعمان مثل طهارت بدنهای ظاهری را با آب برای پاکی از نجاسات و آلودگی‌های جسمانی همان طهارت ارواح نفسانی با علم از گناه و خطا می‌داند که این علم از اولیای خدا اخذ می‌شود و همراه اعتقاد به ولایت آنهاست. (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۴۶) دراین باره باید اشاره کرد بسیاری احادیث مقصود از آب را - مثلاً در آیه «لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) - علم دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۰۹).

وی در تبیین لزوم طهارت برای اقامه نماز، وضو را سبب تطهیر و مقدم بر نماز می‌داند و با استناد به آیه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره: ۱۸۹) و حدیث نبوی «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۲۶)، نماز را به پیامبر ﷺ و وضو را به حضرت علیؑ تأویل کرده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۴۷).

گفتنی است هم آیه قرآن و هم حدیث نبوی اشاره دارند به اینکه برای آگاهی از هرچیزی باید از راه آن وارد شد؛ بدین ترتیب می‌توان ائمه اطهار ﷺ را مسیر کسب علم و آگاهی از امور گوناگون دانست. اگرچه وضو و نماز بسان مقدمه و ذی‌المقدمه با یکدیگر مرتبط‌اند، ولی دو امر واجب با معنویت‌های جداگانه‌اند و وضو طهارت جسم و نماز طهارت روح است. ضمن اینکه صفای باطن برای هردو ضرورت دارد و نمی‌توان یکی را راه دستیابی به دیگری دانست.

وی باتوجه به آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده: ۶)، در شستن صورت، هفت موضع (دو چشم، دو گوش، سوراخ‌های بینی و دهان) از بدن آدمی را نام می‌برد و آنها را به هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم‌السلام و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام هفتم علیه‌السلام) تأویل می‌کند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۶۴) او می‌گوید:

شستن صورت مثالی بر اقرار این ناطقان و اطاعت از آنهاست. یَدَیْنِ مَثَلِ اِمَامٍ وَحِجَّتِ اَنْدَ وَ مِرَادُ اَزْ شِسْتَنِ دَسْتِهَا، اِقْرَارُ بِهْ اِمَامٍ وَ حِجَّتُ وَ اطَاعَتُ اَزْ اَنْهَاسْتِ (همان، ص ۶۵).

مقصود از مسح سر را در باطن اقرار به صاحب شریعت محمدی و پیروی از شریعت و سنت ایشان می‌داند (همان، ص ۵۹). «رجلین» را نیز مثل امام و حجت می‌داند که عالم زمان‌شان‌اند و در حدود دین و مراتبش جابه‌جا می‌شوند؛ بنابراین مسح دو پا را در حکم اقرار به امام و حجت می‌داند (همان، ص ۶۰). باید گفت اینها صرفاً تشبیه و تمثیل‌هایی‌اند که جنبه شخصی و ذوقی دارند و هیچ تطابق و تناسبی با لفظ ندارند؛ ضمن اینکه موهن مقام پیامبران صلی‌الله‌علیهم‌السلام و امام هفتم علیه‌السلام‌اند.

وی همچنین خشوع در نماز را حدّ داعی، رکوع را حدّ حجت و سجود را حدّ امام می‌داند که همان اطاعت از ایشان و اعتقاد به امامت و اقرار به ولایت اوست (همان، ص ۳۴)، درحالی‌که اقامه صلاة با تمامی ارکانش، حکمی الهی است که انجام آن نشانه اطاعت از دستور خداوند می‌باشد و قطعاً هدف از داعی نیز هموست و سجده و رکوع برای نشان دادن تواضع در تکریم و تعظیم برای اطاعت از اوست.

قاضی نعمان در تأویل آیه «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴)، بدون توجه به شأن نزول آیه (تغییر قبله مسلمانان از مسجدالاقصی به سوی مسجدالحرام) (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۹۰)، می‌گوید: «مَثَلُ قِبْلَةٍ دَرِ بَاطِنِ، مَثَلُ حِجَّتِ یَعْنِیْ هِمَانُ وَصِیِّ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است» (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۲۱۵). وی مقصود از قبله را حضرت علی علیه‌السلام می‌داند و به مردم امر می‌کند به‌سویش توجه کنند (قاضی نعمان، همان)؛ بنابراین روکردن به سمت قبله، روکردن به سوی امام برای اطاعت و گوش دادن به اوست (قاضی

نعمان، همان، ص ۳۱۰).

وی در تأویل آیه «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ» (بقره: ۲۳۸)، مقصود از نمازهای پنج‌گانه را دعوت پیامبران اولوالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد ﷺ) دانسته است (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۵۰). در جای دیگر نماز ظهر و عصر را از آنجا که در روز انجام می‌شوند، دعوت ظاهری و نماز مغرب و عشاء را باتوجه به اینکه در شب انجام می‌شوند، دعوت باطنی می‌داند (همان، ص ۱۵۷).

گفتنی است اولاً، این آیه به مراقبت در ادای نمازهای یومیه اشاره دارد (طبرسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۵۴) که قرینه نماز وسطی بر آن تأکید دارد؛ بنابراین تأویل آنها به پیامبران وجهی ندارد؛ ثانیاً، بنا به نخستین سخن قاضی نعمان در باب نماز، باطن همه نمازها دعوت حق است و ارتباطی به اوقات نماز ندارد. (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۳) اگر مقصود وی از تقسیم دعوت حق به ظاهری و باطنی، عمل با اعضای ظاهری بدن و تقویت ایمان قلبی باشد، در همه نمازها هست؛ بنابراین نمی‌توان برخی نمازها را دعوت ظاهری و برخی را دعوت باطنی دانست.

قاضی نعمان در بیان علت تقصیر نمازهای چهار رکعتی در آیه «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تُقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء: ۱۰۱) بیان می‌کند:

دوازده رکعت نمازهای ظهر و عصر و عشاء مثالی برای دوازده حجج اثناعشری است که کوتاه کردن این نمازها در سفر به معنای تقصیر در شناخت حجج اثناعشری بوده، اما تعداد رکعات نماز صبح و مغرب، مثالی برای پنج پیامبر اولوالعزم بوده که اقرار به آنها واجب است و نباید تقصیر شوند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۳۰).

به نظر می‌رسد هر چند قاضی نعمان از لحاظ عددی، مجموع دوازده رکعت نمازهای چهار رکعتی را مثال دوازده امام می‌داند؛ یعنی اثناعشری بودن امامان را تأیید می‌کند، ولی چون بنا به اعتقاد اسماعیلی فقط به هفت امام اعتقاد دارد، تقصیر نمازهای چهار رکعتی را به هدف بی‌اهمیت جلوه دادن شناخت و اقرار به امامان پس از امام هفتم واجب دانسته است.

وی در باب روزه معتقد است چون روز مثل ظاهر است، امساک از مبطلات روزه، ظاهر روزه‌داری و باطن آن، کتمان علم باطنی اسرار شریعت از اهل ظاهر است (همان،

ج ۲، ص ۱۱۶). او قی کردن را به عنوان مُبَطِّل روزه به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده است (همان، ص ۱۲۷).

مقصود از کتمان علوم باطنی، آشکار نکردن علمی است که برای اهل ظاهر قابل درک نیست و ظاهراً قاضی نعمان با ارائه تشبیه، خواسته است اصلی کلی را بیان کند. او بواطنی برای رمضان قائل است که به عوام و اهل ظاهر قابل عرضه نیستند و اگر قی کردن را به عنوان مُبَطِّل روزه به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده، بدین منظور بوده است که با این عمل، علوم باطنی که برای اهل ظاهر سودی ندارد، آشکار خواهند شد، ولی از این رو که این امر را به ماه رمضان یعنی ایام روزه داری محدود می کند، باید گفت در همه احوال، کتمان علوم باطنی از عوام ضرورت دارد، نه فقط ماه رمضان.

قاضی نعمان بر اساس آیه «اتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳)، باطن زکات را پاکی از هر عیب، گناه و آلودگی می داند و بنا به حدیثی از حضرت علی علیه السلام در کنار نماز و روزه، آن را از نشانه های عابد معرفی می کند (همان، ص ۶۲). وی در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (بقره: ۲۶۷)، علاوه بر اینکه انفاق طیبات را واجب می داند، به وجوب زکات نباتاتی که از زمین خارج می شوند نیز اشاره می کند و می گوید: «مراد از نباتات، همان مؤمنانند که از علم اولیای الهی می رویند. میوه ها و دانه ها نیز همان نقیبان و داعیانند که علم و حکم از آنها کسب می شود» (همان، ص ۱۰۷). او برای این تأویل، به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله: «زَكَاةُ الْعِلْمِ بَدَلُهُ» استناد می کند (همان، ص ۶۷)؛ یعنی چون علم از سوی صاحبانش در اختیار دیگران قرار می گیرد، درواقع زکاتش داده می شود و پاک می گردد.

به نظر می رسد اینکه قاضی نعمان با توجه به معنای لغوی «زکات»، پرداخت آن را به پاک شدن از همه آلودگی ها و پستی ها تعمیم می دهد، قابل توجیه است. درحقیقت ایتاء زکات، نوعی بخشش مال است که باعث پاکی و طهارت مابقی آن می گردد و مقصود از «انفقوا» در آیه مذکور نیز پرداخت زکات واجب یا صدقه دانسته شده است (طبرسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ بنابراین می توان پرداخت زکات را از نشانه های فردی دانست که با پاکی درون از هرگونه پستی و پلیدی که مانع

این کار می‌شود، به این عمل اقدام می‌کند.

اما در این باره که قاضی نعمان نباتاتی را که از زمین می‌رویند، به مؤمنان صاحب علم و حکمت تأویل می‌کند و باتوجه به حدیث پیامبر ﷺ، ثمره بذل علم را نقیبان و داعیان علم می‌داند که چون علم از مؤمن صاحب آن به فراگیرنده بذل می‌شود، همین امر، پرداخت زکاتش محسوب می‌شود، باید گفت اولاً، مقصود پیامبر ﷺ از علم که زکاتش را بذل آن معرفی می‌کند، علم حقیقی است، نه آنچه در تأویل علم محسوب شود؛ ثانیاً، وی پرداخت زکات را سبب پاکی از آلودگی پردازنده می‌داند، درحالی که در مؤمن صاحب علم، آلودگی و پستی وجود ندارد که با بذل علم پاک گردد.

قاضی نعمان باتوجه به آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷)، انجام مناسک حج را ظاهر امر و رفتن به سوی خانه کعبه را رفتن به سوی امام زمان و شناخت او می‌داند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۵۳) و نیز محرم شدن حج گذار را به بستن عهد و میثاق با امام زمان (عج) تأویل کرده است (همان، ص ۱۷۷). درنقد این مطلب باید گفت عبارت «لله علی الناس» نشان می‌دهد فریضه واجب حج باید برای اطاعت از دستور خدا انجام شود. درحالیکه قاضی نعمان باطن آن را به مسئله ولایت که آن را مهم‌ترین رکن دعائم می‌داند، مرتبط دانسته است. اگرچه شاید برخی روایات به چنین معنایی اشاره کرده باشند، ولی از آنجاکه اعمال حج از جمله اعمالی است که ارتباط مستقیم با خدا را مهیا می‌سازد و همه امور حتی ولایت در جهت آن معنا می‌یابند، بهترین تعبیر برای انجام مناسک حج، برقراری ارتباط با خدا در همه مراحل آن است، ولی اگر قاضی نعمان مناسک حج را نماد تسلیم و اطاعت و مکه را جایگاه متعالی برای حضور در محضر حق بداند، نه تنها عهد و پیمان با امام زمان (عج) در بطن این تسلیم و اطاعت نهفته است، بلکه بسیاری از امور دیگر نیز می‌تواند جزء مصادیق این تسلیم و اطاعت باشد.

وی مقصود از استطاعت را همان‌گونه که در تفاسیر آمده است (ر.ک: مکارم، [بی تا]، ج ۲، ص ۶۰۹)، زاد و راحله می‌داند، ولی «زاد» را که همان طعام، شراب و مایحتاج است، در باطن به علم و حکمت تأویل می‌کند و می‌گوید:

همان طور که حیات جسمانی به طعام و شراب وابسته است، حیات روحانی نیز به علم و حکمت وابسته می‌باشد و راحله اعم از هرنوع مرکبی که وزن بندگان را حمل می‌کند و در باطن اولیا و اسبابی هستند که ثقل بندگان را از نظر دین و دنیا تحمل می‌کنند (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۵۴).

در نقد این مطلب باید گفت /بن حیون از یک سو حج را در جهت شناخت امام و از سوی دیگر هدف از استطاعت را بهره‌مندی از علم اولیا برای انجام حج می‌داند. در واقع از یک سو معرفت امام را هدف و از سوی دیگر آن را مقدمه لازم برای حصول این فریضه می‌داند.

وی در باب مواقیت احرام، با اشاره به آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری: ۱۳)، منظور از مواقیت احرام را در باطن، حدود شرایع دینی (شریعت‌های پنج‌گانه نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ﷺ) می‌داند (همان، ص ۱۶۹)، در حالی که این آیه بیان می‌کند محتوای وحی عبارت است از دین الهی واحدی که باید تمامی ابنای بشر بدان بگردند و آن را سنت و روش زندگی خود و راه به سوی سعادت خود بگیرند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۳۶). در حقیقت شریعت همه پیامبران یکی است و نمی‌توان بنا به تفکیک شرایع، مواقیت احرام را به آنها تأویل کرد. قاضی نعمان در جای دیگر می‌گوید: «مواقیت احرام، نمازهای پنج‌گانه و حدود باطنی‌اند که اولیای الهی (نبی، وصی، امام، حجت و مستخلف) مردم را با آنها هدایت می‌کنند» (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۷۱). روشن است مواقیت پنج‌گانه، محل محرم‌شدن حاجی بوده، احرام بستن در یکی از این میقات‌ها به منظور رعایت محرمات برای ورود به حج لازم است، در حالی که اقامه همه نمازهای پنج‌گانه واجب است.

همچنین از آنجاکه /بن حیون، بیت‌الله‌الحرام را به ولیّ زمان تأویل می‌کند، طواف را نیز به اتصال به امام زمان (عج) تأویل کرده، می‌گوید: «مراد از هفت بار طواف، اقرار به هفت ناطق و هفت امام است» (همان، ص ۲۲۸) که به روشنی اعتقاد او به هفت امام اسماعیلی در این تأویل دیده می‌شود.

وی در بیان باطن بقیه مناسک حج همچون سعی میان صفا و مروه، قربانی‌کردن و

کوتاه کردن ناخن، با ذکر تمثیل‌هایی آنها را نیز حدی از حدود معرفت دانسته است. او سعی که در ظاهر از صفا آغاز و به مروه خاتمه می‌یابد را اتصال از مفید اعلی به مفید ادنی (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹)، چهار لیبکی که محرم بر زبان می‌آورد را به طاعت خدا، پیامبر و امام زمان و حجت حق (همان، ص ۱۹۴) و انجام عمل قربانی را نتیجه فساد در یکی از حدود واجب برای رسیدن به امام زمان یا تعدی از آنچه بر آن امر شده است (همان، ص ۱۹۳) می‌داند.

در نقد آن باید گفت اولاً، کوه صفا و مروه نسبت به یکدیگر برتری ندارند، به گونه‌ای که یکی را مفید اعلی و دیگری را مفید ادنی بدانیم؛ ثانیاً، عبارت «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ» (جواهرالکلام، ج ۱۸، ص ۲۲۸) بیانگر اجابت فرمان الهی به واسطه محرم شدن برای انجام مناسک عبادی حج است که احتمالاً قاضی نعمان به دلیل اینکه همه این اطاعت‌ها در مسیر اطاعت و فرمانبرداری از حق‌اند، آنها را نماد اطاعت از خدا، پیامبر و امام زمان و حجت حق دانسته است؛ ثالثاً، قربانی که خداوند از آن به «هدی» یاد می‌کند: «فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» (بقره: ۱۹۶)، به معنای پیشکش کردن چیزی از نعمت‌ها به کسی یا به محلی به منظور تقرب یافتن به آن کس یا آن محل است و اصل کلمه از هدیه به معنای تحفه گرفته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱۲)؛ بنابراین این تعبیر قاضی نعمان که آن را تاوان خطا و فساد برای رسیدن به امام زمان می‌داند، از دو جهت قابل نقد است: نخست، انجام قربانی برای همه حاجیان از جمله پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ که مرتکب فساد نمی‌شوند نیز واجب است؛ دوم، تاوان را پس از ارتکاب فساد می‌پردازند، درحالی که «هدی» به عنوان هدیه و پیشکش است.

قاضی نعمان جهاد در راه خدا را که در آیه «كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» (بقره: ۲۱۶) بر مؤمنان واجب شده است، به مبارزه با نفسی که خدا را نافرمانی می‌کند، تأویل کرده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۹۱). افزون‌براین باتوجه به آیه «انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه: ۴۱) و به استناد حدیثی از امام جعفر صادق ﷺ که می‌فرماید: «اوج قله اسلام، دفاع از دین با دست و زبان و قلب و نفقه است» (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۲۹۶)، یکی از وجوه باطنی جهاد در راه

خدا را انفاق اموال دانسته، آن را به آنچه از علم اولیای خدا به مستفید می‌رسد، تأویل کرده است (همان، ص ۳۰۲).

در نقد این نظر قاضی باید اشاره کرد که سیاق آیات نشان می‌دهد مقصود از قتال و جهاد در این آیات، جهاد دفاعی در برابر دشمن خارجی بوده که بر مردان واجب شده است و اگر عده‌ای انجام دهند، از دیگران ساقط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۸۰ / طبرسی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۱۰۱)، در حالی که جهاد با نفس به‌عنوان جهاد اکبر برای همه ضرورت دارد. در این امر که یکی از وجوه جهاد، «انفاق» است، شکی نیست؛ زیرا دستور خداوند بر این امر تعلق گرفته است که با آنچه در توان دارید، از جان‌ها و مال‌هایتان به جنگ بروید، ولی قاضی نعمان وجه باطنی آن را به‌معنای رسیدن علم اولیا به مستفید می‌داند.

گفتنی است اولاً، مقصود از جهاد، دفاع در برابر دشمن است که جنبه مقابله دارد. این معنا با انفاق علم به مستفید که نوعی بذل است، متناسب نیست؛ ثانیاً، همه مجاهدان جزء اولیا نیستند که علم آنها نصیب مستفید گردد؛ ثالثاً، دشمنانی که جهاد با آنان واجب شده است، طالب علم نیستند که مستفید محسوب شوند و به سهمی از علم اولیا بهره‌مند گردند. این تعبیر با زکات علم، سازگاری بیشتری دارد تا با جهاد. مهم‌تر اینکه هدف جهاد با دشمن، دفاع و حفظ کیان، ناموس و شرف یک ملت است که با انفاق علم حاصل نمی‌شود.

۶. نقش قرائن در نقد مبانی تأویلات قاضی نعمان

برای ارزیابی مبانی که قاضی نعمان در تأویلات خود از آیات و احکام فقهی بر آنها تکیه داشته، باید ضابطه مشخصی را در نظر گرفت و بر اساس آن به نقد پرداخت. همه می‌دانیم ظاهر قرآن حجیت دارد و تأویل در این پژوهش یعنی معانی پنهانی که با ظاهر لفظ مغایرت داشته باشند. نتیجه گرفته می‌شود که معانی تأویلی نباید با معانی ظاهری تنافی داشته باشند. زیرا در صورت تنافی و تضاد، ارزش یکدسته از معانی از دست می‌رود که چنین چیزی خلاف بلاغت قرآن است. لذا باید ملاک و معیاری در نظر

گرفت که مؤید ظاهر و باطن، هردو باشد. بنظر می رسد توجه به قرائن موجود مهمترین ضابطه‌ای است که می‌توان بر اساس آن درباره تأویل کلام الهی نظر داد. قرائن در معنابخشی الفاظ و عبارات، نقش مهمی دارند. توجه به آنها برای فهم مقصود کلام لازم و ضروری است، ولی قاضی از آنها غفلت ورزیده، بدون رعایت تناسب لفظ و معنا به تأویل احکام فقهی پرداخته است، درحالی که علامه طباطبایی میان معنای ظاهری و باطنی آیه، رابطه طولی و دلالت مطابقی قائل است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۶۴-۶۵)؛ برای مثال قاضی در آیه ۶ سوره مائده، هفت موضع (دو چشم، دو گوش، سوراخ‌های بینی و دهان) را به هفت ناطق (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم‌السلام و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام هفتم علیه‌السلام) تأویل کرده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۶۴) و شستن صورت و دست‌ها و مسح سر و پاها را مثالی بر اقرار ناطقان و امام و حجت و نیز اطاعت از آنها می‌داند، درحالی که اگر آیه بدین گونه تأویل شود، قید «إلی المرافق - برؤسکم - إلی الکعبین» برای چیست و چگونه باید تأویل شود؟ مگر نه این است که خداوند با این قیدها و قرینه‌ها حدّ شستن دست‌ها و مسح سر و پاها را در وضو برای تطهیر که مقدمه نماز است، مشخص می‌کند (مکارم، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۸۶).

آیت‌الله معرفت در این باره بیان می‌دارد: «اگر رهیافتن به معنای باطنی از طریق تأویل بر اساس هیچ قاعده عقلایی و قرآنی استوار نگردد، پذیرفتنی نمی‌نماید» (معرفت، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۴-۲۸). ذهبی وجود قرائن را برای تأیید آن اضافه کرده است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۵۸).

در برخی روایات، از قرائن معنوی به برخوردارگی از علم الموهبه و علم لدنی و به تعبیری رسوخ در علم به عنوان شرط ارائه تأویل صحیح اشاره شده است. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «ان ناساً تکلموا فی هذا القرآن بغیر علم» (عروسی حویزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۳، ح ۱۹) و سپس آیه «و ما یعلمُ تأویله إلاّ الله» (آل عمران: ۷) را استشهاد سخن خویش قرار می‌دهد. در روایت دیگری، امام علی علیه‌السلام بهره‌مندی از دانش تأویل را به داشتن «عین صافیه» (چشمه زلال و روحی سرشار از معنویت) تعبیر می‌کند (همان، ص ۵۷۱، ح ۶۶۲)؛ بنابراین برای آنکه تأویل‌گر دچار تأویل به‌رأی نشود، باید از دانش تأویل در

حدّ رسوخ علم بهره‌مند باشد و هماهنگ با آیات محکم به تأویل بپردازد. بررسی تأویلات قاضی نعمان نشان می‌دهد به‌رغم اینکه وی به مبانی پیش‌گفته اعتقاد دارد، در اظهارنظرهای خود به رعایت آنها پای‌بند نیست و در بیان معانی باطنی ازسوی او تناسبی میان ظاهر و باطن دیده نمی‌شود. تأویلاتی نیز که به‌مثابه امثال بیان می‌کند، هیچ رابطه‌ای با ممثل ندارند. وی ازیک‌سو مبنا و اساس تأویلات خود را ایمان و معرفت قرار می‌دهد و ازسوی‌دیگر اجزای آن احکام را به‌هدف معرفت امام دراین‌باره تأویل می‌کند که از وجود تناقض میان مبنا و هدف حکایت دارد. برخی آرائش را با توجه به الفاظ ظاهری بیان نموده و آنها را تأویل نامیده درحالی‌که به دلیل تباین تأویل از تفسیر، اغلب تأویل با معنای باطنی و تفسیر با معنای ظاهری مربوط می‌باشد.

مهم‌ترین نقدی که بر مبانی تأویلات قاضی نعمان وارد است اینکه وی ضمن غفلت از توجه به قراین نقلی و عقلی معتبر و مورد اعتنا که به‌عنوان یک مبنا نقش مهمی در تفسیر و تأویل آیات فقهی دارند، مبانی خود را به دیدگاه عقیدتی (اسماعیلی) مرتبط می‌کند و بر همین‌اساس به تأویل و تفسیر آیات فقهی می‌پردازد. روشن است مفسر باید بر مبنای قراین موجود برای اجتهاد خود و عدول از معنای ظاهری، به معنای دیگر استدلال کند، وگرنه تفسیر به‌رأی صورت می‌گیرد.

فیض کاشانی تفسیر به‌رأی را این‌گونه معنا می‌کند:

اگر مفسر آیه‌ای را بر رأی و عقیده خاصی مطابق هوای نفس تطبیق دهد تا برای عقیده خود دلیل بیاورد و بر صحت آن استدلال کند، تفسیر به‌رأی شمرده می‌شود (کاشانی، ج ۱، ص ۲۲-۲۳).

از برخی روایات استنباط می‌شود که تأویل غیرمعصوم، تفسیر به‌رأی باشد. امیر مؤمنان علی علیه السلام خطاب به کسی که مدعی وجود تناقض در قرآن بود، فرمود:

إِذَا كَانَ أَنْ تَفْسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ، حَتَّى تَفْقَهُهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ؛ فَإِنَّهُ رُبُّ تَنْزِيلٍ يَشْبَهُ بِكَلَامِ الْبَشَرِ وَ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ وَ تَأْوِيلُهُ لَا يَشْبَهُ كَلَامَ الْبَشَرِ: از تفسیر قرآن بر اساس رأی خود بپرهیز تا فهم درست آن را از دانشمندان دریابی؛ زیرا چه بسا آیه‌ای که ظاهرش مشابه کلام بشر است، ولی تأویل آن شباهتی به کلام بشر ندارد (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴، باب ۳۶).

امام رضا علیه السلام نیز خطاب به علی بن جهم درباره «تأویل به رأی» فرمود:
 لا تتأول كتاب الله - عزوجل - برأیک، فإن الله - عزوجل - قد قال: ما يعلم تأويله إلا الله
 والرأسخون في العلم: کتاب خدای عزوجل را بر اساس رأی خودت تأویل نکن؛ زیرا
 خدای عزوجل گفته است: تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی دانند (عاملی،
 ج ۲۷، ص ۱۸۷، ح ۳۱).

در حقیقت گاهی ممکن است یک تأویل نادرست، مصداق تفسیر به رأی باشد.
 حتی اگر گفته شود او بر مبنای شهود و عرفان که البته خود بدان اعترافی نداشته
 است، تأکید دارد و شهودات خود را با روایاتی از معصومان علیهم السلام مستند می کند، گفته
 می شود اولاً، شهود به جهت اینکه قابل انتقال به غیر نیست، معمولاً جنبه شخصی دارد و
 برای دیگران حجیت ندارد؛ ثانیاً، وی در استناد به روایات نیز گرفتار برداشت های
 نادرستی از روایت شده است؛ به گونه ای که روایت را نیز تأویل کرده است. در ثانی
 بعضاً وی با استناد به احادیث گوناگون، تأویلات متفاوتی در موضوع واحد ارائه
 کرده اند که به دلیل عدم ثبات رویه، قابل اعتنا و اعتبار نیستند.

بطور خلاصه قاضی نعمان برای آراء خویش قرینه و دلیل مناسبی ارائه نکرده،
 در مواردی نیز که به قرینه نقلی همچون آیه قرآن یا حدیث اشاره کرده است، ارتباط
 منطقی میان تأویلی که ذکر کرده و حدیثی که بدان استناد نموده، یافت نمی شود. بلکه
 فقط همسو با عقاید اسماعیلی اظهار نظر نموده که مصداق تفسیر به رأی شمرده
 می شوند. بعنوان مثال هیچ قرینه و دلیل مناسبی مبنی بر ارتباط منطقی در
 منسوب کردن دعائم به پیامبران و ائمه علیهم السلام نمی توان یافت. در حالیکه وی ولایت را به
 حضرت آدم، طهارت را به حضرت نوح، نماز را به حضرت ابراهیم، زکات را به
 حضرت موسی، روزه را به حضرت عیسی، حج را به حضرت محمد و جهاد را به
 امام هفتم علیه السلام منتسب نموده است.

می توان گفت آراء او از جهت اینکه با تعریف تأویل در این پژوهش همخوانی
 دارند، آراء تأویلی شمرده می شوند و گرنه در واقع تلاش وی بر این بوده که با کمک
 رمز، اشاره، نماد، تمثیل و تشبیه، به توضیح معنای ظاهری یا باطنی الفاظ به هدف
 معرفت امام بپردازد. از سوی دیگر چون تفسیر از تأویل جداست و تأویل کامل و

حقیقی نزد معصوم (ع) است، آراء او بیشتر به تفسیر - آن هم تفسیر به رأی - می ماند. بنابراین اظهار نظرهای او را می توان به «تفسیر ظاهری»، «تفسیر باطنی»، «تفسیر اشاری و رمزی» و «تفسیر به رأی» طبقه بندی کرد. این طبقات در ذیل شرح داده شده:

الف) در مواردی که متناسب با ظاهر لفظ به شرح و توضیح می پردازد؛ برای مثال در باب جهاد و زکات، متناسب با معنای ظاهری الفاظ، مقصود از جهاد را مبارزه (با نفس) و زکات را طهارت (مال) می داند، یا در جای دیگر به معانی کنایی و مجاز لفظ اشاره می کند؛ مثلاً سجده را کنایه از فروتنی و تواضع می داند؛ در واقع به تفسیر ظاهری پرداخته است؛ زیرا ظاهر الفاظ از این معانی مذکور حکایت دارند (تفسیر ظاهری).

ب) گاهی بواطنی برای احکام بیان می کن که می توان توجیهی برای آنها به جهت مکتوم بودنشان از عوام یافت و گاهی در روایات نیز به این بواطن اشاره شده است؛ برای مثال رفتن به سوی کعبه را به رفتن به سوی امام زمان، طواف خانه کعبه را به عهد و پیمان بستن با امام زمان، زاد و راحله را برای فریضه حج به علم و حکمت و قی کردن روزه دار را به بیرون ریختن علم و حکمت تأویل کرده است (تفسیر باطنی).

ج) برخی تأویلات قاضی صرفاً به صورت رمز میان مأموم و امام بیان شده است؛ مثلاً انجام مناسک حج به وسیله حاجی را رمز و اشاره ای برای رفتن مأموم به سوی امام زمان، هفت طواف را رمزی برای اقرار به هفت ناطق و شستن صورت و دست ها و نیز مسح پاها را رمزی برای اطاعت و اقرار مأموم به امام و حجت می داند (تفسیر رمزی و اشاری).

د) در برخی موارد، مصادیقی برای احکام و آیات فقهی بیان می کند که با توجه به قراین و سیاق آیه صحیح نیست؛ برای مثال حضرت علی علیه السلام را مصداق کعبه، نمازهای پنج گانه را مصداق پیامبران اولوالعزم، نمازهای چهار رکعتی را مصداق دوازده امام اثنا عشری و مواقیت احرام را مصداق شرایع پنج گانه دانسته است که نشانگر تحمیل دیدگاه اعتقادی اسماعیلی وی می باشد (تفسیر به رأی).

البته از آنجاکه نماد، در کلی ترین مفهوم بر معنایی و رای ظاهر لفظ دلالت می کند (انوشه، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸۱) و مترادف رمز در زبان عربی و سمبل در زبان اروپایی است

(پورنامداریان، ۱۳۶۷، ص ۵)، می توان گفت قاضی نعمان در همه انواع آرای خویش به گونه ای از رمز، نماد و مثل استفاده می کند، ولی چون همه این نمادها و رمزها در مسیر ولایت و به هدف تحقق ولایت یعنی معرفت امام بوده است، به نوعی تفسیر به رأی محسوب می شوند.

نتیجه

قاضی نعمان در تأویل و تفسیر آیات فقهی به مبانی «تطابق ظاهر و باطن»، «هماندی مثل و ممثول»، «اقرار و ایمان»، «معرفت» و «روایات»، اعتقاد داشته، برای هریک مفهومی در نظر داشته است، ولی در تأویلاتش آنها را لحاظ نکرده است. بیشتر تأویلات ایشان با ظاهر آیات تطابق و تناسب ندارد. تکیه او بر مبنای بواطن صرفاً با رعایت جنبه معرفتی در جهت اعتقادات اسماعیلی است. در ارائه آرای تأویلی با روش تطبیق مثل بر ممثول به ارائه رموز و اشاراتی می پردازد که فقط نماد معرفت امام و ارتباط امام و مأموماند. مبنا قراردادن ایمان که مجزی از عمل باشد، با اصل مطابقت ظاهر و باطن منافات دارد. به رغم برتر بودن مقام معرفت ربوبیت، تأویلات وی در مسیر معرفت امام بوده است. او برای سندیت و اعتباربخشی تأویلات خود از آیات فقهی به همه گونه روایتی استناد می کند، درحالی که هر چند گفته شده است روایات، مفسر قرآنند، ولی باید توجه داشت که کلام الهی اصل و روایات، فرع آنند؛ بنابراین مفسر نباید با غفلت از این مسئله با دیدگاه شخصی خود به سراغ روایات و تأویل و تفسیر آیات قرآن، به خصوص آیات فقهی برود؛ چراکه آیات الأحکام بیانگر تکالیف شرعی مکلف برای انجام اند و تأویل آنها به معانی دیگر بر اساس هر مبنایی که سبب ردّ تکلیف شود، مخالف شرع و دستور خداوند و نوعی تفسیر به رأی است که از یک سو سبب تضعیف پای بندی به احکام شریعت می شود و از سوی دیگر عمل به احکام شرع برای کسانی که به امام و حقایق باطنی معرفت دارند، ضرورت نمی یابد. در واقع این گونه تأویلات برای ائمه علیهم السلام به هدف معرفت امام، معنا و مفهوم ندارند.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. آلوسی، شهاب‌الدین محمود؛ روح المعانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۲. ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن علی؛ معالم العلماء؛ نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
 ۳. انوشه، حسن؛ فرهنگنامه ادبی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
 ۴. بابایی، علی‌اکبر؛ مکاتب تفسیری؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱.
 ۵. بحرانی، سیدهاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ قم: البعثة، ۱۴۱۵ق.
 ۶. برنارد، لوئیس و دیگران؛ اسماعیلیان در تاریخ؛ ترجمه یعقوب آژند؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
 ۷. بهرامی، محمد؛ «تفسیر و تأویل و مثل و مَثَل و مَثول»؛ پژوهش‌های قرآنی (با برداشت از سخن ولید در «دامغ الباطل و حتف المناضل»); تابستان ۱۳۸۱، شماره ۳۲
 ۸. پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستان‌های رمزی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
 ۹. تمیمی، قاضی نعمان بن محمد؛ أساس التأویل؛ بیروت: چاپ عارف ثامر، ۱۹۶۰م.
 ۱۰. —؛ المجالس والمسایرات؛ تحقیق الفقی الحیب، ابراهیم الشبوح و محمد الیعلاوی؛ ج ۵، تونس: [بی‌نا]، ۱۹۷۸م.
 ۱۱. —؛ تأویل الدعائم؛ قاهره: چاپ محمد حسن اعظمی، ۱۹۶۷م.
 ۱۲. —؛ دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والأحكام عن أهل بیت

- رسول الله ﷺ؛ قاهره: چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، ۱۹۶۳م.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق،
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ قم: آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
۱۵. دفتری، فرهاد؛ «حسن صباح»؛ دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱۳، بمبئی: بی نا، ۱۹۳۳م.
۱۶. —؛ «گفت و گو»؛ نشریه هفت آسمان، شماره ۱۶ زمستان ۱۳۸۱
۱۷. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر والمفسرون؛ قاهره: دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق.
۱۸. ربانی، علی؛ فرق و مذاهب کلامی؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۹. زرکلی، خیرالدین؛ الأعلام؛ ج ۹، [بی جا]: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.
۲۰. شاکر، محمدکاظم؛ روش های تأویل قرآن؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
۲۱. صابری، حسین؛ تاریخ فرق اسلامی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۲۲. صدوق (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ قم: هاشم حسینی طهرانی، ۱۳۵۷.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان؛ بیروت: اعلمی، ۱۳۹۳ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ [بی جا]: جامع التفاسیر نور، [بی تا].
۲۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ [بی جا]: جامع التفاسیر نور، [بی تا].
۲۶. غالب، مصطفی؛ أعلام الإسماعیلیه؛ بیروت: دارالیقظة العربیة، ۱۹۶۴م.
۲۷. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر صافی؛ قم: مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ق.
۲۸. قبادیانی، ابومعین ناصرین خسرو؛ وجه دین؛ تهران: چاپ غلامرضا اعوانی، ۱۳۵۶.
۲۹. کرمانی، احمد؛ المصابیح فی إثبات الإمامة؛ به کوشش مصطفی غالب؛ بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۱۶ق.

۳۰. گروه مذاهب اسلامی؛ اسماعیلیه؛ قم: مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ چ ۳، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۲. معرفت، محمدهادی؛ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب؛ قم: التمهيد، ۱۳۷۳.
۳۳. —؛ تأویل فی مختلف المذاهب؛ ج ۱، تهران: مجمع تقریب بین المذاهب، ۱۳۹۰.
۳۴. مقدسی، ابوسلیمان و دیگران؛ الرسائل اخوان الصفا و خُلان الوفا؛ بیروت: [بی نا]، ۱۹۵۷م.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ [بی جا]: جامع التفاسیر نور، [بی تا].
۳۶. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ قم: [بی نا]، ۱۴۱۷ق.
۳۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الأصول؛ بیروت: مجمع علمی شهید صدر، ۱۴۲۲ق.

