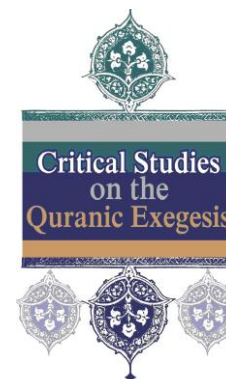


Al-Qāḍī al-Nu'mān's *Asās al-Ta'wīl* Its Epistemological and Methodological Principles

Davūd Kholūṣī 

Assistant Professor, Department of Theology Education,
Farhangian University, Tehran, Iran (Email: d.kholosi@cfu.ac.ir).



Original research

Received: 22/ 5/ 2026

Revised: 29/ 6/ 2026

Accepted: 30/ 6/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 69-100.

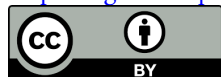
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article:

Kholūṣī, Davūd, "Al-Qāḍī al-Nu'mān's *Asās al-Ta'wīl*: Its Epistemological and Methodological Principles", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 69-100.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.582607.1393>. 

Abstract

This study provides a critical examination of the hermeneutical foundations of a key text in Fatimid Ismā'īlī esoteric exegesis: *Asās al-Ta'wīl* by al-Qāḍī al-Nu'mān al-Maghribī (d. 363/974). It is aimed to identify four core principles underlying his hermeneutical system: the interdependence of exoteric and esoteric meanings, the symbolic nature of Quranic language, the exclusive authority of the Imam in matters of interpretation, and a typological worldview in which natural and historical phenomena serve as symbols for spiritual realities. Detailed analysis of al-Qāḍī al-Nu'mān's interpretations across prophetic narratives, theological verses, and legal rulings reveals five fundamental problems: epistemological circularity and interpretive exclusivism, semantic relativism arising from the absence of stable linguistic rules, a practical disjuncture between theoretical commitments and interpretive practice, structural bias toward legitimizing Ismā'īlī hierarchy, and a tendency to undermine prophetic dignity and monotheistic concepts. By such a study, it could be demonstrated that these methodological and epistemological problems are closely tied to the historical-discursive context of the Fatimid Caliphate, where al-Qāḍī al-Nu'mān's system functioned as an ideological instrument for legitimizing Fatimid rule against Abbasid rivals, engaging intellectually sophisticated converts, and managing extremist movements. On this basis, it can be concluded that *ta'wīl* in this system serves not as a method for discovering textual meaning but as a tool for the reproduction of institutional power and epistemic authority, highlighting the need for critical reflection on the relationship between esoteric hermeneutics and political legitimation in classical Islamic thought.

Keywords: Esoteric Exegesis (*Ta'wīl*), Fatimid Caliphate, Ismailism, Exegetical Methodology, Imamate, Exoteric and Esoteric (*Zāhir* and *Bāṭin*).

Extended Abstract

Al-Qāḍī al-Nu‘mān al-Maghribī (d. 363/974), the chief judge of the Fatimid Caliphate, is one of the most prominent figures in Ismā‘īlī jurisprudence and theology. His work *Asās al-Ta’wīl* (The Foundation of Symbolic Interpretation) represents a systematic attempt to articulate an esoteric hermeneutics of the *Qur’ān* within the framework of Ismā‘īlī thought. The present study undertakes a critical examination of the hermeneutical principles underlying al-Qāḍī al-Nu‘mān’s exegetical methodology, focusing on both their epistemological foundations and their practical applications in the interpretation of Qur’ānic narratives, legal verses, and theological concepts.

The central problem addressed by this study is the apparent tension between al-Qāḍī al-Nu‘mān’s theoretical principles—which emphasize the necessary interdependence of the exoteric (ẓāhir) and esoteric (bāṭin) dimensions of revelation—and the actual practice of ta’wīl in his work. While al-Qāḍī al-Nu‘mān explicitly affirms the authority of the *Qur’ān*’s literal sense and insists on maintaining a balance between outward observance and inward understanding, a detailed analysis of his interpretations reveals a significant gap between these theoretical commitments and their implementation.

Previous scholarship on al-Qāḍī al-Nu‘mān and Ismā‘īlī hermeneutics has largely focused on descriptive accounts of his interpretive method, often treating it as a coherent and self-consistent system. Studies by scholars such as Daftary, Walker, and Halm have examined the historical and doctrinal contexts of Fatimid Ismā‘īlism, while works by ‘Ishratī and Ḍayghamī have explored specific aspects of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s legal and exegetical thought. However, these studies have generally refrained from methodological and epistemological critique, and have not systematically examined the relationship between al-Qāḍī al-Nu‘mān’s hermeneutical principles and the wider historical-discursive context of the Fatimid period.

The present study seeks to fill this gap by offering a comprehensive critical assessment of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s system of ta’wīl, addressing three interconnected questions: 1) What are the foundational principles that govern al-Qāḍī al-Nu‘mān’s

hermeneutical method in *Asās al-Ta'wīl*; 2) What methodological and epistemological problems arise from the application of these principles; and 3) How did the socio-political and intellectual context of the Fatimid Caliphate shape the development of this hermeneutical system?

This study adopts a descriptive-analytical approach, combining textual analysis of *Asās al-Ta'wīl* with attention to the historical and discursive context of its composition. This involves a close reading of al-Qāḍī al-Nu'mān's interpretations across various Qur'ānic themes—including prophetic narratives, theological affirmations of divine unity (*tawḥīd*), legal prescriptions, and numerical symbolism—while also examining the external pressures and internal polemical concerns that influenced his exegetical choices.

The study identifies four core principles underlying al-Qāḍī al-Nu'mān's hermeneutical system: a) the necessary correlation between the exoteric and esoteric meanings of revelation, where the outer form of scripture is compared to a body and its inner meaning to the soul; b) the symbolic character of Qur'ānic language, grounded in the conventions of Arabic rhetorical practice, including the use of metaphor (*tamthīl*) and figurative expression (*kināya*); c) the exclusive authority of the Imam and the hierarchical structure of Ismā'īlī religious leadership as the sole gatekeepers of esoteric knowledge; and d) a typological worldview (*qiyās tamthīlī*) in which natural phenomena, historical events, and scriptural narratives are understood as symbols (*amthāl*) that point to spiritual realities and the hierarchical degrees of the Ismā'īlī mission.

Despite the theoretical appeal of these principles, the analysis reveals five fundamental problems in al-Qāḍī al-Nu'mān's application of them. First, the exclusive claim of the Ismā'īlī Imamate to the knowledge of esoteric interpretation creates a circular epistemology: the legitimacy of the Imam is proven through interpretations that only he himself can authorize, and the validity of those interpretations is guaranteed solely by his office, with no external criteria for assessment.

Second, the absence of stable linguistic rules in the process of ta'wīl results in a

form of semantic relativism, where any given word or phrase can be assigned virtually any meaning according to the needs of the interpreter. This undermines the possibility of systematic, rule-governed interpretation and contradicts the author's own claim to follow established conventions of Arabic usage.

Third, the practical separation between exoteric and esoteric meanings in al-Qāḍī al-Nu'mān's interpretive practice generates an unbridgeable gap, forcing the reader to either reject the literal sense or disregard the esoteric interpretation. The author's decision to present the exoteric legal rulings in one work (*Da'ā'im al-Islām*) and their esoteric meanings in another (*Ta'wīl al-Da'ā'im*) exemplifies this structural disjunction.

Fourth, a structural bias is evident in the direction of al-Qāḍī al-Nu'mān's interpretations, with a consistent tendency to subordinate *Qur'ānic* meanings to the confirmation of Ismā'īlī hierarchical structures. Narratives, legal verses, and theological affirmations are consistently redirected toward the celebration and legitimization of the Imam, the asās (foundation), and the ḥudūd (degrees) of the religious hierarchy.

Fifth, several interpretations appear to undermine the status of the prophets and core monotheistic concepts. For instance, the repeated statement of Abraham "This is my Lord" (Q 6:76-78) is interpreted as reflecting his ignorance of higher spiritual degrees, while "Lord" (rabb) in the verse "My Lord, for what You have bestowed upon me" (Q 28:17) is interpreted as the Imam of the time.

The study then contextualizes these methodological problems by examining the historical circumstances that shaped al-Qāḍī al-Nu'mān's work. The early Fatimid period faced three major challenges: the need to legitimize the new caliphate against its Abbasid and Sunni rivals, who also claimed interpretive authority; the need to respond to the intellectual challenges posed by recent converts familiar with Greek philosophy and rational argumentation; and the need to manage the threat of extremist Ghulāt movements, such as the Qarmaṭians, whose excessive esotericism challenged Fatimid claims to legitimate authority.

Al-Qāḍī al-Nu‘mān’s hermeneutical system can thus be understood as a strategic response to these challenges. The exclusive claim to esoteric knowledge served to establish the Fatimid Imam as the sole legitimate interpreter of revelation, countering Abbasid claims. The appeal to rational argumentation and the symbolic language of philosophy helped engage intellectually sophisticated converts. The hierarchical organization of ta’wīl, with its controlled distribution of esoteric knowledge, provided a means of managing and containing the excesses of earlier extremist movements.

However, this external responsiveness came at a significant cost. The pragmatic accommodations that made the system successful as a tool of intellectual and political legitimation produced internal inconsistencies that undermine its claims to methodological rigor. The analysis suggests that the fundamental problems identified in al-Qāḍī al-Nu‘mān’s hermeneutical system are not merely accidental flaws but are in fact deeply connected to the system’s function as an ideology of legitimation for the Fatimid state.

The article concludes by arguing for the necessity of a critical approach to the study of esoteric hermeneutics, emphasizing the importance of distinguishing between interpretive methods that serve ideological purposes and those that seek to recover the authorial intention of the divine speech. It proposes four criteria for assessing any claim to legitimate interpretation: 1) commitment to stable linguistic rules that govern the relationship between words and meanings; 2) openness to external rational evaluation; 3) accountability to the possibility of critical engagement from outside the interpretive community; and 4) a primary orientation toward discovering the intended meaning of the text rather than serving institutional power or ideological ends.

By applying these criteria, the study demonstrates that al-Qāḍī al-Nu‘mān’s system of ta’wīl, while historically significant as an articulation of Ismā‘īlī thought, cannot be considered a methodologically coherent or epistemologically defensible approach to scriptural interpretation. Its enduring value lies not in its hermeneutical validity but rather in what it reveals about the complex relationship between

religious interpretation and political power in the classical Islamic context.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Ya'qūb al-Sajistānī, Ishāq b. Aḥmad, *Kitāb al-Ifṭikhār*, ed. Ismā'īl K. Pūnāwālā, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000 AD [Arabic].
3. Aqanuri, Ali and Walizadeh, Mohsen, "The Role and Actions of the Egyptian Fatimids in the Flourishing of Cultural and Civilizational Manifestations with Emphasis on Religious Tolerance", *Shi'a Pajoobi*, vol. 7, no. 19, March 2021, Pp. 95-118 [Persian].
4. 'Eshratī, Gholām-'Abbās, "Bāz-Khānī-ye Qavā'ed va Sharāyeṭ-e Ta'vīl az Dīdgāh-e Qāḍī Nu'mān", *Naqd va Nazar*, vol. 20, no. 3, Mehr 1394 SAH [Persian].
5. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhib al-Lughab*, ed. Muḥammad 'Awad Mur'ib, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 2001 [Arabic].
6. Baba Safari, Aliasghar and Mousavi, Seyyed Hamed, "The Discrepancy of the Interpretive Approach in Sufism and Ismailiya", *Koban-Nāmeḥ-ye Adab-e Fārsī*, vol. 2, no. 2, December 2012 [Persian].
7. Bādakūbeh-ye Hazāveh, Aḥmad and 'Abdolmalekī, Muḥammad, "Elm va 'Elm-Āmūzī dar Āmūzeh-hā-ye Esmā'īlī dar Dūreh-ye Khelāfat-e Fāṭemīyān", *Pazbūhesh-Nāmeḥ-ye Tārīkh-e Eslām*, vol. 7, no. 2, serial no. 26, summer 1396 SAH [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519726.1396.1.26.1.3>
8. Bahrāmnezhād, Muḥsin, Esmā'īlī, Pūriyā and Taqīzādeh, Zeynab, "Moqāyeseh-ye Mohtavā-ye Āmūzeshī-ye Neẓāmīyeh-hā dar 'Ahd-e Saljūqī bā Mohtavā-ye Āmūzeshī-ye Azhar dar 'Ahd-e Fāṭemīyān", *Feqb va Tārīkh-e Tamaddon*, vol. 7, no. 2, serial no. 14, summer 1400 SAH [Persian].
9. Daftary, Farhad, *Tārīkh va 'Aqāyed-e Esmā'īliyān*, tr. Fereydūn Badreh-ī, Tehran, Forūzān, 1376 SAH [Persian].
10. Dizajī, Vida and Aram, Mohammad Reza, "Mystical Interpretation of Verses about Adam & Eve in *Asās Al-Ta'wīl* of al-Qāḍī al-Nu'mān", *Islamic Mysticism*, vol. 19, no. 71, spring 2022 [Persian].
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.10.3>
11. Fazlī, Zeynab, Bādakūbeh-ye Hazāveh, Aḥmad and Bayāt, 'Alī, "Darāmadī bar Mavāne'-e Joḡrāfiyā'i-ye Goštaresh-e Mazhab-e Esmā'īlī dar Maghreb-e 'Ahd-e Fāṭemī (297-362 AH)", *Tārīkh va Farhang*, vol. 47, no. 95, winter 1394 SAH, <https://doi.org/10.22067/history.v47i12.56885> [Persian].
12. Hajiakbari, Fāteme , and Sattar, Hossein, "Interpretive Approaches of Al-Qāḍī Al-Nu'mān and Abd al-Razzaq al-Kashani in Jurisprudential Verses: Review on the Interpretation of *Da'a'im al-Islam* and *al-Ta'wīlāt*; A Comparative Study", *Quranic Studies and Islamic Culture*, vol. 4, no. 2, summer 2020 [Persian].

<https://doi.org/1022034/isqs.2020.5466>

13. Halm, Heinz, *Fāṭemiyān va Sonnat-bā-ye Ta'limī va 'Elmī-ye Ānbā*, tr. Fereydūn Badreh-ī, Tehran, Forūzān, 1377 SAH [Persian].
 14. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughab*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH [Arabic].
 15. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, n.d. [Arabic].
 16. Jān-Aḥmadī, Fāṭemeh, "Ḥamīd al-Dīn Kermānī va Bāz-Andīshī-ye Te'orī-ye Emāmat-e Esmā'īliyyeh", *Andīsheb-ye Nowīn-e Dīnī*, vol. 7, no. 26, autumn 1390 SAH [Persian].
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1390.7.26.2.3>
17. Jān-Aḥmadī, Fāṭemeh, "Jaygāh-e Emām 'Alī dar Ārā-ye Kalāmī-ye Esmā'īliyyeh", *Pazbūbesb-Nāmeb-ye Alavī*, vol. 6, no. 1, 1394 SAH [Persian].
 18. Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad, *al-Ta'rīfāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 AH [Arabic].
 19. Keybākhī, Behnāz and Jān Aḥmadī, Fāṭeme, "Critical Study on Early Ismaili Resources: From Mid Second Century to Mid Fourth AH", *Muṭālī'āt-e Tārīkh-e Eslām*, vol. 7, no. 27, winter 2016 [Persian].
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286713.1394.7.27.3.2>
20. Madelung, Wilferd and Walker, Paul E., *The Advent of the Fatimids; A Contemporary Shi'i Witness: An Edition and English Translation of b. al-Haytham's Kitāb al-Munāzarāt*, London/New York, I.B. Tauris, 2000.
 21. Morādī, Ḥayāt, "Manzelat-e Mazhabī va 'Elmī-ye Nokbegān-e Īrānī dar Khelāfat-e Fāṭemiyān-e Meṣr", *Moṭāle'āt-e Īrānī-Eslāmī*, vol. 10, no. 3, November 2020 [Persian].
- <https://doi.org/10.30484/jii.2020.2663>
22. Nāṣer Khusraw, *Dīvān-e Ash'ār*, ed. Mojtabā Mīnuvī and Mahdī Moḥaqqueq, Tehran, Mo'asseseh-ye Moṭālī'āt-e Eslāmī, 1375 SAH [Persian].
 23. Nāṣer Khusraw, *Vajb-e Dīn*, Tehran, Golshan, 1374 SAH [Persian].
 24. Pahnādāyān, Shāhīn, "Ravābeṭ-e Khelāfat-e Fāṭemiyān-e Meṣr bā Khelāfat-e 'Abbāsī va Ḥokūmat-hā-ye Taḥt-e Nofūz-e Ān dar Īrān", *'Olūm-e Siāsī*, no. 8, autumn 1388 SAH [Persian].
 25. Poonawala, Ismā'īl, "Isma'īlī Ta'wīl of the *Qur'ān*", tr. Moḥammad-Ḥasan Moḥammadi Moẓaffār, *Haft Āsemān*, no. 34, summer 1386 SAH [Persian].
 26. Qāḍī al-Nu'mān, Nu'mān b. Muḥammad, *al-Majālīs wa al-Musāyarāt*, ed. Ḥabīb Faqī, Ibrāhīm Shabūḥ and Muḥammad 'Aylāwī, Tunis, al-Maṭba'ah al-Rasmīyah lil-Jumhūrīyah al-Tūnusīyah, 1978 [Arabic].
 27. Qāḍī al-Nu'mān, Nu'mān b. Muḥammad, *Asās al-Ta'wīl*, ed. 'Ārif Tāmer, Beirut, Dār al-Muntaẓar, n.d. [Arabic].
 28. Qāḍī al-Nu'mān, Nu'mān b. Muḥammad, *Khtelāf Uṣūl al-Madhābib*, ed. Muṣṭafā Ghālīb,

Beirut, Dār al-Andalus, 2009 [Arabic].

29. Shāker, Moḥammad Kāẓem, *Ravesb-hā-ye Ta'vīl-e Qur'ān*, Qom, Daftar-e Tablighāt-e Eslāmī, 1376 SAH [Persian].
30. Zeyghamī-Nezhād, Forūgh, Dehqān Mangābādī, Beman-‘Alī and Jūdavī, Amīr, “Mabānī-ye Ta’vīlāt-e Qāḍī No‘mān az Āyāt-e Feqhī dar Būteh-ye Naqd”, *Qur'ān, Feqh va Hoqūq-e Eslāmī*, vol. 8, no. 8, Farvardīn 1397 SAH [Persian].



مبانی تأویل قاضی نَعْمان در اساس التأویل نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

id

داوود خلوصی

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان،
تهران، ایران (ایمیل: d.kholosi@cfu.ac.ir).

چکیده

تأویل **قرآن** در سده ۴ ق در گفتمان باطن‌گرای اسماعیلیه و خلافت فاطمی مسیری ویژه یافته که کتاب **اساس التأویل** قاضی نَعْمان مغربی نماینده شاخص آن است. مسئله اصلی مطالعه مبانی تأویلی قاضی نَعْمان در کتاب **اساس التأویل**، نقدهای وارد بر این مبانی، و چگونگی تأثیرپذیری این اثر از بافتار تاریخی-گفتمانی عصر فاطمی است. در این مطالعه با رویکرد توصیفی-تحلیلی، و با بهره‌گیری از تحلیل متن در فضای تاریخی و گفتمانی، به بررسی نظام‌مند مؤلفه‌های تأویلی قاضی نَعْمان پرداخته می‌شود. فرضیه مطالعه آن است که قاضی نَعْمان با غلبه بخشی به باطن‌گرایی عددی و تمثیلی و حصر مرجعیت تأویل در سلسله مراتب اسماعیلی، الفاظ را فدای نظام معرفتی پیش‌ساخته خود می‌کند؛ روشی که ریشه در فضای رقابتی با خلافت عباسی، ضرورت مشروعیت بخشی به خلافت فاطمی، و پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری نوکیشان اسماعیلی دارد. یافته‌های این مطالعه پنج مؤلفه چالش‌برانگیز را در نظام تأویلی قاضی نَعْمان آشکار می‌کنند: حصر معرفتی در مرجعیت تأویل، نبود قواعد زبانی ثابت، گسست عملی میان ظاهر و باطن، جهت‌گیری تأویلات به سمت تثبیت سلسله مراتب اسماعیلی، و تنزل جایگاه پیامبران و مفاهیم توحیدی در برخی تأویلات. این ویژگی‌ها نشان می‌دهند نظام یادشده، بیش از آن‌که بر کشف معنا متمرکز باشد، به بازتولید ساختارهای معرفتی و نهادی عصر خود مشغول بوده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل باطنی، خلافت فاطمی، اسماعیلیه، روش‌شناسی تفسیر، امامت، ظاهر و باطن.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۴/۸ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۴/۹ ش

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ ش

صفحه ۶۹-۱۰۰.

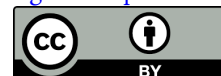
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دست‌رسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

خلوصی، داوود، «مبانی تأویل قاضی نَعْمان در اساس التأویل: نقد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۶۹-۱۰۰.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.582607.1393>

درآمد

واژه **تأویل** در اصل به معنای بازگشت است (ازهری، **تهذیب اللغة**، ۱۵/ ۳۲۹) و **تأویل سخن** به معنای سرانجام معنایی آن (ابن فارس، **مقاییس اللغة**، ۱/ ۱۶۲). اندیشمندان اسلامی **تأویل** را هم‌چون یک اصطلاح به معنای گوناگون به‌کار برده‌اند. وجه مشترک همه آن معانی را می‌توان برگرداندن سخن به معنای حقیقی یا مقصود اصلی، البته با دلیل و برهان، دانست (بنگرید به: جرجانی، **التعريفات**، ۵۰). البته، باید افزود که ترک معنای ظاهری لفظ هم از مؤلفه‌های معنایی این اصطلاح بوده است (بنگرید به: ابن منظور، **لسان العرب**، ۱۱/ ۳۳).

تأویل قرآن همواره یکی از عرصه‌های چالش‌برانگیز کلام اسلامی بوده است. در طول تاریخ، فرقه‌ها و مکاتب گوناگون بر اساس مبانی کلامی و روش‌شناختی خود به کشف لایه‌های پنهان آیات پرداخته‌اند. در این میان، سده ۴ق نقطه عطفی در تحول روی‌کردهای تأویلی به‌شمار می‌رود؛ عصری که هم‌زمان با تثبیت خلافت فاطمیان در قاهره و گسترش دعوت اسماعیلیه در شرق و غرب جهان اسلام، فضایی آکنده از رقابت‌های کلامی، سیاسی و فرهنگی را رقم زد. تثبیت خلافت فاطمی به رقابت فشرده میان گفتمان‌های تفسیری انجامید. در چنین بستری، اسماعیلیه با تأکید بر باطن‌گرایی و برپایه باورشان به نظام سلسله‌مراتبی اسماعیلی (بنگرید به: سطور پسنین)، به تألیف آثاری در حوزه تأویل **قرآن** دست زدند. این آثار نه تنها بازتاب‌دهنده مبانی نظری ایشان، بل که نشان‌دهنده تلاش برای مشروعیت‌بخشی به خلافت فاطمی در برابر رقیبان عباسی سنی مذهب بود.

از میان این آثار، **اساس التأویل** تألیف قاضی نعمان مغربی (درگذشته ۳۶۳ق) جایگاهی ممتاز دارد؛ کتابی که به‌مثابه یکی از استوانه‌های فکری اسماعیلیه الگوی نظام‌مند تأویل باطنی را به نمایش می‌گذارد. مطالعه انتقادی آن می‌تواند افق‌های تازه‌ای در فهم تحولات تفسیری این دوره بگشاید.

طرح مسئله

در دوران معاصر محققانی فعال در محیط دانشگاهی و مؤسسات پژوهشی غربی، هم‌چون مادلونگ، واکر و هالم، پژوهش‌های متعددی درباره مبانی فکری اسماعیلیان به انجام رسانده‌اند. بااین حال پژوهش‌های ایشان که با نگاهی برون‌دینی و با روی‌کردی تاریخی صورت گرفته است ارتباط مستقیمی با قاضی نعمان و روی‌کرد تأویل‌گرایانه وی در آثارش ندارد.

اخیراً پژوهشگرانی داخل ایران با روی‌کردی درون‌دینی به قاضی نعمان مغربی و کتاب **اساس التأویل** وی توجه نشان داده‌اند. از این میان، نخست باباصفیری و موسوی در مقاله‌ای با عنوان «اختلاف روی‌کرد تأویلی نزد

صوفیه و اسماعیلیه» کوشیدند نشان دهند بنیان‌های اندیشه اسماعیلی بر درک عقلی و بر اساس تعلیم امام بن‌نهاده شده است (۱۳۹۱ش). اندکی بعد عشرتی در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی نعمان» (۱۳۹۴ش) با نگاهی جانب‌دارانه به دفاع از مبانی قاضی نعمان پرداخت، و او را متعهد به ظواهر دین معرفی کرد.

این نگاه‌های درون‌دینی و جانب‌دارانه توجه محققانی دیگر را نیز به آثار تفسیری قاضی نعمان جلب کردند. این‌گونه، ضیغمی نیز در «مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در بوته نقد» (۱۳۹۷ش) و حاجی اکبری و ستار نیز در «مقایسه روی‌کردهای تأویل قاضی نعمان و عبدالرزاق کاشانی در آیات فقهی» (۱۳۹۹ش) عمدتاً به تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی پرداختند. مقاله دیزجی و آرام با عنوان «بررسی تأویلی عرفانی آیات مربوط به حضرت آدم (ع) و حوا در کتاب *اساس التأویل*» (۱۴۰۱ش) هم صرفاً به مطالعه موردی نمونه‌ای از تأویل قاضی نعمان معطوف شد.

هیچ‌یک از این مطالعات به نقد نظام‌مند مبانی قاضی نعمان یا دیگر زمینه‌های تأویل وی هم‌چون داستان‌های پیامبران، آیات توحیدی و مبانی معرفت‌شناختی توجه نشان ندادند. آنچه در بیش‌تر این آثار به چشم می‌خورد، توصیف و معرفی جامع دیدگاه قاضی نعمان و بیان نمونه‌هایی از تأویلات او است؛ نه نقد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نظام تأویلی، یا کوشش برای شناخت نقش فضای تاریخی-گفتمانی عصر فاطمی در شکل‌گیری مبانی این نظام.

هدف از مطالعه کنونی بازخوانی انتقادی مبانی تأویلی قاضی نعمان و هم‌شناخت زمینه‌های تاریخی-اجتماعی تولید این مبانی است. می‌خواهیم با تمرکز بر کتاب *اساس التأویل* و واکاوی نمونه‌های متعدد از تأویلات قاضی نعمان، اولاً، تصویری نظام‌مند و عینی از روش تأویلی اسماعیلیه در سده ۴ ق بازنماییم، ثانیاً، فراتر از توصیف صرف، به سنجش مبانی نظری وی و لوازم فکری تأویلاتش بپردازیم، و ثالثاً، با التفات به فضای گفتمانی تولید متن دینی، تأثیر بافتار تاریخی-کلامی بر شکل‌گیری تأویلات قاضی نعمان را بازشناسی و تحلیل خود را از سطح انتزاعی به سطحی عینی و زمینه‌مند ارتقاء دهیم.

۱. مبانی قاضی نعمان در *اساس التأویل*

نعمان بن محمد بن حیون، معروف به قاضی نعمان (درگذشته ۳۶۳ ق) یکی از بزرگ‌ترین متفکران و فقیهان اسماعیلی است که در سال ۲۹۰ ق به دنیا آمد و در دوره *المُعزّ لدین الله*، چهارمین خلیفه فاطمی (حکومت: ۳۶۵-۳۴۱ ق) به بالاترین مقام قضائی در دستگاه خلافت فاطمی رسید و ۵۰ سال به فاطمیان مصر خدمت کرد

(برای وی، بنگرید به: دفتری، **تاریخ و عقاید اسماعیلیان**، ۲۸۷). از قاضی‌نعمان بیش از ۴۰ رساله در زمینه‌های فقه، تاریخ و تأویل به ثبت رسیده است (عشرتی، «بازخوانی قواعد...»، ۱۳۴). وی از نظریه‌پردازان مهم اسماعیلیه در زمینه تأویل باطنی است. می‌توان مبانی تفسیر او را ذیل سه محور بازشناخت: نگرش او به حجیت ظواهر کتاب، جایگاه روایات امامان شیعه^(ع)، و جایگاه اعداد.

۱-۱) حجیت ظواهر

قاضی‌نعمان ظاهر **قرآن** را معجزه پیامبر، و باطن آن را معجزه اهل بیت^(ع) معرفی می‌کند (قاضی‌نعمان، **اساس التأویل**، ۳۱). در گفتار وی ارزش ظاهر و باطن یکسان نیست؛ بل که استواری و ارزش ظاهر را درگرو درک باطن می‌داند (همان، ۶۰). مشابه این دیدگاه در بیان دیگر هم‌کیشان وی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً آن‌جا که می‌گویند شریعت بی تأویل مانند جسد بی روح است (بنگرید به: ناصر خسرو، **وجه دین**، ۶۶). از گفتار قاضی‌نعمان چنین برمی‌آید که وی رابطه بعضی آیات **قرآن** با آیاتی دیگر را از باب رابطه ظاهر و باطن، و رابطه برخی آیات با هم‌دیگر را هم از باب رابطه **مَثَل** و **مَمَثول** می‌داند. از نظر او توجه به هر دو نوع رابطه واجب است. باین حال، در آیاتی که رابطه‌شان از نوع رابطه **مَثَل** و **مَمَثول** باشد، معنای مثل اراده نشده، بل که مَمَثول مراد است (بنگرید به: شاکر، **روش‌های تأویل قرآن**، ۲۱۷).

اسماعیلیان علم تفسیر را در زمره علوم ظاهری طبقه‌بندی می‌کنند و از همین‌رو توجه چندانی به ریشه لغوی کلمات ندارند. بررسی ریشه لغات و کشف ظرائف معنای لغت نزد ایشان به‌ندرت صورت می‌گیرد و صرفاً نیز با مقاصدی خاص از بحث لغوی بهره می‌برند. با نظر به **اساس التأویل**، در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که قاضی‌نعمان در مقام بررسی ظواهر آیات، به بار معنایی واژه‌ها توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد. باین حال با دقت بیشتر می‌توان دریافت که وی هم از تحلیل لغوی صرفاً برای القاء مفاهیم باطنی و بیان **سلسله‌مراتب دعوت اسماعیلی** و **مراتب تأویل** برپایه آن بهره می‌جوید.

در مقام توضیح، لازم به ذکر است که **سلسله‌مراتب اسماعیلی** — که در سنت اسماعیلیه با عنوان **حدود دین** یا **مراتب دعوت** از آن یاد می‌شود — نظامی سلسله‌وار از مناصب رُوحانی و معرفتی است که از امام معصوم آغاز می‌شود و تا نوآموز ساده‌ترین مرتبه امتداد می‌یابد. این مراتب، که غالباً بر ۷ یا گاهی نیز ۹ بر مرتبه تطبیق داده می‌شوند، نه تنها ساختار تشکیلاتی دعوت اسماعیلیان را سامان می‌دهند، بل که کلید فهم تأویل باطنی آیات و احکام نیز به‌شمار می‌آیند؛ بدین معنا که هر مرتبه از هستی و شریعت، مُتَنَظَر با مرتبه‌ای از وجود انسان و مقامی

از مقامات مؤمنان است (برای تفصیل بحث در این باره، بنگرید به: دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیان*، ۲۶۷-۲۵۹). پس تأویل هر آیه یا حکمی، بسته به ظرفیت معرفتی مخاطب، در سطحی از این سلسله‌مراتب معنا می‌یابد. براین پایه، هنگامی که قاضی‌نعمان از واژه‌شناسی سود می‌جوید، هدف نهایی او نه کشف معنای لغوی واژه، که تطبیق آن بر نظام معنوی سلسله‌مراتبی یادشده، و بازنمودن انطباق جهان متن با جهان دین و دعوت است. به‌طورکلی شیوه به‌کارگیری واژه‌ها در *اساس التأویل* را به دو گونه می‌توان دید. یک شیوه آن است که قاضی‌نعمان پس از بیان معنای لغوی واژه، میان معنای لغوی و مفهوم باطنی ارتباط ایجاد می‌کند. مثلاً، قاضی‌نعمان در آیه «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا» (نوح/ ۲۸) واژه تبار را به معنای هلاکت، و ظلم را نیز به معنای قراردادن شیئی در غیر از محل خود آورده، و منظور آیه را کسانی دانسته است که امامت را در غیر از جایگاه اصلی آن قرار دادند (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۹۵). نیز، در تأویل آیه «إِذْ هَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (نازعات/ ۱۷) می‌گوید: *طَغَى الْمَاءُ* زمانی گفته می‌شود که آب بالا برود و ارتفاع بگیرد. کلمه طغیان از همین معنا مشتق شده است. سپس در تأویل آیه می‌گوید منظور از آن فردی است که علم را از موسی^(ع) و حجت وی دریافت نکرده، و از ایشان سرپیچیده است (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۲۰۵).

مثالی دیگر را در آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي...» (شعراء/ ۵۲) می‌توان یافت؛ آن‌جا که با اشاره به این‌که واژه «إِسْرَاء» به معنای سیر شبانه است، منظور از سیر شبانه را سیر باطنی و کمک به بندگان با علم باطنی بیان می‌کند (همان، ۲۱۲). موارد کاربرد این شیوه در سرتاسر کتاب قاضی‌نعمان اندک است. شیوه دیگر قاضی‌نعمان برای بهره‌گیری از لغات با نظریه مثل و ممثول نزد اسماعیلیان هم‌سویی دارد. از این منظر، لغت مثلی است که به آن ممثول یا ممثّل اشاره دارد و مؤلف می‌کوشد، با ایجاد نوعی مشابهت، میان مثل و ممثول ارتباط ایجاد کند. سرتاسر کتاب وی از این نوع تطبیق پر است. قریب به اتفاق لغات استفاده‌شده نیز بر سلسله‌مراتب اسماعیلیان یا حدود و درجات ایشان دلالت می‌کند. با پیدا کردن کم‌ترین مشابهتی میان لغت مزبور و معنای دلخواه ایشان، آن مفهوم بر کلمه بار می‌شود.

برای نمونه، وی در بیان آیه «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/ ۵) با ذکر این مطلب که *صراط* در لغت به معنای راه است، آن را مثلی برای امام در نظر می‌گیرد که هر کس مُلازِم وی باشد گم‌راه نمی‌شود (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۶۱)؛ یا در آیه «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ» (هود/ ۴۴) *ارض* را مثلی برای *اساس* یعنی جانشین پیامبر می‌انگارد؛ جانشینی که بازگوکننده باطن شریعت نوح^(ع) است و نوح از او می‌خواهد علم باطن را از نااهلان بیپوشاند (قاضی‌نعمان، همان، ۸۵)؛ یا در بحث از آیه «وَأَضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ»، *جَنَاح* را مثلی برای *اساس*

معرفی می‌کند؛ اساسی که به موسی^(ع) دستور داده شده است از او یاری جوید (قاضی نعمان، همان، ۱۹۵). این شیوه تأویلی نزد دیگر نظریه‌پردازان اسماعیلی هم عصر قاضی نعمان نیز شیوه‌ای متداول است؛ از جمله ابویعقوب سجستانی که یکی از اصول تأویلی نزد وی جای‌گزینی کلمات در صورت مشابهت میان آنها است. ابویعقوب سجستانی ذیل آیه «أَخْرَجْنَا لَهُمْ ذَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» (نمل / ۸۲) می‌گوید معنای روشن ارض، جسم غلیظ ساکن است که گیاه بر آن می‌روید و حیوانات بر آن می‌زیند و قرارگاه همه موالید طبیعی است و بی‌آن نمی‌توانند ادامه حیات بدهند. وی سپس با ایجاد مشابهت میان زمین با علم — ادامه حیات نفس و موالید روحانی را نیز متکی به علم می‌داند؛ بنابراین می‌گوید ارض در تأویل به معنای علم است (بنگرید به: ابویعقوب سجستانی، کتاب الافتخار، ۲۱۶-۲۱۷؛ نیز، برای بررسی و تبیین مفصل دیدگاه او در این باره، بنگرید به: پوناوالا، «تاریخ تأویل...»، ۱۴۰).

نکته قابل توجه این است که در این تطبیق از طریق مشابهت، هیچ قاعده خاصی حاکم نیست. بزرگان اسماعیلی متناسب با مفهومی که قصد القاء آن را دارند به تأویل لغات می‌پردازند. برای نمونه، سجستانی ارض را با در نظر گرفتن برخی ویژگی‌ها به علم تأویل کرده است و قاضی نعمان همان را به اساس.

قاضی نعمان در ارائه تأویل گاهی به همان معنای مرجوحی استناد می‌کند که از ظاهر دیگر آیات قابل استنباط است. از این موارد که بگذریم، استفاده از آیات فقط به صورتی کلی شعارگونه مبنا قرار دارد و در عمل هیچ استفاده مستقیم و مشخصی از آنها در تأویل آیات نمی‌شود. مثلاً با استناد به ظاهر آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْحِينَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات / ۴۹) نتیجه می‌گیرد که هر چیزی زوجی دارد؛ پس ظاهر قرآن نیز باطنی دارد. سپس برپایه این دریافت از ظاهر آیه وارد تأویلاتی متناسب با تعالیم اسماعیلیه می‌شود.

در جایی دیگر، پس از یادکرد درجات مختلف مراتب و حدود اسماعیلی — این که هر کدام از ایشان از جمله ناطق و اساس و حجت کار تعلیم مفاهیم دین را برعهده دارند — وجود این درجات را از سنت‌های الهی می‌شناساند و به ظاهر آیه «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب / ۶۲) استناد می‌کند (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۴۱). در جایی نیز برای اثبات این که پیامبر می‌تواند امام باشد و امام نیز می‌تواند پیامبر باشد به ظاهر آیه «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره / ۱۲۴) استناد می‌کند (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۵۲).

برای تثبیت مراتب هفت‌گانه اسماعیلیان — ناطق، اساس، حجت و... — که باید از آنها پی‌روی کرد، نیز، به هرگونه آیه‌ای که در آن عدد هفت به کار رفته است استناد می‌کند؛ مثلاً به آیه ۱۷ سوره مؤمنون: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ

سَبْعَ طَرَائِقَ» (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۴۰). در جایی دیگر نیز با اشاره به آیه «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان/ ۲۰) در پی اثبات این موضوع است که هر نعمتی دارای ظاهر و باطنی است و به حکم قرآن در قیامت از نعمت‌ها پرسیده می‌شود؛ پس انسان بناچار باید نعمت‌های ظاهری و باطنی را بشناسد (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۲۹). این‌گونه، در سراسر کتاب می‌کوشد القاء کند که شناخت صحیح خدا صرفاً از طریق بزرگان اسماعیلی حاصل شدنی است.

بحث قرائت قرآنی مختلف، گرچه تقریباً در سراسر *اساس التأویل* مورد توجه نیست و مثل هر دانش دیگری که اسماعیلیان از علوم ظاهر بینگارند کنار گذاشته می‌شود، یک جا که از آن می‌شود به نفع باورهای اسماعیلیان بهره‌برداری کرد به میان می‌آید: ذیل آیه «التَّبٰی أَوَّلٰی بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) اشاره می‌کند که در برخی قرائات «أَبْ لَهُمْ» هم خوانده شده است (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۲۸).

۲-۱) جایگاه روایات در تأویلات قاضی نعمان

به‌طور کلی اسماعیلیان فاطمی بیش‌تر به نقل آن دسته از احادیث اهمیت می‌دادند که امامان ایشان یا خودشان نقلش کرده یا آن را از پیامبر (ص) روایت نموده‌اند. از همین رو بیش‌تر روایات منقول ایشان از پیامبر، علی، امام باقر و امام صادق (ع) است. قاضی نعمان حدیثی را از ائمه اسماعیلی بعد از امام صادق (ع) نقل نمی‌کند (دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیان*، ۲۹۰). در نقل‌ها هم اسناد به‌طور کامل حذف، و فقط به نام امام اشاره می‌شود.

از نگاه اسماعیلیان تأویل ارکان دین و بویژه باطن آیات قرآن منحصرراً در اختیار اهل بیت (ع) است و هیچ کس دست‌رسی به آن ندارد. قاضی نعمان بر همین پایه می‌گوید: «وَلَا أَنْ يَأْتِيَ بِبَاطِنِهِ غَيْرُ الْأَئِمَّةِ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ» (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۱). ناصر خسرو نیز می‌گوید:

بر عِلْمِ مَثَلِ معتمدان آل رسول اند راهت نُمَاید سَوِیِ آن علم، جُز این آل

(ناصر خسرو، *دیوان اشعار*، ۲۵۵).

با این حال در *اساس التأویل* قاضی نعمان هرگز روایتی هم‌چون مستند یک تأویل بازنموده نمی‌شود. همه تأویلات کتاب از مؤلف صادر می‌شوند. این تأویلات نیز عموماً در جهت تثبیت مقام و جایگاه بزرگان اسماعیلی و سلسله‌مراتب ایشان است. گویی نویسنده می‌خواهد القاء کند که فهم دقیق و باطنی دین صرفاً در اختیار مبلغان و داعیان اسماعیلی است. البته، در برخی موارد به روایاتی از اهل بیت (ع) اشاره می‌شود؛ ولی بررسی این روایت‌ها نشان می‌دهد استفاده از آن‌ها به عنوان مقدمه ورود به بحث آن هم به شکلی کلی و برای تأیید اصل تأویل و

بطن داشتن آیات—است؛ نه تأویل آیه مورد بحث.

مثلاً، در داستان آدم^(ع) و بیان اینکه باطن بهشتِ او علم روحانی است، به حدیثی از علی^(ع) استناد می‌کند (قاضی نَعْمَان، *اساس التأویل*، ۶۲). در این روایت علم با مال مقایسه، و ویژگی‌های هریک بیان شده است؛ یعنی ربطی به آیه مورد نظر ندارد. مثال دیگر را در تأویل وی از داستان نوح^(ع) و تکذیب قومش می‌توان دید. قاضی نَعْمَان ذیل این بحث بیان می‌کند که چنین تکذیب و مجنون خواندنی در حق پیامبر اکرم^(ص) نیز روی داده است. سپس حدیثی نبوی نقل می‌کند حاکی از این‌که روی داده‌های دیگر امت‌ها برای امت ایشان هم تکرار می‌شود (همان، ۹۱). باز می‌توان دید که روایتِ ربطی به تأویلاتی از آن جنس که اسماعیلیان در کار می‌آورند ندارد.

به نظر می‌رسد صرفاً بتوان در *اساس التأویل* یک کارکرد مهم برای روایت بازشناخت: قاضی نَعْمَان خود را با اشکالی روبه‌رو می‌بیند که ممکن است از جانب مخالفان مطرح شود و باید به نحوی در مقام پاسخ دینی به آن برآید. آن اشکال این است که بزرگان اسماعیلیه هریک آیه‌ای را به نحوی متفاوت با دیگری تأویل نموده‌اند. این‌جا است که قاضی نَعْمَان با استناد به روایتی از امام صادق^(ع) چنین وضعی را توجیه می‌کند. او استدلال می‌کند که امام در پاسخ پرسشگران مختلف در دفعات مختلف، پاسخ‌های متفاوتی به یک پرسش داده، و ابراز داشته‌اند که ما می‌توانیم درباره یک واژه به هفت وجه سخن گوئیم (قاضی نَعْمَان، *اساس التأویل*، ۲۷). وی سپس با عبور از اصل مفروض خود—که تأویل را مختص اهل بیت^(ع) می‌داند—آن را به دیگر مراتب و مبلغان اسماعیلی هم گسترش می‌دهد و می‌گوید: وجوه تأویل به رتبه و جایگاه تأویل‌کننده بستگی دارد؛ هرچه رتبه او بالاتر باشد شمار تأویلاتش هم بیش‌تر است (همان‌جا).

۳-۱) جایگاه اعداد در هندسه فکری قاضی نَعْمَان

از ارکان برجسته تأویل در نگاه اسماعیلیان، تأویلات عددی است. این قبیل تأویل‌ها در سرتاسر *اساس التأویل* نیز نمود یافته است. قاضی نَعْمَان نیز تلاش نموده است تا در برخورد با هر عددی در *قرآن*، آن را بر درجات و مراتب انسانی مطابق بینش اسماعیلیان تطبیق دهد؛ آن‌سان‌که بی‌هیچ دلیل عقلی یا نقلی، صرفاً با استناد به اعداد و حروف یا ترکیب آن‌ها با یک‌دیگر، حجیتِ دعوتِ اسماعیلیان اثبات گردد. برای نمونه، در آیه «وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ» (نمل/ ۴۸) عدد ۹ را به ۹ دسته از دشمنان سلسله مراتب اسماعیلی تأویل می‌کند (قاضی نَعْمَان، *اساس التأویل*، ۱۰۵). در آیه «سَبْعُ سَبُلَاتٍ خُضِرٍ» (یوسف/ ۴۶) یا

«وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» (حجر/ ۸۵) منظور از عدد ۷ را اشاره به امامان هفت‌گانه اسماعیلیان می‌داند (قاضی‌نعمان، همان، ۱۴۹، ۱۳۳). وی حتی میان ۴ پرنده در داستان ابراهیم^(ع) در آیه ۲۶۰ سوره بقره می‌گوید این عدد به ۴ حجت مهم‌تر اسماعیلی اشاره دارد که هر یک دو دست‌یار دارند و با چند تن دیگر در مجموع به ۱۲ نفر می‌رسند (همان، ۴۵).

حتی با نظر به شمار کلمات و حروف برخی آیات نیز به تأویلاتی ذوقی می‌رسد. مثلاً در داستان طوفان نوح^(ع) با اشاره به عبارت «بِسْمِ اللَّهِ» (هود/ ۴۱) آن را مرکب از دو اسم و هفت حرف دانسته و این ترکیب را مشابه هفت حرفی دیگری از قبیل «لوح و قلم» یا «محمد و علی» یا «امام و حجت» شناسانده است که مطابق باور اسماعیلیان، دعوت الهی توسط آن‌ها جریان و استقرار می‌یابد (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۸۳)؛ گرچه نمی‌توان دریافت برچه اساس باید مجموع حروف عبارت «محمد و علی» یا «امام و حجت» را هفت حرف انگاشت. نیز، یادآور می‌شود که حاصل جمع دو عدد مقدس ۷ و ۱۲ با ۱۹ برابر می‌شود و می‌افزاید این همان عددی است که در عبارت قرآنی «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» (مدثر/ ۳۱) از رموزش سخن رفته است و باز می‌افزاید که این عدد به بزرگان اسماعیلی اشاره دارد؛ همان‌ها که شخص باید به ولایت‌شان اعتقاد ورزد و به آن‌چه می‌گویند عمل کند تا شهادت و اسلام او پذیرفته باشد (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۴۶).

گاه از دل برخی آیات نیز، اعدادی استخراج می‌کند و به عقائد خود پیوند می‌زند. برای نمونه، در سخن از آیه «وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (هود/ ۴۱) می‌گوید کشتی نوح^(ع) با ۷ وسیله مادی مانند طناب و عمود و امثال آن‌ها جریان یافت و استوار گشت. سپس این عدد ۷ را به سلسله مراتب اسماعیلیان یعنی ۷ ناطق ربط می‌دهد (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۷۹).

یک نکته قابل توجه دیگر در این تأویلات همین است که وی حتی روشن‌ترین کاربردهای برخی اعداد را در *قرآن* واقعی نمی‌نهد و مطابق خواست خویش تأویل می‌کند. برای نمونه، در سخن از آیه عبارت «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت/ ۱۴) عدد یادشده را که حکایت از عمر ۹۵۰ ساله نوح^(ع) می‌کند انکار، و سن نوح^(ع) را ۱۲۵ سال می‌نمایاند. معلوم نیست برچه پایه معتقد است که عدد ۹۵۰ به دوران رواج دین نوح تا پیامبر اولوالعزم بعد اشاره دارد (بنگرید به: قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۸۷).

۲. جایگاه عقل از نگاه قاضی‌نعمان

در نیمه سده ۳ق، با ورود آثار یونانی به فرهنگ اسلامی و ارائه مفهومی جدید از حقیقت کلی و جهانی،

اسماعیلیان این مفاهیم را بومی کردند و ۴ سرچشمه برای حقیقت و دانش برشمردند: عقل، نفس، ناطق و اساس (بادکوبه هزاره، «علم و علم‌آموزی...»، ۱۲). از نظر ایشان، هدف کلی نظام عالم تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل حقیقی، و درنهایت، پیوستن به عقل کل یعنی همان خداست (همان، ۶). با این حال، این ترقی صرفاً از طریق دانشی که امام به فرد می‌رساند امکان‌پذیر است (بنگرید به: قاضی نعمان، **اختلاف اصول المذاهب**، ۵۴). قاضی نعمان نیز هم‌سو با همین بینش‌های اسماعیلیان، افزون بر ترسیم جایگاهی ویژه برای عقل، در **تأویلات** خود از اصول عقلی ناظر به مبانی تأویلی اسماعیلیان فاطمی بهره می‌گیرد و در متن کتاب نیز مکرراً به آن‌ها اشاره می‌کند (برای تنها یک نمونه، بنگرید به: همان‌جا).

۱-۲) تلازم ظاهر و باطن در فهم وحی

قاضی نعمان تأویل را نه به مثابه نفی ظاهر، بل که هم‌چون مکمل ضروری آن می‌داند. وی معتقد است **قرآن** و شریعت دارای دو لایه ظاهر و باطن اند که هم‌چون جسم و روح حیات معنا از پیوند آن دو حاصل می‌شود (قاضی نعمان، **اساس التأویل**، ۹). این نگاه دوجهی مبناي عقلانی تأویل را بر ضرورت هم‌زیستی هردو عرصه استوار می‌کند. از این رو، تأویل به معنای عبور از ظاهر به باطن نیست؛ بل که عبور با حفظ ظاهر است. بر این پایه خطای تأویل زمانی رخ می‌دهد که مفسر تنها به یکی از دو وجه اکتفاء کند.

قاضی نعمان با همین مبنا روی کرد کسانی را که فقط به ظاهر توجه دارند ناقص می‌خواند و معتقد است که تأویل نادرست ریشه در ناآگاهی از ساختار دوگانه معنا در کلام الهی دارد (همان، ۹). او در ادامه نیز تأکید می‌کند که سنت الهی بر این جاری شده که هر آیه‌ای دارای **ظاهر و بطن** است و فهم کامل آن جز با تأویل امام معصوم امکان‌پذیر نیست (همان‌جا). این مبنا البته اختصاص به قاضی نعمان ندارد و می‌دانیم که اسماعیلیان به آن هم‌چون راهی برای جمع میان جمود ظاهرگرایان و هرج و مرج باطنیان افراطی می‌نگریسته‌اند (بنگرید به: بخش ۴ از همین مقاله).

در تداوم این اصل، قاضی نعمان نقش امام را **اساس تأویل** معرفی می‌کند؛ یعنی این که باطن را در چارچوب قواعد شرعی و به صورت سلسله‌وار و منضبط به **مستجبان** انتقال دهد (قاضی نعمان، **اساس التأویل**، ۹-۱۰). تأویل از این منظر نه نوعی تفسیر به رأی، بل که علمی رمزی و آگاهی‌ای نظام‌مند است که تنها در دستگاه امامت شکوفا می‌شود. پس نخستین مبناي عقلی قاضی نعمان اصل **ثنائیت معنایی متن و تلازم ظاهر و باطن** در هردو حوزه تکلیف و معرفت است.

۲-۲) فهم قوم عرب از زبان رمزی قرآن

قاضی نعمان، برای اثبات مشروعیت تأویل، به آداب و زبان عرب پیشا اسلامی و صدر اسلام استناد می‌جوید. وی معتقد است قرآن به زبان قوم عرب نازل شد و در این زبان، استفاده از مثال، کنایه، تمثیل و تعبیر رمزی امری رایج بود. وی در جایی از این یاد می‌کند که مثلاً یک تمثیل در زبان عربی عصر نزول قرآن شناخته بوده است: «وَذَلِكَ مَعْرُوفٌ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ الَّذِي نَزَلَ الْقُرْآنُ بِهِ» (همان، ۳۰). این گونه نشان می‌دهد که زبان دین را ذاتاً تأویل‌پذیر می‌داند و به قواعد زبان عربی هم چون منبعی عقلانی برای تأویل می‌نگرد.

وی در ادامه با استناد به آیاتی که تصریح دارند خدا برای مردمان مثل‌هایی می‌زند (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۲۶؛ عنکبوت/ ۴۳) نتیجه می‌گیرد که این تمثیل‌ها عمداً در لایه باطنی خود مفاهیمی عمیق‌تر حمل می‌کنند (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۳۰-۳۱). به باور او، قوم عرب از واژه‌هایی مانند رب، عبد، ماء، نار و امثال آن‌ها در معانی مجازی و غیر حقیقی نیز استفاده می‌کرده، و این شیوه در قرآن هم جاری شده است. پس مبنای عقلانی دوم قاضی نعمان عرف زبانی عرب و تمثیل‌پذیری زبان وحی است.

این مبنا به قاضی نعمان اجازه می‌دهد که میان حقیقت شرعی و حقیقت عرفی تفکیک قائل شود و بسیاری از گزاره‌های به ظاهر مشابه — مانند ید یا وجه خدا — را با استناد به همان عرف عرب تأویل نماید. او از همین روش برای تفسیر احادیث پیامبر و داستان یوسف (ع) بهره می‌برد (همان، ۳۱) و به تأویل الاحادیث برپایه زبان خود قرآن می‌کوشد. این اصل عقلانی حلقه وصل متن مقدس با تفسیر تأویل‌گرایانه اسماعیلی را شکل می‌دهد.

۲-۳) تأویل: امام‌محور و سلسله‌مراتبی

یکی مبنای عقلی برجسته قاضی نعمان اصل تفویض تأویل به امام و تقسیم سلسله‌مراتب فهم دین است. وی تصریح می‌کند که تنزیل یا شریعت ظاهری کار ناطق یا همان پیامبر (ص) است؛ اما تأویل باطنی تنها از سوی امام یا اساس که جانشین ناطق است قابل بیان است (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۹). قاضی نعمان به این اصل نه هم‌چون یک قرارداد درون‌سازمانی با پی‌روان اسماعیلی مذهب، که هم‌چون یک ضرورت عقلانی برای جلوگیری از تحریف و هرج و مرج تفسیری، می‌نگرد.

به باور قاضی نعمان، تأویل هم‌چون علمی سری و رمزی نیازمند استناد به مرکز عصمت است و دست‌رسی به آن بدون طی مراتب دعوت یا همان حدود هفت‌گانه ممکن نیست (قاضی نعمان، اساس التأویل، ۹-۱۰). او تأکید می‌کند که باطن قرآن معجزه‌ای در انحصار امامان از اهل بیت پیامبر (ص) است و جز نزد ایشان یافت

نمی‌شود (همان، ۳۱) این انحصار معرفتی، به حکمت الهی، از ترسِ از میان رفتنِ حقیقتِ دین در دستِ ناهلان پدید آمده، و مبنای عقلانیِ **نظریه تعلیم** یا آموزشِ باطن از طریقِ امام بر آن استوار است. این مبنا ارتباطِ مستقیمی نیز با سیرِ هرّمیِ معرفت در دستگاهِ فکری فاطمیان دارد. قاضی‌نعمان معتقد است که **حجت، داعیان، مآذونان و مستجبان** هر یک به اندازه‌ای از تأویل را دریافت می‌کنند (قاضی‌نعمان، **اساس التأویل**، ۸۵-۸۶). در نتیجه، تأویل نه یک کنش فردی، بل که کنشی جمعی، تدریجی و سلسله‌وار است که با حفظِ نظم و امنیتِ فکری در جامعه دینی صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب سومین مبنای عقلانیِ تأویل از دیدِ قاضی‌نعمان را باید **امام‌محوری در تأویل و مراتب‌مند بودنِ فهمِ باطن دانست**.

۴-۲) جهان‌شناسی تمثیلی: عالمِ کبیر و صغیر

چهارمین مبنای عقلیِ قاضی‌نعمان استفاده از قیاسِ تمثیلی میانِ عالمِ انسانی، عالمِ طبیعت و عالمِ دین است. از این نگاه، موجودات و پدیده‌های طبیعی هم‌چون خورشید، ماه، دریا، کشتی، درخت و... نمادهایی از حقائقِ رُوحانی و حدودِ امامت یا همان سلسله‌مراتبِ دعوتِ اسماعیلیان اند. برای نمونه، وی خورشید را نمادِ **ناطق** و ماه را نمادِ **حُجّت** می‌شناساند و تعبیرِ **طلوعِ خورشید از مغرب** در روایات را به ظهورِ مهدی تأویل می‌کند (قاضی‌نعمان، **اساس التأویل**، ۴۳).

روش وی بر این فرضِ عقلانی استوار است که جهانِ تکوین و جهانِ تشریع از یک قانونِ وحدت‌بخش پی‌روی می‌کنند. او دو اصطلاحِ قرآنی **قلم و لوح محفوظ** را دو حدّ رُوحانیِ عالمِ هستی می‌داند. جریانِ علم از امام به **مُستَجِب** را نیز به جریانِ آب از آسمان به زمین و رشدِ درختان تشبیه می‌کند که در **قرآن** ذکرش رفته است. **ماء** را نیز در آیاتِ **قرآن** تأویل به علم، یا **نهر** را به قلم حمل می‌کند (همان، ۴۰). نباید پنداشت که این‌ها تأویلاتی صرفاً اند. این تأویل‌ها مبتنی بر یک دستگاهِ عقلی-عرفانی است که بر اساسِ آن هر پدیده محسوس 'مَثَلی برای حدّی از حدود دین به‌شمار می‌آید.

در تحلیلِ داستانِ قرآنی ابراهیم^(ع) نیز، تعبیرِ **افولِ کواکب** (انعام/ ۷۶) را مربوط به سپردنِ مراتبِ علمی و نقلی از حجت تا امام و سپسِ **ناطق**—می‌داند (قاضی‌نعمان، **اساس التأویل**، ۱۱۱). در سراسرِ کتابِ مفاهیمی هم‌چون درخت، باران، گل، کشتی، سفر و دریا، هریک دارای نسبتی با مفاهیمی هم‌چون دعوت، حجت، ناطق و **مُستَجِب** اند. این مبنا بیانگرِ **اصلِ تمثیلِ جهان‌شناختی** است که در آن 'عالمِ طبیعت' آئینه تمام‌نمای **نظامِ ولایت** و امامت انگاشته، و تأویل نیز هم‌چون روش کشف این تناظرها بازنموده می‌شود.

۳. نقد تأویلات از منظر انسجام درونی و قواعد زبانی

برای ارزیابی روش‌شناختی نظام تأویلی اثر می‌توان بر سه معیار تکیه داشت: اول، انسجام درونی آن برپایه مبانی ادعائی خود قاضی نعمان — مانند تلازم ظاهر و باطن و التزام به قواعد عربی — و با هدف کشف این‌که وی در مقام عمل چه اندازه میان مبانی نظری و تأویلات عملی خود هم‌آهنگی پدید آورده است؛ دوم، معیارهای زبان‌شناختی پذیرفته در سنت تفسیر اسلامی — مانند حجیت ظواهر، قاعده اصالت حقیقت، یا ضرورت انسجام لفظ و معنا — که خود وی نیز مثل هر عالم مسلمان دیگری در مقام نظر به آن‌ها پای‌بند است؛ و سوم، قواعد ثابت و جهان‌شمول فهم متون — از قبیل نقدپذیری یا پرهیز از دور باطل در تبیین مرجعیت فهم متن.

۳-۱) نقد انحصارگرایی در تأویل اسماعیلی

نخستین و بنیادی‌ترین اشکال وارد بر نظام تأویلی قاضی نعمان 'منحصردیدن علم باطن در سلسله‌مراتب اسماعیلی، و در رأس آنان امام است. وی در *اساس التأویل* تصریح می‌کند که باطن قرآن معجزه‌ای مخصوص به اهل بیت (ع) است که نزد دیگران یافت‌شدنی نیست (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۱) و تنها امام، یا همان اساس، مسئول باطن و تأویل است (همان، ۹). باین حال بررسی‌ها نشان می‌دهند همه مبلغان اسماعیلی در هر سطحی به این کار دست می‌زده، و دیگر طبقات مردم، از آن محروم دانسته می‌شده، و فقط مجبور به تبعیت بوده‌اند (بنگرید به: باباصفری، «اختلاف روی کرد...»، ۱۶).

در راس هرم این نظام، شخصیتی هم‌چون قاضی نعمان جای داشت که داعی الدعات، و هم‌زمان قاضی القضاات نیز بود. بدین ترتیب صورت ظاهر و حی الهی، یعنی شریعت، و معنای باطنی آن، یعنی تأویل شریعت، هردو در دست شخص واحدی قرار می‌گرفت (بنگرید به: هالم، *فاطمیان*، ...، ۷۳). این تمرکز دوگانه قدرت تأویلی و قضائی در یک فرد، نه تنها به انحصار معرفتی می‌انجامید، بل که امکان هرگونه نقد یا تفسیر رقیب را از میان می‌برد و نظامی بسته و خودارجاع پدید می‌آورد که در آن 'مشروعیت تأویل‌ها صرفاً با اتکاء به منصب صاحب‌منصب تضمین می‌شد.

چنین ساختاری به یک دور معرفتی آشکار می‌انجامد: حقانیت امام از طریق تأویلاتی اثبات می‌شود که خود وی ارائه می‌دهد و صحت آن تأویلات نیز بی‌هیچ معیار بیرونی، تنها با اتکاء به منصب امامت تضمین می‌شود. به عبارتی، از نگاه قاضی نعمان، خاستگاه فهم باطن تنها امام اسماعیلی است و جز او کسی به اسرار دست‌رس ندارد.

از دیگر سو، سمت‌وسوی بیش‌تر تأویلات به سمت درجات و سلسله‌مراتب اسماعیلی یا دشمنان ایشان است.

در اغلب موارد آیات چنان تأویل می‌شوند که شأن و منزلت بزرگان اسماعیلی را برجسته سازند. برای نمونه، در سخن از آیه ۱۵۸ سوره بقره سعی صفا و مروه نمادی برای ناطقان و امامان هفت‌گانه شناسانده می‌شود (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۱۷) یا مثلاً، در سخن از آیه تطهیر بیت (حج/ ۲۶)، *العاکفین* به امامان، *الرُّكَّع* به اساس، و *السُّجُود* به نطقاء تأویل می‌شود (همان، ۱۱۷). در داستان آدم و حوا، شجره ممنوعه به مرتبه صاحب‌الزمانی تفسیر می‌شود که آدم ابوالبشر^(ع) نباید به آن نزدیک می‌شد (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۶۲). هم‌چنین، «وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ» در داستان ابراهیم (هود/ ۷۲)، در باطن به اساس تأویل می‌شود که به‌خاطر *عُلُوِّ وَ رَفَعَتْ* به شادی پرداخته است (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۳۱). حتی کلمه توحید *لا اله الا الله*، با پرداختن به شمار حروف و کلمات آن، به جای تبیین صفات الهی، به اثبات جایگاه اساس و ناطق می‌انجامد (شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ۲۶۱). این جهت‌گیری‌ها شاید نشان از آن باشند که تأویل در نظام اسماعیلی نه یک روش کشف معنا، که ابزاری برای بازتولید قدرت و مشروعیت بخشی به نهاد امامت است.

۲-۳) نبود قواعد ثابت برای رمزگشایی

پیش‌تر گفتیم که مبنای دوم قاضی نعمان این بود که *قرآن* به زبان قوم عرب نازل شده، و عرف عرب تمثیل و رمز را می‌پذیرفته است (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۰-۳۱). با این حال اشکال اساسی آن‌جا است که در فرآیند تأویل وی هیچ حلقه منطقی وصلی میان لفظ و معنا دیده نمی‌شود. الفاظ، متناسب با معنایی که مبلغ اسماعیلی اراده کند، متغیر اند (بنگرید به: باباصفری، «اختلاف روی کرد...»، ۱۶).

به عبارتی دیگر، الفاظ در این نظام هیچ مدخلیتی ندارند و صرفاً بهانه‌ای برای تحمیل باورهای از پیش تعیین شده اند. به طبع چنین روی‌کردی به نسبی‌گرایی معنایی می‌انجامد و در عمل نظام فهمیدن و فهماندن منطقی را ویران می‌کند: دیگر هیچ چارچوب نظام‌مند و قانون‌مندی نمی‌توان برای متن سامان‌دهی کرد. صرفاً استانداردهای پذیرفته و آحیاناً چندگانه اسماعیلیان بر متن حاکم خواهد شد.

در عمل نیز قاضی نعمان احکام ظاهری شریعت را در *دعائم الاسلام*، و معنای باطنی آن‌ها را در *تأویل الدعائم* گرد آورده است. این تفکیک نوشتاری میان ظاهر و باطن، گرچه در سطح نظری بر تلازم آن‌دو تأکید دارد، در عمل به دوگانگی‌ای می‌انجامد که در آن تأویل باطنی، فارغ از هرگونه ضابطه زبانی مشترک با ظاهر، به صورت مستقل و بر اساس اراده مفسر شکل می‌گیرد.

قاضی نعمان در مصادیق نیز، چنان فاصله‌ای میان دو لایه ظاهر و باطن ایجاد می‌کند که مخاطب در عمل ناچار

است یا ظاهر را انکار کند یا باطن را. برای نمونه، در داستان ابراهیم^(ع)، عبارت «فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ» (بقره/ ۲۶۰) را به چهار مأذون از درجات اسماعیلی تأویل می‌نماید (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۲۷) و سردشدن آتش بر ابراهیم^(ع) را به سردی و خنکی قلب (همان، ۱۲۳). در داستان نوح^(ع) نیز، عبارت «سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ» را به پناه‌بردن فرزند نوح به علماء ظاهر تفسیر می‌کند (همان، ۸۴) و پی‌کردن ناقه صالح^(ع) را نیز به معنای راندن حجت اسماعیلی از مقامش می‌داند (همان، ۱۰۳).

۳-۳) خدشه در مقام پیامبران و توحید

یک نمود دیگر از ناهم‌آهنگی درونی نظام تأویلی قاضی نعمان را در برخی تأویلات وی می‌توان دید که عملاً به خدشه‌دارکردن مقام پیامبران و مفاهیم توحیدی می‌انجامد. قاضی نعمان در مبانی خود ادعای التزام به ظاهر قرآن و احترام به شأن پیامبران دارد؛ اما در عمل، تأویلات او چنان با این اصول فاصله می‌گیرند که نه تنها هم‌آهنگی درونی نظام تأویلی او را بر هم می‌زنند، بل که به گسستی آشکارا میان مبانی نظری و کاربرست‌های عملی آن مبانی می‌انجامد.

مثلاً، وی به صراحت می‌گوید پیامبر اکرم^(ص) نقشی در بیان لایه‌های باطنی آیات ندارد، کار وی مختص به تنزیل یا ظاهر شریعت است، و تأویل برعهده دیگر مراتب دینی است (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۳۱). این ادعاء با صریح آیه «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/ ۴۴) که پیامبر^(ص) را تبیین‌گر همه مفاهیم قرآن می‌نمایاند آشکارا متعارض است. قاضی نعمان نیز کوششی برای رفع چنین تعارضی نمی‌کند.

در داستان ابراهیم^(ع) نیز، قاضی نعمان مدعی می‌شود وی به علت بی‌اطلاعی از حدود بالاتر، توهم کرد که پرستش ستاره غایت حدود است و چندین بار گفت «هذا ربی» (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۱۱). چنین تفسیری مقام عصمت ابراهیم^(ع) را به شدت خدشه‌دار می‌کند؛ اما قاضی نعمان باز کوششی برای این ندارد که به شیوه‌ای معقول میان این آراء و مبانی جمع کند.

در حوزه مفاهیم توحیدی نیز، وی رب را در آیه «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَن أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص/ ۱۷) به امام زمان تأویل می‌نماید (قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۸۶)؛ بی‌آن‌که وجه چنین تأویلی یا پیوند آن با عصمت امام یا هر اعتقاد دینی دیگری که مقبول اسماعیلیان نیز هست مشخص باشد. مثال دیگر از همین قبیل را می‌توان در تأویل وی بر آیه «أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/ ۳۹) بازجست. وی در این جا نیز، بحث توحید در این آیه را به مقایسه امامان متفرق و اهل ظاهر با امام واحد فرومی‌کاهد

(قاضی نعمان، *اساس التأویل*، ۱۴۷)؛ بی‌آن‌که مبنای تأویل یا میزان تطابقتش با اعتقادات اسماعیلی معلوم باشد. از همین رو است که برخی معاصران این تأویلات او را رویه‌هایی در تعارض با مفاهیم توحیدی و فاقد توجیه ارزیابی کرده‌اند که بنیادهای توحید و نبوت را به بازیچه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به ساختار قدرت اسماعیلی تبدیل می‌کند (بنگرید به: شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ۲۶۱).

۴. عوامل تاریخی مؤثر بر نگارش اساس التأویل

در سخن از عوامل بیرونی مؤثر بر نگارش این اثر باید نخست به زمینه‌های مؤثر بر شکل‌گیری تفکر اسماعیلی، و همچنین به نوع نگاه خلافت فاطمیان به ایشان نظر کرد. افزون‌بر این‌ها، درگیری‌های اعتقادی درون‌فرقه‌ای نیز به نظر می‌رسد نقش مهمی در شکل‌گیری آن داشته‌اند.

۴-۱) زمینه‌های مؤثر بر شکل‌گیری تفکر اسماعیلی

به نظر می‌رسد خلافت نوپای فاطمی در سده ۴ ق با سه چالش اساسی روبه‌رو بود: ضرورت مشروعیت‌یابی در برابر خلافت عباسی و گفتمان سنی مسلط، نیاز به پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری نوکیشانی که با سنت‌های عقلی یونانی آشنا بودند، و مدیریت خطر جریان‌های غالیانه پیشین، مثل *قرمطیان*، که با فهمی افراطی از باطن‌گرایی مشروعیت امامت فاطمی را به چالش می‌کشیدند.

در زمان امام باقر^(ع) برخی غالیان مانند مغیره بن سعید جذب محفل امام شدند که معتقد به تشبیه بودند و خدا را دارای اعضائی به شمار حروف الفباء عربی می‌دانستند. مغیره نخستین فردی است که درباره ماهیت رمزآمیز و نمادین الفباء به تفکر پرداخته، و آراء وی پیش‌آهنگ نظریات پیچیده و پرداخته‌تر اسماعیلیان قدیم در این باره بوده است (دفتری، *تاریخ و عقائد اسماعیلیان*، ۸۷). بخش دیگری از عقائد اسماعیلیان را نیز می‌توان در تعالیم فردی به نام ابومنصور جست که مانند مغیره فرقه‌ای برای خود به نام منصوریه پدید آورد. وی مدعی بود بعد از امام باقر^(ع) امامت به وی منتقل شده است. نیز، معتقد بود نبوت در میان نسل وی تا شش نسل ادامه خواهد یافت و آخرین نبی در نسل وی همان مهدی موعود است. وی پیام‌رسانی را کار پیامبر اکرم^(ص) و بیان تأویل آن را کار خود بازمی‌نمود (دفتری، *تاریخ و عقائد اسماعیلیان*، ۸۹).

نخستین داعیان اسماعیلی قرمطی نوعی جهان‌شناسی اسماعیلی را پدید آوردند که سهم بزرگی از مبانی معرفت‌شناختی آن متعلق به آیین گنوسی و فلسفه نوفاثاغورثی است (کیباخی، «بررسی و نقد...»، ۵۳). با ورود به آخرین دهه سده ۳ ق، داعیان اسماعیلی با تمرکز بر فرجام‌شناسی و تقویت باطنی‌گری به تأویل نصوص الهی روی

آوردند و به تبیین مباحث آخرالزمانی و ظهور مهدی و کانونیت او در هستی پرداختند (همان، ۵۳).

اعلام خلافت فاطمیان در سال ۲۹۷ق در مغرب، با تلاش‌های ابوعبدالله شیعی، نقطه آغاز شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین رقیبان خلافت عباسی در جهان اسلام بود. با انتقال مرکز خلافت فاطمی از مغرب به مصر در ۳۵۸ق، این دولت به مدت نزدیک به دو سده حضوری فعال و اثرگذار در عرصه سیاسی، دینی و فرهنگی جهان اسلام داشت (آقانوری، «نقش و اقدامات...»، ۹۷). البته، دوره شکل‌گیری جنبش اسماعیلیه را باید مربوط به نیمه دوم سده ۲ق دانست که تا استقرار فاطمیان حدود یک‌ونیم سده ادامه یافت و اطلاعات کمی درباره آن در اختیار است. علت این کمبود هم تحت فشار و تعقیب بودن شیعیان اثنی‌عشری و اسماعیلی است که با تقیه و در خفا روزگار می‌سپردند (دفتری، **تاریخ و عقائد اسماعیلیان**، ۱۰۹).

با تأسیس خلافت فاطمیان در افریقیه، آثار اسماعیلی آزادانه‌تر و با روی‌کرد تعلیم و تبلیغ ایدئولوژی اسماعیلی تولید شدند. این آثار عمدتاً تألیف جعفر بن منصور یمنی، و در قالب فرجام‌شناسی تأویلی درصدد تقویت مشروعیت امام و نظام فاطمی است (کیاخی، «بررسی و نقد...»، ۵۳). فاطمیان در جایگاه مدعیان مشروع خلافت، نه تنها در سطح نظامی و سیاسی، بل که در حوزه اندیشه و الهیات نیز در تقابل با عباسیان قرار داشتند. آن‌ها برای تضعیف مشروعیت رقیب، شبکه سازمان‌یافته‌ای از دعوت اسماعیلی را در سرزمین‌های شرقی، به‌ویژه ایران و ماوراءالنهر، گسترش دادند. کوشش برای برقراری ارتباط با حکومت‌هایی هم‌چون سامانیان، غزنویان و آل‌بویه در همین چارچوب قابل فهم است؛ هرچند رابطه آنان با دستگاه خلافت عباسی و حکومت‌های وابسته به آن غالباً خصمانه و تنش‌آلود باقی ماند (پهنادایان، «روابط خلافت...»، ۲۶۷).

۴-۲) نوع نگاه خلافت فاطمی به اسماعیلیان

یکی از ویژگی‌های برجسته خلافت فاطمی، توجه آگاهانه و سازمان‌یافته به نهاد علم و آموزش بود. تأسیس مراکز علمی هم‌چون الازهر و دارالعلم‌ها، همراه با روی‌کردی نسبتاً تسامح‌آمیز در آموزش علوم گوناگون، از فلسفه و حکمت تا علوم طبیعی، فضائی فراهم آورد که در آن، اندیشه دینی با عقل فلسفی درهم می‌آمیخت (بهرام‌نژاد، «مقایسه محتوای...»، ۱۳). به تدریج با تثبیت نسبی فاطمیان در سده ۴ق، شاهد ظهور گفتمان عقلانی به جای گفتمان تأویل، و تعدیل دیدگاه‌های باطنی‌گری اسماعیلی هستیم.

اسماعیلیان در این سده مجبور بودند برای پاسخ‌گویی در برابر اکثریت سنی و نیز بربرهای گراینده به خوارج، نظریات خود را طوری تنظیم کنند که قابل دفاع باشد (کیاخی، «بررسی و نقد...»، ۵۴). درنگی در اعتقادات اسماعیلیان از سده ۲-۴ق نشان می‌دهد که معتقادات ایشان بویژه درباره امام و امامت، ویژگی‌های وی و حاضر یا

غائب بودنش در حال تغییر است (بنگرید به: جان احمدی، «جایگاه امام...»، ۱۳۴).

پدیده مهم دیگری که در شکل‌گیری یا تغییر جهت نظام معرفتی اسماعیلیان — بویژه در نخستین دهه‌های تأسیس خلافت فاطمی — نقش کلیدی داشته، مُناظرات و گفت‌وگوهای داعیان اسماعیلی با نوکیشان است (بنگرید به: مادلونگ، **ظهور فاطمیان**، ۶۱). این مُناظرات به‌خوبی نشان از آن دارد که تأویل اسماعیلی در بستری از مُنازعات کلامی و گفت‌وگوهای مُستمر با مخالفان شکل گرفته، و این زمینه‌های تعاملی نیز به نوبه خود بر جهت‌گیری و محتوای آثار تأویلی پسین، هم‌چون **اساس التأویل**، تأثیر نهاده است.

تالیفات قاضی نُعمان از استوانه‌های قوی مذهب اسماعیلی است. پیوسته کتاب‌های وی تا کنون از برجسته‌ترین آثار مذهب اسماعیلیه به‌شمار می‌رود (عشرتی، «بازخوانی قواعد...»، ۱۳۵). جهان اسلام در دوران وی با فراوانی ترجمه کتاب‌های علمی و فلسفی یونان با روی‌کردی عقلی روبه‌رو است. این تحول برخی از فرقه‌ها را بر آن می‌دارد تا برای تثبیت و تبیین باورهای خود به عقل‌گرایی و استدلال عقلی روی بیاورند.

از همین‌رو شیعیان اسماعیلی از سده ۳ ق با گسترش فعالیت خود در برابر حاکمیت عباسی، با ایجاد امپراطوری در شمال افریقا خواستار رُسناس فکری و احیاء علوم اسماعیلی بودند. آن‌ها قاهره را پایگاهی برای این هدف کردند (مرادی، «منزلت مذهبی...»، ۱۲۳). البته، وجود خلأهای فکری بنیادین در اعتقادات اسماعیلیان سبب شد که **المُعزّ لِدین الله** — خلیفه فاطمی — به‌منظور خلاصی از جوامع قَرَمَطی و البته پیچیدگی بی پاسخ‌مانده پرسش‌های نوکیشان اسماعیلی، قاضی نُعمان را مأمور اصلاح نظریه مهدویت اسماعیلی کند و از او خواست به تشریح وظائف امام و پی‌روان او پردازد (جان‌احمدی، «حمیدالدین کرمانی...»، ۴۶).

برپایه گزارش‌های تاریخی، در زمان خلافت مُعزّ، قاضی نُعمان شخصاً **مجالس الحکمه** را در کاخ برگزار می‌کرد. این مجالس مهم‌ترین نهاد آموزشی و تبلیغی دولت فاطمی برای آموزش آموزه‌های باطنی و تأویلی مذهب اسماعیلی به پیروان محسوب می‌شد. جلسات را معمولاً داعی الدُّعات یا همان قاضی‌القضات، یعنی عالی‌ترین مقام مذهبی زیر نظر خلیفه، برگزار می‌کرد و از همین‌رو برگزاری آن‌ها را به قاضی نعمان سپرده بودند.

در این مجالس، علم باطن و تأویل **قرآن** و احکام اسلامی به حاضران آموزش داده می‌شد؛ یعنی همان چیزی که اسماعیلیان حکمت می‌انگاشتند. چنین مجالسی برای سطوح مختلف جامعه برگزار می‌شد. برای خواص و نزدیکان دربار مجلسی جداگانه، و برای عموم مردم نیز، خواه مردان یا زنان، مجالس جداگانه‌ای ترتیب می‌دادند. در حین برگزاری وجوهات شرعی هم از حاضران دریافت می‌شد و به بیت‌المال واریز می‌گردید. بعدها در زمان خلیفه الحاکم بأمَر الله (حکومت: ۳۸۶-۴۱۱ ق)، دارالحکمه هم‌چون یک نهاد رسمی‌تر و گسترده‌تر برای همین

منظور تأسیس شد (بنگرید به: هالم، **فاطمیان**، ۲۵-۲۶).

قاضی نعمان در همین مجالس کتاب **اساس التأویل** خود را تقریر می‌کرد. او تقریرات خود را برای تصویب به خلیفه می‌رساند؛ زیرا تنها امام بود که مَخَزَن و مُعْطِی حکمت محسوب می‌شد (هالم، **فاطمیان**، ۴۰). هم‌چنین، خلیفه مُعَزَّ تأکید داشت که هرکس به اندازه ظرفیت خود از این تقریرات بهره می‌برد و ضرورت ندارد همه حاضران قادر به فهم همه مطالب باشند (همان، ۴۱). این گزارش نشان‌دهنده رابطه تنگاتنگ قدرت سیاسی (خلافت) و مرجعیت تأویلی (علم باطن) در دستگاه فاطمی، و نیز، ساختار طبقاتی فهم دین است.

به‌طور مشخص اسماعیلیان با تشکیل سلسله مراتب تبلیغ، بویژه در دوران فاطمیان، درصدد گسترش دعوت و مشروعیت خود — در نتیجه توسعه مشروعیت حاکمان فاطمی — شدند. مبلغان اسماعیلی در سازمان دعوت فاطمی با طرح نظام فکری فلسفی درباره آفرینش جهان، آن را با ادبیات اسماعیلی آمیختند. آموزش حکمت اسماعیلی و عبادات ظاهری به پی‌روان، از وظائف اصلی آنان بود. این‌گونه، بر همه شئون دینی و غیردینی مخاطبان مسلط بودند و با هدایت مومنان به تعلیم شیوه پی‌روی از امام می‌پرداختند و جلسات علمی را هر روز در سطح‌های گوناگون برگزار می‌کردند (دفتری، **تاریخ عقائد اسماعیلیان**، ۱۲۸).

نقطه کانونی آموزش‌ها و تبلیغات بزرگان اسماعیلی، از جمله قاضی نعمان، تأکید بر جایگاه امام است. وی امام اسماعیلی را دارای علم فطری، و آگاه از همه دانش‌ها می‌داند (قاضی نعمان، **المجالس والمُسائرات**، ۲۳۱-۲۳۲). نکته کلیدی دیگری که سبب شده است مذهب اسماعیلیه مذهبی گسترده و تأثیرگذار در شمال آفریقا باشد نوع بازنمودن دستورات فقهی از سوی همین بزرگان است. اسماعیلیان، بویژه قاضی نعمان که استوانه فقهی اسماعیلیان به‌شمار می‌رفت، حتی دستورات فقهی شریعت اسلامی — هم‌چون آنچه در آیات فقهی **قرآن** درباره نماز و روزه گفته شده است — را در قالب **الهیات اسماعیلی** عرضه می‌کردند (بنگرید به: بخش‌های پیشین مقاله). احتمالاً ارائه احکام شرعی به چنین زبانی دست‌کم در طبقات کم‌اعتقادتر جامعه پذیرفتنی نمی‌نمود. از همین رو برخی محققان معاصر معتقد اند که نبود قرائن مناسب و منطقی در آثار وی برای گذار از معنای فقهی ظاهری به معنای باطنی، عامل اصلی تضعیف باور به این احکام و عمل به آن‌ها در جامعه اسماعیلیان شد (ضیغمی، «مبانی تأویلات...»، ۱۰۳).

سبب امر هرچه بود، فاطمیان در مرکز خلافت خود چندان توفیقی در همراه کردن مردم آفریقا با مذهب رسمی خود، مذهب اسماعیلی، پیدا نکردند. یکی از این دلایل مخالفت علماء مالکی با ایشان، و پی‌روی اکثر مردم آفریقا از مالکیان است. این امر سبب شد که درکل شمار اندکی در این منطقه به مذهب اسماعیلی بگروند

(فضلی، «درآمدی بر منابع...»، ۱۲۱). حتی در دیگر ممالک اسلامی، مخالفت‌های عباسیان و دیگر فرقه‌های اسلامی با اندیشه‌های اسماعیلیان، توسعه مذهب اسماعیلی را عملاً دشوار کرده بود. حتی همین سبب شده است شناخت داعیان آن‌ها در سرزمین‌های اسلامی دشوار باشد (بنگرید به: مرادی، «منزلت مذهبی...»، ۱۳۱).

۳-۴) درگیری‌های اعتقادی درون فرقه‌ای

وجود اشارات درون‌متنی *اساس التأویل* بیش‌تر نشان‌دهنده تقابل قاضی‌نعمان با گروه‌های مخالفی است که وی از لحاظ اعتقادی و فکری با آن‌ها درگیر است. اولین و مهم‌ترین گروهی که به آن‌ها اشاره می‌کند ساکنان سنی مذهب و بومی قاهره، پایتخت فاطمیان، بودند. وی از آن‌ها با لفظ *العامة* یاد می‌کند و برخی اوقات از اقرارهای آن‌ها در تثبیت عقائد خود بهره می‌جوید: «هذا ما أَقَرَّتْ بِهِ الْعَامَّةُ» (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۴۰). بااین‌حال غالباً فهم آن‌ها از دین را به چالش می‌کشد. مثلاً، ذیل آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱) نگاه آنان را مستلزم تشبیه می‌داند و آن را رد می‌کند (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۳۸). در جای دیگر نیز بیان عامه را در تأویل حدیثی درباره لوح و قلم نادرست و موجب مادی‌انگاری مفاهیم تمثیلی *قرآن* و حدیث می‌شناساند (همان، ۳۹).

دومین گروهی که با قاضی‌نعمان تقابل دارند گروهی هستند که از آن‌ها با نام منطقیان و فلاسفه یاد می‌کند. مهم‌ترین نقدی که بر آن‌ها وارد می‌داند ضعف‌شان در برقراری ارتباط مؤثر با عموم، و کاربرد الفاظ و عبارات سنگین و خاص در استدلال است. او در برابر خود را صاحب بیان ساده و روان می‌داند و می‌افزاید شیوه متکلمانی را که از این فلاسفه الگو می‌گیرند نمی‌پسندد (همان، ۳۲). به جز این دو قاضی‌نعمان از گروه سومی نیز با نام حشویه نام می‌برد که اگرچه به ظاهر اسلام تمسک می‌جویند، بهره‌ای از معارف عمیق اسلامی ندارند (همان، ۴۲).

برخلاف مدعای وی که بیانی ساده و روان دارد، از خود متن کتابش نیز می‌توان دریافت که آموزه‌ها و اعتقادات وی پذیرفته بسیاری از افراد جامعه‌اش نیست. او می‌گوید گرچه ما ظواهر دین را هم‌چون اولین مرحله تعلیم دین بازمی‌نماییم، اقبال‌کنندگان به آن کم اند (قاضی‌نعمان، *اساس التأویل*، ۲۳-۲۴). بااین‌همه اظهار می‌دارد که باید وظیفه خود را در حال به انجام رساند (همان، ۲۵). وی البته قسمت عمده این بی‌اقبالی را نتیجه عمل کرد علماء مکاتب مقابل با خود می‌داند؛ از آنان با تعبیر «دعاة السوء» یاد می‌کند (همان، ۲۵) و تأویلات‌شان را نیز نادرست و فاسد می‌انگارد: «فَسَادُ تَأْوِيلٍ مَنْ تَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ الصَّوَابِ فِيهِ» (همان، ۳۰).

نکته قابل توجه دیگر متن اشاره به شکل دعوت اسماعیلیان حتی در مرکز حکومت ایشان در قاهره است: گرچه

فاطمیان اسماعیلی، حاکمان این ممالک اند، ولی تعالیم بزرگان اسماعیلی با چالش بزرگ عدم‌پذیرش همراه است. همین امر ایشان را وادار کرده است که تعالیم خود را با حدودی مخفی‌کاری، و به صورتی کاملاً جزئی و مرحله‌به‌مرحله و با تعیین سطح، به مخاطبان انتقال دهند: «وَيُعْطُونَ كُلَّ حَدٍ مِنْهُ مَا يَسْتَحِقُّونَ وَيَمْنَعُونَ مَنْ يَجِبُ مَنَعُهُ» (همان، ۳۲). همین مخفی‌کاری در آموزش اقتضاء می‌کند که در آموزش‌های سلسله‌مراتبی یادشده، رموز و تأویلات باطنی تنها به صاحبان عقول و شایستگان اسرار بازنموده شوند؛ چنان‌که قاضی‌نعمان خود نیز به این معنا تصریح می‌نماید (بنگرید به: همان، ۲۶).

نتیجه

چهار مؤلفه بنیادین نظام تأویلی او —تلازم ظاهر و باطن، زبان رمزی قرآن، امام‌محوری و جهان‌شناسی تمثیلی— اگرچه در سطح نظری، نظامی منسجم را ترسیم می‌کنند، بررسی نظام تأویلی قاضی‌نعمان در *اساس التأویل* نشان می‌دهد که این اثر را نمی‌توان صرفاً در چارچوب یک روش تفسیری برای کشف لایه‌های پنهان قرآن ارزیابی کرد؛ بل که باید آن را در بستر تاریخی تثبیت خلافت فاطمی در سده ۴ ق بازخواند. چهار مؤلفه بنیادین نظام تأویلی او —تلازم ظاهر و باطن، زبان رمزی قرآن، امام‌محوری و جهان‌شناسی تمثیلی— در عمل، به دلیل فقدان ضوابط زبانی ثابت، غلبه تأویلات عددی و تمثیلی بی‌ضابطه، از کارایی لازم برای ایجاد هم‌آهنگی میان ظاهر و باطن برخوردار نیستند و بیش‌تر به سمت تأیید ساختار سلسله‌مراتب اسماعیلی جهت‌گیری می‌کنند. از منظر تاریخی، این نظام پاسخی است به سه چالش عصر فاطمی: نیاز به مشروعیت بخشی خلافت نوپای فاطمی در برابر خلافت عباسیان و گفتمان اهل سنت، ضرورت پاسخ‌گویی به نخبگان نوکیشی که با فلسفه یونانی آشنا بودند، و مهار جریان‌های غالبانه پیشین هم‌چون قرامطه که با تأویلات افراطی، مرجعیت امامت فاطمی را به چالش می‌کشیدند. در چنین فضائی، تأویل نه یک روش قاعده‌مند برای فهم متن، که ابزاری برای تحدید مرزهای گفتمان دینی رسمی و طرد رقیبان درون‌فرقه‌ای و برون‌فرقه‌ای بود؛ رقیبانی که قاضی‌نعمان از آن‌ها با عنوان‌هایی مثل عامه، فلاسفه، حشویه و دعوات السوء یاد می‌کند.

کاربست عملی این مبانی در تفسیر روایت‌های پیامبران، آیات توحیدی و احکام فقهی، فاصله آشکاری را میان ادعای نظری التزام به ظاهر و باطن از یک‌سو، و غلبه تأویلات عددی و تمثیلی بی‌ضابطه در عمل از دیگرسو نشان می‌دهد. این فاصله، که در تفکیک نوشتاری شریعت از تأویل، در قالب نگارش جداگانه *دعائم الاسلام* و *تأویل الدعائم* نیز بازتاب یافته، نه یک نقص روش‌شناختی صرف، که نشانه کارکرد دوگانه تأویل در دستگاه فاطمی

است: تأویل در سطح نظری از پیوند ناگسستنی ظاهر و باطن می‌گوید، اما در عمل، به عنوان حوزه‌ای مختصّ امام و داعیان، از هرگونه ضابطه زبانی مشترک با ظاهر جدا می‌شود تا انعطاف‌پذیری بیش‌تری برای تطبیق با مصالح تبلیغی و سیاسی فراهم آورد.

در مجموع، آنچه *اساس التأویل* را از حیث تاریخی برجسته می‌کند نه اعتبار تفسیری آن، که گواهی‌اش بر پیوند تنگاتنگ تفسیر دینی با قدرت سیاسی در سده ۴ ق است. این اثر نشان می‌دهد چه‌گونه یک نظام تأویلی پیچیده، در پاسخ به تنش‌ها با گفتمان‌های مختلف عصرش، از یک سو به انسجام درونی معرفتی خود آسیب می‌زند و از دیگر سو به توجیه متن دینی برای بازتولید نهاد امامت و مشروعیت‌بخشی به خلافت فاطمی می‌پردازد. از این منظر، مطالعه انتقادی این اثر، بیش از آن‌که ما را با روشی برای فهم *قرآن* آشنا کند، به درک مناسبات پیچیده دین و سیاست در تمدن اسلامی راه می‌گشاید.

منابع

- ۱- *قرآن کریم*.
- ۲- ابن فارس، احمد، *مقایس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ۴- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد، *کتاب الافتخار*، به کوشش اسماعیل پوناوالا، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۰ م.
- ۵- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
- ۶- آقانوری، علی، و والی‌زاده، محسن، «نقش و اقدامات فاطمیان مصر در شکوفایی مظاهر فرهنگی و تمدنی با تأکید بر رواداری مذهبی»، *شیعه پژوهی*، سال هفتم، شماره ۱۹، اسفند ۱۳۹۹ ش.
- ۷- باباصفری، علی اصغر و موسوی، سیدحامد، «اختلاف روی‌کرد تأویلی نزد صوفیه و اسماعیلیه»، *کهن‌نامه ادب فارسی*، سال دوم، شماره ۲، اسفند ۱۳۹۱ ش.
- ۸- بادکوبه‌هزاده، احمد و عبدالملکی، محمد، «علم و علم‌آموزی در آموزه‌های اسماعیلی در دوره خلافت فاطمیان»، *پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، سال هفتم، شماره ۲، پیاپی ۲۶، تابستان ۱۳۹۶ ش.

- ۹- بهرام‌نژاد، محسن، اسماعیلی، پوریا و تقی‌زاده، زینب، «مقایسه محتوای آموزشی نظامیه‌ها در عهد سلجوقی با محتوای آموزشی الازهر در عهد فاطمیان»، **فقه و تاریخ تمدن**، سال هفتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۴، تابستان ۱۴۰۰ ش.
- ۱۰- پهنادایان، شاهین، «روابط خلافت فاطمیان مصر با خلافت عباسی و حکومت‌های تحت نفوذ آن در ایران»، **علوم سیاسی**، شماره ۸، پاییز ۱۳۸۸ ش.
- ۱۱- جان‌احمدی، فاطمه، «حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه»، **اندیشه نوین دینی**، سال ۷، شماره ۲۶، پاییز ۱۳۹۰ ش.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1390.7.26.2.3>
- ۱۲- جان‌احمدی، فاطمه، «جایگاه امام علی (ع) در آراء کلامی اسماعیلیه»، **پژوهش‌نامه علوی**، سال ششم، شماره اول، شماره پیاپی ۱۱، خرداد ۱۳۹۴ ش.
- ۱۳- جرجانی، علی بن محمد، **التعریفات**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۴- حاجی‌اکبری، فاطمه و ستار، حسین، «مقایسه رویکردهای تأویلی قاضی‌نعمان نعمان و عبدالرزاق کاشانی در آیات فقهی: بازخوانی تأویل دعائم الاسلام والتاویلات»، **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، سال ۴، شماره ۲، پیاپی ۸، تابستان ۱۳۹۹ ش.
- <https://doi.org/1022034/isqs.2020.5466>
- ۱۵- دفتری، فرهاد، **تاریخ و عقاید اسماعیلیان**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۶- دیزجی، ویدا، و آرام، محمدرضا، «بررسی تأویلی-عرفانی آیات مربوط به حضرت آدم (ع) و حوا در کتاب **اساس التأویل** قاضی‌نعمان نعمان»، **عرفان اسلامی**، سال ۱۹، شماره پیاپی ۷۱، بهار ۱۴۰۱ ش.
- <https://dori.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.10.3>
- ۱۷- شاکر، محمد کاظم، **روش‌های تأویل قرآن**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۸- ضیغمی‌نژاد، فروغ، دهقان‌منگابادی، بمان‌علی و جودوی، امیر، «مبانی تأویلات قاضی‌نعمان از آیات فقهی در بوته نقد»، **قرآن، فقه و حقوق اسلامی**، سال هشتم، شماره ۸، فروردین ۱۳۹۷ ش.
- ۱۹- عشرتی، غلام‌عباس، «بازخوانی قواعد و شرایط تأویل از دیدگاه قاضی‌نعمان»، **نقد و نظر**، سال بیستم، شماره ۳، مهرماه ۱۳۹۴ ش.
- ۲۰- فضلی، زینب، بادکوبه‌هزاه، احمد و بیات، علی، «درآمدی بر موانع جغرافیایی گسترش مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی (۲۹۷-۳۶۲ ق)»، **تاریخ و فرهنگ**، سال ۴۷، شماره ۹۵، زمستان ۱۳۹۴ ش.

<https://doi.org/10.22067/history.v47i12.56885>

۲۱- قاضی نعمان مغربی، *اختلاف اصول المذاهب*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۲۰۰۹ م.

۲۲- قاضی نعمان مغربی، *اساس التأویل*، به کوشش عارف تامر، بیرون، دارالمنتظر.

۲۳- قاضی نعمان مغربی، *المجالس و المسایرات*، به کوشش حبیب فقی، ابراهیم شبوح و محمد عیلاوی، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ۱۹۷۸ م.

۲۴- پوناوالا، اسماعیل، «تاریخ تأویل در نگاه اسماعیلیان»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، *هفت آسمان*، شماره ۳۴، تابستان ۱۳۸۶ ش.

۲۵- کیباخی، بهناز و جان احمدی، فاطمه، «بررسی و نقد نخستین آثار اسماعیلی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال هفتم، شماره ۲۷، زمستان ۱۳۹۴ ش.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286713.1394.7.27.3.2>

۲۶- مرادی، حیات، «منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در خلافت فاطمیان مصر»، *مطالعات ایرانی-اسلامی*، شماره ۱۶، آبان ۱۳۹۹ ش.

<https://doi.org/10.30484/jii.2020.2663>

۲۷- ناصر خسرو، *دیوان اشعار*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.

۲۸- ناصر خسرو، *وجه دین*، تهران، گلشن، ۱۳۷۴ ش.

۲۹- هالم، هاینس، *فاطمیان و سنت‌های تعلیمی و علمی آن‌ها*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۷ ش.

30- Madelung, Wilferd and Walker, Paul E., *The Advent of the Fatimids; A Contemporary Shi'i Witness: An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt*, London/New York, I.B. Tauris, 2000.