

مبانی تأویلات باطنی شهرستانی در مفاتیح الاسرار

سید محمدعلی ایازی*

اشاره

از رشته‌های وابسته به دانش تفسیر، شناخت روش تفسیر و تأویل مفسران و جایگاه اعتقادی و کلامی آن است. *مفاتیح الاسرار* و *مصابیح الابرار* از یگانه تفاسیر قرن ششم با گرایش کلامی عقلی از جریان اسماعیلی است. این تفسیر که ناتمام مانده، در قالب تفاسیر رایج و سنتی و به سبک تفسیر ترتیبی است. زبان این تفسیر عربی و ادبیات کلامی آن، ادبیات مردم خراسان کبیر است. این تفسیر از جمله معدود آثاری است که انعکاس‌دهنده روش تفسیر باطنی این نحله مذهبی در شکل قابل قبول آن، در قرن ششم است. اهمیت این کاوش به دلیل نام‌آوری شخصیت کلامی مفسر و ویژگی‌های تفسیری آن است. شهرستانی روش تفسیری خود را بر اصول ویژه‌ای بنا نهاده است که در تفاسیر مشابه دیده نمی‌شود؛ از سویی صبغه کلامی دارد و در نقد اشاعره، معتزله و فلاسفه است، و از سویی دیگر تأویلی باطنی و شبیه به تفاسیر عرفانی است که در قالب اسرار و بیان لایه‌های دیگر این کتاب الهی بیان شده است. نویسنده در آغاز شرحی از احوال و آثار شهرستانی را بیان می‌کند، سپس به مبانی تأویل‌گرایی، بستر اندیشه، و نمونه‌هایی از تفسیر باطنی او اشاره می‌کند و آنگاه به کلیاتی در معرفی تفسیر و منابع و روش و ویژگی‌های تفسیری او می‌پردازد.

کلیدواژه: شهرستانی، *مفاتیح الاسرار*، روش تفسیری، تأویل باطنی، تفسیر اسماعیلی

مقدمه

یکی از رشته‌های وابسته به دانش تفسیر پژوهی، شناخت مبانی روش‌های تفسیر و تأویل مفسران است. این شناخت کمک می‌کند تا مفسران بعدی با آگاهی از مبانی مفسر به جایگاه حقیقی سخنان او پی ببرند. تفسیر شهرستانی، *مفاتیح الاسرار* و *مصابیح الابرار*، از معدود تفاسیر با گرایش کلامی عقلی و تأویلی است که هویت مذهبی، اصول اشعری، فقه شافعی و نهایتاً کلام فلسفی را در خود جای داده و در قالب تفاسیر رایج و سنتی از جریان تفاسیر اسماعیلی باقی مانده است. زبان این کتاب عربی و ادبیات کلامی آن، ادبیات مردم خراسان کبیر است. نکته مهم آنکه این تفسیر از نادر آثار این جریان و انعکاس‌دهنده روش تفسیر تأویلی باطنی این نحله مذهبی در شکل قابل قبول در قرن ششم است. اهمیت این بررسی به دلیل اهمیت شخصیت شهرستانی، فراز و نشیب‌های اندیشه او و انحصاری بودن متن تأویلی از این سبک و بر جای مانده که از آثار اسماعیلی در شکل تفسیر ترتیبی بر جای مانده است.

زندگانی شهرستانی

امام ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ملقب به افضل‌الدین و حجت‌الحق از متکلمان بزرگ جهان اسلام محسوب می‌شود. شهرت بی‌مانند او به دلیل کتاب *ملل و نحل*، به اندازه‌ای است که می‌توان او را از بارزترین دانشمندان دائرةالمعارف‌نویس ادیان در قرون میانه برشمرد. وی در «شهرستان»، شهرکی کوچک در منطقه خراسان کبیر، در خانواده‌ای گمنام به دنیا آمد. ابن‌خلکان سال ولادت او را ۴۶۷ هـ و حموی سال ۴۷۹ هـ می‌داند (حموی، ۱۴۰۸: ۳/۳۷۷).

وی درس‌های مقدماتی خود را در زادگاه، پیش پدر و اساتید محلی و در جرجانیه یا استرآباد (گرگان فعلی) پیش اساتید آن دیار خواند. آنگاه به نیشابور کوچ کرد و در این شهر پیش اساتید بزرگ تلمذ کرد و سپس به خوارزم رفت و مدتی در آن بماند. پس از مدتی به خراسان رفت و از استادان مسلم آن عصر، یعنی علی بن‌احمد مدینی (م ۵۰۰ هـ) و ابونصر قشیری (م ۵۱۴) و ابوالقاسم سلیمان بن‌ناصر انصاری (م ۵۱۲) امام ابومظفر خوافی (م ۵۱۰) بهره برد. شهرستانی در خلال این سال‌ها به استادی برمی‌خورد که در مقدمه تفسیر، نام او را یاد نمی‌کند و از او با عنوان رجل صالحی یاد می‌کند که

موسی را تعلیم داد و به تعبیر خودش: «فَطَلَبْتُ الصَّادِقِينَ طَلَبَ الْعَاشِقِينَ، فوجدتُ عبداً من عباد الله الصالحين». مایر در مؤخره تفسیر شهرستانی (چاپ جدید) می‌نویسد که چقدر وسوسه‌برانگیز است که این فرد را حسن صباح و یا یکی از یاران او بدانیم (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۷/۱). آنگاه به سوی بغداد روانه شد، شهری که در آن عصر مرکز توجه دانشمندان بود و همه مذاهب بزرگ دارای کرسی‌های مستقلی بودند و عقاید به صورت آزاد مبادله می‌شد. سه سال در بغداد مقیم شد و در نظامیه مجلس وعظ داشت. آنگاه به موطن خود، شهرستان، بازگشت. ظاهراً پس از سال ۵۳۶ هـ یک بار دیگر به مرو کوچ کرده است. گفته‌اند در سال ۵۴۹ (برابر با سال ۱۱۵۱ میلادی) در سن هشتاد و یک سالگی فوت کرد (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۱، مقدمه محقق). مدفن او در مرز ایران و ترکمنستان، به اسم «مقبره ملا محمد شهرستانی» شناخته شده است (فرمانیان، ۱۳۷۹: ۱۴۰).

شهرستانی از دانشی گسترده و ژرف برخوردار بود، خوش خط و خوش سخن بود و از جوانب مختلف فرهنگ اسلامی، تاریخ، منطق، کلام و حکمت آگاهی داشت. روزگار شهرستانی، یعنی قرن پنجم و ششم، دوران گفت‌وگو و تبادل اندیشه و رونق علوم اسلامی بود. در این دوره جهان اسلام، میان سه قدرت سیاسی، عباسیان در غرب، فاطمیون در مرکز و سلجوقیان در شرق، تقسیم می‌شد. در آغاز قدرت سلاطین سلجوقی، جملگی مردم خراسان بر مذهب ابوحنیفه و ماتریدی بودند؛ اما ترکان سلجوقی کم‌کم مذهب اهل حدیث و سلفیه را جایگزین این گرایش ساختند؛ ولی این عقیده، چندان دوام نیافت و با ظهور دانشمندان اشعری مسلکی چون ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳)، ابن‌فورک (م ۴۰۵) ابواسحاق اسفراینی (۴۷۵)، جوینی (۴۷۸)، غزالی (م ۵۰۵) و امام فخر رازی (م ۶۰۶) که سیطره علمی و دینی و آوازه بسیار داشتند، این عقیده دگرگون شد. از طرفی پیش از این، آل بویه با گرایش شیعی برسر کار آمده بود. اسماعیلیان نیز در آفریقا نفوذی گسترده داشتند و در مصر خلافت فاطمی را بنا نهاده و در مناطق میانی ایران کانون‌های بزرگ فکری را در افکنده بودند. شهرستانی در چنین روزگاری به دنیا آمد و در محیط خراسان و بغداد رشد و بالیدن گرفت و روح سماحت و عدم تعصب در نقل اقوال و ذکر عقاید فرقه‌های مختلف، را تجربه کرد و اثر دائرةالمعارف‌گونه ملل و نحل را نگاشت.

مذهب شهرستانی

یکی از مباحث قابل بررسی در تفسیر، تأثیر شخصیت و اعتقادات مفسر در تفسیر قرآن کریم است؛ زیرا در فهم یک متن، آگاهی‌های گوناگون مفسر، و گرایش‌ها و تأکیدهای تفسیری او نقش مهمی ایفا می‌کند. دربارهٔ مذهب و عقیده شهرستانی، سخنان بسیاری گفته شده است. بیشتر آثار و تألیفات شهرستانی، دلالت دارند که وی، در ظاهر، در اصول دین مسلک اشعری داشته و در فقه و شریعت، پیرو مذهب شافعی بوده است. اما در برخی آثار، او مخالف اشاعره می‌نمایاند؛ چنانکه وی معتزله را رد می‌کند، یا تأکید می‌کند که تنها فرقهٔ ناجیهٔ اهل سنت و جماعت است. با این همه، ابن تیمیه دربارهٔ او می‌گوید: «إنَّه یمیلُ إلى الشَّیخ و یحتملُ أنه من اهل القِلاع» (ابن تیمیه، ۲۰۷/۳-۲۴۴) ابن عماد حنبلی نیز همین احتمال را ترجیح می‌دهد (ابن عماد، ۱۳۵۰: ۱۴۹/۴) و مذهب شهرستانی محل بحث و مناقشه می‌شود.

با این اوصاف، شهرستانی در طول حیات خود از نظر فکری و اعتقادی دچار تحول شده است. او در ابتدا اشعری مسلک بوده است اما در اواخر عمر و زمان نوشتن تفسیر *مفاتیح الاسرار*، با شواهد اطمینان‌آور، مذهب اهل بیت و اندیشه‌های اسماعیلی را برگزیده است.

بنابراین، پذیرش خلافت ظاهری ابوبکر و حکم مستأنف و ظاهر و تنزیل دانستن آن (نک: فرمانیان، ۱۳۷۹: ۱۴۰، شهرستانی، ۱۳۸۶: ۶۲، مقدمه محقق) مربوط به دوره‌هایی است که شهرستانی به شدت از اندیشهٔ اشعری دفاع می‌کرده است؛ اما او در پایان عمر جور دیگری می‌اندیشیده است. تفسیر *مفاتیح الاسرار* مربوط به این دوره است. شهرستانی در سراسر این کتاب، ولای علی و اهل بیت و تفسیرهای باطنی را یکی از محورهای کار خود قرار می‌دهد که نشان‌دهندهٔ گرایش شیعی او است. اسماعیلی بودن وی از دو جهت روشن می‌شود: نخست اینکه باطن‌گرایی را — که یکی از مبانی داعیان اسماعیلیه است — پذیرفته است و در کنار شماتت خوارج، که بر امام خروج کردند، با قدریه نیز مخالفت می‌کند؛ دوم آنکه به قائلان مهدی منتظر تعریض می‌زند که امامت حاضر اسماعیلیه را فراموش کرده‌اند. او می‌گوید عامهٔ اهل سنت امامت امام حی و قائم را تصدیق نکردند، همان‌گونه که ابلیس امامت آدم را تصدیق نکرد، اما این اشکال بر شیعیان منتظر نیز وارد است که فقط امام غایب منتظر را

تصدیق می‌کنند و از امامت زنده حاضر سخن نمی‌گویند: «و كما أن ابليس لم يقل بالإمام الحى القائم، كذلك العامة و الشيعة المنتظرة لم يقولوا إلا بالإمام الغائب المنتظر» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۸۰).

بنابراین، هرچند چنین مشهور است که وی سنی شافعی است و در کتاب *ملل و نحل*، برخی از کتاب‌های حسن صباح در اصول اسماعیلیه را از فارسی به عربی ترجمه کرده است (۱۴۰۲، ۱۹۵/۱-۱۹۸)؛ اما استناد فراوان وی به اقوال فرهنگ عامه مربوط به دوره‌ای خاص از حیات او است. این شیوه از نقل، منافاتی با تحولات اعتقادی و موضع صریح دوره متأخر وی ندارد؛ زیرا این شیوه نقل با تفکر شیعی اسماعیلی بودن وی که متناسب با خلفیات (پیش‌ذهنیت‌های) فکری، شرایط تاریخی، و منطقه جغرافیایی اوست - سازگار است.

چالش شهرستانی با فلسفه

یکی از عوامل تأثیرگذار در اندیشه شهرستانی فراز و فرودهای وی در حوزه فلسفه است. شهرستانی دوره‌ای را با فلسفه و جاذبه‌های علمی و جدلی آن گذراند و در فلسفه مشرب خاصی برگزید، تا جایی که یاقوت در *معجم البلدان* از خوارزمی نقل می‌کند که «میان ما گفت و شنودها رخ داد و او در تأیید مذهب فلاسفه و دفاع از آنان مبالغه می‌کرد» (حموی، ۱۴۰۸: ۳/۳۷۷)؛ اما در دوره دیگر این شهرستانی آن کسی نیست که در دفاع از فلسفه مبالغه کند، بلکه در این اثر و آن اثر به فلسفه و فیلسوفان گوشه و کنایه می‌زند (مثلاً شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱/۱۹۳، هاجسن، ۱۳۷۸: ۷۰) و در تفسیر بارها فیلسوفان را نقد می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۲/۲۶۰). تا حدی که با لحنی تند به مقایسه انبیا با فلاسفه می‌پردازد و زبان ابلیس را زبان فلاسفه می‌داند و می‌گوید: «و كما أن الله يتكلم على لسان الأنبياء عليهم السلام، كذلك إبليس يتكلم على لسان الفلاسفة» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۷۹). شهرستانی به این مخالفت‌های پراکنده بسنده نکرد و کتاب *المصارعة*، یا *مصارعة الفلاسفة*، را نیز در رد عقاید فلاسفه نگاشت. این مخالفت با فلاسفه می‌توانست عامل دیگری برای سوق دادن او به سمت تفسیر و گرایش باطنی شود. او نیز دغدغه‌های غزالی (م ۵۰۵) را داشت، اما به جای اینکه به سمت تصوف روی آورد، به راه و مقصد متفاوتی روی آورد و جالب اینکه راه حل او چیزی نبود که بتواند،

مانند غزالی، به صراحت آن را بیان کند، هر چند در مقدمه تفسیر کم و بیش، مطرح کرده است.^۱

ویژگی‌های کلی تفسیر

مفاتیح الاسرار تفسیری است بیانی، تأویلی و استنادی که از ادبیات و اصطلاحات اسماعیلیه بهره می‌گیرد؛ خصوصاً در بیان اسرار. متأسفانه از این تفسیر چیزی به جز دو مجلد باقی نمانده، اما همین مقدار هم گویای سیر تطور اندیشه و چگونگی تحول اندیشه شهرستانی از مذهب اشعری، تا باطنی اسماعیلی متعادل است. این تفسیر شامل تفسیر سوره فاتحه و بقره است. جزء اول مشتمل بر مقدمه تفسیر به اسم «مفاتیح الفرقان فی علم القرآن»، و همچنین تفسیر سوره حمد و سوره بقره تا آیه ۱۲۴: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ» است و جزء دوم از آیه «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» شروع و تا پایان سوره بقره ادامه می‌یابد.

مقدمه این اثر بسیار مهم و عالمانه است و در ده فصل، به مباحث علوم قرآن مشتمل بر بیان اوائل نزول، کیفیت جمع قرآن، ذکر اختلاف روایان در ترتیب نزول، قرائت، آداب قرائت، قواعد تفسیر، نقد دیدگاه‌های تحریف، نیازمندی‌های تفسیر و همچنین شرح حال مفسران از صحابه و تابعین می‌پردازد. یکی از ویژگی‌های جلد نخست این تفسیر، بیان ترتیب سوره‌ها بر اساس نزول است که در آثار قرآنی منحصر به فرد است. شهرستانی درباره منابع این ترتیب، به خوبی سخن نگفته و معلوم نیست که آن را از کجا اخذ کرده است.

شهرستانی خود مجتهد در تفسیر است و آرای مستقلی در قواعد و روش تفسیری دارد؛ مثلاً بارها این نکته را یادآور می‌شود که معیار در جمع میان آیات و حل شبهات، رعایت جانب متکلم، توجه به مراد و موقعیت کلام، و موضوع سخن و مخاطب، و به تعبیری فضاشناسی، است (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۴۴/۱). او از اینکه برخی از مفسران هرگاه قادر به جمع میان آیات نیستند می‌گویند که نسخ شده است، ابراز ناراحتی می‌کند و

۱. در این باره شهرستانی می‌نویسد: ثم أطلعني مطالعات كلمات شريفة عن اهل البيت و اوليائهم على اسرار دفينة و اصول متينة في علم القرآن. احتمالاً منظور او از «اولياء»، داعیان اسماعیلی است.

می‌نویسد: «فإن كثيراً من المفسرين يُسارعون إلى النسخ و يذكرون فيه نزولاً لقصور أفهامهم عن الجمع بين المختلفين» (همان: ۹۲۸).

بی‌گمان علت علاقه وافر شهرستانی به تفسیرهای تأویلی و باطنی و بیان اسرار فلسفی، چیزی جز وامداری او به مذهب اسماعیلی نمی‌تواند باشد. درست است که او به رویگردانی از مذهب اشاعره و فرهنگ عمومی متهم شده است؛ اما از آنجا که در محیط و مدارس اهل سنت پرورش یافت و نزد شافعیان و اشاعره درس خواند، برخی سخنانش برخاسته از عقاید پیشین او و چه بسا در جهت همدلی و همراهی با آنان بیان شده است.

شهرستانی نه در مقدمه و نه در خود تفسیر از اهداف و انگیزه‌اش در تألیف این تفسیر سخن نگفته است. اما از بعضی کلماتش آشکار می‌شود که از جوانی علاقه ویژه‌ای به تفسیر داشته است. او تفسیر اثری را از اساتید خود آموخته و تحت تأثیر آن بود؛ اما به تدریج در اثر مسافرت‌ها و ملاقات با شخصیت‌های علمی و برخورد با آرا و اندیشه‌های گوناگون، به روش و منش دیگری روی آورد و معتقد شد که به روش تفسیر اثری نمی‌توان دریای معانی قرآن را دریافت (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۶) او در تفسیر خود، از روش جدیدش، به ویژه توجه به نص در رابطه ظاهر با تأویل، دفاع می‌کند (همان، ۱۳۸۶: ۶۴).

شهرستانی در مقدمه به تفاسیر پیش از خود اشاره و گویی منابع تفسیری را بازگو می‌کند و آنگاه مطالبی در معنای تفسیر و تأویل و عموم و خصوص و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و وجوه و نظائر و وجود تضاد در عالم و آنچه وسیله شناخت کلام و جهان می‌گردد و مبنای بخشی از تفسیر محسوب می‌شود، توضیحاتی می‌آورد. او درباره جمع و صیانت قرآن و نقش اهل بیت در پاسداری آن، می‌گوید که چگونه ممکن است پیامبری که این کتاب به وی وحی شده و در نوشت افزارهایی همچون کتف شتر و پوست درخت و در سینه مردان نبوده است، نگرانی از حفظ آن نداشته باشد و به کسی که به علم و آگاهی او اطمینان دارد، اشاره نکرده باشد (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱۴/۱). از نکات دیگر این تفسیر، تأثیر برخی از کتاب‌های خاص تأویلی و ادبیات عرفانی، مانند لطائف اشارات قشیری نیشابوری (م ۴۶۵) است؛ به عنوان نمونه شهرستانی اثری با عنوان العیون و الأنهار دارد که در آن قصه موسی و خضر را تأویل و

تفسیر باطنی کرده و همان ادبیات عرفانی را به کار گرفته است. با اینکه موضوع *مفاتیح الاسرار* سوره بقره است و قصه موسی و خضر در سوره کهف آمده است، اما بیش از ده باره به آن داستان اشاره و از آن استفاده می‌کند (به عنوان نمونه شهرستانی، ۱۳۸۶: ۵۷، ۴۸، ۱۵۵، ۲۵۵، ۸۹۳، ۸۹۹، ۹۲۰، ۱۰۸۰، ۱۰۸۹).

مبانی تفسیری

از آنجا که سخن درباره آن دسته از مبانی، پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه، باورهای اعتقادی، و بسترهای علمی است که بر روش تفسیری شهرستانی تأثیرگذار بوده‌اند — نه آنهایی که همه مفسران با پذیرش آنها به تفسیر قرآن می‌پردازند — از این رو، باید به اموری اشاره کرد که خود را به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در مجموعه گرایش‌ها و روش تفسیری شهرستانی نشان می‌دهند و از سویی جهت‌دهنده و از اختصاصات گرایش شهرستانی، مانند همه تفسیرهای باطنی، محسوب می‌شوند.

۱. تاویل باطنی

مهم‌ترین ویژگی شهرستانی پذیرفتن لایه‌ای ورای ظاهر به اسم تأویلات است. تاویل در عالم اسلام شاخه‌های گوناگونی دارد و بر اساس جهت‌گیری قرآن‌پژوهان متفاوت است: تاویل کلامی، تاویل فلسفی، تاویل عقلی و تاویل باطنی. علمای مسلمان هنگام بیان عقایدی مانند جبر و تفویض، قضا و قدر و صفات الهی، از دلیل قرآنی استفاده می‌کردند و اگر آیه‌ای با آن عقیده ناسازگار بود، برای منطبق کردن آیه با عقاید خود، به تاویل روی می‌آوردند. اشاعره، معتزله، جبریه، مرجئه و ده‌ها گروه و فرقه دیگر از این شیوه برای اثبات عقیده خود استفاده می‌بردند و آیات را به گونه کلامی تاویل می‌کردند؛ مثلاً در تفسیر آیات مربوط به صفات و افعال خدا، مانند: رؤیت (قیامت: ۱۹) و استوا (طه: ۵)، برای دفع شبهه تجسیم و مکان‌داشتن خدا این آیات را به احتمال و معنایی تاویل می‌کردند که چنین اشکالی پیش نیاید و یا بر عکس، به گونه‌ای تاویل می‌کردند که عقیده مورد نظر مشروعیت پیدا کند.

این مسئله در تاویل باطنی در سطح وسیع‌تری انجام گرفت؛ به گونه‌ای که به دشواری، سوءفهم، منضبط نبودن قواعد، و خارج شدن از ظاهر متهم شد، زیرا چه بسا

تأویل‌گران باطنی، به جای کندوکاو در الفاظ و عبارات قرآن و استناد فنی و ادبی، به اموری اشاره می‌کردند که از لفظ استفاده نمی‌شد. آنان از حروف مقطعه و یا اعداد مطالبی برداشت می‌کردند که فراتر از قواعد مرسوم فهم متن بود و این با فرهنگ عامه مسلمانان سازگاری نداشت. البته بیشتر باطنیان منکر ظاهر نیستند، اما معتقدند تأویل باطنی متکی به ظاهر کلام نیست و مفسر از رهگذر الفاظ به آسمان معانی و حقایق سفر می‌کند و از طبیعت به ورای آن در عالم تدوین سیر می‌کند (رک: قاضی نعمان، ۱۴۱۵: ۱۳/۱ و ۶۰، مقدمه محقق؛ اسماعیلیه، ۱۳۸۱: ۲۵۳-۳۵۵). از نظر آنان، نسبت میان ظاهر و تأویل، نسبت صدف و گوهر، و پوسته و مغز است. تأویل جای تفسیر را تنگ نمی‌کند و تفسیر جای خود را دارد؛ اما نباید با تأویل‌های دیگر همچون تأویل عقلی و کلامی یا حتی فقهی به اشتباه گرفته شود و همان توقعاتی را از تأویل باطنی هم داشته باشیم که از روش برگشت به نص در پرده‌برداری از لفظ داریم.^۱

شهرستانی درباره تأویل باطنی رویکردهای متفاوتی دارد، در *ملل و نحل* درباره مذهب باطنی می‌گوید «بدین سبب به ایشان نسبت باطنی داده شده است که از ظواهر شریعت به باطن آن عدول کرده‌اند» (۱۴۰۲: ۲۰۰/۱)؛ اما خود بعدها همین راه را در کنار حفظ ظاهر می‌پذیرد. این نکته را نباید فراموش کرد که تأویلات اسماعیلیان بسته به شرایط زمانی و مکانی و سلیقه‌های داعیان متفاوت بوده است، تا جایی که به اذعان خودشان نمی‌توان آنان را یک فرقه و یا تأویلات آنان را از یک سنخ برشمرد (اسماعیلیه، ۱۳۸۱: ۲۵۱؛ به نقل از کنزالولد، مقدمه مصطفی غالب، ص ۷).

۲. تفسیر بر مبنای تأویل

یکی از مبانی شهرستانی، استفاده از تفسیر برای تأویل‌های باطنی است؛ تفسیرهایی که

۱. در اینکه تأویل قواعدی دارد و همه از قاعده‌مندی آن سخن گفته‌اند تردیدی نیست (رک: شاطبی، *الموافقات* بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۵: ۳/۳۹۴ و معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، تهران: المجمع العالمي للتقريب، ۱۴۲۷: ۳۹) تنها چیزی که هست، این است که کسانی مانند شاطبی و دیگران معتقدند باطنیه این قواعد را رعایت نمی‌کنند و البته اسماعیلیه نیز در برابر این انتقادها خود را ملتزم به قواعد تأویل می‌دانند (رک: قاضی نعمان، ۱۴۱۵: ۱۳/۱).

بر بستر یک نظم اعتقادی انجام گرفته و گویی نتیجه و پیام تفسیر است. طبق این مبنا ممکن است افزون بر تفسیر، از تأویل‌هایی استفاده شود از ظاهر متن استنتاج نشده‌اند، بلکه کشف تفسیر متن هستند. در این صورت، تأویل تفسیر باطنی متن و لایه‌ای برای دگرگونی در معنای واژه یا جمله است؛ مثلاً آیه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ اُنْسِي شَتْمٌ» (بقره: ۲۲۳) به تسهیل در تنوع و معنای حقیقت نهایی روابط جنسی میان زن و مرد تفسیر شده است، اما در تفسیر تأویلی شهرستانی آمده است همان‌گونه که کشت در مقادیم بدن باعث عمران است، کشت اعمال نیک نیز باعث عمران و ثبات و استقامت روح انسان می‌گردد. سپس بر اساس آن به توضیح و تفسیر این تأویل می‌پردازد که چگونه مواظبت از کارهای زشت (تماس جنسی در ایام حیض) و محو کردن آنها برای این است که در احوال خود ثباتی به وجود آورده، تعلقات و وابستگی‌های جنسی و مادی را کاهش دهد و آنچه مانع شهود است را نابود کند، در عالم باطن نیز این مواظبت چنین است:

و لَمَّا كَانَتِ الظواهر التنزیلة محتاجة الى البواطن التأویلیة حتی تحصل منهما الصورة المستقیمة و هی وزان واحد... کذلک کل ما فی العالم من ظاهر و باطن و محسوس و معقول و جسمانی و روحانی و جسم و روح، فعند اجتماعهما تحصل صورة مستقیمة فی القيامة (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۸۸۰).

شاید بتوان در میان عارفان پیش از شهرستانی، نمونه‌هایی از این شیوه را نشان داد، مثلاً سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳ق) به نوعی تفسیر باطنی قائل می‌شود. او در ذیل آیه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (روم: ۴۱)، خشکی و دریا را بر انسان تطبیق می‌کند و می‌گوید همان‌گونه که زمین دو حالت دارد، انسان هم این دو حالت را دارد و همان‌طور که فساد در زمین به وجود می‌آید، در نفس هم به وجود می‌آید. خشکی نفس در جوارح، و دریا در قلب است. چون قلب نفع‌آورتر و خطر برانگیزتر است، دریاست. تستری تصریح می‌کند که این تأویل باطن آیه است و نه ظاهر آن (تستری، ۱۴۲۳: ۱۲۱).

همچنین شهرستانی در آیه «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا اُذْيٌ وَاللَّهُ عَنِي حَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۳) انفاق در مال را به انفاق در هدایت تشبیه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور

که در انفاق مال از یک دانه خوشه‌ها چیده می‌شود: «سبع سنابل فی کل سنبله مائة حبة»، در هدایت نیز این چنین است که از یک دانه آن خوشه‌های علم و معرفت تولید می‌شود، و همان‌طور که منت و اذیت در انفاق مال حبوط عمل را به دنبال دارد، منت بر تعلیم و اذیت متعلم نیز حبوط ارشاد و هدایت را به دنبال دارد (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱۰۰۱). این روش در میان عارفان آن عصر سابقه داشته است و کسانی مانند قشیری در آیه «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۶۲) رزق را به رزق قلوب تفسیر و بر آن اساس تأویل کرده‌اند: «هرگاه پرده‌ای از آسمان دل با لذتی آویخته شود، لوایحی از کشف عارض می‌شود و نورانی‌تی از قرب می‌درخشد، این امور وقتی اتفاق می‌افتد که انتظار آمدن یکباره این لوایح را داشته باشند» (قشیری، ۱۴۲۰: ۲/۲۵۵ و نیز گلدزیهر، ۱۳۸۲: ۲۲).

۳. زوج‌های زبانی

یکی از مبانی شهرستانی که در قواعد تفسیر آمده، تقسیم‌های خاص و انحصاری وی است. در علوم قرآن، آیات را به جفت‌های مکمل کلامی تقسیم می‌کنند؛ مانند محکم و متشابه، عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل، معقول و محسوس. این زوج‌های زبانی کمک می‌کنند تا مفسر بر اساس مشخص کردن هر کدام از آنها به کشف مراد متکلم بپردازد یا افق معنا را بر اساس لایه‌ای خاص قرار دهد. بیشتر مفسرانی که به مبانی و قواعد تفسیر پرداخته‌اند به این زوج‌های مکمل و تأثیر شناخت آنها در کشف مراد تأکید کرده‌اند. در فرهنگ اهل بیت (ع) نیز بارها این هشدار آمده است که بدون رعایت محکم و متشابه یا ناسخ و منسوخ نمی‌توان تفسیر درستی کرد. اما شهرستانی بر اساس درک تأویلی خود روی عنوان زوجیت در قرآن تکیه دیگری دارد و از زوج‌های جدیدی سخن گفته و در مقام تفسیر بارها آنها را معیار تقسیم کلام الهی قرار داده است. این زوج‌ها پیش از وی در متون تفسیری دیده نشده‌اند و با مبنای باطنی او سازگاری دارند. البته معنای این سخن، این نیست که او زوج‌های زبانی دیگران را نپذیرفته است، بلکه از زوج‌های پیشین در جهت اهداف و مبانی خاص خود بهره برده است؛ به عنوان نمونه، در جایی به اهمیت شناخت زبان قرآن اشاره و تأکید می‌کند: «کسی که زبان قرآن را از اهلش بشناسد،

مشکل متشابه و محکم او حل می‌شود، و بر زبان آنان، دیگر غلوی و تقصیری رخ نمی‌دهد» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۴۵/۱).

از این رو، به مبادی تأویلی خود که همان تقسیمات خاص است، اشاره می‌کند، مانند مناہج خلق و امر، مدارج ترتب و تضاد، مفروغ و مستأنف، وجه عموم و خصوص. این تقسیمات سر دسته مبانی شهرستانی و سررشته نظام تأویلی او هستند که از عبد صالحی که نامش را نمی‌برد، آموخته است. این تقسیمات به‌وضوح نظام باطنی را شرح می‌دهند.

۴. مناہج خلق و امر

چنان‌که از مقدمه شهرستانی استفاده می‌شود، اساس جفت‌های مُکَمَل و حل مشکل زبانی بسیاری از آیات، بر پایه فهم حقیقت خلق و امر و جایگاه این دو در جهان‌بینی یک موحد است؛ زیرا مهم‌ترین آموزه‌ای که شهرستانی از آن عبد صالح (استاد ناشناخته) گرفته، این اصول بوده است: «فَتَعَلَّمْتُ مِنْهُ مَنَاهِجَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ وَ مَدَارِجَ التَّضَادِّ وَ التَّرْتِيبِ». در مجلس خلق و امر می‌گوید که تقریر خلق و امر در تمام کتاب‌های پیشین انبیا، آمده است و آیات پایانی سوره اعلی را دلیلی بر این سخن خود می‌داند: «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى. صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» (همان، ۱۳۸۶: ۱۰۶۶/۲).

چه دغدغه‌ای باعث شده است که شهرستانی به این نظریه روی آورد؟ از یاد نبریم که شهرستانی در اصل متکلم است و نزاع‌های متکلمان مسلمان را درباره پیدایش جهان و نوع ارتباط آن با خداوند دیده است و از این رو می‌خواهد با این مبنا، تفسیری کلی از جهان آفرینش و فرمان حق، ارائه دهد و نشان دهد که چگونه جهان شکل گرفته و مبدأ آن کجاست. اساس استناد وی برای تفکیک خلق از امر آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴) است. شهرستانی می‌گوید که همه حقایق جهان و تدبیرات هستی و آفرینش آن بر محور جدایی این دو تفسیر می‌شود. به لحاظ منطقی، کلمه امر مقدم بر خلق است، اما علت تقدم خلق در آیه این است که انسان‌ها با خلق خدا سر و کار دارند. امر پایه هستی جهان را تشکیل می‌دهد؛ زیرا در آیه دیگری امر به بودن، در نظام تکوین و تشریح، بیان شده است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰).

از سوی دیگر شهرستانی از طریق تشبیه عالم کبیر به عالم صغیر و همچنین تبیین نسبت میان کتاب تکوین با کتاب تدوین، می‌خواهد فهمی از این موضوع به دست دهد و موضوع را در بسیاری از مسائل جهان و انسان روشن کند. این شیوه طبق اصلی است که در این تفسیر به آن اشاره شده است و بر اساس آن، حالات و صفات عالم تکوین به انسان (یا به جاهای دیگر) نسبت داده می‌شود و آیه‌ای از قرآن به این معنا بازگردانده می‌شود.

همچنین وی کلمه امر را به قولی و فعلی تقسیم می‌کند (همان، ۱۳۸۶: ۶۰۲/۲) و در جایی دیگر می‌نویسد: «خدای متعال دارای کلمات تام در عالم امر است که هیچ دگرگونی‌ای در عالم نهایی (مفروع) ندارند، و کلماتی دارد که باید در عالم خلق تمام شوند و قابل تبدیل هستند، چون در عالم مستأنف هستند و بقای این کلمات و دوام آنها به ذات خودشان و بقای آنها تبدیل آنها به مانندشان حاصل می‌گردد» (همان: ۶۰۳/۲).

بنابراین با یکی دانستن قطعی طرح خلقت در قرآن، بُعد ظاهری آن را نیز تقویت، و طبیعیات و الاهیات آن را با جدا کردن حوزه امر از حوزه خلق، تأویل می‌کند و بدین ترتیب، در قالب تأویل باطنی امر و خلق زمینه دست یافتن به درکی را فراهم می‌کند که عرفا در تأویلات خود و فلاسفه از طریق الاهیات به دنبالش می‌گردند.

شهرستانی معتقد است مشکل ثنویان که به اثبات یزدان و اهریمن، نور و ظلمت، و خیر و شر در عالم، می‌پردازند و یا مشکل مسیحیان که نتوانستند تجلی خدا در مریم را حل کنند و به تثلیث معتقد شدند و یا مشکل یهودیان که نتوانستند مبادی و منتهای این جهان را اثبات کنند و نسبت مغلول بودن به خدا دادند و همچنین مشکل فلاسفه که پدیده‌ها را به عقل فعال و در نهایت به ذات الله نسبت دادند، مشکل همه اینها این است که به تمایز خلق و امر توجه نکردند؛ همه اینها اگر توجه می‌کردند که نسبتی میان امر و خلق است و باید میان این دو تفاوت قائل شد، در آن صورت متوجه می‌شدند که تمام اینها باید به این اصل تأویلی امر خدا و نه ذات خدا، بازگردند:

ولهذا زلت الثنویة فی اثبات إلهین یزدان و اهرمن و النور و الظلمة و زلت النصارى فی اثبات ثالث ثلاثة.. و اليهود، إذ صرحوا ما اشتبهه و زلت الصائبه.. و زلت الفلاسفة إذ إرتقوا فی الأسباب الی العقل الفعّال... فأنكروا الامر أصلاً و اثبتوا العقل مرجعاً و اصلاً... فاعرض هذا التضاد و التشابه فی التضاد علی الملائكة و

الشیاطین او علی الملک المطیع الاول و علی الشیطان الفاسق (همان: ۲۷۲/۱-۲۷۳).
برای موارد دیگر تضاد: رک: ۱۵۶، ۲۷۸، ۲۶۹، ۲۹۶، ۴۵۲، ۵۱۹).

بنابراین شهرستانی با نگرشی کلامی، به تأویل دستة بزرگی از این آیات روی می‌آورد که می‌توان نامش را تأویل باطنی گذاشت و ناظر به تبیین پشت پرده حوادث جهان و تفاوت گذاشتن میان خلق و امر و بیان لایه دیگری از آیات قرآن است. او می‌گوید: «خدا بدون اینکه کسی را شریک در آفرینش خود بسازد، ملائکه را آفرید تا اسباب برای خلقیات باشند و بدون آنکه کسی را شریک در هدایت سازد، اسبابی در امریات به وجود آورد که نامش را پیامبران گذاشت» (همان: ۱۰۶۶/۲).

۵. قاعده مفروغ و مستأنف

مفروغ و مستأنف، یکی دیگر از مبانی تأویلی شهرستانی و از شگفت‌انگیزترین جفت‌های مکملی در هندسه فکری اوست که می‌توان آن را از اصطلاحات ویژه وی به حساب آورد. مفروغ و مستأنف چیست و این اصطلاح را شهرستانی از کجا و به چه دلیلی در زوج‌های مکمل زبان قرآن برگزیده است؟ او خود برای آن داستانی ذکر می‌کند که آن را از ماجرای گفت‌وگویی میان ابوبکر و عمر برگرفته است. داستان از اینجا شروع می‌شود که پیامبر گفت‌وگوی آن دو را می‌شنود و از بلند شدن صدای آنان ناراحت می‌شود و پس از آنکه علت را می‌پرسد، درمی‌یابد که بحث آنان درباره قدر است. پیامبر در پاسخ، برای توضیح جایگاه قضا و قدر و تدبیر جهان مثالی می‌آورد و به آنان می‌گوید فرشته‌ای را در نظر آورند که نیمی از وجودش آتش و نیم دیگر از یخ است در حالی که آتش هرگز یخ را آب نمی‌کند و یخ هرگز آتش را خاموش نمی‌کند. عمر که از پاسخ حضرت چیزی دستگیرش نشده بود، از پیامبر پاسخ قطعی می‌خواهد و صریحاً از او می‌پرسد که آیا زندگی ما مستأنف است یا از پیش مفروغ و مقدر شده است؟ پیامبر پاسخ می‌دهد که زندگی ما در واقع مفروغ است، ولی باید تلاش کنیم تا آسان‌تر به آنچه برایش آفریده شده‌ایم برسیم.

بنابراین، اصطلاح فراغ و مفروغ به معنای جدا شدن و گذشتن (و قریب به معنای قضا و قدر) آمده است که در آیه: قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (یوسف: ۴۱) به کار رفته

است (رک: صدوق، ۱۳۸۷: ۳۸۶؛ صدوق فراغ را به قضا معنا می‌کند و طبری، ۱۴۱۵: ۷۰/۷، تفسیر آیه ۱۰۶ سوره هود)؛ و اصلاح مستأنف که به معنای از سرگیرنده، آغازکننده، و انتظار کشیدن است،^۱ ناظر به حل تناقض در زندگی و تفسیر حوادث و اتفاقات آن است. او با این روش می‌خواهد مشیت الاهی و اختیار انسان را حل کند. شهرستانی از این جفت مکمل، برای توضیح نزاع‌های کلامی خود با اشاعره و معتزله و حتی خلافت پس از پیامبر سود می‌جوید و معتقد است غفلت از این دو، منجر به ایجاد دو قطب متضاد از تفسیر عالم در قالب جبر و تفویض خواهد شد.

از سوی دیگر هدف مفسر از زوج‌های زبانی، حل تناقض‌نمایی برخی از آیات است که از سویی بر حکومت مشیت الاهی بر زندگی ایشان دلالت دارند: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (ابراهیم: ۴)، «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۷)، و از طرفی جزا و پاداش را بر فعل انسان مترتب می‌کند: «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ» (ابراهیم: ۵۱). از نظر شهرستانی تمایزی که میان مستأنف و مفروغ وجود دارد این عویصه را حل می‌کند. منظور آیاتی که از مشیت و اراده خدا سخن می‌گویند، تقدیر و حکم مفروغ الاهی است؛ اما حکم مستأنف، تلاش و کوشش انسان برای بهره‌برداری از استعداد و زمینه حکم خدا و تغییر وضعیت و سرگرفتن و اصلاح کارها با دست توانای خود است. نکته دیگر اینکه از نظر شهرستانی توجه به مستأنف نگاه به ظاهر و تنزیل و تفسیر در کتاب است، و نگاه به مفروغ، نگاه به باطن و تأویل آیات است (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۴۹/۱).

۶. قاعده ترتب و تضاد

ترتیب و تضاد نیز یکی از مبانی تأویلی شهرستانی است و در ادامه زوج‌های مکملی او محسوب می‌گردد. مراد از ترتب هماهنگی و یگانگی و گردآوردن اشیا بر اساس ترتیب درونی و مراد از تضاد ناهماهنگی و نابرابری و مخالفت و دوگانگی است. خیر و شر، نور و ظلمت، هدایت و ضلالت، شیطان و ملائکه، نمونه‌هایی از ترتب و تضاد هستند.

۱. استیناف‌دهنده برای اشاره به کسی که در محکمه مرافعه را از سر می‌گیرد، از همین واژه گرفته شده است (رک: فرهنگ معین: ۴۰۸۱/۳).

یکی از مسائل مهم در حوزه انسان‌شناسی و بررسی مشکلات او، شناخت عوامل بدی‌ها در جهان است که در درون، و سوسه به بدی می‌کنند. در بیرون هم انسان‌های شریری هستند، که دیگران را به بدی سوق می‌دهند. در همه ادیان الهی، مشکل دوگانگی باز گفته شده است. با این تفاوت که در برخی ادیان، نگرش به جهان همراه با ثنویت و دوگانه‌گرایی است و این ثنویت تفسیری در اصل هستی آمده است: نور و ظلمت، خیر و شر، عوامل هدایت‌کننده و اغواکننده، و ملکوت و ناسوت؛ اما در ادیان الهی این خداوند است که حاکم بر جهان است و موجوداتی را آفریده که همه خیر هستند، اما در مقام عینیت برخی بر خیر و برخی بر شر هستند. مهم این است که در تفسیر با این دسته از آیات چگونه برخورد می‌شود و راه جمع میان آیات به ویژه از منظر کلامی چیست؟ به عنوان مثال درباره نقش شیطان در زندگی انسان و دلایل خلقت و آزاد گذاشتن وی در قرآن، مطالب بسیاری مطرح است.

شهرستانی به این اصل توجه داشته و برای حل مشکل به اصل تضاد و ترتب تکیه کرده است. او این دو را از اوصاف قرآن و عالم تکوین می‌داند و سعی می‌کند در بسیاری از آیات آنها را پیاده و همواره تضاد را به نفع ترتب حل کند. نمونه‌ای از این تأویل را می‌توان در نشان دادن تضاد در سوره حمد میان گروه هادیان صراط مستقیم و گروه ضالان و مضلین و اینکه چگونه تضاد و ترتب جاری است مشاهده کرد (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱۰۵/۱).

البته او در یکی دیگر از زوج‌های زبانی یعنی اصل عام و خاص و ناسخ و منسوخ که معنای دیگری از این زوج‌های مکمل است، بهره‌برداری و در تفسیر به آنها استناد می‌کند و باز جهت‌گیری‌های مذهبی و کلامی در آن مشهود است، اما باز اصل ترتب و تضاد به گونه‌ای به کار گرفته شده است (همان: ۲۴۵/۱).

۷. تعلیم اهل قرآن

یکی از مبانی مهم فهم و شناخت درست قرآن، تعلیم نزد افراد با صلاحیت در تفسیر و به تعبیر قرآن‌پژوهان، متخصصان است؛ اما اسماعیلیان و از آن جمله شهرستانی این اصل را توسعه داده و با رویکرد مذهبی، و توجه ویژه به اصل تعلیم، مبنایی اعتقادی به آن

داده‌اند؛ از این رو، آنان را تعلیمیه نیز نامیده‌اند (رک: غزالی، ۱۴۲۱: ۷۳، اسماعیلیه، ۱۳۸۱: ۲۵۲). این اصل ناظر به چالش‌های عصری اسماعیلیه و پیروی از داعی و داعیان در ادامه تعلیم از اهل بیت تلقی شده است و شهرستانی بارها و به مناسبت‌های مختلف این نکته را یادآور می‌شود که «و مَنْ عَرَفَ لِسَانَ الْقُرْآنِ بِتَعْرِيفِ أَهْلِهِ، لَمْ يَشْتَبِهْ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ مِثْلَابِهَاتِهِ وَ مُحْكَمَاتِهِ» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۴۵/۱). او خود در آغاز تفسیر، می‌نویسد که انصاری، استاد او، مفاتیح اسرار قرآنی را در حکم میراث اهل بیت و اولیای آنان به شاگردش منتقل کرده است و در توصیفی نمادین از داستان موسی و خضر می‌گوید: «عبدی از عباد الله الصالحین به او رحمتی از سوی خود ارزانی داشته و از پیشگاه خدا به او علم لدنی آموخته است» (همان: ۵).

۸. توسعه مفهوم کلام الاهی

از نمونه‌های دیگر تأویل باطنی که شهرستانی به آن مبادرت می‌کند، توسعه مفهوم است. او توسعه مفهوم را حتی در جایی که جنبه لفظی ندارد نیز انجام می‌دهد؛ مثلاً داستان یا قضیه‌ای تاریخی را با نگاه کلی مورد توجه قرار داده، بر آن احکام عام مترتب می‌کند. چنین مواردی به گفته شهرستانی توجه به اسرار آیات الاهی و مقاصد اصلی کلمات است. چنان‌که داستان رجل صالح و موسی را منحصر به آن عصر و آن نفر نمی‌داند و معتقد است این تجربه و پیام توسعه دارد: «و هی جاریة فی الزمان الآخر علی حسب ما جرى فی الزمان الأول» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۵۵).

نمونه‌ای از این توسعه مفهوم را می‌توان در تفسیر آیه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳)، دید. شهرستانی الوالدات را تأویل می‌کند و از آن معنایی عام برمی‌گیرد و می‌گوید وزان والدات، در میان انسان‌ها، وزان اوصیای انبیا و علمای دین است. همان‌طور که پدر و مادر مسئولیت تغذیه و تربیت فرزندان خود را دارند، پیامبران و جانشینان آنان نیز که پدران معنوی هستند، مسئولیت تغذیه معنوی و دستگیری و تربیت فرزندان خود را برای آموزش تأویل دارند: «فَالِيَهُمُ التَّرْبِيَةُ وَعَلَيْهِمُ التَّغْذِيَةُ، وَ لَهُمُ الْحِضَانَةُ وَ الرِّضَاعَةُ بِاللَّبَنِ الْخَالِصِ السَّائِغِ مِمَّا يَنْبَغُ لِحَمِّ التَّأْوِيلِ وَ يَنْشُرُ عَظْمَ التَّنْزِيلِ» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۹۰۹/۲).

۹. اشاره به ملاک در امر و نهی

گاهی تأویلات باطنی اشاره به ملاک امر و نهی در احکام است. در تفسیر نمونه‌های توجه به ملاک امر و نهی در کنار بیان ظاهر آیه فراوان است و توجه و تأکید بر علل حکم و برجسته کردن آن، در میان مفسران و فقیهان ما تازگی ندارد. به عنوان مثال قرآن درباره علت شهادت در کتابت می‌گوید: «ذَالِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا؛ این نوشتن شما نزد خدا عادلانه‌تر و برای شهادت استوارتر، و برای اینکه دچار تردید و شک نشوید، به احتیاط نزدیک‌تر است» (بقره: ۲۸۲). مفسران علت بیان شده در این آیه، یعنی قسط و عدالت و استواری و برطرف کردن شبهه و رفع تردید در تعهدات اجتماعی، را به عنوان علت حکم برای موارد دیگر دانسته‌اند (رشید رضا، بی تا: ۱۲۶/۳).

باطنیان نیز این روش را در تطبیق مسائل اعتقادی و مبانی خود بسیار به کار گرفته‌اند. با این تفاوت که روش مفسران و فقیهان با استناد به لفظ و ظاهر است و روش باطنیان با استناد به معنا و محتوای کلام و تحویل آن به مقاصد است.

به عنوان نمونه شهرستانی در تعلیل «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ» (بقره: ۱۱۵) که به حکم مستأنف آن، ضرورت توجه به قبله در عبادت اشاره می‌کند و به حکم مفروغ آن که معرفت و شناخت معارف باشد، می‌گوید باید در جهت حقیقت قبله باشد، «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» را علت این حکم می‌داند و می‌نویسد: «فَكَأَنَّهُ نَازِلٌ مِنْزِلَةً التَّعْلِيلِ، فَمَا مِنْ جِهَةٍ وَمَسَافَةٍ إِلَّا وَسَعَةُ رَحْمَةٍ وَعِلْمَاءُ وَعَطَاءٌ وَفَضْلًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ وَجُودُهُ زَمَانِيًّا وَمَكَانِيًّا، فَجَمِيعُ الزَّمَانِيَّاتِ وَالْمَكَانِيَّاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَاحِدَةٌ، فَلَا قُرْبَ وَلَا بُعْدَ وَلَا قِبَلَ وَلَا بُعْدَ» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۹۰۹/۲). جالب آنکه در ادامه دست و وجه عبادالله و کسانی که مختارالله هستند را مانند دست و وجه خدا دانسته، بیعت و سجده بر آنان را سجده بر خدا می‌داند و می‌نویسد: «كَمَا أَنَّ مَنْ سَجَدَ لِأَدَمَ فَقَدْ سَجَدَ لِلَّهِ». جالب‌تر اینکه در تأویلات عرفانی، می‌توان این نوع برداشت‌ها را در شکل دیگری دید؛ به عنوان نمونه ابن عربی در تعلیل «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ» (بقره: ۱۱۵) به ذیل آن، یعنی «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» اشاره می‌کند و این فراز را یادآور می‌شود که مراد از «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا» قبله القلوب است و پس از تفسیر ظاهری و بیان احکام می‌گوید: «مظهر وجه خدا دلالت می‌کند که حقیقت وجه، بارقه نور توحید است و این سر «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا» است» (غراب، ۱۴۱۰: ۱۷۹/۱).

۱۰. تثبیت عقاید و نظرات

یکی دیگر از مبانی شهرستانی در تأویل کوشش در جهت تثبیت عقاید است؛ زیرا گرچه فیلسوفان و متکلمان مسلمان در جهت تثبیت عقاید دینی خود از تأویل استفاده فراوان برده‌اند، اما در این زمینه متکلمان بیش از فیلسوفان از این روش استفاده کرده‌اند. فقیهان نیز در جایی که به نظرشان فتوایی ترجیح داشته و یا میان دو خبر تعارض وجود داشته است، روایات متعارض یا معارض با عقل را به معنای مرجوح حمل کرده‌اند و با تقویت احتمال مرجوح، خبر را تأویل کرده‌اند (به عنوان نمونه، رک: طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۹/۱، ح ۱۰۲۰). اما تأویل در مکتب باطنی جهتی دیگر و نقشی گسترده‌تر در تثبیت یا توجیه عقاید و نظرات، آداب و رسوم و دستورات دینی دارد. آنان همواره به کمک تأویل آیات، و لایه‌لایه کردن مفاهیم قرآنی، به سمت دستورات خاص مذهبی پیش رفته و به توجیه نظرات خود پرداخته‌اند. گویی که تمام قرآن از عقاید گرفته تا احکام و تاریخ، برای همین منظور آمده است و بر این اساس باید آن را تفسیر و تأویل کرد. در این زمینه شهرستانی‌بمانند متکلمی که از عقاید خود دفاع می‌کند، به تأویل روی می‌آورد و بسیاری از تأویلات باطنی او ریشه در پیش‌فرض‌های اعتقادی‌اش دارد (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

۱۱. جایگاه عقل

چالش برانگیزترین موضع شهرستانی درباره‌ی جایگاه عقل است. او از سویی به عقل ارزش می‌دهد و اجتهاد و کاوش‌های خردگرایانه و نه ظاهرگرایانه در تفسیر را ترغیب می‌کند. او عقل را عامل استقلال نظر، تحقیق علمی، استدلال و اقامه‌ی برهان و توجه به شبهات و پاسخ منطقی به آنها می‌داند و به همین دلیل از عقل دفاع می‌کند: «وَمَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْعَقْلِ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُبْصَرَ وَكَانَ الْعَمَىٰ بِهِ أَوْلَىٰ» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱۹۳). باز در جایی می‌نویسد: «اگر مفسر عقل و نظر خود را در فهم آیه به کار گرفت و می‌دانست که این به کار گرفتن اخلاقی در لفظ و لغت به وجود نمی‌آورد، دیگر این علم، تفسیر به رأی نیست. همچنین اگر کسی تأویل کرد، در آنجایی که ظاهر آیه تشبیه، تعطیل، یا جبر و تفویض است، کار عقلانی با تفسیر انجام می‌دهد و می‌داند تشبیه و تنزیه در حق خداوند روا نیست و نباید کلام قرآن را بر آن حمل کند؛ در این صورت تفسیر عقلی نه تنها جایز که لازم است» (همان: ۲۵۱).

از سوی دیگر این سخن که عقل می‌تواند در همهٔ میدان‌ها وارد شود و مشروط به هیچ شرطی جز ذات عقل یعنی قطعیت نیست، مورد قبول شهرستانی نیست: «اینکه عقول در ادراک تمام معارف مستقل باشند و نیازی به دعوت انبیا و مراجعه به آنان نباشد، قابل قبول نیست؛ زیرا پیامبران به این دلیل برانگیخته شدند تا فروع احکام و چیزهایی را بیان کنند که عقول به آن راه ندارند» (همان: ۴۵۶). او می‌گوید که تمام یافته‌های عقل صحیح نیست: «أن العقول لیست بأسرها علامّة فعّالة بالخیر»، بلکه گاهی مانند شیطان عقل‌گرایی می‌کنیم: «بل فیها من هو کاللعین الاول» (همان: ۲۶۸).

در مقام جمع میان این دو سخن، اولاً نباید وسوسه‌های شیطانی را با عقل اشتباه گرفت و هرچه درک می‌کنیم را به حساب عقل بگذاریم. ثانیاً نباید موضع برخی از فلاسفه را مبنی بر اینکه درک عقل با وحی هماهنگی ندارد و عقل فعّال ما یشاء است، به حساب عقیدهٔ مدافعان عقل در تفسیر و شریعت بگذاریم.

نکته دیگر اینکه باید نقد عقل از سوی شهرستانی را نه در مخالفت با خرد، بلکه ناظر به مواضع برخی از معاصران او به‌ویژه اخوان الصفا دانست (در این باره رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۴۴/۲). او نگاهی به دهریین، طبیعیین، معتزله و نحله‌هایی از هم‌مذهبان خود دارد^۱ که انسان‌ها را از نظر استعداد و درک امور یکسان می‌گیرند و میان انسان‌های معمولی و پیامبران تفاوتی قائل نیستند؛ در صورتی که از نظر شهرستانی به استناد قصه آدم، عقول مساوی نیستند؛ ملائکه سجده کردند، ولی شیطان با استدلال عقلی مبنی بر اینکه خلقت من برتر از آدم است، به فرمان خدا اعتراض کرد. این نکته نشان می‌دهد که عقل همیشه فرمان به خیر نمی‌دهد و عقل با وسوسه اشتباه گرفته شده است.

وی در جایی دیگر، باز نظریهٔ فلاسفه را دربارهٔ جایگاه عقل، تفاوت میان مردم، و ضرورت مراجعه به عقل نبی — که عقل فعّال می‌نامند — نقل می‌کند (همان: ۶۷۱) و به این نظریه اشکال می‌کند که فلاسفه به سبب بعید اشیا توجه کرده و از سبب قریب آن غفلت کرده‌اند؛ زیرا تخم پرنده بالفعل پرنده نمی‌شود، مگر اینکه صورت پرنده از کسی که چنین فیضی دارد به آن افاضه شود، اما به شرط وجود سبب قریب و آن پرندهایی

۱. اگر کسی تفسیر را ملاحظه کند تردیدی نخواهد کرد که موضع شهرستانی دربارهٔ عقل ناظر به وجوب تعلم از امام معصوم به‌عنوان دیدگاه باطنی است که غزالی در *فضائح الباطنیة*، در فصل ششم، ص ۷۳، مطرح کرده است.

مانند خودش. بنابراین سبب قریب ماده قبول صورت از وجود واهب است. این چنین است پدر و مادر انسان و والدین در دین و شریعت، به همین دلیل است که قرآن علم را به معلمش احاله می‌دهد: «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱). (همان: ۶۷۱).

او در جایی دیگر با اشاره به کسانی که از پیامبر می‌خواهند که «لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ» اگر راست می‌گویی کاری کن که خدا با ما سخن بگوید، یا نشانه و آیه‌ای بیاورد» (بقره: ۱۱۸)، به نقد نظریه تساوی عقول انسان‌ها می‌پردازد و چنین تفسیر می‌کند: گویی در طلب یقین هستند، در حالی که در جهل مطلق‌اند؛ آنان عقول خود را در موضع پیامبران که می‌توانند به وحی متصل شوند، قرار داده‌اند. در حالی که این نگرش انکار نبوت است. آنان نمی‌دانند هر انسانی توانایی قبول وحی ندارد، و اگر یک انسان تاب وحی را داشت، دلیل بر این نیست که همه تاب وحی را دارند: «ظَنَّأَ مِنْهُمُ أَنَّ الْعُقُولَ وَالنَّفُوسَ مَتَسَاوِيَةً، فَكَمَا اسْتَحَقَّ وَاحِدٌ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ، كَذَلِكَ يَسْتَحِقُّ كُلُّ أَحَدٍ» (همان: ۵۳).

اما با این همه، رویکرد او را نسبت به عقل در تفسیر مبتنی بر این اصل است که عقل و برهان، اساس معرفت دینی و فهم نص و استنباط از آن است. او کسانی را که به ظاهر آیه‌ای مانند «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰)، استناد می‌کنند و به نحوی از مجیء و اتیان خداوند سخن می‌گویند که گویی خداوند مکانی دارد، شماتت می‌کند که چرا به جایگاه کلام و حقیقت مراد و شرایط شخصیت گوینده و موضوع سخن توجه نمی‌کنند: «وَيَجِبُ أَنْ يُرَاعَى فِي التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ حَالُ اللَّافِظِ وَحَالُ الْمَلْفُوظِ عَلَيْهِ وَحَالُ الْقِرَائِنِ فِيهِمَا حَتَّى لَا يَزِيغَ عَنِ الْجَادَةِ» (همان: ۸۳۴).

البته از نظر شهرستانی حجیت ادله شرعی و نیز صحت آنها مشروط به حجیت عقل است. عقل حاکم بر نقل و مرجع رفع تعارض میان ادله نقلی است. از این رو هر تفسیری که مغایر با مقتضای دلیل قطعی عقلی باشد، باید از ظاهر آن صرف نظر شود و به کمک ادله عقلی و قواعد عربی تأویل گردد و در صورتی که پذیرای چنین تأویلی نبود، طرد و تکذیب شود (برای درک بیشتر: رک: همان: ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۹۳، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۸، ۴۵۴، ۴۶۶، ۵۳۷، ۶۵۵، ۶۷۱، ۶۹۶). وی در جای‌جای تفسیر از این روش پیروی می‌کند و با دلایل عقلی، موضوعی را اثبات یا نظریه‌ای را ابطال می‌کند. او هرچند اقوال مفسران تابعین را به وفور نقل می‌کند، اما گاه سخنان آنان را به این دلیل که مستندی علمی بر

آنها نیست رد می‌کند. این ردیه‌ها معمولاً با نقل از اهل معانی و حافظون حدود الله (اصطلاحی ویژه از او) همراه هستند (رک: همان: ۷۵۸).

۱۲. تکیه بر اهل بیت

شهرستانی بر جایگاه اهل بیت در تفسیر تأکید ویژه‌ای دارد. این جایگاه یکی از مبانی تفسیری او محسوب می‌شود. گویی پایه‌های تأویل‌گرایی خود را از آموزهای اهل بیت گرفته و از آنان آموخته است که به تفسیر ظاهر بسنده نکند. وی در مقدمه مفاتیح الاسرار، می‌نویسد: «وخصّ الكتاب بحمّلة من عترته الطاهرة و نَقَلَهُ من اصحابه الزاكية الزاهرة، يتلونه حق تلاوته و يدرّسونه حق دراسته، فالقرآن تركته و هم ورتته و هم أحد الثقلين و بهم مجمع البحرين و لهم قاب قوسين و عندهم علم الكونين و العالمين» (همان: ۴).

او خود را در دریایی موج و پر تلاطم می‌بیند که یا باید خود را به امواج فلسفه عصر خود بسپارد که درباره آن بحث‌ها و سخن‌ها دارد یا خود را به کشتی و سفینه‌ای متصل کند که او را به ساحل مقصود برساند. او راه نجات را اتصال به آن سفینه، یعنی علوم آل محمد (ص) (تشبیه اهل بیت به کشتی نجات، رک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۴/۲۳) می‌داند.

شهرستانی بارها از بی‌توجهی دیگران به جایگاه اهل بیت گلایه می‌کند و یادآور می‌شود که چرا عامه علما و مفسران و متکلمان به شکل خاص به آنان مراجعه نکرده و به همین دلیل به حیرت افتاده‌اند (همان: ۵/۱). او تحول خود در فهم قرآن را مدیون استادش ابوالقاسم سلمان بن ناصر الانصاری می‌داند؛ کسی که او را از اسرار پنهانی قرآن آگاه ساخت (همان: ۸۲/۱).

شهرستانی بارها به مناسبت و بی‌مناسبت از مقام و جایگاه امام المتقین سخن می‌گوید. به عنوان نمونه در ذیل آیه ۲۵۰ سوره بقره در توصیف طالوت و داود چنین می‌گوید: «يا ايها الذين آمنوا فعلى رأسهم و بقية مما ترك آل موسى و آل داود، و تلك البقية اخبارهما و قصتهما مقدرين على احوال النبي و الوصي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى» (همان: ۹۴۹). این روش و بیان را درباره فاطمه بتول نیز به کار برده است و سخنانی در عظمت مقام و جایگاه وی دارد (همان: ۹۴۷).

جمع‌بندی

شهرستانی در دوره پایانی حیات خود تفاوت فکری و دگرگونی اعتقادی با گذشته پیدا کرد و اینکه دو دیدگاه اهل سنت و شیعه را در برخی از آثارش پذیرفته است، مربوط به دوره‌های میانی زندگانی وی است که به شدت از اندیشه اشعری دفاع می‌کرد. او از روش و منش تفسیری و تأویلی خاصی پیروی می‌کند و به مانند متکلمی که از عقاید خود دفاع می‌کند، به تأویل باطنی روی می‌آورد؛ اما این گونه نیست که ظاهر را رها کند یا باطنی بگوید که با ظاهر ارتباطی ندارد. در تفسیر صاحب نظریه‌ای ویژه است. او در سراسر کتاب، تفسیری باطنی، مبانی خاص فلسفی و کلامی، و زوج‌های زبانی را محور کار خود قرار می‌دهد. او به جایگاه عقل رویکردی باطنی دارد؛ از سویی آن را تجلیل و از سوی دیگر، در واکنش به معتزله و اخوان الصفا، آن را تنقیص می‌کند. بر جایگاه اهل بیت در تفسیر تأکید ویژه‌ای دارد، اما این اهل بیت، چه کسانی هستند و آیا شامل معاصرانش مانند حسن صباح نیز می‌شود و آیا می‌توان چنین امامتی را گسترش داد که در همه جا تولی آنان را به حساب ولایت اهل بیت گذاشت. این نکته روشن نیست، بسا این اندیشه را می‌توان تفسیری معطوف به قدرت الموت دانست که یقیناً با شیعه اثناعشری هم‌خوانی ندارد، اما از این گونه تفسیرها که امروز پیدا شده، نظریه‌های دیگری هستند معطوف به قدرت که نمونه‌های آن در شیعه تاریخی آمده و در راستای تداوم امامت تفسیر شده است که باید در جای دیگری درباره آن سخن گفت.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹ش)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- ابن تیمیه (بی تا)، *منهاج السنة النبویة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اخوان الصفا (۱۳۶۳ش)، *رسائل اخوان الصفا*، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عماد الحنبلی، ابوالفلاح عبدالحی (۱۳۵۰ق)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، قاهره: مکتبۃ القدس.
- اسماعیلیه (مجموعه مقالات) (۱۳۸۱ش)، با مقدمه فرهاد دفتری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۳ش)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵ش)، «اهل بیت و تأویل»، پژوهش‌های دینی. شماره ۱۱، تابستان.
- التستری، محمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *تفسیر التستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حموی رومی، شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
- رشیدرضا، محمد (بی تا)، *تفسیر القرآن الکریم* (تفسیر المنار)، بیروت: دارالکفر.
- شاطبی، ابواسحاق (ابراهیم بن موسی) (۱۴۱۵ق)، *الموافقات فی اصول الشریعه*، تحقیق عبدالله دراز، بیروت: دارالمعرفة.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۲ق)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفة.
- _____ (۱۳۸۶ش/۱۴۲۹ق)، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، تحقیق محمد علی آذرشب، تهران: دفتر میراث مکتوب.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۷ق / ۱۳۴۶ش)، *توحید*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، افست از نشر صدوق.
- طبری، محمد بن جعفر (۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م)، *جامع البیان عن تأویل ای القرآن*، بیروت: دارالفکر، تحقیق خلیل المیس.
- طوسی (۱۳۷۶ش/۱۴۱۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۰جلد.
- غراب، محمود محمود (۱۴۱۰ق / ۱۹۸۹م)، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محی‌الدین ابن‌العربی*، دمشق: مطبعة نضر.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م)، *فضائح الباطنیة*، تحقیق محمد علی قطب، بیروت: المکتبۃ العصریة.
- _____ (بی تا)، *احیاء العلوم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرمانیان، مهدی (۱۳۷۹)، «شهرستانی سنی اشعری یا شیعه باطنی»، *هفت آسمان*، شماره ۷.

مبانی تأویلات باطنی شهرستانی در مفاتیح الاسرار / ۸۳

قاضی نعمان، ابوحنیفه نعمان بن محمد (۱۴۱۵ق)، *تأویل الدعائم*، تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالأضواء.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن نیشابوری (۱۴۲۰ق)، *لطائف الاشارات*، تحقیق عبداللطیف حسن عبدالرحمن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

کلینی الرازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر الغفاری، بیروت: دارصعب، دارالتعارف.

گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۲ش)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه طباطبایی، مقدمه و تعلیق سید محمدعلی ابازی، تهران: ققنوس.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دارالوفاء.

معرفت، محمدهادی (۱۴۲۷ق)، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.

هاجسن، مارشال گ. س. (۱۳۷۸ش)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

