

## اصول راهبردی فریقین در رویارویی با تأویلی‌گرایی جریان‌های انحرافی مهدویت

محمدعلی فلاح علی‌آباد<sup>۱</sup>

### چکیده

ظهور موعود نجات‌بخش، مورد تأکید و تأیید همه مذاهب اسلامی است و روایات فراوانی در کتاب‌های شیعه و سنی به حوادث آخرالزمان و زمانه ظهور اشاره کرده‌اند. مدعیان دروغین، چه در جامه مهدویت و چه در لباس مجدد زمانه، به «تأویل» مفاهیم آخرالزمانی نصوص دینی رو آورده‌اند. با توجه به تأیید تأویل صحیح از سوی بسیاری عالمان فریقین، می‌توان به منظور نفی تأویل‌گرایی در مقابله با جریان‌های انحرافی مهدویت به راهبردی مشترک دست یافت. این جستار که به شیوه توصیفی - تحلیلی گرد آمده است، با توجه به جایگاه تأویل در فرهنگ اسلامی، راهبردی مشترک را در رویارویی با تأویل‌گرایی جریان‌های انحرافی مهدویت ترسیم کرده است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که راهبرد مشترک فریقین، برنامه‌ها و اقداماتی را شامل می‌گردد که بایسته‌هایی از آن عبارتند از: ارائه دیدگاهی صحیح از تأویل با تبیین ضابطه‌مندی و عرصه‌های صحیح تأویل؛ آسیب‌شناسی خلل‌های روایات مهدویت؛ ترسیم مؤلفه‌های تأویل‌ناپذیر این آموزه و ارجاع متشابهات روایی به محک‌مات. واژگان کلیدی: تأویل‌گرایی انحرافی، مدعیان دروغین مهدویت، ضابطه‌های تأویل، راهبرد، قادیانیه.

---

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی.

## ۱. مقدمه

انگاره ظهور فردی از نسل پیامبر گرامی اسلام ﷺ در هنگامه انبوهی ظلم و فساد، برای پرسیاختن عالم از عدالت؛ مسلم‌ترین باورداشتی است که در قاموس نظام فکری مسلمانان در تبیین وقایع آخرالزمان نقش بسته است. اتفاقات ویژه آخرالزمانی که در معتبرترین کتاب‌های شیعه و سنی، نظیر کتاب‌های الکافی، صحیحین بخاری و مسلم از آن یاد شده است، توجه هر فردی از عامی تا عالم را برمی‌انگیزد. رقم‌خوردن اتفاقات آخرالزمانی و فراهم شدن بستری برای ادعای تحقق آن، بسیاری از مدعیان دروغین را برآن داشته است که رویدادهای زمانه خویش را در بستر شرایط آخرالزمانی تفسیر کنند. این مدعیان که گاهی در لباس مهدویت و گاهی در خلعت مجدد عصر، خود را به مردم نمایانده‌اند، با تأویل‌گرایی بی‌ضابطه در توجیه آن رویدادها در قالب حوادث آخرالزمانی اقدام کرده‌اند و گاه اقدامات آن‌ها زمینه تفریق امت اسلامی و گمراهی گروهی از باورمندان به اسلام را باعث شده است. تأویلی که مدعیان دروغین مهدویت، نظیر قادیانیه در تطبیق حوادث دوره خویش بر انگاره‌هایی، نظیر نزول عیسی، خروج دجال، یاجوج و ماجوج، کسر صلیب و قتل خنزیر داشته‌اند؛ زمینه‌گرایش و میل باورمندان شریعت اسلامی را به این مدعیان بسترسازی کرده است. بی‌تردید، این تأویلات به لحاظ تعارض با روح حاکم بر تأویل صحیح، به شدت مردود و مورد نفی و انکار متولیان مذاهب اسلامی قرار گرفته است. از این‌رو، شایسته است در جهت مقابله و برخورد فعال با چنین فرقه‌هایی که کم‌ترین آسیب آنان تفریق امت اسلامی و کاستن از ظرفیت و قدرت آن است؛ راهبردی مشترک ترسیم شود و مذاهب اسلامی با اذعان به اصل مترقی مهدویت و حفظ امید مردم نسبت به ظهور منجی، جامعه را از ظهور مدعیان نورسته پیراسته سازند. این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای و به گونه توصیفی - تحلیلی فراهم شده است، به‌منظور ترسیم راهبردی مشترک برای مذاهب اسلامی، در رویارویی با فرقه‌های مهدی‌گرا و مجددنما تلاش می‌کند. بر این اساس، پس از تبیین جایگاه تأویل در فرهنگ اسلامی، برنامه و راهکارهایی را به عنوان راهبردی مشترک در مواجهه با جریان‌های انحرافی تأویلی‌گرا ترسیم می‌کند.



## ۲. تأویل در فرهنگ اسلامی

### ۱-۲. چیستی تأویل

«تأویل» از ماده «أ-و-ل» و در باب تفعیل است و ماده «أول» به معنای «رجوع» و «بازگشت» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ص ۳۵۹). بنابراین «تأویل» به معنای ارجاع دادن، برگرداندن و عاقبت چیزی است و زمانی که تأویل به کلام اضافه شود، مقصود، عاقبت و نتیجه کلام و چیزی است که کلام به آن باز می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ص ۱۶۲). تأویل در آثار لغت‌شناسان در مورد کلامی به کار می‌رود که دارای معانی مختلفی است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ص ۳۷۸)؛ و بیانی غیر از الفاظ کلام (به صورت قرینه منفصل بیرونی) بر آن وارد شده باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ص ۳۶۹). از این‌رو، می‌توان تأویل را این‌گونه تعریف کرد:

المراد بالتأویل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترک ظاهر اللفظ؛ تأویل نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر است و آن نقل محتاج دلیل است؛ به نحوی که اگر دلیل نبود، هیچ‌گاه از ظاهر لفظ چشم‌پوشی نمی‌شد (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۸۰).

از این‌رو، تأویل، صرف نظر کردن از معنای ظاهری است به معنایی غیر ظاهر که موافق با کتاب و سنت است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۴، ص ۳۲).

مسئله تأویل، به سبب پیوند عمیقی که با آیات قرآنی دارد، به صورت مفصل در آثار علوم قرآنی مطرح شده است (زرکشی، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۱۴۶-۲۱۶؛ سیوطی، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۱۹۲-۱۹۴؛ زرقانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۶-۸ و معرفت، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۲۸-۳۴). چنانچه تأویل در حوزه مفاهیم و نصوص دینی مورد بازشناسی قرار گیرد، در تقابل با تفسیر و قسیم آن ترسیم می‌شود، که محل بروز آرای مختلفی شده است. برخی، «تفسیر» را بیان آحاد مفردات جمله و «تأویل» را بیان معنای مجموع کلمات، یعنی غرض متکلم از کلام دانسته‌اند (عسکری، ۱۴۰۰: ص ۴۸). در تبیینی دیگر، تفسیر بر اساس نقل و روایات و تأویل بر اساس عقل و اجتهاد مورد تأکید قرار گرفته است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ج ۵، ص ۱۷). برخی دیگر، معنای کاربردی تأویل را حمل ظاهر لفظ بر محتمل مرجوح تلقی کرده‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۴۸). بنابراین، معنای کاربردی تأویل که در حیطه علوم قرآنی قسیم تفسیر قرار



گرفته، خود مورد اختلاف و مناقشه اصحاب تفاسیر واقع شده است و بر این اساس، برخی از صاحبان تصانیف، بخشی از کتاب خویش را به فرق بین تأویل و تفسیر و اختلاف مبانی صاحب نظران این حوزه اختصاص داده‌اند (ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۱۹-۲۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۴۵-۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۶ و ابن جزی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۱۶). بررسی معنای تأویل با توجه به کاربرد قرآنی آن، به نحوی است که برخی معنای تأویل در قرآن را در پنج دسته (سرانجام و عاقبت، تعبیر خواب، تحقق عینی، دوران سلطنت و بقای یک قوم و انواع غذاها با رنگ‌های گوناگون) تقسیم بندی کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۳۹۵: ص ۱۳۱، فیروز آبادی، بی‌تا: ج ۲ ص ۲۹۱ و ابن جوزی، ۱۴۰۴: ص ۲۱۸). برخی دیگر، آن را در سه دسته (برگرداندن چیزی به هدف مورد نظر، آشکار ساختن آنچه شیئی به آن بازمی‌گردد و انتهای شیء و عاقبت) (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ص ۲۶) و دیگری، همگی را به یک معنا (از قوه به فعل آمدن) ارجاع داده است (راستگو، ۱۳۸۳: ص ۲۰). در موارد کاربرد هفده‌گانه تأویل در قرآن (با معانی مختلفی که دارد) تنها معنای «تعبیر خواب» مورد اجماع و اتفاق صاحب نظران قرار گرفته و در سایر موارد، معنای تأویل محل اختلاف آرای بسیار بوده است (طارمی، ۱۳۸۸: ص ۳۱۴). آنچه در زمینه حقیقت تأویل در قرآن دارای اهمیت است، دیدگاهی دوگانه است: برخی نظیر ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۸-۳۶) و بیروانش (ابن قیم جوزیه، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۲۷ و رشید رضا، ۱۴۲۳: ج ۳، ص ۱۷۲-۱۹۶): تأویل آیات قرآنی را از سنخ حقیقت عینی و نه از مقوله لفظ و معنا دانسته‌اند. برخی از مفسران شیعی نیز دیدگاه خویش را در تأویل بر اساس امر واقعی خارجی پایه‌ریزی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ص ۲۷-۴۹). در مقابل، برخی دیگر با نقادی نظریه نخست، حقیقت تأویل را از سنخ لفظ و معنا دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۲۸-۳۴).

از دیگر حوزه‌های مفاهیم دینی که تأویل در آن کاربرد دارد، «علوم حدیث» است. در دانش حدیث پژوهی، تأویل از چنان جایگاه مستحکمی برخوردار است که اصطلاحی در آن علم با نام «تأویل الحدیث» مشهور است. این اصطلاح از تعبیر قرآنی «تأویل الاحادیث» أخذ شده، که سه بار در سوره یوسف (در آیات ۶، ۲۱ و ۱۰۱) به کار رفته است. اصطلاح «تأویل الحدیث» به معنای روی‌گرداندن از ظاهر حدیث به معنایی غیر ظاهر و نیز به معنای حل تعارض احادیثی است که از نظر لفظ با یکدیگر اختلاف دارند. از آن‌جا که احادیث نیز مانند

برخی از آیات قرآنی متشابه دارند؛ یکی از اقسام حدیث متشابه، «حدیث مؤول» است؛ یعنی حدیثی که به واسطه شاهد عقلی یا نقلی، بر خلاف ظاهر حمل می‌شود (مامقانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۲۸۴).

در نهایت می‌توان چنین ادعا کرد که تأویل در آثار مفسران و مؤلفان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی، به معنای فهم معانی درونی آیات و روایات؛ کشف مراد خداوند، پیامبر و جانشینان ایشان علیهم‌السلام و توجیه آیات متشابه و روایات متعارض به کار رفته است (طارمی، ۱۳۸۸: ص ۳۱۷ و شاکر ۱۳۸۲: ص ۳۴).

## ۲-۲. پیشینه تأویل‌گرایی

مهم‌ترین چالش‌های فکری مسلمانان در سده نخست اسلامی را می‌توان ناشی از تأویل دانست؛ به نحوی که تأویل، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در شکل‌گیری آن‌ها نقش داشته است. از این‌رو، رگه‌هایی از تأویل را می‌توان در گرایش‌های کلامی برخی فرقه‌های این عصر، نظیر خوارج، مرجئه، قدریه، جبریه و جهمییه مشاهده کرد. این امر چنان قابل ملاحظه بوده است که برخی، همه فتنه‌های کوچک و بزرگ عالم اسلام از صدر اسلام و درگیری‌های خونین بعدی را ناشی از تأویل دانسته‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۷: ص ۳۳۴). فتنه خوارج و گرایش خاص فکری آن‌ها در مفهوم‌پذیری برخی مؤلفه‌های دینی، نمونه روشنی از گرایش تأویلی به مفاهیم دینی به شمار می‌رود. از این‌رو، امیرالمومنین، علی علیه‌السلام هنگامی که ابن عباس را برای مناظره با خوارج می‌فرستد، به او می‌فرماید: «لاتخاصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)؛ یعنی با آن‌ها با قرآن مواجه نکن؛ چراکه قرآن وجوه مختلفی دارد و هرکس عقیده خود را بر قرآن حمل می‌کند (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۴۶۵). این تعبیر حضرت امیر، به روشنی بر تأویل‌گرایی خوارج در مورد قرآن دلالت دارد که آیات الهی را با عقاید فرقه‌ای خویش توجیه می‌کنند.

از نخستین گرایش‌ها و مکاتب فکری - کلامی قابل ذکر که با تأویل ارتباط مستقیمی دارد؛ مکتب کلامی معتزله است. معتزله نظام اعتقادی خویش را بر پایه عدل و توحید بنیان کرد و با این نگرش، در صدد زدودن ناسازگاری بین عقل و شرع در آیات تشبیه برآمد. بنابراین، تأویل در اصول عقاید، به جهت تطابق متشابهات قرآن و حدیث با قوانین نظری و مقدمات عقلی برای تقدیس خداوند متعال و تنزیه او از صفات امکانی و نقایص کونی مطرح

گردید؛ چراکه حمل کلام بر معنای موضوع له، در مورد «ید»، «وجه»، «ساق» و نظایر آن در مورد خداوند، مستلزم تجسیم و تشبیه است (سلیمان، ۱۳۸۷: ج ۶، ص ۳۲۴). در تعبیری دیگر، می‌توان چنین ادعا کرد که این مسئله، معتزله را به دامان فلاسفه انداخت؛ به نحوی که عدل و توحید را برای تنزیه حق از تجسیم و انتساب معاصی به عبد به کار بستند؛ هرچند در رفع ظواهر چنان زیاده روی کردند که بسیاری از مسلمات اسلامی، نظیر عذاب قبر، میزان، صراط، نکیر و منکر را نفی کرده و به تأویل آن روی آورده‌اند (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۱۶۳). این گرایش‌های معتزله، باعث شدت یافتن برخورد اهل حدیث و ظاهر گرایان با آنان بوده است.

از این‌رو، تقابل ظاهر گرایان با عقل گرایان در مباحث کلامی، دارای رنگ و بوی تأویل است؛ چنان‌که نمونه‌های روشن آن در مباحث مربوط به قدم و حدوث کلام الهی و منازعات اهل حدیث، اشاعره و معتزله قابل مشاهده است. مباحثی که بخش زیادی از توان امت اسلامی بدان مشغول شد و به واسطه پرداختن به آن‌ها، استعدادها و ظرفیت‌های بسیاری از عالم اسلام برباد رفت. با این‌که در مکتب فکری اشاعره و دیگرانی نظیر ماتریدیه به شدت با تأویلات معتزله مخالفت شده و این نوع تأویلات باطل پنداشته شده است؛ آن‌ها نیز از برداشت‌های قرآنی خود سود جست‌ه‌اند که آن را «تفسیر به رأی ممدوح» در مقابل «تفسیر به رأی مذموم» نامیده‌اند (ذهبی، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹). به تعبیری دیگر، آنان نیز ناگزیر به نوعی تلقی و فهم عقلانی از برخی مفاهیم دینی روآورده و در دامان تأویل افتاده‌اند؛ علاوه بر این‌که سیر چنین تأویلی را می‌توان در میان متکلمان متأخر، نظیر جوینی، غزالی، شهرستانی، رازی، ایچی و جرجانی مشاهده کرد؛ چنان‌که نوعی تأویل در آثار مخالفان سرسخت تأویل، نظیر ابن تیمیّه قابل ملاحظه است (هوشنگی، ۱۳۸۷: ج ۱۴، ص ۳۸۲).

البته برخی، خاستگاه اصلی تأویل و سبب رواج آن را در ورود و رواج علم فلسفه جست‌وجو می‌کنند؛ چراکه مباحث فلسفی تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی و فیثاغورثی بوده است و مسلمانان در جریان ترجمه کتاب‌های فلسفی با دیدگاه‌های نوافلاطونی آشنایی یافتند (آقانوری، ۱۳۸۴: ص ۲۷۳). از این‌رو، دیدگاه فلسفی از تأویل مصون نبوده است (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۶۶)؛ تا جایی که عده‌ای، نظیر ابن عربی، قرآن را بر اساس دیدگاه‌های فلاسفه تأویل و توجیه و با آیات قرآنی، آن دیدگاه‌ها را تأیید می‌کردند (ذهبی، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۳۵۰).

## ۲-۳. تأویل‌گرایی در آموزه مهدویت

«تأویل‌گرایی»، ویژگی مشترک بسیاری از فرقه‌هایی است که ادعاهای خویش را در بستر آموزه مهدویت مطرح کرده‌اند؛ تا آن‌جا که بسیاری از گزاره‌های آموزه مهدویت، نظیر علایم و شرایط ظهور توسط فرقه‌های انحرافی و مدعیان دروغین، به تأویل رفته است (فلاح علی آباد، ۱۳۹۶: ص ۹۹). فرقه‌هایی نظیر کیسانیه، اسماعیلیه، صوفیه، مشعشعیه، بابیه، بهائیه و قادیانیه، به منظور تحقق اهداف فرقه‌ای و همسو با مؤلفه‌های اعتقادی خود، به صورت گسترده به تأویل مفاهیم مهدوی رو آورده‌اند (همان).

اتفاقات آخرالزمانی و ویژگی‌های زمانه ظهور، چنان متنوع و متعدد است که مدعیان دروغین مهدویت با این گزاره‌ها رویارویی متفاوتی دارند. آنان تحقق تعدادی از گزاره‌های آخرالزمانی را ناممکن دانسته و با تأویل‌گرایی، به تحقق مجازی آن در قالب استعاره قائل هستند و سبب آن را آزمایش مردم می‌دانند (گلپایگانی، ۱۹۹۵: ص ۱۴۰ و قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۱۷۵). در مواردی، با تأویل در کیفیت وقوع یک گزاره، مراحلی از تحقق آن را به آینده موکول ساخته (قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۶۰ و قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۱۹۰) و در مواردی دیگر، وقوع خارجی آن گزاره را مدعی شده و آن را بر خویش تطبیق می‌دهند. مانند رفاه نسبی در خوراک و پوشاک و حمل و نقل که از نشانه‌های ظهور قادیانی معرفی شده است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۱۹۴). برخی دیگر از گزاره‌ها نیز انکار می‌شود، مانند انکار و تضعیف روایاتی که از حضرت مهدی علیه السلام در کنار عیسی یاد شده است (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۴۱) و یا انکار غلبه مادی موعود (گلپایگانی، ۱۹۹۵: ص ۳۱۹).

از آن‌جا که برشماری همه فرقه‌های انحرافی و ذکر انواع تأویلات آنان از گستره این نوشتار خارج است؛ در این مبحث، نمونه‌هایی از تأویلات فرقه «قادیانیه» به صورت فشرده مطرح و در بخش بعدی نوشتار، در ضمن تبیین راهبرد مشترک، به نقد آن پرداخته خواهد شد.

«قادیانی»، خویش را مسیح موعود دانسته که دارای شأن نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بوده است (قادیانی، ۱۴۳۷: ص ۱۰). مقصود از تعبیر روایی «نزل ابن مریم فیکم» (ابن حنبل، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۰۸)، نزول شبیه «ابن مریم» است؛ مانند تعبیر «رایت أسداً» که مقصود «شبیه أسد» است و وجه شبه و آدات آن حذف شده است (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۳۵). تعبیر «نزول» عیسی



به معنای نازل شدن از آسمان نیست؛ بلکه از آنجا که ظهور شبیه عیسی جنبه الاهی دارد و کسی جز خداوند بر آن قادر نیست، به «نزول» تعبیر شده است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۳۰)؛ یا این که روحانیت حضرت مسیح از آسمان است که در قالب مثیل و شبیه متمثل شده و به این سبب تعبیر «نزول» به کار رفته است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۶۹-۷۰). کسر صلیب از سوی مسیح (ابن منادی، ۱۴۱۸: ص ۲۵۴)؛ شکسته شدن عقیده صلیبی با براهین صادق (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۵۸) و قتل خنزیر؛ به معنای مناظره با دشمنان اسلام و شکست آنان است (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۷۸). مقصود از تعبیر روایی نزول عیسی در «المنارة البيضاء شرقی دمشق» (ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۳۸۹)؛ نزول عیسی در ملک هند (قادیانی، ۱۴۳۵: ص ۱۲۹)؛ یا قادیان است که کاملاً در طرف مشرق دمشق قرار دارد (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۱۴۴). غلبه موعود بر دشمنان غیر فیزیکی است؛ یعنی موعود از رویارویی نظامی با دشمنان گریزان است و ارتش معارف و حقایق است که غالب می‌شود (قادیانی، ۱۴۳۳: ص ۴۹۶) و چنان حجت تمام می‌گردد که کسی تاب مقاومت در برابر آن را نخواهد داشت (قادیانی، ۱۴۲۶: ص ۶). به عبارت دیگر، پیروزی منجی موعود با برهان و حجت است و با شمشیر قلم (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۵۸)؛ و این، مسیحیت است که همچون دجال بر کشورهای اسلامی هجوم آورده و از هرسو بر زمین غالب شده است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۲۸). از این‌رو، فتنه مسیحیت، دجال و یاجوج و مأجوج یکی است، با اعتبارات مختلف: به اعتبار مکر و حيله، دجال؛ به اعتبار قومیت، یاجوج و مأجوج و به اعتبار دین، مسیحیت نامیده شده است (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۱۴۲). قتل دجال توسط مسیح، قتلی فرهنگی و فکری است؛ زیرا گروهی که از حیث دلیل و برهان مغلوب شود، در حکم میت است (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۵: ص ۱۲۷-۱۲۹). مقصود از الاغ دجال، قطار است (قادیانی، ۱۴۳۳: ص ۵۰۱). مقصود روایات از بهره‌مندی مردم در زمانه موعود از مواهب دنیوی در عدم پذیرش کمک از دیگران؛ گشوده شدن خزائن معارف قرآن و حقایق بر مردم است؛ به نحوی که خانه‌های مومنان به علم و هدایت یافتگی پر می‌شود (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۷۹). زلزله آخرالزمان، پیشرفت چشم‌گیر در علوم دنیایی است (قادیانی، ۱۴۳۳: ص ۵۰۰) و طلوع خورشید از مغرب، روشن شدن سرزمین‌های غربی به خورشید راستی و رو آوردن اهل غرب به اسلام (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ص ۸۴) و منظور از دابة الارض علمای سوء است (قادیانی، ۱۴۲۸: ص ۱۷۹).



### ۳. راهبرد مشترک فریقین در مقابله با تأویل‌گرایی جریان‌های انحرافی مهدویت

«راهبرد»، معادل واژه «استراتژی» است و آن، طرحی عملیاتی است به منظور هماهنگی و سازماندهی اقدامات برای دستیابی به هدف که در عرصه نظامی کاربرد دارد. براین اساس، راهبرد، راه‌های رسیدن به اهداف برنامه است (گروه واژه‌گزینی، ۱۳۸۳: ذیل سرواژه راهبرد). از آن‌جا که جریان‌های انحرافی با تأویلات گسترده در مفاهیم و گزاره‌های مهدویت، در توجیه و تثبیت باورهای فرقه‌ای خویش برآمدند؛ جمعی از مهدی‌باوران را با ابطال خویش گمراه و کیان اسلامی را با خطری جدی مواجه کردند؛ لازم است برنامه‌ای مشترک از سوی مسلمانان در مقابله و بی‌اثر سازی اقدامات آنان تهیه گردد و جامعه اسلامی و باورهای ناب اسلامی نسبت به ویروس مهلک تأویل‌گرایی واکسینه گردد. از این‌رو جامعه مسلمانان در ترسیم راهبرد مشترک فریقین در رویارویی با تأویل‌گرایی جریان‌های انحرافی در آموزه مهدویت؛ به تدابیر و برنامه‌ریزی در جهت مقابله و دفع آسیب جریان‌های تأویل‌گرا نیازمند است. این تدابیر می‌تواند در حوزه‌های مختلفی مورد توجه قرار گیرد؛ لکن این‌جستار بایسته‌هایی در نظام معرفتی، برای تشکیل چنین راهبردی در نظر دارد که به مواردی از آن، اشاره می‌گردد:

#### ۳-۱-۱. ارائه دیدگاهی صحیح از تأویل

##### ۳-۱-۱-۱. تبیین عرصه‌های صحیح تأویل و آگاهی بخشی عمومی نسبت به تأویل

تأویل مفاهیم و نصوص دینی، حدود و ثغور آن و تفاوت تأویل با تفسیر و تبیین؛ برای عموم مخاطبان امری ناشناخته است تا جایی که نخبگان نیز به دلیل پیچیدگی‌ها و غموض تأویل، چندان توجهی به آن نداشته‌اند. بنابراین، لازم است تأویل، مورد بحث و بررسی بیشتر قرار گیرد، علاوه بر این که لازم است تأویل فرقه‌های انحرافی، به عنوان نوعی آسیب، مورد بازشناسی واقع شود. از آن‌جا که تأویل ارائه برداشت‌های باطنی است؛ چنانچه تأویل با پختگی لازم و رعایت اصول علمی صورت نپذیرد، به آسیب‌های زیادی منجر می‌شود که خطر اول آن برای دین و دیانت خواهد بود. بنابراین، شناخت و شناسایی آسیب‌های تأویل بسیار ضروری به نظر می‌رسد و لذا تأویل که خود مفهومی دینی است؛ چنان‌که با ضابطه و رعایت اصول علمی صحیح صورت گیرد، مورد تأیید شارع مقدس قرار می‌گیرد؛ در

غیر این صورت، چیزی جز تحریف و جعل نخواهد بود و مایه انحراف امت اسلامی خواهد شد. از این رو، ضرورت دارد عرصه‌های تأویل صحیح و ضوابط شرعی آن مورد توجه قرار بگیرد. همچنین گزاره‌ها و نشانه‌های تأویل نادرست شناسانده شود؛ تا این که بازشناسی تأویل صحیح از نادرست به آسانی صورت پذیرد.

### ۳-۱-۲. ضابطه‌مندی تأویل

فریقین در تبیین معیارهای تأویل صحیح و مورد قبول، دارای دیدگاه‌هایی هستند که در موارد متعددی مشترک و همسو است. مهم‌ترین ضابطه در تأویل، وجود دلیلی است که از احتمال خلاف ظاهر لفظ پشتیبانی کند؛ به نحوی که آن احتمال را بر معنای ظاهری غالب گرداند (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۹۶ و فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۵۳)؛ و آن دلیل باعث رجحان تأویل محتمل بر ظهور لفظ در مدلولش باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ص ۵۴).

معیار دیگر این که تأویل باید در حوزه تفهیم و تفهّم عرفی صورت گیرد. به دیگر عبارت، رعایت قوانین عرفی در فهم‌پذیری متون، عنصر اصلی در تأویل به شمار می‌رود. بنابراین، تأویل با وجود قرینه و انس عرف به آن، جایز است (حیدری، ۱۴۱۲: ص ۳۰۱). از این رو، تأویلاتی از نصوص دینی پذیرفته است که با فهم عرف مناسب داشته باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۱۶۶). به عبارت دیگر، با توجه به این که تأویل صحیح، از اقسام دلالات التزامی غیر بین است؛ ضابطه تأویل، آن است که از اقسام دلالات لفظیه بیرون نباشد؛ اگر چه غیر بین باشد (معرفت، بی تا: ج ۱، ص ۲۴). براین اساس، باید بین تأویل و نص تأویل شده رابطه زبان-ساختی وجود داشته باشد و الفاظ آن نص دینی، به گونه‌ای باشد که از تأویل ابایی نداشته باشد. شیخ طوسی در این باره چنین می‌گوید: «برای کسی سزاوار نیست که در تفسیر آیه قرآنی، تفسیری ارائه کند که ظاهر آیه شریفه از مراد تفصیلی خبر ندهد» (شیخ طوسی، بی تا: ج ۱، ص ۶). بنابراین، از شرایط تأویل، وجود مناسبت بین معنای لفظی و تأویل است و این رویکرد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (همان، ص ۲۵). از این رو، درجایی که چاره‌ای از تأویل نیست، مانند تعارض در روایات، باید آن را به گونه‌ای به تأویل برد که با ظاهر لفظی آن منافات نداشته باشد (روزدری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۱۵۶). به تعبیری دیگر، لفظ، قابلیت تأویل را داشته باشد و احتمال چنین تأویلی در آن لفظ جاری باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ص ۵۴). از سویی دیگر، تأویل یک نص مشروط به عدم معارضه آن، به دلیلی بر خلاف تأویل است (این

قیم جوزیه، ۱۴۲۷: ص ۳۴۴؛ یعنی اگر همراه با ظواهر، قرآینی موجود باشد که با تأویل مخالف باشد؛ آن تأویل، قابل اعتنا نخواهد بود.

عقلایی بودن، معیاری دیگر برای تأویل است که خود دارای جلوه‌های گوناگونی است. یکی از جلوه‌های عقلایی بودن تأویل، عدم تنافی آن با حکم قطعی عقل است؛ چرا که حکم عقل، تخصیص بردار نیست (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۹۶ و روزدری، ۱۴۰۹: ج ۳ ص ۳۸). براین اساس، در صورتی که خبر واحد، معارضی عقلی داشته باشد، در صورت امکان، باید در خبر واحد تأویل کرد؛ چرا که دلالت عقلی احتمال نقیض را برنمی‌تابد (فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۴۲۸). دیگر جلوه عقلایی بودن، رعایت نظم و دقت در الغای خصوصیت پیچیده در کلام است که در علم منطق از آن به قانون «سبر و تقسیم» و در اصول فقه از آن به «تنقیح مناط» یاد می‌شود (معرفت، بی تا: ج ۱، ص ۲۸)؛ یعنی در صورتی که مناط یک حکم کشف شود، می‌توان به نوعی تأویل دست زد و یک امر کلی را به سایر امور سریان داد؛ چنان که معتبرترین تأویلات، چه در روایات مهدویت و چه در غیر آن، در این حوزه قرار دارد.

از دیگر معیارهای تأویل، آن است که تأویل‌گر، اهلیت تأویل در مفاهیم دینی را دارا باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ص ۵۴). به عبارت دیگر، تأویل‌گر زمانی می‌تواند از نصوص و مفاهیم دینی قضاوت صحیحی داشته باشد که در این حوزه خبیر و مجتهد باشد؛ لکن تاویلاتی که از مدعیان دروغین حاصل شده است، نه تنها حایز این شرط نیست، بلکه تفاسیری است برخاسته از اغراض شخصی و بر پایه هوا و هوس؛ و از روشن‌ترین مصادیق تأویل نادرست و نکوهیده است (غزالی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۱۰۴). توجه به نوع عملکرد باطنیه در تأویل قرآن، روشن می‌سازد که آن‌ها سعی می‌کنند به هر نحو ممکن، الفاظ قرآن را بر معتقدات خود حمل کنند (شاگرد، ۱۳۸۲: ص ۲۲۹). نوع تأویلات قادیانیه نیز از این دسته است؛ به نحوی که رفتار قادیانیه در قبال عناصر آموزه مهدویت بر تطبیق‌سازی و تأویل حداکثری مفاهیم مهدوی بر عقاید فرقه‌ای و در جهت ادعای مسیح بودن غلام احمد قادیانیه قابل تفسیر است.

### ۳-۱-۳. شناخت بستر نفوذ جریان‌های تأویل‌گرا

مجموعه‌های روایی، در برگیرنده گونه‌های متفاوتی از روایات است. که البته برخی از روایات، زمینه و بستری مساعد برای سوءاستفاده جریان‌های انحرافی فراهم می‌کنند. از این رو، بر عالمان دینی فرض است که بر این روایات توجه مضاعفی داشته باشند و با پالایش و



مراقبت، روایات را از گزند سوداگران برهانند؛ از جمله این روایات، روایت «مجدد رأس مائه» است (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۳۱۳)؛ که مدعیان بسیاری نظیر قادیانیه از این روایت بهره برده‌اند (قادیانی، ۱۴۳۵: ص ۲۱۴). بنابراین، عالمان باید به ترسیم جایگاه تجدید دینی در اهل سنت بپردازند و با تبیین صحیح یا ارزیابی‌های حدیثی، زمینه‌های سوء استفاده از این روایت را ریشه کن سازند.

### ۳-۱-۴. نگاه مضیق به تأویل و روایات تأویلی

ابن حزم، از ظاهرگرایان سرسخت، با این که ترک کننده ظاهر را تارک وحی و مدعی علم غیب معرفی می‌کند؛ تأویل صحیح را پذیرفته و معیار صحت تأویل را استناد تأویل به برهان و صدور آن از تأویل‌گر واجب الطاعة تصویر کرده است (ابن حزم اندلسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۴). به عبارت دیگر، تنها تأویلاتی مورد پذیرش اوست که از پیامبر ﷺ صادر شده باشد (همان، ج ۳، ص ۲۸۴)؛ لکن برخی دیگر، دلیل تأویل را در گستره‌ای محدود از قرینه، قیاس و ظهور خبری با دلالت قوی‌تر معرفی کرده‌اند (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۹۶). در نگاه شیعه، تأویل صحیح، تأویلی است که یا به عقل و منطق قوی و غیر قابل خدشه استوار باشد و یا در مواردی که از مستقلات عقلی نیست، به نقل صحیح مستند باشد. به عبارت دیگر، تأویلات نقلی، تنها از پیامبر و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام پذیرفته است؛ چنان که حدیث تقلین بر آن تأکید دارد. بر این اساس، تأویلات باطنیه و مدعیان دروغین را نه به دلیل عقلی مستند می‌داند و نه به دلیل نقلی (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۲۶۰). بر این اساس، تأویلاتی که از پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است، تنها در صورت اعتبار سندی و محتوایی قابل پذیرش است و از آن جا که بخش عمده-ای از روایات تأویلی از لحاظ سند و محتوا دچار ضعف است و بخش قابل توجهی از آن روایات جعلی و زائیده جعل غلات است (همان، ص ۱۷)؛ باید به این گونه از روایات، نگاهی مضیق و سخت‌گیرانه داشت.

### ۳-۱-۵. بدبینی به تأویلات متصوفه و باطنیه

«تأویل عرفانی»، عبارت است از سیر در ژرفا و بطون هفت گانه قرآن. این تأویل، رابطه طولی بین ظاهر و باطن است و نه حمل ظاهر کلام بر خلاف آن (مزرئی، ۱۳۹۰: ص ۱۶۸). بنابراین، تأویل در عرفان و تصوف، معنایی است که الفاظ بر آن هیچ دلالتی ندارد (بابایی و شاکر، ۱۳۸۱: ص ۷۴)؛ یعنی لزوماً بین تأویل و لفظ رابطه زبان‌شناختی وجود ندارد؛ بلکه تنها

ادراکاتی است که به مدد لطیفه‌های روحانی حاصل می‌شود. صوفیه این ادراکات ذوقی را از ادراکات عقلی قوی‌تر و شریف‌تر می‌دانند؛ چراکه ظن و گمان ظاهرگرایان را تاب مقاومت در برابر علم و برهان اهل عرفان نیست. در دیدگاه آنان، عقل از چنین ادراکاتی در حجاب است. مهم‌ترین آسیب این نظریه، آن است که عقل در اعتبار سنجی تأویل، جایگاهش را از دست خواهد داد. به عبارت دیگر، در این روش، برای رسیدن به حقیقت و صحت‌سنجی تأویل، نمی‌توان به عقل تکیه کرد، بلکه تنها راه مطمئن در وصول به حقیقت، طریق دل و تصفیه باطن می‌باشد. از این‌رو، برای درک کلام خداوند، باید از ظاهر عبور و به باطن و ژرفای آیات نظر کرد (دهقان، ۱۳۸۳: ص ۱۱۱). در این دیدگاه، الفاظ قرآن حاکی از اشارات و کنایاتی هستند که تنها اهل حقیقت آن معانی را درک می‌کنند؛ حال آن‌که اهل ظاهر، مانند فقها و محدثان از آن نصیبی ندارند. صوفیه در مقام مکاشفه، چنان سرمست مکاشفه و شهود شدند که دیگر به نقل احادیث و ذکر سندها اهمیت نمی‌دادند؛ تا جایی که احادیثی بلا واسطه از قلب خود به نقل از خداوند با تعبیر «حدثنی قلبی عن الله» ذکر کرده‌اند! از این جهت، در کتاب‌های آن‌ها مجعولات و روایات تأویلی مرسل و ضعیف وجود دارد. انحراف متصوفه تا جایی رسید که برخی از آنان، ظواهر را به صورت کلی بی‌اثر دانسته‌اند؛ چنان‌که باطنیه آموزه‌های قرآن، بلکه تمام شریعت را رموز و امثالی دانستند که مراد و مقصود اصلی، حقایقی است در ورای آن‌ها (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۲۱۶). بر این اساس بود که قرمطیان، از عمل به ظواهر شرع امتناع کردند و به فساد و غارت اموال مسلمانان رو آوردند (آقانوری، ۱۳۸۴: ص ۲۵۵).

بنابراین، جدا از انحرافات و آسیب‌هایی که تأویلات متصوفه و باطنیه در پی داشته است؛ بر فرض این‌که تأویل عرفانی بر اساس معیارهای خویش، حقیقتاً حاصل گردد؛ تنها برای شهودکننده معتبر خواهد بود و هیچ حجیتی برای دیگران نداشته و در مقام استدلال و محاجه کاربردی نخواهد داشت.

### ۲-۳. کارکرد گرایی در تأویل

در مواجهه با تأویل فرقه‌های انحرافی، به منظور محافظت از افراط و زیاده‌روی در جهت‌گیری، لازم است کارکردهای صحیح تأویل را نیز در نظر گرفت. این‌گونه نیست که هر تأویلی باطل و آن تأویل‌گر، منکر ظواهر شرعی و به تبع آن، اباحی‌گر یا کافر باشد. نفی



افراطی تأویل و در نظر نداشتن کارکرد تأویل، تا حدی بوده است که شیعه را در تأویل‌گرایی به سایر گروه‌های منحرف ملحق گردانده است (حوی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۴۰۱). نگارنده با انگیزه تبیین لزوم دوری از افراط و اثبات ضرورت گرایش به کارکردهای تأویل صحیح در مفاهیم و آموزه‌های دینی، در ادامه کاربرد تأویل در علم اصول فقه و حدیث در فریقین را مورد اشاره قرار می‌دهد:

«تأویل» در علم اصول، به معنای بیان خلاف ظاهر الفاظ است. هرگاه مفهوم عبارتی، به گونه‌ای بیان شود که مفهوم و معنا، بر خلاف ظاهر الفاظ آن کلام باشد؛ در واقع آن کلام تأویل شده است. در منظر اصولی، مفاهیم دینی در دو دسته «نص» و «ظاهر» دسته‌بندی می‌شود. در نص، هیچ احتمالی دیگر راه ندارد؛ ولی ظاهر در جایی است که تأویل و برداشت خلاف ظاهر محتمل است (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۹۶). از این‌رو، تأویل در اصول فقه تا جایی پیش می‌رود که ظواهر شرعی یقینی الصدور را با وجود ضوابطی مورد تأویل قرار می‌دهد؛ بدون این‌که در تأویل نصوص دینی و دست برداشتن از ظاهر الفاظ آن‌ها تأمل کند. از این‌رو، در مورد قرآن چنین گفته شده است که در صورت وجود خبر واحدی که در دلالت، تام باشد؛ می‌توان ظاهر قرآن را به تأویل برد (مجاهد، بی‌تا: ص ۱۶۸). همچنین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» (مائده: ۶)؛ که ظاهر آن، بر وجوب وضو بر هر نمازی دلالت می‌کند؛ لکن با توجه به استقرار اجماع بر عدم وجوب، بسیاری از عالمان بر تأویل این آیه شریفه حکم کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۷۲). از دیگر نمونه‌های چنین دیدگاهی آن است که با وجود دلیل عقلی و برهان قطعی بر امری، از ظاهر نصوص دینی که با دلیل عقلی مخالف است، صرف نظر می‌شود؛ چرا که حکم عقل قطعی، به گونه‌ای است که به هیچ وجه نباید مورد مخالفت قرار گیرد (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۹۶)؛ نظیر «امتناع اجتماع امر و نهی»، که با وجود دلیل قطعی و برهان قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی، جز تأویل نصوص دینی حاکی از جواز اجتماع امر و نهی چاره‌ای وجود نخواهد داشت (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۱۶۲؛ بروجردی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۳۸۱ و حکیم، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۳۷۶).

بنابراین، صرف نظر کردن از ظاهر الفاظ برخی از متون را می‌توان رویه‌ای دائمی در بحث‌های اصولی دانست؛ چراکه قائل شدن به معنای خلاف ظاهر ادله که نوعی تأویل در

نظرگاه اصولیان محسوب می‌شود؛ به وفور در اجتهاد و استنباط احکام شرعی کاربرد دارد. به عنوان مثال، اگر در روایتی آمده باشد: «اغتسل يوم الجمعة» که ظاهر در وجوب است و روایت دیگر بگوید: «ینبغی غسل الجمعة» که ظاهر در استحباب است؛ اگر در جمع بین دو دلیل، از ظهور دلیل اول رفع ید شود و بر استحباب حمل گردد؛ در واقع دلیل اول به معنای غیر ظاهر تأویل شده است (ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۷۵۷). این حکم از این جهت است که هرگاه دو عام متعارض، مانند «اقتل الکفار» و «لا تقتل الکفار» وارد شوند؛ یکی از راه‌های حل تعارض در این دو عام، به تأویل بردن یکی یا هر دو عام است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۹۷)؛ و یا تعبیر «لا صلاة» که در برخی از روایات وارد شده است، دارای دو احتمال است: ظهور این تعبیر در نفی صحت و تأویل آن در نفی کمال (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۸۸). بنابراین، یک راهکار در جهت احتراز از تعارض و امکان، جمع بین روایات در تأویل است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۷۹۰ و ابن حجر عسقلانی، بی تا: ج ۱، ص ۳۳۸). به عنوان مثال، در موضوع حبط عمل و کفر اهل معاصی، منطوق یک روایت با مفهوم آیه‌ای از قرآن تعارض می‌کند که راهکار جمهور عالمان به تأویل روایت بوده است (همان: ج ۲، ص ۲۶).

اصولیان در بیان حجیت ظواهر الفاظ، عقیده باطنیان را در نفی ظواهر و اعتقاد به بطون، را به کلی رد می‌کنند و برخلاف باطنیه، واقع را همان مفاد ظاهر الفاظ می‌دانند (صدر، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۸۵)؛ هرچند منکر وجود بطن برای قرآن نیستند. باید دانست روایاتی که حاکی است از موافقت و مطابقت کلام ائمه با قرآن و همچنین روایاتی که احادیث مخالف با قرآن را باطل و زخرف دانسته است؛ نمی‌تواند نافی تأویل باشد؛ چنان که در یکی از توجیها، مقصود از این روایات، مخالفت آن روایات با اصول و ارکان دین شمرده شده است که زخرف و باطل تلقی می‌شود (همان، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۲۵۵).

### ۳-۳. ترسیم مؤلفه‌های تأویل ناپذیر آموزه مهدویت

با مراجعه به منابع روایی فریقین، می‌توان مؤلفه‌هایی از آموزه مهدویت را برشمرد که به دلیل تأکید و تواتری که در روایات برای آن شکل گرفته است و ظهور صریحی که دارد؛ به هیچ وجه قابل تأویل نیست. از این رو، لازم است تأویل ناپذیری این مؤلفه‌ها، بیش از پیش مورد تأکید قرار گیرد تا زمینه سوء استفاده از این آموزه کاملاً مرتفع گردد.



### ۳-۳-۱. ضرورت و قطعیت ظهور

در باب ضرورت و قطعیت ظهور منجی، روایات فراوانی وارد شده است. و نیز این مفاهیم که حتما مهدی علیه السلام در این امت خواهد بود (ابن ماجه، ۲۰۰۵: ج ۲، ص ۴۴۱)؛ و ظهورش حق و انکار ناپذیر است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ج ۸، ص ۳۰۹۹) و نیز این نکته مهم که دنیا منقضی نگردد تا این که مردی از اهل بیت پیامبر بر عرب حکومت کند (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۳۰۶؛ ترمذی ۱۴۲۱: ص ۶۱۱ و طبرانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۵)؛ یا این تعبیر که قیامت برپا نشود تا ظهور محقق گردد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ج ۸، ص ۳۰۹۹ و طبرانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۵)؛ و نیز: اگر تنها یک روز از عالم باقی باشد، آن روز چنان طولانی شود تا در نهایت حضرت مهدی علیه السلام ظهور کند (ترمذی، ۱۴۲۱: ص ۶۱۱؛ ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۳۰۶، و طبرانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۵).

### ۳-۳-۲. غلبه و گستردن عدالت

فلسفه پیدایش و ظهور منجی، رفع ظلم و برپایی عدالت در همه عالم است که بدین منظور لازم است منجی، بر همه دشمنان الهی فایق آید. این مطلب در روایات بسیاری با تعبیرات مختلفی، از جمله «یملئها عدلاً کما ملئت جوراً» وارد شده است (صنعانی، ۱۴۲۳: ج ۱۱، ص ۱۶۸؛ ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۳۰۷؛ طبرانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۱۳ و حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ج ۸، ص ۳۰۹۹).

### ۳-۳-۳. نام محمدی و نسب فاطمی

از مهم‌ترین شاخصه‌هایی که در روایات بر آن تأکید شده است، نام و نسب حضرت مهدی است. روایات، ایشان را همانام پیامبر (طبرانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۱۱۴)؛ از نسل پیامبر (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ص ۴۴۱) و فرزند فاطمه علیها السلام عنوان کرده‌اند (ابن ماجه، ۲۰۰۵: ج ۲، ص ۴۴۱ و حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ج ۸، ص ۳۰۹۹).

### ۳-۳-۴. ارجاع متشابهات به محکومات

یکی از آسیب‌های منابع روایی که مدعیان دروغین در جهت تأویل‌گرایی بسیار از آن سود جستند؛ وجود روایات متناقض و مشتمل بر محتواهایی عقل‌ستیز است؛ مانند مجموعه روایات و ویژگی‌هایی که در منابع روایی، به‌خصوص روایات اهل سنت در احوال دجال وارد



شده است. ویژگی‌های خارق العاده و عجیب از دجال، آن را به موجود تأویلی نزدیک‌تر ساخته است تا موجودی حقیقی. از این‌رو، برخی به تأویل روایات در موضوعاتی نظیر دجال و یاجوج و ماجوج اقدام کرده‌اند (صدر، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۴۸۴). البته در گذشته نیز گروه‌هایی، نظیر خوارج، جهمیه و معتزله این روایات را انکار کرده بودند (تویجری، ۱۴۰۵: ص ۷ و صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۲۸۴). از سویی دیگر، برخی از اهل حدیث و ظاهرگرایان، بر وقوع خارجی این ویژگی‌ها تأکید دارند و آن را از امور غیبی پنداشته‌اند که اعتقاد به آن ضروری است (ألبانی، ۱۴۳۱: ج ۹، ص ۲۷۲). دسته‌ای دیگر با عقل‌گرایی و لزوم برائت ساحت حضرت رسول ﷺ از موهومات، به تضعیف و انکار این روایات پرداخته‌اند (رشیدرضا، ۱۴۲۳: ج ۳، ص ۲۷۸).

با توجه به زمینه تأویل‌پذیری این‌گونه روایات، لازم است چنین روایاتی از متشابهاتی انگاشته شود که علم آن به محکّمات واگذار می‌شود. بنابراین، لازم است فریقین از هرگونه تأویل در این روایات خودداری و زمینه تأویل‌گرایی مدعیان دروغین را مسدود کنند.

### ۳-۵. نفی تأویل‌گرایی فرقه‌ها با راهبرد مشترک

«راهبرد مشترک» که بر ارائه تأویل صحیح و ضابطه‌مند تأکید داشت؛ راهکار مناسبی در نفی تأویلی‌گرایی جریان‌های انحرافی به شمار می‌رود؛ چنان‌که قادیانیه، به وسیله تأویل، بسیاری از حقایق شرعی (تأویل‌ناپذیر) را که بین امت اسلامی مورد اجماع بوده، انکار کرده است (ألبانی، ۱۴۱۲: ص ۳۱)؛ مانند صعود حضرت مسیح به آسمان که تأویل آن، باعث خرق اجماع مسلمانان خواهد بود. بر اساس راهبرد پیشنهادی، تأویلات جریان‌ها به دلیل فقدان معیارهای تأویل صحیح باطل و غیر مقبول است؛ چراکه بنابر تقریری که گذشت، تأویل باید به دلیل معتبر مستند باشد. این که مقصود از مسیح در روایات شبیه مسیح عنوان گردد؛ امری است که به دلیل و قرینه دارد و هیچ قاعده لغوی یا شرعی بر آن دلالت ندارد (همان، ۱۴۳۱: ج ۸، ص ۱۰۴) و تعبیر «رأیت أسداً» نیز بدون قرینه بر معنی اصلی خویش یعنی شیر جنگل حمل می‌شود؛ اما اگر قرینه دال بر این باشد که «أسد» صفت انسانی بوده است، بر مرد شجاع دلالت خواهد کرد. بنابراین، قاعده عقلایی در مفاهیم عرفی این است که در نبود قرینه معتبر، باید کلام بر معنای حقیقی خویش حمل گردد. لذا مقصود از مسیح بن مریم کسی جز حضرت مسیح نخواهد بود. نقد دیگر، وجود رابطه زبان‌شناختی در تأویل است؛ یعنی لازم

است لفظ تاویل شده با تأویل منافرت نداشته باشد. به عنوان مثال، الاغ دجال با قطار یا هواپیما مناسبتی ندارد و از این جهت، چنین تأویلی صحیح نخواهد بود. از سویی دیگر، تأویلات ارائه شده در حکم عقل دارای هیچ مستندی نیست. یعنی هیچ ضرورت عقلی در مسئله حاکم نیست؛ اما ویژگی‌های عجیب دجال یا تناقضات در روایات، در نهایت عقل از فهم آن عاجز خواهد بود و باید در آن مسئله به راهکارهای حدیثی مراجعه کرد یا این که متشابهات را به محکمت ارجاع داد؛ حال آن که تأویل به عنوان روشی برای انکار احادیث اخذ شده است (همان: ج ۱، ص ۱۳).

### نتیجه‌گیری

- «تأویل» گرایی در مفاهیم و نصوص دینی، از جمله ابتلائات و گرفتاری‌های مسلمانان در طول زیست اسلامی بوده است. تأویل، صرف نظر کردن از معنای ظاهر لفظ به معنایی دیگر، به دلیل وحجت است.

- دور نیست اگر ادعا شود مهم‌ترین چالش‌های مسلمانان با تأویل ارتباط مستقیمی داشته است. گرایش‌های کلامی خوارج، مرجئه، قدریه، جبریه، جهمی، معتزله، اشاعره و ماتریدیه، همگی به گونه‌ای با تأویل در ارتباط بوده است؛ تا جایی که مخالفان سرسخت تأویل از ظاهر‌گرایان و اهل حدیث نیز از تأویلات مقبول خویش بهره برده‌اند.

- در جهت مقابله با جریان‌های تأویلی مهدویت، می‌توان راهبردی مشترک ترسیم کرد. دستیابی به راهبرد مشترک، ترسیم‌کننده برنامه‌ها و اقداماتی است که به بایسته‌هایی از آن راهبرد اشاره می‌شود: ارائه دیدگاهی صحیح از تأویل با تبیین عرصه‌های صحیح تأویل؛ تبیین معیارهای تأویل صحیح، نظیر استناد به دلیل معتبر؛ عدم تنافی تأویل با ظواهر لفظی؛ وجود انس عرف و رابطه زبان‌شناختی تأویل با لفظ؛ عدم معارض و عدم تنافی با حکم عقل، نگاه مشترک به تأویل‌گرایی فرقه‌ها را موجب می‌شود؛ علاوه بر این که نگاه مضیق به روایات تأویلی و بدبینی نسبت به تأویلات صوفیه و باطنیه، بر ارائه دیدگاهی صحیح از تأویل موثر است. البته توجه به کارکردهای تأویل و جریان تأویل در علم اصول فقه، در همسو سازی دیدگاه اندیشمندان فریقین اثری شگرف خواهد داشت. در این راهبرد، مؤلفه‌هایی قطعی از آموزه مهدویت که تأویل ناپذیر است، به عنوان شاخصه‌های اصلی بنیادین مهدویت معرفی می‌گردد که لازم است در زمان موعود عیناً تحقق یابد، مانند ضرورت ظهور و پربایی

عدالت و نسب فاطمی. در این زمینه لازم است برخی از روایات که تأویل پذیر است و آسیب-  
هایی در پی دارد، به عنوان متشابهاات معرفی گردد.  
- قادیانیه، بسیاری از آموزه‌های مهدویت، نظیر نزول عیسی، غلبه موعود و زمانه ظهور را  
به تأویل برده است. چنین تأویلاتی فاقد معیارهای تأویل صحیح است و راهی جز فساد و  
تباهی در پیش رو نمی‌گشاید.



## كتابتنا

### قرآن كريم

١. ابن اثير جزرى، مبارك بن محمد (١٣٦٧ق). *النهاية فى غريب الحديث و الأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان.
٢. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم (١٣٩٢ق). *مجموعه الرسائل الكبرى*، بيروت، بى نا.
٣. ابن جزى غرناطى، محمد بن احمد (١٤١٦ق). *كتاب التسهيل لعلوم التنزيل*، بيروت، شركت دار الارقم بن ابى الارقم.
٤. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (١٤٠٤ق). *نزهة الاعين النواظر فى علم الوجوه و النظائر*، بيروت، چاپ محمد عبدالكريم كاظمى راضى.
٥. ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين (بى تا). *فتح البارى*، بيروت، دار المعرفة للطباعة و النشر.
٦. ابن حزم اندلسى، ابو محمد على بن احمد (بى تا). *الاحكام فى اصول الاحكام*، قاهره، مطبعة العاصمة.
٧. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤٠٩ ق). *أحاديث المهدي* عليه السلام من مسند أحمد بن حنبل، قم، جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.
٨. ابن فارس، أحمد بن فارس (١٤٠٤ق). *معجم مقاييس اللغة*، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
٩. ابن قيم الجوزيه، محمد بن ابى بكر (بى تا). *اعلام الموقعين عن رب العالمين*، بيروت، چاپ طه عبدالرؤف سعد.
١٠. \_\_\_\_\_ (١٤٢٧ق). *البدايع فى علوم القرآن*، محمد يسرى سيد، بيروت، دار المعرفة.
١١. ابن ماجه قزوينى، ابى عبدالله محمد بن يزيد (٢٠٠٥م). *سنن ابن ماجه*، بيروت، بيت الافكار الوليه.
١٢. ابن منادى، احمد بن جعفر (١٤١٨ق). *الملاحم*، قم، دارالسيره.
١٣. ابى داود سجستانى ازدى، سليمان بن اشعث (١٤١٨ق). *سنن ابى داود*، مصحح: عزت عبيد الدعاس و عادل السيد، بيروت، دار ابن حزم.
١٤. ألبانى، محمد ناصر الدين (١٤١٢). *تلخيص مختصر العلو للعلو الغفار للذهبي*، بيروت، المكتب الاسلامى.
١٥. \_\_\_\_\_ (١٤٣١ق). *موسوعة الألبانى فى العقيدة، صنعاء يمن*، مركز النعمان للبحوث و الدراسات الاسلاميه.
١٦. انصارى، شيخ مرتضى (١٤١٦ق). *فرائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
١٧. آخوند خراسانى (١٤٠٩ق). *كفاية الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت.

۱۸. آقانوری، علی (۱۳۸۴). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۹. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۰. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق). *الاحکام فی اصول الاحکام*، تحقیق: عبدالرزاق عفیفی، بیروت، المكتبة الاسلامی.
۲۱. بابایی، علی اکبر و شاکری، محمد کاظم (۱۳۸۱). (گفت و گو) *باطن و تأویل قرآن*، مجری مصطفی کریمی، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
۲۲. بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلام‌علی و روحانی راد، مجتبی (۱۳۷۹). *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۳. بروجردی، سید حسین (۱۴۱۲ق). *الحاشیة علی الکفایة*، قم، انتشارات انصاریان.
۲۴. ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره (۱۴۲۱ق). *الجامع الصحیح سنن الترمذی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. تویجری، حمود بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *اقامة البرهان فی الرد علی من أنکر خروج المهدي والدجال ونزول المسيح فی آخر الزمان*، ریاض، مكتبة المعارف.
۲۶. ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. جمعی از نویسندگان قادیانی (۱۴۲۶ق). *الجماعة الاسلامیة الاحمدیة*، عقائد، مفاهیم و نبذة تعریفیة، اسلام آباد، الشركة الاسلامیة المحدودة.
۲۸. حاکم نیشابوری، ابی عبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۲۷ق). *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق محمد حمدی الدمراش، بیروت، المكتبة العصریة.
۲۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
۳۰. حکیم سید محسن (۱۴۰۸ق). *حقائق الاصول*، قم، کتابفروشی بصیرتی.
۳۱. حوی، سعید (۱۴۱۲ق). *الاساس فی السنة و فقهها*، قاهره، دار السلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
۳۲. حیدری، سید علی نقی (۱۴۱۲ق). *اصول الاستنباط*، قم، شورای مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۳. دهقان، بمانعلی (۱۳۸۳). *بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن*، مطالعات اسلامی، شماره ۶۵-۶۶، پاییز و زمستان.
۳۴. ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق). *التفسیر والمفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، لبنان.
۳۵. راستگو، محمد (۱۳۸۳). *نگاهی نو به تأویل*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۲، شماره ۴۵-۴۶، تابستان و پاییز.

٣٦. رشيد رضا، محمد (١٤٢٣ق). *تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير المنار*، تصحيح سمير مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٣٧. روزدری، شيخ على (١٤٠٩ق). *تقريرات الشيرازي*، قم، مؤسسه آل البيت.
٣٨. زرقاني، محمد عبد العظيم (١٤٠٩ق). *مناهل العرفان في علوم القرآن*، بيروت، بي نا.
٣٩. زرکشي، محمد بن بهادر (١٤٠٨ق). *البرهان في علوم القرآن*، بيروت، چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم.
٤٠. سليمان، حشمت رضا (١٣٨٧). *دائرة المعارف بزرگ اسلامي*، مدخل تأويل (مباحث كلامي و فلسفي)، زير نظر كاظم موسوي بجنوردي، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي.
٤١. سيالكوتي، نذير أحمد مبشر (١٣٨٠ق). *القول الصريح في ظهور المهدي و المسيح*، غنا، شركت اسلاميه.
٤٢. سيوطي جلال الدين، عبدالرحمن بن ابى بكر (١٣٦٣). *الاتقان في علوم القرآن*، قم، بي نا.
٤٣. شاکر، محمد كاظم (١٣٨٢). *مياني و روش های تفسيری*، قم، مركز جهاني علوم اسلامي.
٤٤. شريف الرضي، محمد بن حسين (١٤١٤ق). *نهج البلاغة (للصحيح صالح)*، قم، هجرت.
٤٥. صاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد (١٤١٤ق). *المحيط في اللغة*، بيروت، عالم الكتاب.
٤٦. صافي گلپايگانی، لطف الله (١٣٨٠). *منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر*، قم، وحدة النشر العالمية.
٤٧. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (١٣٦٣). *تفسير القرآن الكريم*، قم، چاپ محمد خواجهوي.
٤٨. صدر، محمد باقر (١٤٠٥ق). *دروس في علم الاصول*، بيروت، دارالمنتظر.
٤٩. \_\_\_\_\_ (١٤١٧ق). *بحوث في علم الاصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي.
٥٠. \_\_\_\_\_ (١٤١٢ق). *تاريخ الغيبة الصغرى*، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
٥١. صنعاني، عبد الرزاق بن همام (١٤٢٣ق). *المصنف*، تحقيق: نظير الساعدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٥٢. طارمي، حسن (١٣٨٨). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل تأويل، زير نظر غلامعلي حداد عادل، تهران، مؤسسه فرهنگي هنري كتاب مرجع.
٥٣. طباطبائي، سيد محمد حسين (١٤١٧ق). *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٥٤. طبراني، ابى القاسم، سليمان بن احمد (١٤٣٠ق). *المعجم الكبير*، تحقيق: احمدى عبدالمجيد السلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٥٥. طوسي، محمد بن حسن (١٤١٧ق). *العدة*، قم، چاپخانه ستاره.
٥٦. طوسي، محمد بن حسن (بي تا). *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربي.

۵۷. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجديدة.
۵۸. غزالی ابوحامد، محمد بن محمد (۱۴۱۱ق). *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الفکر.
۵۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). *المستصفی*، تصحیح: محمد عبدالسلام عبد الشافعی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۲ق). *المحصل فی علم الاصول*، تحقیق: دکتر طه جابر فیاض العلوانی، بیروت، مؤسسه الرساله.
۶۱. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۶۲. فلاح علی آباد، محمدعلی (تایستان ۱۳۹۶). «بازشناسی تطبیقی تأویلات فرقه‌های انحرافی در علایم و شرایط ظهور»، فصلنامه علمی ترویجی پژوهش‌های مهدوی، ش ۲۱.
۶۳. فیروزآبادی محمد بن یعقوب (بی‌تا). *بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز* بیروت، چاپ محمدعلی نجار.
۶۴. قادیانی غلام احمد (۱۴۳۵ق). *مرآة کمالات الاسلام*، ترجمه: عبدالمجید عامر، اسلام آباد، بی‌نا.
۶۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق). *حماسة البشری الی اهل مکة و صلحاء ام القرى*، اسلام آباد، شرکت اسلامیة.
۶۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۳ق). *فتح الاسلام و توضیح المرام و ازالة الاوهام*، ترجمه: عبدالمجید عامر، اسلام آباد، الشركة الاسلامیه المحدوده.
۶۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۷ق). *ازالة خطأ*، اسلام آباد، الشركة الاسلامیه المحدوده.
۶۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق). *الوصیة*، اسلام آباد، الشركة الاسلامیه المحدوده.
۶۹. قاضی نعمان، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام*، مصحح: حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
۷۰. گروه واژه‌گزینی (۱۳۸۳). *فرهنگ واژه‌های مصوب*، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۷۱. گلپایگانی، ابوالفضل (۱۵۱ بدیع ۱۹۹۵م). *فصل الخطاب*، مؤسسه معارف بهایی.
۷۲. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱-۱۴۱۴ق). *مقیاس الهدایه فی علم الدراییه*، قم، چاپ محمدرضا مامقانی.
۷۳. مجاهد، سید محمد (بی‌تا). *مفاتیح الاصول*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۷۴. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۲ق). *قم، التمهید فی علوم القرآن*.
۷۵. مزرئی، رسول (۱۳۹۰). *تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سید حیدر آملی*، مجله معارف عقلی، سال ششم، شماره سوم پاییز.
۷۶. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التقشیب*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه.
۷۷. مقاتل بن سلیمان (۱۳۹۵). *الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم*، قاهره، چاپ عبدالله محمود شحاته.

۷۸. مقاتل بن سلیمان، بلخی (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
۷۹. نعیم بن حماد (۱۴۲۳ق). *الفتن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸۰. نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸۱. هوشنگی، حسین (۱۳۸۷). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل تأویل، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.