فصلنامه علمی -پژوهشی مهدویت
سال شانزدهم/شماره شصت و سوم/ تابستان ۱۴۰۱
ISSN:2423-7663

بازتحلیل نقش صوفیه در تأویل«قیامت» به «قیام موعود»*

محمدعلی فلاح علی‌آباد[۱]

چکیده

آموزه معاد و برپایی قیامت از اساسی‌ترین اعتقادات اسلامی مورد توجه گرایش‌های تأویلی جریان‌های انحرافی بوده است. متصوفه که تاریخی به گستردگی دوره اسلام دارد؛ تأویل را به عنوان شیوه‌ای برای درک باطن شریعت و حقیقت مکنون در آن به کار بسته است. متصوفه معتدل هرچند بر وقوع ظاهری و حقیقی واقعه قیامت و مفاهیم مرتبط با آن صحه گذارده لکن بیانی تأویلی از مقامات قیامت بیان داشته است که مایه انحرافاتی در جامعه اسلامی شده است. این پژوهه با روش کتابخانه‌ای و به‌گونه توصیفی تحلیلی به بررسی تأویل متصوفه در مفهوم قیامت می‌پردازد. این جستار پس از دنبال نمودن سیر تأویل‌گرایی در مفهوم قیامت، تبیین اقسام قیامت در دیدگاه متصوفه و تأویلاتی که بر آن آموزه وارد شده است به این دستاورد رهنمون شد که چنین تأویلاتی منجر به اباحی‌گری، زمینه‌سازی برای نسخ شریعت، بدعت‌گذاری در ایجاد آئینی ساختگی و سستی نسبت به موضوعات مختلف شریعت الاهی شده است.

واژگان کلیدی

تأویل‌گرایی، تصوف، قیامت، تأویل مفاهیم دینی.

مقدمه

قیامت از مسلمات شریعت اسلامی است به نحوی که اعتقاد به معاد از اصول دین شمرده شده است. بسیاری از آیات قرآنی در توصیف قیامت و زندگانی أخروی نازل شده است که حاکی از اهمیت ویژه آن است. اهمیت این اعتقاد تا جایی است که انحراف در این اصل عقیدتی با وجود اعتقاد به اصل آن و تشکیک در کیفیت آن یا اعتقاد به معاد روحانی در برابر معاد جسمانی مایه تکفیر برخی از عالمان دین از سوی برخی دیگر شده است. نظیر شیخ أحمد احسایی که نظریه وی در باب هورقلیا و نشئه خاص آن برخلاف عقیده رسمی در معاد جسمانی مایه برانگیختن حساسیت رهبران دینی گشت(نجفی، ۱۳۸۳: ۴۶) تا جایی که ملا محمدتقی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۲

۱. سطح چهار حوزه علمیه قم؛ دکتری فقه و حقوق خصوصی(mfallah193@gmail.com).

برغانی(شهید ثالث) و تنی چند از عالمان به تکفیر شیخ أحمد حکم نمودند(تنکابنی، ۱۳۶۴: ۴۲).

بسیاری از فرقه‌های انحرافی به جهت اغراض فرقه‌ای از جمله اباحی‌گری، به تأویل قیامت دست زده‌اند. هرچند در انکار واقعیت خارجی قیامت با یکدیگر اختلافاتی دارند؛ و برخی مانند عموم متصوفه برپایی ظاهری و واقعی قیامت را انکار ننموده‌اند لکن تأویل قیامت به تنهایی خود انحرافی بزرگ محسوب می‌شود خصوصاً این‌که این‌گونه از تأویلات، زمینه‌ای برای انحرافات پس از آن فراهم نموده است و این‌که بُن‌مایه‌ای از اعتقاد به قیامت باقی باشد چندان رهگشا نخواهد بود.

خاستگاه اصلی تأویل را می‌توان در مباحث فلسفی متأثر فلسفه نوافلاطونی و فیثاغورثی جست‌وجو نمود؛ مسلمانان در جریان ترجمه کتب فلسفی با نظریات نوافلاطونی آشنایی یافتند(آقانوری، ۱۳۸۴ب: ۲۷۳). متصوفه نیز به دلیل آمیخته‌سازی مباحث عرفانی با مسائل فلسفی در معرض تأویل‌گرایی در مفاهیم دینی قرار گرفت؛ تا جایی که عده‌ای نظیر ابن عربی قرآن را بر اساس نظریات فلاسفه تأویل و توجیه می‌نمودند و با آیات قرآنی، آن نظریات را تأیید می‌کردند(ذهبی، ۱۳۹۶: ج۲، ۳۵۰).

بیشترین برخورد و مقابله عالمان دینی با متصوفه خصوصاً صوفیانی نظیر حلاج، ابن فارض و ابن عربی به آرایی چون وحدت وجود و تأویل قرآن بازگشت داشته است(یوسف پور؛ عروج‌نیا، ۱۳۸۸: ج۷، ۴۵۳) و با توجه به این‌که هر دو مسئله به نحوی در تأویل قیامت دارای نقش و اثری ویژه است ضرورت بحث در این موضوع را به خوبی به اثبات می‌رساند.

این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای و به گونه توصیفی تحلیلی سامان می‌یابد به بررسی تأویل‌گرایی متصوفه در مفهوم قیامت می‌پردازد پس از مفهوم‌شناسی تأویل و تصوف به جایگاه‌شناسی تأویل در تصوف می‌پردازد سپس به سیر تطور ترفند تأویل‌گرایی در فرقه‌های انحرافی با تمرکز بر نقش تصوف می‌پردازد. تأویلات متصوفه در مفهوم قیامت از حیث اقسام قیامت و ویژگی‌ها و نوع تأویل در قیامت و پیامدهای چنین رویکردی مورد توجه قرار خواهد گرفت و به نقش روایات نیز در این موضوع توجه خواهد شد.

تأویل قیامت به قیام قائم در برخی از آثار مورد توجه قرار گرفته است؛ همانند مقاله «بررسی و نقد تأویل قیامت موعود به قیام قائم»(رضانژاد؛ عشریه؛ پرهیزگار، ۱۳۹۶: ۳۳-۵۴). نویسندگان به نقد عملکرد بابیت و بهاییت در تأویل قیامت به قیام قائم پرداخته و تنها اشاره‌ای به این نکته دارد که بابیت و بهائیت در این اعتقاد میراث‌خور جریان‌های انحرافی دیگر

نظیر اسماعیلیه، حروفیه و نقطویه است. نکتهٔ دیگر این‌که تمامی عالمان دینی که در آثارشان گرایش‌های عرفانی وجود دارد با وجود برخی انتقادات از صوفیه، تا حدودی مروج تعالیم صوفیه نیز بوده‌اند (یوسف‌پور؛ عروج‌نیا، ۱۳۸۸: ج۷، ۴۵۶) از این رو عالمانی که در این جستار نظریات‌شان مطرح می‌شود لزوماً به معنای وابستگی آنان به نحله صوفیه نیست.

چارچوب نظری

۱. تأویل در بوته مفهوم شناسی

تأویل از ماده «أ-و-ل» و در باب تفعیل است و ماده «أول» به معنای «رجوع» و «بازگشت» است(فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج۸ ، ۳۵۹). بنابراین تأویل در معنای لغوی به معنای ارجاع دادن و برگرداندن و عاقبت چیزی است و زمانی تأویل به کلام اضافه شود مقصود عاقبت و نتیجه کلام و آنچه کلام به آن باز می‌گردد می‌باشد(ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۶۲).

تأویل در کاربست، در مورد کلامی به کار می‌رود که دارای معانی مختلفی است(صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ج۱۰، ۳۷۸) و بیانی غیر از الفاظ کلام(به صورت قرینه منفصل بیرونی) بر آن وارد شده باشد(فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۹). از این رو می‌توان تأویل را این‌گونه تعریف نمود: «نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر است و آن نقل محتاج دلیل(قرینه) است به نحوی که اگر دلیل نبود هیچ‌گاه از ظاهر لفظ چشم‌پوشی نمی‌شد»(ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج۱، ۸۰) یعنی کلام دارای معنایی ظاهری و معنایی باطنی و مخفی است که از معنای غیرظاهر و مخفی به تأویل، تعبیر می‌شود(طریحی، ۱۳۷۵: ج۵، ۳۱۲) در استعمالات تأویل، معنای خلاف ظاهر از آن متبادر خواهد بود(شاکر، ۱۳۸۸: ۲۹). مقصود از تأویل در این نوشتار، برداشت‌های باطنی و خلاف ظاهر از متن مقدس است و تأویل‌گرایی، خصیصه رفتاری جریان‌های تأویلی است که در مسیر تأویل راه خطا پیموده‌اند و به جهت نیل به اهداف فرقه، از تأویل صحیح عدول نموده و تأویلات بی‌ضابطه را بستری برای نیل به خواسته‌های نامشروع خویش قرار داده‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی متصوفه

متصوفه جمع متصوف و متصوف اسم فاعل از باب تفعُّل است. این باب دارا شدن چیزی یا صفتی را معنا می‌دهد. از این رو متصوف به معنای کسی است دارای صفت تصوُّف شده است و صوفی کسی است که به نحله صوفیه گرویده است(فیومی، ۱۴۱۴ق: ج۲، ۳۵۲). در این‌که مقصود از صوفی چیست احتمالات فراوانی مطرح شده است و هریک از بزرگان صوفیه و عارفان

معنایی را برای انسان صوفی بیان کرده‌اند تا جایی که متجاوز از هزار تعریف نقل شده است که البته مفهومی نزدیک به هم دارند(مژگان صادقی، ۱۳۸۸: ج۷، ۳۷۷-۳۸۰).

در دیدگاه لغت‌شناسان این تعبیر از سه حرف اصلی«ص- و- ف» تنها دارای یک اصل و معناست که عبارت از پشم باشد(ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج۳، ۳۲۲) البته انتساب این واژه به گروهی متعبد که خدمتکار مکه بودند و به نام صوفه مشهور بودند و صوفیه در تعبد و نسک به آنان شباهت داشته‌اند(زمخشری، ۱۹۷۹م: ۳۶۵) یا انتساب به گیاه صوفان با توجه استفاده کم از آن و این‌که صوفی‌ها در خوراک‌شان معتدلند و به کم بسنده می‌کنند(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۹۹) و احتمالاتی نظیر انتساب به صُفه(حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج۱۲، ۳۲۷) مورد پذیرش نیست و تکلفی بیهوده است(مصطفوی، ۱۳۶۸: ج۶، ۳۰۵) بنابراین پشمینه‌پوشی بهترین وجه تسمیه برای واژه تصوف و صوفی می‌باشد که کنایه از کناره‌گیری از لذات دنیا، زهدگرایی و وصول به درجات معنوی است.

۳. جایگاه‌شناسی تأویل در تصوف

متصوفه و عرفا در تأویل و تفسیر قرآن روشی جدا از سایر اندیشمندان اسلامی همچون فقها و محدثان در پیش گرفتند و به جنبه‌های باطنی و معنوی قرآن و کشف اسرار و اشارات قرآن توجه داشته‌اند. صوفیان چون خود را اهل محبت و اخلاص دانسته‌اند و این امور را وصف باطن تلقی کرده‌اند، بنابراین در مقابل ظاهر دین به باطن و اسرار دین توجه بسیار نمودند.

تأویل عرفانی عبارت است از سیر در ژرفا و بطون هفت گانه قرآن؛ این تأویل رابطه طولی بین ظاهر وباطن است و نه حمل ظاهر کلام برخلاف آن(مزرئی، ۱۳۹۰: ۱۶۸). بنابراین تأویل در عرفان و تصوف معنایی است که الفاظ هیچ دلالتی بر آن ندارد(بابایی؛ شاکری، ۱۳۸۱: ۷۴) ؛ به عبارتی دیگر لزوما رابطه زبان‌شناختی بین تأویل و لفظ وجود ندارد؛ بلکه تنها ادراکاتی است 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 و عقل را از چنین ادراکاتی در حجاب می‌دانند. از این رو عقل دیگر جایگاه برتر و اعتبار سنجه بودن را از دست خواهد داد.

در این روش برای رسیدن به حقیقت نمی‌توان به عقل تکیه نمود. عقل راه مطمئنی نیست. بلکه تنها راه مطمئن در وصول به حقیقت، از طریق دل وتصفیه باطن امکان‌پذیر می‌باشد. آنچه به مدد حس و عقل ظاهر دریافته شود عالم ملک و عالم ظلمت گفته شده است.

اما باطن عالم، عالم ملکوت و نور است. از این رو برای درک کلام خداوند باید از ظاهر عبور نمود و به باطن و ژرفای آیات نظر نمود(دهقان، ۱۳۸۳: 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 فقهاء و محدثین از آن نصیبی ندارند و در این راستا به روایتی از امام صادق علیه‌السلام تمسک می‌کنند که در آن، عبارات قرآن مورد توجه عوام اما اشارات و لطایف و حقائق قرآنی برای سطحی بالاتر از عوام دانسته شده است(شهید اول، ۱۳۷۹: ۳۰)[1]. صوفیه در مقام مکاشفه آن‌چنان سرمست مکاشفه و شهود شدند که دیگر به نقل احادیث و ذکر اسانید اهمیت نمی‌دادند تا جایی که احادیثی بلاواسطه از قلب خود به نقل از خداوند با تعبیر«حدثنی قلبی عن الله» ذکر کرده‌اند. از این جهت کتاب‌های آنها پر از روایات تأویلی مرسل و ضعیف است.

از آن جا که توجه اصلی اهل عرفان بر باطن الفاظ بوده به نحوی که به آن بیش از ظاهر و الفاظ قرآن توجه داشته‌اند از این جهت آنها از لفظ و معنا به "پوست و مغز"، "ظرف و مظروف"، "نقاب و صورت"، "صدف و گوهر" و "لباس و جان" یاد می‌کنند(دهقان، ۱۳۸۳: ۱۱۲). و تنها ارزش لفظ در این است که وسیله و ابزاری است برای رسیدن به معنای حقیقی و مقصود از قرآن یعنی مغز و باطن قرآن. یعنی با تفسیر ظاهری نمی‌توان به معانی قرآن واقف شد.

غزالی از طرفداران این دیدگاه، معنای باطنی را مطابق با شریعت و ظاهر الفاظ قرآن دانسته است و بر این اعتقاد است که مخالفت باطن و ظاهر به کفر نزدیک‌تر است(غزالی، بی‌تا: ج۱، ۱۰۰). لکن برخی از متصوفه راه افراط را پیموده و ظاهر را به صورت کلی بی‌اثر دانسته‌اند. مانند برخی از باطنیه، که در نظر آنان قرآن بلکه تمام شریعت رموز و امثالی هستند که مراد و مقصود اصلی، حقایقی است که در ورای آنهاست(شاکر، ۱۳۸۸: ۲۱۶). از این رو قرمطیان از عمل به ظواهر شرع امتناع نمودند و به فساد و غارت اموال مسلمانان رو آوردند(آقانوری، ۱۳۸۴ب: ۲۵۵).

سیر تطور تأویل‌گرایی فرقه‌های انحرافی و متصوفه در آموزه قیامت

فرقه کیسانیه از نخستین فرقه‌های تأویلی در دوره اسلام به شمار می‌رود تأویلات گروه‌های کیسانی تا بدان‌جا پیش رفت که به انکار ارکان شریعت الاهی منجر شد. به نحوی که قیامت،

۱. کِتَابُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ الْإِشَارَةِ وَ اللَّطَائِفِ وَ الْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ.

بهشت و جهنم نفی شد(قاضی، وداد، ۱۹۷۴م: ۲۵۴) این امر مورد توجه بسیاری از غلات قرار گرفت به نحوی که قیامت و بهشت و جهنم در دیدگاه خطابیه مورد تأویل قرار گرفت: «ان الجنة ما یصیب الناس من الخیر و النعمة و العافیة و ان النار ما یصیب الناس من خلاف ذلک»[1](سبحانی، ۱۳۹۲: ج۸، ۳۷) بهشت نعمت و خیر و عافیتی است که به انسان می‌رسد و جهنم شرور و بدی‌هایی است که در دنیا به انسان می‌رسد و با این بیان، معاد از مهم‌ترین ارکان اعتقادی مسلمانان به نابودی کشیده شده است. اسماعیلیه تأویل را از غالیان گرفتند(دفتری، ۱۳۹۳: ۱۰۹). چنانچه مؤلفه‌های تأویل غالیان در تأویلات اسماعیلیه موجود است(آقانوری، ۱۳۸۴الف: ۲۶۴).[2] لکن آن را با تفکرات نوافلاطونی درآمیختند و تأویل را به یک نظریه فلسفی مبدل ساختند و نظریه فلسفی مُثل و ممثول و ظاهر وباطن زیربنای تأویلات خویش قرار داده و آن را به همه معارف و احکام تعمیم دادند(همان: ۲۶۹). اسماعیلیه به تأویل افراطی شریعت اکتفا نکرده است بلکه تأویل نزد آنان چنان گسترش یافت که قلمرو تأویل نزد ایشان افزون بر معارف و موضوعات و احکام دینی، امور تکوینی و عادی را نیز در بر گرفت. از این رو اسماعیلیه را می‌توان مهم‌ترین و مؤثرترین فرقه‌ها در زمینه تأویل دانست و بر همین اساس آنها را باطنیه نامیده‌اند و در نگاه بدبینانه به دلیل توجه زیاد به باطن و کم توجهی به ظاهر شریعت و مسائل شرعی، ملاحده نامیده شده‌اند(شهرستانی، ۲۰۰۳م: ج۱، ۲۰۰).

اسماعیلیه از فرقه‌هایی است که به صورت گسترده به تأویل قیامت اقدام نموده است. قیامت در آثار اسماعیلی دوره‌ای است که قائم‌القیامات ظهور می‌کند و پایان شریعت اعلام می‌شود. در اعتقاد ناصر خسرو قبادیانی هفتمین ناطق که پس از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد می‌آید قائم قیامت نامیده می‌شود(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۹۳). وی می‌گوید «آن‌که می‌آید هفتم ایشان است و چون او بیاید این دور سر شود و قیامت شود هرکس به جزای کار خویش رسد»(همان: ۵۰).

اما با تطور در اعتقاد امامت و ترسیم ادوار امامت، قائم هر دور بعدی که به یک قیامت ختم می‌شود؛ پس از در گذشتن برمی‌خیزد و جای عقل دهم را می‌گیرد(دفتری، ۱۳۹۳: ۳۳۶). خواجه نصیر در کتاب ***روضة التسلیم*** که به زبان و ادبیات اسماعیلیه نگاشته است، وقوع قیامت

۱. بهشت همان خیر، نعمت و عافیتی است که به مردم می‌رسد و آتش آن است که بر خلاف بهشت به مردم می‌رسد.
۲. عناصر اصلی اشتراک فکری غلات و اسماعیلیه را می‌توان در این موارد دانست: خواص پنهانی حروف الفبا، اعتقاد به پیامبری صامت و ناطق، تأکید بر تاویل باطنی تفسیر رمزی و تمثیلی قرآن و کتاب مقدس.

را با بشارتی از پیامبرﷺ پس از ۵۰۰ سال و در زمان قائم القیامة یعنی مستنصر بالله دانسته است و وی را مسیح دور قیامت و نافخ صور اول لقب داده است(طوسی، ۱۳۶۳: ج۱ ، ۱۴۸). تا این‌که در دوره امامان نزاری، قیامت به ظهور حقیقت در شخص امام نزاری تعبیر می‌شد؛ یعنی کسانی که امام نزاری را قبول کردند باطن شریعت را دریافتند و بهشت برایشان تحقق پیدا کرد و جهنم عدم وجود روحانی دانسته می‌شد(دفتری، ۱۳۹۳: ۴۴۴) و نفخ صور قیامت، ندای دعوت قائم است که مردم از کور جسد برانگیخته شوند یعنی در او هراسان گردند و به روح ایمان زنده شوند(طوسی، ۱۳۶۳: ج۱، ۸۴). با این‌که برای قائم مرتبه قیامت تصویر شد به نحوی که باعث منسوخ شدن قوانین شرع گردد(هاجسن، ۱۳۸۳: ۲۰۴) با این حال بعد از اعلان قیامت، جامعه نزاری به جامعه اباحی تبدیل نشد بلکه به عنوان مسلمان شیع شناخته می‌شدند(دفتری، ۱۳۹۳: ۴۴۶). این امر حاکی از آن است که اسماعیلیه با وجود تأویل قیامت، هیچ‌گاه حقیقت برپایی قیامت چنانچه مسلمانان بدان معتقدند را منکر نشدند.

میراث تأویل‌گرایی اسماعیلیه بار دیگر در جریان‌های صوفیه متبلور گشت. صوفیه همانند اسماعیلیه به قوت به تأویل پرداختند در دیدگاه آنان حقیقت قرآن در باطن آن نهفته است. تأثیرپذیری صوفیه از اسماعیلیه از آن جهت است که اساساً برخی از صوفیه در واقع همان اسماعیلیانی بوده‌اند که در لباس جدید تصوف، به حیات خویش استمرار می‌دادند؛ از این رو در گزارشات تاریخی وارد شده است که ویران شدن قلعه‌های اسماعیلیه و از هم پاشیده شدن جوامع نزاری گروه‌های کوچک نزاری در زی طریقه‌های صوفیه پنهان شدند(امانت، ۱۳۹۰: ۳۴۵). بنابراین می‌توان بسیاری از صوفیان را افرادی از نزاریان اسماعیلی دانست که در قالب صوفیه حیات خویش را ادامه دادند (دفتری، ۱۳۹۳: ۵۱۶).

در قرن‌های هشتم و نهم هجری از اندیشه‌های تأویل‌گرایانه متصوفه، فرقه‌های حروفیه و در پی آن نقطویه زاده شدند که روابط نزدیکی با صوفیه و نزاریه داشتند(همان: ۵۱۹). به نحوی که فضل الله حروفی از فلسفه اخوان الصفا و باطنی‌گری، بسیار متأثر بود(زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۵۶). و فضل در این حوزه آن‌قدر غور نمود که نزد پیروان به صاحب تأویل معروف گشته بود(گولپینارلی، ۱۳۷۶: ۵). مذهب حروفی آمیزه‌ای از اندیشه‌های دیگر مکاتب است و در ریشه از مذهب دروزیان مایه می‌گیرد به نحوی که عقائد مذهبی حروفیه با اعتقادات دروزی‌ها شباهت تام دارد(جلالی پندری، ۱۳۷۲: ۴۸). حروفیه و نقطویه را می‌توان با توجه به عارف مسلک بودن و پذیرش مبانی وحدت وجودی مکتب ابن عربی از متصوفه آن عصر به شمار آورد(ذکاوتی، ۱۳۷۶: ۶۲) چنانچه برخی آنان را از جمله صوفیانی شیعی برشمرده‌اند که

بر ضد حکام عصر و فقیهان اهل‌سنت شوریدند(پازوکی، ۱۳۸۸: ج۷، ۳۸۸).

این دو قرن از برهه‌های طغیان مجدد نوعی بدعت‌گذاری است که مشخصه‌های عقیدتی جنبش نزاری را داراست. از طریقه‌های نعمت‌اللهی و نوربخشی تا بدعت‌های حروفی و نقطوی که بر اندیشه‌های تجدید دوری زمان مقدس، پیش‌بینی ظهور یک شخصیت مسیحایی و تفسیر باطنی یا تأویل متن استوار بود(امانت، ۱۳۹۰: ۳۴۶). از جمله نمودهای تأثیرپذیری این جریانات از اسماعیلیه گونه تأویل آنان از قیامت است که همانند اسماعیلیه و نزاریان دور قیامت را تفسیر می‌نمودند(دفتری، ۱۳۹۳: ۵۲۰). نظریه امامت در اسماعیلیه بر دوره‌ای بودن تاریخ مقدس دینی شکل یافته است. به نحوی که هر دوری هزار سال دوام دارد و هر هفت هزار سال قیامت است و هر هفت دور قیامت ۴۹۰۰۰ سال و قیام قیامت‌ها است(نصیری، ۱۳۸۴: ۱۱۴). تمسک به اندیشه تجدید ادواری بعثت پیامبران یک میراث کهن زرتشتی بود که به ایران رسیده بود در کیش اسماعیلی برجستگی داشت(امانت، ۱۳۹۰: ۳۴۹). انگاره‌های هزاره‌مدارانه همان چیزی است که از آن به نظریه گردش زمان تعبیر می‌شود و به طور مشخص از اندیشه‌های فلسفی اسماعیلیه گرته‌برداری شده است(رضازاده لنگرودی، ۱۳۸۵: ۲۶۹).

در دیدگاه حروفیه بهشت عبارت از علم است و دوزخ عبارت از جهل است و چون ما عارف به وجود خود شدیم همه اشیاء از برای ما بهشت است(جلالی پندری، ۱۳۷۲: ۱۹). فرقه نقطویه مدعی است که محمود پسیخانی از دوری که او به عنوان نجات‌بخش برمی‌خیزد تحت عنوان دور سرمدیت نام می‌برد و نقطه محمودیه را خاتم نقاط و ادوار آدمیه معرفی می‌کند(پسیخانی، بی‌تا: ۱۵۰). این ادعا که منجر به اعتقاد به نسخ اسلام و پایان شریعت شد از این رو مفاهیم قیامت، بهشت و دوزخ، مفهوم خود را از دست داد تا جایی که نقطویه زنده شدن اجساد(رستاخیز) و قیامت را نفی می‌کنند به عقیده آنان در نتیجه خوب یا بد بودن اعمال عافیت یا ذلت دنیوی میسر می‌شود که همان بهشت و دوزخ است(نذیر أحمد، ۱۳۸۱: ۲۱).

تأثیرات دو فرقه حروفیه و نقطویه تا جایی بوده است که تا چندین قرن، کتاب‌های ایشان در مجالس مخفی صوفیه قرائت می‌شده است. از این رو این‌دو فرقه به همراه اسماعیلیه بیشترین تأثیر در شکل‌گیری فرقه‌ای جدید در قرن سیزدهم تحت عنوان بابیت و بهاییت داشت. این مطلب با مطالعه در تاریخ فرقه‌های حروفیه نقطویه و بکتاشیه و مقایسه با گفته‌های سید رشتی و سیدعلی‌محمد باب بیش از پیش روشن خواهد بود(ادوارد برون، ۱۳۷۵:

.(۴۷۳

تأویل در بهاییت هرچند استمراری بر جریان‌های تأویلی پیش از خود و متأثر از سایر گروه‌ها بود ولی هواخواهی و جاه‌طلبی سران این فرقه باعث تمایز بنیادین این فرقه با سایر فرقه‌های تأویل‌گرا گشت. به نحوی که تأویل در آن فرقه به جایی رسید که به انکار برخی اصول بنیادین دین اسلام منجر شد. به عبارت دیگر چنانچه اسماعیلیه یا فرقه‌های گوناگون صوفی-مسلک، بهشت، جهنم و قیامت را تأویل می‌کردند غالباً درصدد ارائه معنای باطنی آنها و حقایق نهفته در نهان آن بوده و در اکثر موارد منکر اصل و حقیقت خارجی بهشت، جهنم و قیامت نبوده‌اند. لکن فرقه بهاییت با بهره‌جویی و تقلید از تأویلات سایر فرقه‌ها اصل این موارد را نیز منکر شدند به عنوان مثال آنها قیام علی‌محمد باب را برپایی قیامت مسلمین دانسته‌اند چنانچه قیام حضرت محمد ﷺ قیامت دین مسیحیت بوده است. در نظر بهاییت تمام آیات و روایاتی که در دین اسلام و چه در سایر ادیان الاهی در وصف قیامت وارد شده است، باید به ظهور قائم و آئین جدید تأویل شود. در این دیدگاه ظهور جدید، قیامت آئین گذشته است. به عبارت دیگر با ظهور رسول اکرم ﷺ و دوره دعوت ایشان قیامت دین مسیحیت برپا شد و بر همین ملاک دوره ظهور سید علی‌محمد باب، قیامت آئین اسلام برپا شد تا آئینی جدید برخیزد. بر این اساس حسین‌علی نوری مقصود از قیامت را قیام نفس الله و مظهر کلیه الاهی دانسته است(نوری، ۱۳۷۷: ۹۴).

از این رو همه نشانه‌های قیامت که در ادیان الاهی ذکر شده است نیز به گونه‌ای تأویل می-شود. مقصود از «صور» در قرآن صور محمدی بوده است که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت، قیام آن حضرت به امر الاهی بود(نوری، ۱۳۷۷: ۷۶) و غافلین که در قبور اجساد مرده بودند(در لحد نفس محجوب و در قبر هوی مدفون) همه را به خلعت جدیده ایمانیه خلع فرمود و به حیات تازه بدیعه زنده نمود(همان) همچنین خاموشی ماه و خورشید ـ که در سایر کتب مقدس علاوه بر قرآن نیز وارد شده ـ را به پایان دوره انبیای الهی تأویل نموده است: «و قوله "تُظلَمُ الشَّمسُ وَالقَمَرُ لا یعطی ضَوءَهُ وَ الکَواکبُ تَتَساقَطُ مِنَ السَّماء." مقصود از شمس و قمر که در کلمات انبیاء مذکور است منحصر به این شمس و قمر ظاهری نیست که ملاحظه می‌شود. بلکه از شمس و قمر معانی بسیار اراده فرموده‌اند که در هر مقام به مناسبت آن مقام معنیی اراده می‌فرمایند. مثلاً یک معنی از شمس، شمس‌های حقیقت اند که از مشرق قدم طالع می‌شوند و بر جمیع ممکنات ابلاغ فیض می‌فرمایند. و این شموس حقیقت، مظاهر کلّیه الهی هستند در عوالم صفات و اسمای او. و هم‌چنان‌که شمس ظاهری تربیت اشیای ظاهره از اثمار

اشجار و الوان و فواکه و معادن و دون ذلک از آنچه در عالم ملک مشهود است، به امر معبود حقیقی به اعانت اوست، هم‌چنین اشجار توحید و اثمار تفرید و اوراق تجرید و گل‌های علم و ایقان و ریاحین حکمت و بیان از عنایت و تربیت شمس‌های معنوی ظاهر می‌شود. این است که در حین اشراق این شموس، عالم جدید می‌شود و انهار حَیوان جاری می‌گردد و ابحر احسان به موج می‌آید و سحاب فضل مرتفع می‌شود و نسمات جود بر هیاکل موجودات می‌وزد و ازحرارت این شمس‌های الهی و نارهای معنوی است که حرارت محبّت الهی در ارکان عالم احداث می‌شود»(همان: ۲۲).

از دیگر علائم قیامت شکافته شدن آسمان است که به نسخ ادیان تأویل شده است: «و هم‌چنین از این بیانات واضحه محکمه متقنه غیرمتشابه تفطّر سماء را که از علائم ساعت و قیامت است ادراک نما. این است که می‌فرماید: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾[1](انفطار: ۱) مقصود سماء ادیان است که در هر ظهور مرتفع می‌شود و به ظهور بعد شکافته می‌گردد، یعنی باطل و منسوخ می‌شود»(نوری، ۱۳۷۷: ۲۹). مراد از زمین، زمین معارف و مقصود از آسمان، ادیان الهی است: دیگر معنی این آیه را ادراک نما که می‌فرماید: ﴿والاَرضُ جَمیعاً قَبضَتُهُ یومَ القیامَة وَالسَّمواتُ مَطویاتٌ بِیمینِهِ سُبحَانَهُ و تَعَالَی عَمَّا یشرِکُونَ﴾[2](زمر: ۶۷)... بلکه مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سماوات، سماوات ادیان»(همان: ۳۰).

تأویل قیامت در بهائیت و تبیین«الساعة الصغری» به قیام مهدی علیه‌السلام(گلپایگانی، بی‌تا: ۲۶۷) وام گرفته و مستند به تأویل قیامت صغری در آثار شیخ احمد احسایی است(احمد أحسایی، ۱۴۱۴ق: ۵۰). چنانچه فرقه‌های انحرافی در دهه‌های اخیر نیز گرایشات مشابهی در باب تأویل قیامت از خویش نشان داده‌اند سیدمحمود حسنی صرخی که از مدعیان بابیت و ارتباط با حضرت ولی‌عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه است ظهور مقدس را قیامت صغری معرفی می‌نماید(جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۶۳).

همچنین از دیگر تأویلات قیامت در کلام انصار احمد بصری یافت می‌شود. به نحوی که برخی از آیات قرآنی قیامت به ظهور تأویل شده است. مانند «الساعة» در آیه ﴿و إنه لعلم للساعة﴾(زخرف: ۶۱) در کلام ابومحمد انصاری از مبلغین احمد یمانی چنین ادعا شده است: «فالساعة لایراد بها یوم القیامة و إنما قیام القائم(انصاری، بی‌تا: ۲۲۷) یعنی مقصود از الساعة

۱. «آن گاه که آسمان ز هم بشکافد».

۲. «و خدا را آن چنان که باید به بزرگی نشناخته‌اند، و حال آن‌که روز قیامت زمین یکسره در قبضه [قدرت] اوست، و آسمان‌ها درپیچیده به دست اوست او منزّه است و برتر است از آنچه [با وی] شریك می‌گردانند».

قیامت نیست بلکه مقصود قیام قائم است». که به قیامت صغری و ظهور قائم یعنی احمد بصری تأویل می‌شود(همان: ۲۲۹). انذاردهنده در آیه ۳۶ سوره مدثر یمانی و مهدی اول است(بصری، بی‌تا: ج۴ ۴۹). وقع القول در آیه ۸۲ سوره نمل قیامت صغری و ظهور احمد یمانی است(ضیاء الزیدی، ۱۴۲۶ق: ۱۱).

تأویل‌گرایی صوفیانه در بازشناسی مفهوم قیامت

برداشت‌های باطنی متصوفه در آموزه قیامت بسیار تداول داشته است به عنوان نمونه به یک برداشت تأویلی در این راستا اشاره می‌گردد: «هرکه به مرگ صورت مرد روح او از گور قالب برخاست «یوم القیامة» است و چون روح بعالم خویش پیوست«یوم الجمع» است و چون ترکیب قالب متفرق شد و خال بخاک و آب بآب و هوا بهوا وو آتش بآتش بازگشت «یوم الفصل» است و این فصل است که مقتضی جمع است هذا یَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْناکُمْ وَ الْأَوَّلین (مرسلات:۳۸) و چون آنچه پوشیده بود بر وی آشکار شد«یوم تبلی السرائر» است(نسفی، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

۱. اقسام قیامت

تقسیم قیامت به قیامت صغری و قیامت کبری و سپس اضافه نمودن قیامت وسطی از رایج ترین مباحث متصوفه در بازشناسی مفهوم قیامت است. هرچند تنها در قرآن از یک روز به عنوان روز قیامت معرفی شده است اما نقل روایتی از پیامبرﷺ در باب برپایی قیامت با مرگ هرکس، آنان را بر آن داشته است که از قیامت صغری سخن بگویند.

در باب اقسام سه‌گانه قیامت اختلافات فراوانی قابل مشاهده است این تعابیر در منابع مختلف به گونه‌های متفاوتی تفسیر شده است.

الف) قیامت صغری

مرگ: مرگ طبیعی انسان‌ها(ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۲۸۹)؛

موت ارادی(سجادی، ۱۳۶۲: ۳۸۵)؛

عصر ظهور: یوم القیامة در آیه ۱۶ مائده مقصود عصر ظهور است که از آن به قیامت صغری یاد می‌شود چراکه قیام صاحب العصر پس از مردن نام ایشان در قلب و دل مردم است(سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق: ج۲، ۴۳۸)؛

رجعت: پیش از قیامت کبری قیامت صغری است که در آن برخی مجرمین و صالحین برانگیخته می‌گردند (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج۹، ۲۴۱ ؛ شیخ حر عاملی، ۱۳۶۲: ۴۰۰) شیخ أحمد

احسایی بنیانگذار شیخیه نیز قیامت را به رجعت تأویل نموده است(احمد أحسایی، ۱۴۱۴ق: ۵۰) وی علت نام‌گذاری رجعت به آخرت را از این باب دانسته است که عالم رجعت در نشئه‌ای غیردنیایی و پس از دنیای کنونی واقع و آخرت کوچکی است که پس از دنیا برپا خواهد شد(همان: ۲۰۲).

محاکمه نفس در وجدان(مکارم شیرازی، ج۲۵، ۲۸۱)؛

عذاب اقوام گذشته: عذاب‌هایی که قوم ثمود، عاد، فرعونیان، قوم لوط و قوم نوح را فرا گرفت، نمونه‌هایی از قیامت صغری هستند(قرشی، ۱۳۷۷: ج۱۱، ۳۰۷)؛

تبدیل شریعت: وکل الف سنة دورة واحدة تقع فیها القیامة الصغری لاهل الدنیا بتبدیل الاحکام والشرآئع وانواعها الیهاکل والنفوس(حقی برسوی، بی‌تا: ج۱۰، ۱۵۶، سوره معارج).

مشهورترین تفسیری که از قیامت صغری بیان می‌شود مرگ است این تبیین بر پایه حدیثی ادعایی از رسول اکرم ﷺ است که در منابع تفسیری و اخلاقی اهل‌سنت نقل شده است(فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ج۹، ۴۲۷، نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ج۳، ۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج۲، ۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج۴، ۱۲۵؛ ابوحامد غزالی، بی‌تا: ج۱۲، ۳۸) البته مشابه آن تنها در خبر واحد مرسلی در منابع شیعی قرن هشتم به کار رفته است(دیلمی، ۱۴۱۲ق: ج۱، ۱۸). آنچه قابل توجه است این است که در روایت بودن تعبیر «من مات فقد قامت قیامته» تردیدهای جدی وجود دارد چراکه برخی از منابع این تعبیر را متعلق به زیادبن عبدالله النمیری دانسته است و نه رسول اکرم ﷺ(ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ج۶، ۲۶۸). در نهایت این روایت در نگاه اهل‌سنت ضعیف و غریب شمرده شده است(شوکانی محمد، ۱۴۰۷ق: ج۱، ۲۶۷؛ ذیلعی، ۱۴۱۴ق: ج۱، ۴۳۶).

ب) قیامت وسطی

برانگیخته شدن به حیات طیبه قلبیه بعد از موت ارادی(علی‌اصغر حلبی، ۱۳۹۲: ۴۱۸)؛

تجرد قلب از آلودگی‌های نفس که با موت ارادی حاصل می‌گردد(ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۲۸۹)؛

مرگ همه خلائق(حقی برسوی، بی‌تا: ج۳، ۲۹۳)؛

حیات برزخی(صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج۱۱، ۳۲۸).

ج) قیامت کبری

قیامت کبری با وصول به مقام وحدت و ظهور وحدت ذاتی و فنای محض حاصل می-

شود(ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۵۰، ۲۲۹؛ ج۲، ۲۱).

روز قیامت تجلی رب در صورت معتقدات است به نحوی که مورد انکار قرار گرفته و خلائق از سجده مقابل آن امتناع می‌ورزند مگر کسانی که خداوند را مطلق دیده‌اند(آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج۱، ۳۶۲).

ظهور حقیقت مثلی برای اهل فنا و اقبال به خداوند یا برانگیختگی قلب بعد از موت نفس است(حقی برسوی، بی‌تا: ج۹، ۲۶۱؛ ج۱۰، ۲۹۳) که در نصف اول از هزاره دوم میزان(یعنی ۱۵۰۰ق) واقع خواهد شد(حقی برسوی، بی‌تا: ج۱۰، ۱۵۶).

ظهور قائم و موعود دین اسلام(ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۵۰).

۲. تأویل ویژگی‌ها و علائم قیامت

تأویل آتش جهنم به نار هجران(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۹۹) یا این‌که زمین قیامت جز وجود انسان نباشد از جهت آن‌که قیام در هیچ زمینی دیگر تصور ندارد الا در زمین وجود انسان پس«یوم القیامه» در این زمین وجود انسان بوَد و خلق عالم در هیچ زمینی امکان ندارد که حاضر شود الا در زمین وجود انسان پس یوم الجمع زمین وجود انسان باشد و حق از باطل در هیچ زمینی جدا نگردد الا در زمین وجود انسان پس«یوم الفصل» در زمین وجود انسان باشد و پوشیدگی‌ها در هیچ زمینی آشکارا نشود الا در زمین وجود انسان پس«یوم تبلی السرائر» در زمین وجود انسان باشد و در هیچ زمین جزای هرکس به هرکس نرسد الا در زمین وجود انسان پس«یوم الدین» در این زمین وجود انسان است (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

﴿وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَت﴾(تکویر: ۲) پیش از ظهور نفس انسانی نور حواس از آسمان روح نفسانی تابانست و در کار و عملست چون نور نفس انسانی ظاهر می‌شود حواس از عمل خود معزول می‌گردد(نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲۰) ﴿وَ خَسَفَ الْقَمَر﴾(القیامة: ۸) مستفیض با مفیض جمع می‌شوند و به مثابه یک چیز می‌گردند ﴿وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَر﴾(القیامة: ۹) و چون نور الله و علم لدن که عبارت از الهام و وحی است ظاهر می‌شود عقل از عمل خود معزول می‌گردد ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَت﴾(التکویر: ۱)(نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

۳. تأویل قیامت به ظهور موعود

از مهم‌ترین و اثرگذارترین شخصیت‌های تصوف محی‌الدین ابن‌عربی است بر این اساس آثار وی در اکثر عرفا و متصوفه بعد، نفوذ و قبول تمام یافته است و تأویل‌های عرفانی وی قرن‌ها بعد از او در آثار جامی و دیگران منعکس شده است(زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۲۱) ابن عربی

تحقق قیامت کبری و ظهور وحدت ذاتیه را در هنگامه خروج امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه تصویر کرده است(ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۵۰) از این رو مراد از الساعة وقت ظهور قیامت کبری و وحدت ذاتی به وجود مهدی علیه‌السلام است(همان: ۲۴۵) مهدی قائم به حق و فارق بین بهشت و جهنم خواهد بود(همان: ۳۴۷) و قهر و رحمت الاهی بر مردم با اقدامات ایشان حاصل می‌شود(همان: ج۲، ۱۳۹) یوم الفتح درسوره سجده [1] که روز قیامت کبری است با ظهور مهدی محقق می‌شود ایمان آوردن پس از زمان ظهور است که هیچ نفعی نداشته و نمی‌تواند رافع عذاب باشد(همان: ۱۴۹) این معنا در کلام برخی دیگر نیز مورد تأیید قرار گرفته است(آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج۱، ۳۶۲) ایشان «بروز» در سوره ابراهیم [2] را در سه وقت قیامت صغری، وسطی و کبری تفسیر می‌کند و سخن بین ضعفاء و مستکبرین را در زمانه ظهور مهدی دانسته چراکه ایشان فارق بین بهشت و دوزخ هنگام قضای امر الهی است(همان: ج۷، ۲۱۸) البته برخی دیگر قیامت صغری را ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام معرفی نموده است(سیدحیدر آملی، ۱۴۲۲ق: ج۱، ۲۹۶) برخی نیز در مقام جمع، ظهور قائم را ملازم با موت ارادی و اضطراری و در هنگامه قیامت کبری دانسته است(سلطان محمد گنابادی، ۱۴۰۸ق: ج۳، ۲۳۴).

پیامدهای تأویلات متصوفه در مفهوم قیامت

۱. اباحی‌گری

اباحی‌گری از نخستین آسیب‌هایی بود که جریان تصوف را با مخاطرات جدی مواجه نمود با این‌که تصوف در نمود اولیه خویش مذهبی مقبول و معتبر نمود داشت لکن اباحی‌گری برخی از متصوفه باعث نگرانی مجامع صوفی گشته بود چنانچه برخی از صوفیان از همان قرن چهارم احساس می‌کردند که صوفیان حقیقی مردانی بودند که در قرون پیشین زندگی می‌کردند و حقیقت تصوف در زمانه آنان رنگ باخته است از این رو اباحی‌گری بعضی از صوفیه موضوعی بود که ابوحامد غزالی نیز در آثار خویش، به خصوص در «رساله حماقت اهل اباحت» بدان پرداخت(پور جوادی، ۱۳۸۸: ج۷، ۳۸۶).

۲. زمینه‌سازی برای نسخ اسلام و جعل شریعت جدید

چنانچه در سیر تطور فرقه‌های انحرافی در تأویل قیامت اشاره شد تأویلاتی که در اسماعیلیه

۱. ﴿قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنْفَعُ الَّذينَ كَفَرُوا إيمانُهُمْ وَ لا هُمْ يُنْظَرُون﴾(سجده: ۲۹).
۲. ﴿وَ بَرَزُوا لِلَّهِ جَميعاً فَقالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذابِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ قالُوا لَوْ هَدانَا اللهُ لَهَدَيْناكُمْ سَواءٌ عَلَيْنا أَجَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحيص﴾(إبراهيم: ۲۱).

و پس از آن در تصوف رواج پیدا نمود زمینه‌ساز تفکر جدیدی شد که حاصل آن نسخ اسلام و بدعت‌گذاری در ایجادی شریعتی نو گشت. با این‌که متصوفان افراطی نظیر حروفیه و نقطویه از پایان دور اسلام سخن گفتند اما این بهاییت بود که اساس کار خویش را بر تأویل قیامت بنیان گذاشت و آئینی خودساخته بر اساس تأویلات واهی که نظایر آن را در کلام دیگر فرقه‌های تأویل‌گرا مشاهده نموده بود ایجاد کرد. در این نگرش همه اوصاف قیامت که در قرآن و دیگر نصوص دینی وارد گشته است بر ظهور مظاهر الاهی حمل می‌شود یعنی قیامت اسلام به ظهور موعود خویش واقع شده است و پس از آن، نوبت به شریعت جدیدی رسیده است.

۳. سست شدن متصوفه نسبت به جزئیات شریعت

هرچند مشایخ معتدل صوفیه در جمع بین شریعت و طریقت بسیار اصرار داشته و راه سعادت را منحصرا در تألیف بین آن دو اصل دانسته‌اند لکن با توجه به ارائه برداشت‌های تأویلی از مفاهیم قیامت و بهشت و دوزخ ومعرفی حقایق آنها و توجه اصلی سالک به باطن آن مفاهیم، متصوفه را نسبت به ظواهر بی‌انگیزه می‌ساخت. تفاسیر معنوی از قیامت، نعیم و دوزخ و ارتباط دهی آن به معرفت و وصول به ولایت باعث کم‌فروغی شریعت در نوع رفتار دینی متصوفه شده است چندان که اهمیت درجه اول برای رعایت جزئیات شریعت از میان رفته است. از این روست که صوفیه نیز مثل بسیاری از فرق و طوایف دیگر هرجا ظواهر و نصوص شریعت را با عقائد مقبول خویش معارض یا مباین می‌دیده‌اند دست به تأویل آن می‌زده‌اند(زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۲۱).

بررسی منشاء روایی تأویل قیامت

در این‌که آیا تأویل‌گرایی در آموزه قیامت و به خصوص تأویل آیات قیامت به ظهور قائم، ناشی از روایاتی است که در این باب وارد شده است، مبحثی است که نیازمند بازنگری دقیق در این‌گونه از روایات است. با صرف‌نظر از بررسی‌های استنادی و کشف صحت و سقم چنین روایاتی، از آن‌جا که مسئله معاد از اصول بنیادین شریعت اسلامی است و دارای تحقق قطعی است و به دلیل تأکید و تواتری که در آیات و روایات برای آن شکل گرفته است و ظهور صریحی که دارد؛ به هیچ وجه قابل تأویل نیست. از این رو حمل آیات قیامت بر مسئله ظهور در واقع به اغراضی غیر از تطبیق قیامت بر ظهور شکل گرفته است. اهمیت این بحث با توجه به جایگاه ویژه قیامت در قاموس فکری مسلمانان چنان است که ممکن است تأویل آیات قیامت به

ظهور قائم از اهمیت قیامت بکاهد و انحرافی بزرگ فراهم آورد چنانچه برخی از جریان‌های انحرافی ظهور قائم را همان برپایی قیامتی دانسته‌اند که نوید به آن در قرآن وارد شده است.

می‌توان روایات تأویلی در این بخش را در دو دسته تقسیم‌بندی نمود یک دسته که تأویل آیات قیامت را به قیام قائم دانسته است مانند تعبیر«الساعة» که از اسامی قیامت است در آیه ﴿هَلْ ینْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾[1] به زمان خروج قائم (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۲) همچنین تعبیر«یوم الدین» که از اسامی مخصوص قیامت است در آیه ﴿كُنَّا نُكَذِّبُ بِيوْمِ الدِّين﴾[2] آن را روز قیام قائم دانسته است«فذلک یوم القائم و هو یوم الدین»(فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۱۴) و آیه ﴿يعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيماهُمْ فَيؤْخَذُ بِالنَّواصی وَ الْأَقْدام﴾[3] که از اوصاف قیامت است و در روایتی زمانه ظهور را تحقق خارجی این آیه شریفه دانسته است که حضرت انسان‌های مجرم را به چهره شناسایی می‌کند(نعمانی،۱۳۹۷: ۲۴۲، ح۳۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۶۱۸).

اما دسته دیگر علاوه بر تصدیق قیامت، زمان ظهور نیز از مصادیق آن شمرده شده است. یعنی بیان تأویل آیات قیامت نافی امر قیامت نبوده و طبعاً مقصود از قیامت نیز ظهور حضرت نمی‌باشد آیه ﴿هَلْ ينْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يوْمَ يأْتی تَأْوِيلُه﴾[4] تأویل هم در روز قائم و هم در روز قیامت آشکار می‌شود(قمی، ۱۴۰۴ق: ج۱، ۲۳۵) ویا تعبیر﴿تَصْلی ناراً حامِية﴾[5] که از اوصاف قیامت است را دوگونه آتش دانسته آتش دنیوی در زمان ظهور و آتش اخروی در قیامت«تَصْلَی نَارَ الْحَرْبِ فِی الدُّنْیا عَلَی عَهْدِ الْقَائِمِ وَ فِی الْآخِرَةِ نَارَ جَهَنَّم»(کلینی، ۱۴۰۷ق: ج۸، ۵۰).[6]

در برخی از روایات، ظهور قائم هم‌ارز قیامت و قسیم آن دانسته شده است. مانند تأویل غیب در آیه ﴿الَّذِينَ يؤْمِنُونَ بِالْغَيبِ﴾[7] تبیین تأویلی از غیب«وَ هُوَ الْبَعْثُ وَ النُّشُورُ وَ قِيامُ

---

۱. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾«آیا جز [این] انتظار می‌برند که رستاخیز ـ در حالی که حدس نمی‌زنند ـ ناگهان بر آنان در رسد؟»(زخرف: ۶۶).

۲. «و روز جزا را دروغ می‌شمردیم»(مدثر: ۴۶).

۳. «تبهکاران از سیمایشان شناخته می‌شوند و از پیشانی و پایشان بگیرند»(الرحمن: ۴۱).

٤. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَيَشْفَعُوا لَنا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ ما كانُوا يَفْتَرُونَ﴾«آیا [آنان] جز در انتظار تأویل آنند؟ روزی که تأویلش فرا رسد، کسانی که آن را پیش از آن به فراموشی سپرده‌اند می‌گویند: «حقاً فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند. پس آیا [امروز] ما را شفاعتگرانی هست که برای ما شفاعت کنند یا [ممکن است به دنیا] بازگردانیده شویم، تا غیر از آنچه انجام می‌دادیم انجام دهیم؟» به راستی که [آنان] به خویشتن زیان زدند، و آنچه را به دروغ می‌ساختند از کف دادند»(اعراف: ۵۳).

۵. «[ناچار] در آتشی سوزان درآیند»(غاشیه: ۴).

٦. «در دنیا در زمان قائم در آتش او درآیند و در آخرت در آتش جهنم درآیند».

۷. ﴿الَّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُون﴾«آنان که به غیب ایمان می‌آورند، و نماز را بر پا می‌دارند، ←

الْقَائِمِ عليه‌السلام وَ الرَّجْعَةُ» غیب را دارای چند مصداق دانسته است که قیام قائم یکی از آن مصادیق است(استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۳۳) یا در مورد آیه ﴿ذَكِّرْهُمْ بِأَيامِ اللهِ﴾[1] ایام الله سه روز دانسته شده است«يوْمُ يقُومُ الْقَائِمُ عليه‌السلام، وَ يوْمُ الْكَرَّةِ، وَ يوْمُ الْقِيامَةِ»(حلی، ۱۴۲۱ق: ۸۹، ح۱۴۸ و در روایتی دیگر از قمی، ۱۴۰۴ق: ج۱، ۳۶۷) و در مورد آیه ﴿هَلْ ينْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ﴾[2] امر پروردگار در سه چیز دانسته شده است«امر ربک من العذاب و الموت و خروج القائم» که خروج قائم یکی از آن موارد است(قمی، ۱۴۰۴ق: ج۱، ۳۸۵) همچنین در تعبیر﴿لا يخْلِفُ الْمِيعاد﴾[3] قائم از میعاد شمرده شده است(نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۰۳).

البته باید اشاره نمود که این روایات خصوصاً روایات دسته اول، درصدد نفی قیامت نیست هرچند برخی از منحرفین در این راستا عمل کرده و حتی روایاتی را نیز جعل کرده‌اند لکن بهترین شاهد براین مطلب روایاتی است که تمثیل قیامت به قیام قائم را به دلیل برخی از شباهت‌ها و اتفاقات ماهوی این دو جریان دانسته است که آن دو را در یک راستا قرار می‌دهد«مَثَلُهُ كَمَثَلِ السَّاعَةِ»(خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۶۸). بنابراین جامع‌نگری در تبیین قیامت در روایات، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که نه تنها تفسیر انحصاری از قیامت به ظهور قائم در تنافی با روایات معصومین است بلکه تشبیه ظهور به قیامت نیز فقط در پاره‌ای از خصوصیات نظیر قطعیت، عدم آگاهی از زمان وقوع آن و عظمت چنین واقعه‌ای است.

نتیجه‌گیری

آموزه قیامت که از اساسی‌ترین تعالیم ادیان الاهی است به دلیل قطعیت، تواتر و ظهور صریحی که دارد از تأویل ابا دارد با این حال بسیاری از فرقه‌های انحرافی با تأویل قیامت انحرافی عمیق در جامعه اسلامی پدید آورده‌اند.

نقش متصوفه در تأویل‌گرایی در آموزه قیامت در میان فرقه‌های انحرافی نقشی واسطه‌ای

و از آنچه به ایشان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند»(بقره: ۳).

۱. ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا مُوسى بِآياتِنا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللهِ إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾«و در حقیقت، موسی را با آیات خود فرستادیم [و به او فرمودیم] که قوم خود را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آور، و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن، که قطعاً در این [یادآوری]، برای هر شکیبایِ سپاسگزاری عبرت‌هاست»(ابراهیم: ۵).

۲. «آیا [کافران] جز این که فرشتگانِ [جان‌ستان] به سوی‌شان آیند، یا فرمان پروردگارت [دایر بر عذاب‌شان] دررسد، انتظاری می‌برند؟ کسانی که پیش از آنان بودند [نیز] این‌گونه رفتار کردند، و خدا به ایشان ستم نکرد، بلکه آنان به خود ستم می‌کردند»(نحل: ۳۳).

۳. ﴿رَبَّنا إِنَّكَ جامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فيهِ إِنَّ اللهَ لا يُخْلِفُ الْميعاد﴾«پروردگارا، به یقین، تو در روزی که هیچ تردیدی در آن نیست، گردآورنده [جمله] مردمانی. قطعاً خداوند در وعده [خود] خلاف نمی‌کند»(آل‌عمران: ۹).

است. متصوفه تأویل را به تبع اسماعیلیه در آموزه قیامت به کار برده و این میراث را به سایر فرقه‌های تأویل‌گرا انتقال داده است. چه بسا ادعای نسخ اسلام و آغاز شریعتی جدید که بهائیت بر آن تأکید دارد بر مبنای تأویل قیامت استوار است. بنابراین تأویل‌گرایی متصوفه در ادعای پایان دور اسلام نقش به‌سزایی داشته است.

تأویل متصوفه در مفهوم قیامت با تقسیم آن به قیامت صغری، وسطی و کبری آغاز گشته است و در مواردی تحقق قیامت به در نظر گرفتن مراتب وجودی انسان است و نه امری زمان-بند که در وقت و زمانی خاص شکل می‌گیرد. بیان تأویلی از قیامت ویژگی‌ها و خصوصیات قیامت را نیز شامل شده است. اما آنچه آسیب بیشتری را در پی داشته است تأویل قیامت به ظهور موعود است که در آثار ابن عربی و تابعین وی به چشم می‌خورد.

تأویل‌گرایی در آموزه قیامت در مواردی باعث اباحی‌گری و در مواردی باعث بدعت‌گذاری در نسخ اسلام و ابداع آئینی جدید شده است کمترین اثر چنین تأویلی تضعیف روحیه شریعت-مداری و سستی در اجرای جزئیات شریعت می‌باشد.

منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارك بن محمد(۱۳۶۷ش) *النهایة فی غریب الحدیث والأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۲. ابن عباد، إسماعیل(۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتاب، اول.

۳. ابن عربی، ابوعبدالله محی الدین محمد(۱۴۲۲ق)، *تفسیرابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴. ابن فارس، أحمد(۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۵. ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله(۱۴۰۵ق)، *حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتاب العربی.

۶. أحسایی، شیخ أحمدبن زین‌الدین(۱۴۱۴ق)، *کتاب الرجعه*، بیروت: الدار العالمیة.

۷. استرآبادی، علی(۱۴۰۹ق)، *تأویل الایات الظاهره فی فضائل العترة الطاهرة*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، اول.

۸. امانت، عباس(۱۳۹۰)، *تاریخ واندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، تنظیم: فرهاد دفتری، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فروزان روز.

۹. انصاری ابومحمد(بی‌تا)، *جامع الادلة*، بی‌جا: انتشارات انصار امام مهدی، نسخه الکترونیک.

۱۰. آقا نوری، علی(۱۳۸۴«الف»)، *«اسماعیلیه و باطنی گری»*، *اسماعیلیه(مجموعه مقالات)*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، دوم.
۱۱. آقانوری، علی(۱۳۸۴«ب»)، *«تاریخ و عقائد اسماعیلیه»*، *اسماعیلیه(مجموعه مقالات)*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، دوم.
۱۲. آلوسی، سیدمحمود(۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. آملی، سیدحیدر(۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سوم.
۱۴. بابایی، علی‌اکبر؛ شاکری، محمدکاظم(۱۳۸۱)، *باطن و تأویل قرآن*(گفت‌وگو)، مجری: مصطفی کریمی، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، اول.
۱۵. برون، ادوارد گرانویل(۱۳۷۵)، *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، تعلیق: عبدالحسین نوایی و ضیاءالدین سجادی، تهران: مروارید.
۱۶. پازوکی، شهرام(۱۳۸۸)، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، دوم.
۱۷. پسیخانی، محمود(بی‌تا)، *رسخ البیان و فسخ التبیان*، بی‌جا: بی‌نا.
۱۸. پور جوادی، نصرالله(۱۳۸۸ش)، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، دوم.
۱۹. تنکابنی، میرزامحمد(۱۳۶۴ش)، *قصص العلماء*، بی‌جا: انتشارات علمیه اسلامیه، دوم.
۲۰. جعفریان، رسول(۱۳۹۱)، *مهدیان دروغین*، بی‌جا: نشر علم، اول.
۲۱. جلالی پندری، یدالله(۱۳۷۲ش)، *زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی*، تهران: نشر نی.
۲۲. حر عاملی، محمدبن حسن(۱۳۶۲ش)، *الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران: نوید، اول.
۲۳. الحسن، احمد(بی‌تا) *المتشابهات*، نسخه الکترونیک، بی‌جا: اصدارات انصار الامام المهدی.
۲۴. حسینی زبیدی، محمدمرتضی(۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر، اول.
۲۵. حقی البرسوی، اسماعیل(بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
۲۶. حلبی، علی‌اصغر(۱۳۹۲ش)، *تاریخ تصوف و عرفان*، تهران: انتشارات زوار، اول.
۲۷. حلی، حسن بن سلیمان(۱۴۲۱ق)، *مختصر البصائر*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، اول.

۲۸. خزاز رازی، علی بن محمد(۱۴۰۱ق)، ***کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر***، ترجمه: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار، اول.
۲۹. خسرو قبادیانی، ناصر(۱۳۸۴ش)، ***وجه دین***، تهران: انتشارات اساطیر، دوم.
۳۰. دفتری، فرهاد(۱۳۹۳)، ***تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه***، ترجمه: فریدون بدره‌ای، نشر فرزان، اول.
۳۱. دهقان، بمانعلی(۱۳۸۳)، «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن»، ***مطالعات اسلامی***، شماره۶۵-۶۶.
۳۲. دیلمی، حسن بن محمد(۱۴۱۲ق)، ***إرشاد القلوب إلی الصواب***، قم: الشریف الرضی، اول.
۳۳. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا(۱۳۷۶)، «حروفیه پیش درآمد نقطویه» ***معارف***، دوره ۱۴، شماره۱.
۳۴. ذهبی، محمدحسین(۱۳۹۶ق)، ***التفسیر والمفسرون***، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۳۵. ذیلمی، جمال‌الدین ابومحمد عبدالله بن یوسف بن محمد(۱۴۱۴ق)، ***تخریج الاحادیث و الاثار الواقعة فی تفسیر الکشاف للزمخشری***، تحقیق: عبدالله بن عبدالرحمن السعد، ریاض: دار ابن خزیمة، نرم‌افزار المکتبة الشاملة.
۳۶. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن عمر(۱۴۲۰ق)، ***مفاتیح الغیب***، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. راغب أصفهانی، حسین بن محمد(۱۴۱۲ق)، ***مفردات ألفاظ القرآن***، بیروت/ دمشق: دارالقلم/ الدار الشامیة، اول.
۳۸. رضازاده لنگرودی، رضا(۱۳۸۵ش)، ***جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام***، تهران: انتشارات فرهنگ نشر نو.
۳۹. رضانژاد، عزالدین؛ عشریه، رحمان؛ پرهیزگار، محمدعلی(۱۳۹۶)، «بررسی و نقد تأویل قیامت موعود به قیام قائم»، ***انتظار موعود***، شماره ۵۶.
۴۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲ش)، ***دنباله جستجو در تصوف ایران***، تهران: انتشارات امیرکبیر، هفتم.
۴۱. زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۵۳ش)، ***ارزش میراث صوفیه***، تهران: انتشارات امیرکبیر، چهارم.
۴۲. زمخشری، محمود(۱۴۰۷ق)، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***، بیروت: دارالکتب العربی.
۴۳. زمخشری، محمودبن عمر(۱۹۷۹م)، ***أساس البلاغة***، بیروت: دارصادر، اول.
۴۴. الزیدی، ضیاء(۱۴۲۶ق)، ***المهدی و المهدیین فی القرآن و السنة***، بی‌جا: انتشارات انصار امام مهدی.

۴۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۳۳ق)، ***بحوث فی الملل و النحل دراسة موضوعیة مقارنة للمذاهب الاسلامیة***، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، اول.
۴۶. سجادی، سیدجعفر(۱۳۶۲ش) ***فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی***، تهران: کتابخانه طهوری، سوم.
۴۷. سزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله(۱۴۰۶ق)، ***الجدید فی تفسیر القرآن المجید***، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۴۸. شاکر، محمدکاظم(۱۳۸۲)، ***مبانی و روش‌های تفسیری***، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، اول.
۴۹. شوکانی، محمدبن علی بن محمد(۱۴۰۷ق)، ***الفوائد المجموعة فی الاحادیث الموضوعة***، بیروت: المکتب الاسلامی.
۵۰. شهرستانی، احمد(۲۰۰۳م)، ***الملل و النحل***، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۵۱. صادقی تهرانی، محمد(۱۳۶۵ق)، ***الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن***، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۵۲. صادقی، مژگان(۱۳۸۸)، ***دانشنامه جهان اسلام***، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، دوم.
۵۳. طریحی، فخرالدین بن محمد(۱۳۷۵ش)، ***مجمع البحرین***، تهران: مرتضوی، سوم.
۵۴. طوسی، محمدبن محمد(۱۳۶۳)، ***تصورات یا روضة التسلیم***، ایوانف ولادیمیر آلکسی یویچ، تهران: نشر جامی.
۵۵. غزالی طوسی، ابوحامد محمدبن محمد(بی‌تا)، ***احیاء علوم الدین***، بیروت: دارالکتاب العربی.
۵۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد(۱۴۰۹ق)، ***کتاب العین***، قم: نشر هجرت.
۵۷. فیومی، أحمدبن محمد(۱۴۱۴ق)، ***المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی***، قم: مؤسسة دارالهجرة، دوم.
۵۸. قاضی، وداد(۱۹۷۴م)، ***الکیسانیة فی التاریخ و الادب***، بیروت: دارالثقافة.
۵۹. قرشی، سید علی‌اکبر(۱۳۷۷ش)، ***تفسیر احسن الحدیث***، تهران: بنیاد بعثت.
۶۰. قمی، علی بن ابراهیم(۱۴۰۴ق)، ***تفسیر القمی***، قم: دارالکتاب، سوم.
۶۱. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق(۱۴۰۷ق)، ***الکافی***، تهران: دارالکتب الاسلامیه، اول.
۶۲. کوفی، فرات بن ابراهیم(۱۴۱۰ق)، ***تفسیر فرات الکوفی***، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی، اول.

۶۳. گلپایگانی، ابوالفضل(بی‌تا)، *کتاب الفرائد*، ازبکستان: لجنه ملی مطالعات و انتشارات.
۶۴. گنابادی، سلطان محمد(۱۴۰۸ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۶۵. گودوین، مارشال؛ سیمز، هاجسن(۱۳۸۳)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول.
۶۶. گولپینارلی، عبدالباقی(۱۳۷۶ش)، *فهرست متون حروفیه*، تهران: انتشارات بدر.
۶۷. مدرسی، سید محمدتقی(۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دارمحبی الحسین.
۶۸. مزرئی، رسول(۱۳۹۰)، «تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سید حیدر آملی»، *مجله معارف عقلی*، سال ششم، شماره سوم.
۶۹. مسعودی، عبدالهادی محمدبن مکی(۱۳۷۹ش)، *الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة*، قم: انتشارات زائر، اول.
۷۰. مصطفوی، حسن(۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر(۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۲. نجفی، سید محمدباقر(۱۳۸۳ش)، *بهائیان*، تهران: نشر مشعر، اول.
۷۳. نسفی، شیخ عبدالعزیزبن محمد(۱۳۸۶)، *کشف الحقائق*، تعلیقه: احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چهارم.
۷۴. نصیری، محمد(۱۳۸۴)، *«امامت از دیدگاه اسماعیلیان»، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، دوم.
۷۵. نعمانی، محمدبن ابراهیم(۱۳۹۷)، *الغیبة*، تهران: صدوق.
۷۶. نوری، حسین علی(۱۳۷۷ش)، *ایقان*، هوفنهایم: لجنة ملی نشر آثار بهایی، نشر جدید.
۷۷. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد(۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷۸. یوسف‌پور، محمدکاظم؛ عروج‌نیا، پروانه(۱۳۸۸)، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، دوم.