Faculty of Islamic Knowledge and Thought
Research Journal of Islamic Knowledge and Thought

Baha'i Interpretations in the Scales of Evaluation

Hossein Rahnamaei[1] ✉ , Hassan Karami Mohammadabadi[2]

1.Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h_rahnamaei@ut.ac.ir
2. PhD Student, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.Email: hassankarami@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received :2025/9/23
Received in revised form: 2025/10/18
Accepted :2025/11/05
Available online: 2025/11/05

Keywords:
Quran, interpretation, Bahai, resurrection, Interpretation criteria

ABSTRACT

Objective: This article is written with the aim of explaining the technical criticisms of the approach employed by Baha'is in their interpretation of Qur'anic verses and religious texts.

Research Method: In the present research, using textual analysis and library research methods, the concept of *ta'wil* (esoteric interpretation) and its rules of application in religious texts are first elucidated. Subsequently, a collection of Baha'i interpretations related to the finality of prophethood is gathered, and they are subjected to formal and content-based criticism.

Findings: The most significant challenge for Baha'i missionaries in proving their claim to Muslims is the verses and narrations that explicitly indicate the finality of the prophethood of the Prophet Muhammad (PBUH). Since Baha'is cannot deny the authenticity of the Qur'an and the prophethood of Muhammad (PBUH), they have endeavored to cast doubt on the meaning of finality or the authenticity and signification of the narrations concerning it. Their primary method for achieving this goal is to interpret the verses and hadiths related to the finality of prophethood in a non-literal sense, such that one can no longer infer the termination of prophethood from them. The majority of these interpretations are found in the works of Baha'u'llah himself, `Abdu'l-Bahá, Abul-Fadl Gulpayigani, Hamdi Al-Muhammad, and Ibrahim Khan. This is despite the fact that *ta'wil* has specific criteria, mentioned in the text, which have unfortunately been disregarded in Baha'i writings.

Conclusion: The evidence from this research strengthens the conjecture that Baha'i authors use *ta'wil* not so much as a path to understanding the inner meaning of texts, but rather as a tool to justify their stance and escape the criticisms of Muslim theologians. For this reason, they do not adhere to its established criteria; consequently, their interpretations lack the necessary scientific and professional standards.

Cite this article: Rahnamaei & H, Karami Mohammadabadi&H (2025). Baha'i Interpretations in the Scales of Evaluation. Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1) 25-39. http//doi.org/ 10.22059/JIKT.2025.104551

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran.
DOI: http//doi.org/ 10.22059/JIKT.2025.104551

دانشکده معارف و اندیشه اسلامی
پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی

سنجش تأویلات بهائیان درباره آیات قیامتی قرآن

حسین رهنمائی[۱] ✉ ، حسن کرمی محمدآبادی[۲]

۱.استادیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.h_rahnamaei@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.hassankarami@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

کلیدواژه‌ها:
بهائیان ، تاویل، قرآن،تفسیر به رای، خاتمیت، قیامت، معیار تاویل

چکیده

هدف: بررسی و واکاوی مبانی زبان‌شناسی و معناشناسی علامه طباطبایی (ره) در تفسیر قرآن، به‌منظور آشکارسازی تعامل و همسویی روش سنتی «تفسیر قرآن به قرآن» با روش‌های نوین معناشناسی و زبان‌شناسی در فهم گفتمان قرآنی و کشف قصدهای الهی.

روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و داده‌های آن عمدتاً از تفسیر «المیزان» و دیگر آثار علامه طباطبایی استخراج گردیده است. تحلیل‌ها بر اساس استناد به منابع اصلی و مقایسهٔ مبانی معرفی‌شده با اصول معناشناسی معاصر صورت گرفته است.

یافته‌ها: از جمله مبانی زبان‌شناختی علامه طباطبایی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سخن‌گفتن به شیوهٔ محاوره‌ی عقلایی، بلاغت واژگانی و ساختاری قرآن، معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن و از جمله مبانی معناشناختی وی نیز عبارتند از: رابطهٔ قراردادی میان لفظ و معنا، اولویت عرف قرآن در تعیین معنا، برتری مصادیق معنوی بر مصادیق مادی، تحول معنا در گذر زمان، رویکرد سیاق‌مدار به کلمات و آیات، توجه به آیات غرر به‌عنوان گره‌های کلیدی معنایی. این یافته‌ها نشان می‌دهند که روش علامه طباطبایی تنها یک راهبرد کاربردی نیست، بلکه دارای بنیان‌های نظری عمیق و نظام‌مندی است که با بسیاری از اصول معناشناسی معاصر-مانند تأکید بر بافت، کاربرد، و شبکهٔ معنایی- هم‌خوانی و هم‌راستایی دارد.

نتیجه‌گیری: فهم گفتمان قرآن مستلزم بازگشت به خودِ متن و تحلیل درون‌متنی آن است. روش علامه طباطبایی -با ریشه در سنت و همزمان با ظرفیت‌های نظری غنی-الگویی اثربخش برای فهم متون دینی در عصر حاضر محسوب می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که روش سنتی «قرآن به قرآن» نه‌تنها منسوخ نشده، بلکه با روش‌های نوین قابل گفت‌وگو و تلفیق است و زمینهٔ گسترش مطالعات واژگانی-مفهومی قرآن در چارچوب‌های معاصر را فراهم می‌آورد.

استناد: رهنمائی& ح، کرمی محمدآبادی& ح (۱۴۰۴). سنجش تأویلات بهائیان درباره آیات قیامتی قرآن. پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۱(۱)، ۲۵-۳۹.

http//doi.org/ 10.22059/JIKT.2025.104551

ناشر: دانشگاه تهران.

© نویسندگان

مقدمه

بهائیت آئین یا تشکیلاتی مذهبی برساختهٔ میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاءالله است در قرن ۱۳ شمسی برپا شد. تأسیس بهائیت مسبوق به ادعای علی‌محمد شیرازی (باب) بود که موجب ایجاد فرقهٔ بابی و بروز چالش‌های مذهبی و سیاسی در ایران شد. هر دو مدعی (باب و بهاءالله)، دیانت ادعایی خویش را استمرار دعوت انبیاء ابراهیمی و کتاب دینی خود (بیان و اقدس) را کتاب الهی و جانشین قران معرفی کردند؛ این مطلب از فراوانی آثار متنشر شدهٔ بهائیان در نقض خاتمیت پیامبر اسلام(ص) و ادعای ادامهٔ تشریع ادیان اصطیاد می‌شود؛ زیرا، آنان از نقض خاتمیت اسلام برای حقانیت ادعای باب و بهاءالله استفاده می‌کنند؛ برای نمونه، به انتشار کتاب‌های محمد خاتم انبیاء نوشتهٔ محمد ابراهیم خان، خاتمیت نوشتهٔ روحی روشنی و الفرائد نوشتهٔ ابوالفضل گلپایگانی می‌توان اشاره کرد. لازمهٔ منطقی این ادعا، پذیرش چارچوب و حداقل ضروریات اسلام در جایگاه شریعت پیشین است، در حالی که اصل تأسیس این دو آئین با خاتمیت حضرت محمد(ص) تناقض آشکار دارد. با توجه به این‌که پس از مرگ میرزا یحیی صبح ازل و اتخاذ سیاست تقیه از سوی جانشین او (میررزا یحیی دولت آبادی)، عملاً بابیت (ازلی) نشانی آشکار در جامعه اسلامی ندارد، این متن فقط به بررسی و نقد رویکرد بهائیان به مقوله خاتمیت می‌پردازد.

بهائیان که نمی‌توانستند منکر قران و نبوت محمدی(ص) بشوند، با تأویل آیات قیامت در قران به ظهور مظهر امر بعدی و تشریع دیانت جدید و نیز با تشکیک در معنای خاتمیت یا اشکال به دلالت و سندیت روایات خاتمیت سعی در حل مشکل خویش داشته‌اند. تأویل مفهوم قیامت به ظهور مظهر امر بعدی و منحصر دانستن معاد به نوع روحانی، آن‌هم در همین دنیا، علاوه بر انکار خاتمیت، به انکار زندگی پس از مرگ در قالب بدن (معاد جسمانی) که از ضروریات اسلام است، منتهی گردید (رهنمائی، ۱۳۹۷، ۱۸۹). سنجش میزان وفاداری نویسندگان بهائی به معیارهای استدلال و ضوابط تأویل، عامل موثری برای قضاوت منصفانه در صحت و سقم ادعای ایشان می‌تواند باشد.

ادبیات پژوهش

در بانک‌های اطلاع‌رسانی کشور نظیر «مگیران» (magiran.com) و «کتابخانه ملی ایران» (nlai.ir) به جز چند مقاله که در ذیل به آن می‌پردازیم، آثار منتشره در کشور به مقوله تأویل نزد بهائیان و سنجش میزان رعایت معیارهای آن نپرداخته است.

امیرحسین منطقی در مقالهٔ «تأویل، ابزار عوام‌فریبی در بهائیت» در معرفت ادیان، سال دوم، ش۳، ۱۳۹۰، به رغم عنوان خود، بر مقوله تأویل متمرکز نشده و به مطالب انتقادی دیگری نیز پرداخته است. نویسنده با مفروض گرفتن امیّت برای شرط تأویل آیات، که از سوی بهائیان مطرح شده است، به بررسی و رد این مدعا پرداخته و نتیجه گرفته که چون باب و بهاء امی نبودند، تأویلات آنها پذیرفتنی نیست.

سیدعلی موسوی و همکاران، در انتظار موعود، سال ۱۷، ش ۵۸، پاییز ۱۳۹۶در مقالهٔ «تحلیل پیشینه روشی و محتوایی بابیت و بهائیت در آموزه‌های اسماعیلی» به این نتیجه رسیده است که تأویل قیامت به نسخ اسلام و ظهور دیانت جدید تازگی ندارد و پیش از آن در آثار اسماعیلی مطرح بوده است.

عزالدین رضانژاد و همکاران در انتظار موعود، سال ۱۷ ش۵۶ بهار ۱۳۹۶در مقالهٔ «بررسی و نقد تأویل قیام قائم به قیامت موعود» با نظیریابی تأویلات جریان‌های بـاطنی ماننـد اسماعیلیه، حروفیه، نقطویه و اهل حق ابتکاری بودن روش بهائیان در تأویل قیامت به ظهور دیانت جدید را رد و به نقد آنها پرداخته است.

محمدعلی پرهیزگار و مجیدحیدری در مقالهٔ «پیشینه شناسی و نقد گرایش های باطنی بابیت و بهائیت» مشرق موعود، ش ۴۳، پاییز ۱۳۹۶، ثابت کرده است که نگاه تأویل‌گرایانه بهائیان به عالم شریعت و تکوین، ریشه در جریان‌های باطنی شیعه دارد و ادعای تازه‌ای نیست.

اگرچه بخشی از مطالب این مقالات با تحقیق حاضر همپوشانی دارند، اما هدف آنها مقایسه بهائیت با فرق دیگر یا ریشه‌یابی تاریخی روش ایشان بوده و بر ارزیابی معیارهای تأویل متمرکز نیستند و از این حیث مقاله حاضر از آنها ممتاز است.

اصول لفظی

در اصول فقه، ضوابط و قواعدی برای فهم کلام مطرح است. یکی از این اصول، اصالت الظهور یا حجیت ظهور است. منظور از اصالت الظهور حمل لفظ بر معنای ظاهری و نادیده گرفتن معانی قابل برداشت دیگر از لفظ است (مظفر، ۱۴۳۰، ۷۵/۱). از متفرعات اصالت ظهور، اصالت حقیقت است. منظور از حقیقت استعمال لفظ در معنای موضوع له است. برخلاف مجاز که استعمال لفظ در غیر موضوعٌله است. در مجاز، کلمات در معنایی جز معنای ظاهری خود به کار می‌روند؛ برای مثال، در جمله «فلان کس را بر تو دستی نیست و در دوستی تو پای ندارد» دست به معنی قدرت و تسلط و پای به معنی ثبات و مقاومت به کار رود (همایی، ۱۳۶۳، ۲۴۷/۲). به رابطه‌ای که میان معنای اول و دوم برقرار است، اصطلاحاً علاقه می‌گویند. در صورتی که علاقه میان معنای مجازی و حقیقی مشابهت باشد به آن استعاره و اگر امور دیگر باشد به آن مجاز مرسل گویند (همایی، ۱۳۶۳، ۲۵۰/۲؛ جرجانی،۱۳۶۱، ۱۶). نویسندگان و گویندگان با انگیزه‌های مختلفی چون ترسیم امور معقول به محسوس، احترام، تفاؤل و تطیّر، دلیل و برهان، استرحام، کراهت از ذکر نام، مبالغه، طرح معما، تکریم، نکوهش، مباهات، ستایش، مهرجویی، استهزاء و بیان عاقبت از مجاز و استعاره استفاده می‌کنند (شیخ و برهویی، ۱۶۹). به الفاظ یا علائمی که نشان می‌دهد معنای مجازی مورد نظراست «قرینه صارفه» گویند. منظور از اصالت حقیقت آن است که هرگاه شک شود که معنای حقیقی مورد نظر نویسنده بوده یا معنی غیرحقیقی، بنا بر معنای حقیقی گذاشته می‌شود، مگر این‌که قرینه یا دلیل خاصی بر انصراف از آن باشد (مشکینی، ۱۳۷۱، ۷۵).

قرآن به زبان عربی نازل شده است و همانند دیگر متون عربی، بدون مجاز، استعاره، تشبیه و دیگر صناعات ادبی نیست؛ از این روی، دانشمندان مسلمان از دیرباز برای درک معنای آیات از اصول و روش‌های معنایابی بهره برده‌اند. معنایابی گزاره‌های استعاری و مجازی مشروط به وجود قرینه صارفه است. در غیر این صورت ساختار معنایی زبان فروخواهد ریخت و از هر جمله و عبارتی می‌توان هر معنایی را برداشت نمود (سامی عطا، ۲۰۱۰، ۲۸۱-۳۲۷).

تأویل

واژه « تأویل»، از ریشه« اول» به معنای رجوع، بازگشتگاه، انتها و عاقبت کار است. این معنا در آثار لغت‌دانانی چون ازهری (أزهری، ۱۹۶۶، ۴۳۷/۱۵) و ابن‌سکیت (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۴۹/۲) آمده است. ابن‌فارس، جمله: «أوّلَ الحکـم إلـی أهلـه» را به معنای أرجعه و رَدَّه إلیهم ترجمه می‌کند (ابن فارس، ۱۹۶۹، ۱۵۹/۱). ابن‌منظور تمام واژه‌هایی را که از ماده (اول) انشقاق یافته‌اند، متضمن معنای بازگشت می‌داند (ابن‌منظور، ۱۹۹۰، ۳۲/۱۳) پس تأویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و ماخذ می‌تواند باشد (فراهیدی، ۱۹۸۲، ۳۵۸/۸)، این واژه معانی در گذر زمان کاربردهای اصطلاحی متفاوتی پیدا کرده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. تعبیر خواب: قرآن هنگام نقل گفتگوی معبران با فرعون درباره خواب مشهور فرعون، علاوه بر «تعبیر» از واژه «تأویل» برای معنا کردن خواب و تعیین حقیقت پنهان در پس آن، استفاده کرده است:

يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ * قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ * وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (سوره یوسف، ۴۵-۴۳)

«ای بزرگان ملک مرا به تعبیر این خوابم اگر علم خواب می‌دانید آگاه گردانید. آنها گفتند: خواب‌های پریشان است و ما تأویل (تعبیر) خواب‌های پریشان نمی‌دانیم* و آن (رفیق زندانی یوسف) که نجات یافته بود و بعد از چندین سال به یاد یوسف افتاد گفت: من شما را به تأویل (تعبیر) این خواب آگاه می‌سازم، مرا (نزد یوسف زندانی) فرستید».

در احادیث نبوی نیز واژه تأویل در معنای تعبیر خواب، تفسیر و بیان حقیقتی که رویا به آن اشاره دارد یا عاقبتی که بیننده خواب به آن خواهد رسید، به کار رفته است. در یکی از این احادیث، دیدن خرما در خواب به بلندمرتبگی در دنیا و حُسن عاقبت در آخرت و دیدن شیر به عِلم تعبیر شده است. در روایت مذکور به جای «تعبیر خواب» عبارت «تأویل خواب» آمده است (ابن‌حجاج، ۱۹۹۱، ۱۷۷۹/۴ و ۱۸۶۰/۴).

۲. تفسیر: جمعی از مفسران، تأویل را به مفهوم تفسیر معنی کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۰، ۱۸۲/۳). این گروه با توجه به این‌که ابن‌عباس مفسری معروف است، درخواست پیامبر از خداوند برای ابن‌عباس به جهت آموختن تأویل قران را (ابن حنبل، ۱۹۹۰، ۲۵۵/۴) شاهدی بر تساوی معنوی تأویل و تفسیر قلمداد کرده‌اند؛ همچنین، در سده‌های میانی اسلام، عبارت «اهل تأویل» برای اشاره به مفسران و واژه «تأویل» برای اشاره به کتب تفسیر استفاده می‌شده است (گروه نویسندگان، ۱۳۹۸، ۵۷۳۲/۱۴).

۳. معنای خلاف ظاهر: برخی از دانشمندان، تأویل را ترجمه لفظ به معنای مخالف با ظاهر دانسته‌اند. علامه طباطبایی این استعمال را مربوط به دوران بعد از نزول قرآن می‌داند و معتقد است هیچ دلیلی بر این که منظور قرآن نیز از تأویل همین باشد، نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۱/۳) محمد أبوزهرۀ قرآن‌شناس معاصر مصری ضمن بدعت دانستن این شیوه، رواج آن را مربوط به دوران پس از خلافت عثمان می‌داند (ابوزهره، ۱۹۷۴، ۱۲۸)

۴. برخی از دانشمندان تأویل را به معنای تجرید آیه از خصوصیات و تطبیق بر مصداق‌های دیگر به دلیل اقوائیت ملاک در آنها دانسته‌اند (نجارزادگان، ۱۳۸۸، ۷۴).

۵. گروهی دیگر با اتخاذ رویکرد وجودشناسانه، تأویل را امری عینی (و نه لفظی) دانسته‌اند، که الفاظ گوینده بر آن اعتماد دارد؛ در این دیدگاه، اگر کلام، حکمی انشایی، مثلاً امر یا نهی باشد، تأویلش همان مصلحتی است که موجب انشای حکم و تشریع آن شده و اگر جمله خبری باشد، تأویل آن حوادث واقعه در زمان گذشته، ممکن است زمان بیان جمله یا بعد از آن باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۶۹/۳) بیان حقایقی که دیدن یک رؤیا یا یک اتفاق در بیداری به وقوع آن ختم می‌شود، از اقسام تأویل وجود شناختی به شمار می‌آید. به اعتقاد ملاصدرا، آنچه صاحب رؤیا در خواب می‌بیند صورت و مثالی از حوادثی است که نفس وی در زمان یا مکانی غیر از محل و زمان حادثه با تأویل آن رویا بدان مطلع می‌شود. پس نسبت میان آن حوادث و رؤیاها، همان نسبتی است که صورت و معنا با هم دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۴۷۰) بیان این حقایق همان کاری است که تعبیرگر یا تأویل‌گر انجام می‌دهد. اگر کسی در عالم بیداری نیز از ظاهر اتفاقات به حقایقی که برای دیگران آشکار نیست، منتقل شود به تأویل آن اتفاق رسیده است؛ از همین رو، حضرت خضر(ع) در ماجرای ملاقات و همراهی موسی(ع) با ایشان، برای اشاره به حقایق پشت صحنه اتفاقات سه‌گانه، از واژه تأویل استفاده کرد. «ذَلِکَ تَأْوِیلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَیْهِ صَبْرًا» (سوره کهف، ۸۲).

بیش‌ترین کاربست تأویل وجودی در جهان‌شناسی عرفانی است. در منظر عارفان، عالم وجود که تجلی حق تعالی است، از مراتب و طبقاتی که در طول هم هستند، تشکیل شده است. آنچه ما با حواس پنجگانه درمی‌یابیم پایین‌ترین طبقه و پست‌ترین صفحه آن است. هر یک از این صفحات ریشه در صفحه پیشین خود دارد و چون نظام تکوین بر نظام تشریع منطبق است، قران نیز بطونی دارد که هر یک از آن‌ها مرتبط با یکی از لایه‌های هستی است؛ بر این اساس، تأویل یعنی رسوخ از ظاهر الفاظ قران به حقایقی باطنی آن که متناسب با عوالم باطنی است؛ به بیان دیگر، تأویل عبارت از مصادیق ملکوتی یا ارجاع ظاهر الفاظ به آنهاست (گنابادی، ۱۴۰۸، ۱۳/۱). سید حیدر آملی نیز تأویل را به معنی تطبیق میان آیات، کلمات و حروف کتاب قران بر کتاب هستی می‌داند (آملی، ۱۳۸۵، ۲۴۰/۱).

معیار تأویل

مهم‌ترین معیارهای متفکران مسلمان برای صحت تأویل عبارتند از:

نخست: تأویل‌گر باید دین‌شناس باشد. از اسباب و زمینه‌های تأویل آگاه، با معانی کلمات و مقاصد متن آشنا و از روح شریعت اسلامی، اسباب نزول آیات، ناسخ و منسوخات قرانی با اطلاع باشد (شاطبی، ۱۴۱۷، ۱۰۵/۴–۱۱۸).

دوم: تأویل‌گر باید به دنبال فهم معنای متن باشد نه تحمیل دیدگاه خود بر متن. او باید تأویل را روشی بداند برای معنایابی نه برای معناسازی (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ۸/۱).

سوم: از آنجا که ظاهر و باطن قران در یک راستا هستند، ورود به حیطه تأویل و بیان معانی باطنی یک آیه نباید منتهی به انکار ظاهر آن گردد. دانشمندان بنامی همچون ملاصدرا، تطابق میان تأویل و معنای ظاهری را شرط صحت مکاشفه و تأویل متاثر از آن می‌دانند. تأویل مخالف تفسیر نیست، بلکه مرتبه‌ای عمیق‌تر و در طول آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۸۷).

چهارم : معنای تأویلی نباید با منظومه معارف و هندسه فکری نویسنده متن در تضاد باشد، زیرا تأویل یک روش استدلال مبتنی بر ظن است و دلیل ظنی در برابر دلیل قطعی تاب‌آوری ندارد؛ بنابراین، تأویل قصه‌های قرانی که قرائن قطعی بر تاریخی بودن آنها در دست است، پذیرفتنی نیست (درینی، ۱۹۷۷، ۱۹۰)؛ همچنین، تأویل متونی که مربوط به احکام اساسی، اصول اعتقادی و قواعد دین هستند (نظیر: ایمان به خدا، فرشتگان، کتب آسمانی، رسولان الهی و روز آخرت) یا گزاره‌هایی که بیانگر ارزش‌های پایه و قواعد اصلی اخلاقی‌اند پذیرفتنی نیست (درینی، ۱۹۹۷، ۷۷).

پنجم: برای تأویل لفظ به معنای مجازی باید دلیل و قرینه‌ای در کلام یا خارج از کلام باشد تا موجب رجحان معنای مجازی بر معنای اولیه (ظاهر لفظ) شود. در قران، قرینه یا دلیل مذکور باید شرعاً معتبر و صحیح باشد و قوت دلالت و شدت وضوح آن به قدر کفایت باشد (رشتی، بیتا، ۹۳/۱).

ششم: هماهنگی با تأویل معصوم. به تصریح قران، علم به تأویل متشابهات قران در انحصار خدا و راسخان در علم است. براساس روایات شیعه، اهل بیت(ع) راسخان در علم هستند (کلینی، ۱۳۶۵، ۲۱۳/۱). برخی از صاحب‌نظران، رسوخ در معانی باطنی قران را برای عارفان و سالکانی حقیقی میسر می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۲۷۱)؛ بنابراین، اگر تأویل آیه با دیدگاه ائمه طاهرین(ع) معارض باشد، در درستی آن باید تردید نمود (رهنمائی، ۱۴۰۲).

هفتم: انسجام با دیگر اجزای متن و تأویل متون مشابه: قران متن خود را بدون تضاد و عاری از اختلاف دانسته و این عدم اختلاف را نشانه الهی بودن خود دانسته است (سوره نساء، ۸۲)؛ بنابراین، اگر برداشت از یک آیه (اعم از برداشت ظاهری یا تأویلی) با نص آیات دیگر متعارض باشد، نمی‌توان به آن اعتنا نمود. از آنجا که تأویلات غیرصحیح معمولاً متاثر از دانش اندک، هوی و هوس و تمایل به غلبه است، منطق خاص و نظم واحدی بر آن حاکم نیست. لذا احتمال تعارض و اختلاف میان معانی تأویلی با یکدیگر یا با نصوص قرانی هست.

هشتم: عدم تعارض با حقایق تاریخی؛ این شرط مربوط به تأویلات وجودشناسانه است. در این گونه تأویلات وقوع حادثه‌ای در آینده پیشگویی می‌شود. بدیهی است شرط صحت پیشگویی، وقوع آن در زمان یا مکان تعیین شده است. در غیر این صورت نشانه عوام‌فریبی یا خطاکاری پیشگو خواهد بود.

نمونه‌هایی از تأویلات بهائیان

بهاءالله درباره آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» (سوره بقره، ۲۱۰) و آیه «فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ» (سوره دخان، ۱۰) می‌نویسد: «علمای ظاهر بعضی این آیه را از علائم قیامت موهوم که خود تعقّل نموده‌اند، گرفته‌اند و مضمون آن این است: آیا انتظار می‌کشند مگر این‌که بیاید آن‌ها را خدا در سایه‌ای از ابر؟ و حال آن‌که این مضمون در اکثر کتب سماوی مذکور است و در همه اماکن در ذکر علامات ظهور بعد ذکر فرموده‌اند چنانچه از قبل ذکر شد.» (نوری،۱۳۷۷، ۵۰). وی آسمان در آیه «يَومَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالغَمَامِ» (سوره فرقان، ۲۵) را به معنی علم (نوری، ۱۳۷۷، ۴۷) و در جای دیگر به رسوم عادیه تأویل کرده است (نوری،

۱۳۷۷، ۵۰). وی مقصود از صور در «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ» (سوره ق، ۲۰) را صور محمّدی می‌داند که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت را قیام آن حضرت بر امر الهی معنی می‌کند (نوری،۱۳۷۷، ۷۶).

بهاءالله بهشت را به لقای خود و جهنم را به دشمنان خویش تأویل کرده و الفاظ و مفاهیمی همچون ساهره، زلزله، برپاشدن میزان، سقوط ستارگان، نفخ صور، صاخّه و... را که در قران علائم و نامهای قیامت است، مربوط به ظهور دیانت جدید معرفی می‌کند (نوری، ۲۰۰۱، ۹۷). وی وعده قران به لقاءالله را به لقاء مشرق آیات و مطلع بیّنات و مظهر اسماء حسنی (یعنی خودش (بهاءالله)) تأویل کرده است (نوری، ۲۰۰۱، ۸۷). او قیامت قرآنی را قیام مظهر ذات خدا (یعنی علی‌محمد باب و سپس خودش) می‌داند (نوری، ۱۹۹۶، ۱۳۲/۱).

شوقی افندی، سومین رهبر بهائیان، نیز همچون رهبران پیشین از تأویل آیات قران به معانی خاص که موید دیدگاه بهائیان است، استنکاف نمی‌کرد. او در آثار خود «نَبَأٌ عَظِیمٌ»، «آمدن خداوند» در آیه «أَنْ یَأْتِیَهُمُ اللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» و «وَجَاءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا»، و نیز اصطلاحاتی چون «یَوْمٍ عَظِیمٍ»، «الْیَوْمُ الْآخِر»، «یَوْمُ الله»، «یَوْمُ الْقِیَامَه»، «یَوْمُ الدِّین»، «یَوْمُ التَغابُن»، «یَوْمُ الْفَصْل» را که در قران برای توصیف قیامت به کار رفته‌اند، به ظهور بهاءالله و تشریع دیانت بهائی تأویل کرده است (ربانی، ۱۹۹۲، ۲۱۲).

ابوالفضل گلپایگانی، مبلّغ و نویسنده بهایی نیز آیات و احادیث متعددی را که مربوط به رستاخیز مردگان و برپایی دادگاه الهی است، به ظهور مظهر امر، نسخ دین اسلام و تشریع دیانت جدید تأویل نموده است. او مدعی است که مفسران شیعه و سنی متفقاً در تفسیر آیه: «وَاسْتَمِعْ یَوْمَ یُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَکَانٍ قَرِیبٍ. یَوْمَ یَسْمَعُونَ الصَّیْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِکَ یَوْمُ الْخُرُوجِ» (سوره ق، ۴۱-۴۲) معتقدند ندای الهی از صخره بیت‌المقدس بلند می‌شود و برهمین اساس وی با تأویل صخره به کوه کرمل (محل دفن بهاءالله)، «یَوْمُ الْخُرُوج» را به قیام بهاءالله در فلسطین معنی کرده‌است (گلپایگانی،۲۰۰۱، ۶۵). این تأویلات در حالی است که سیاق بسیاری از آیات اشاره شده و آیاتی که بلافاصله پس از آنها در همان سوره آمده است، درباره حوادث و شرایط خروج مردگان از قبرها و حضور در رستاخیز قیامت و حساب و کتاب اعمال است؛ برای مثال، در ادامه آیه ۴۱ و ۴۱ سوره ق، از روزی سخن به میان آمده که در آن زمین شکافته می‌شود و اجساد از آن خارج می‌شوند (سوره ق، ۴۴).

بر خلاف ادعای گلپایگانی بسیاری از مفسران شیعه و سنی از جمله سیوطی (سیوطی،۱۴۰۴، ۱۱۱/۶)؛ زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳۹۳/۴)، طبری (طبری، ۱۴۲۰، ۱۱۴/۲۶) مراد از «صیحه» را اعلام خروج از قبرها و منظور از «یَوْمُ الْخُرُوج» را زمان خروج از قبرها و روی آوری به صحنه محشر برای پاسخ‌گویی به اعمال دانسته‌اند؛ در این میان، برخی از مفسران محل این اعلام را صخره‌ای در بیت‌المقدس دانسته‌اند، اما موضوع ندا را جمع شدن مردم برای حساب اعمال (و نه ظهور دیانت جدید) می‌دانند. جالب اینجاست که گلپایگانی در موضع دیگری از همان کتاب، تفسیر مکان قریب به بیت‌المقدس را اشتباه دانسته و محل درست آن را نزدیک مکه تعیین کرده است. (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ۱۸۹) گفتنی است که، اگرچه برخی از روایات در منابع شیعی نظیر کنزالدقایق (قمی مشهدی، ۱۳۶۹، ۴۰۰/۱۲)، تفسیر برهان (بحرانی، ۱۴۱۵، ۱۵۱/۵) و تفسیر نورالثقلین (حویزی، ۱۴۱۵، ۱۱۹/۵) صیحه را به معنی اعلام ظهور قائم و یوم الخروج را به رجعت تأویل کرده‌اند، اما به دلیل عدم تطابق ویژگی‌های اصلی مهدویت (نظیر آغاز ظهور در مکه، صیحه آسمانی، تشکیل حکومت جهانی، اجرای عدالت

و رواج ایمان و اخلاق در جامعه) نمی‌توان آن را بر ظهور آئین باب که از جنوب ایران آغاز شد و از همان ابتدا با شکست، دستگیری و حصر رهبران بابی و نهاتیاً اعدام باب همراه شد، تأویل کرد.

گلپایگانی معتقد است تمام آیات مربوط به قیامت، مقدمات و نشانه‌های آن (خاموشی ستارگان، سقوط کواکب، جوشش دریاها، آمدن خداوند بر ابر، برخاستن مردگان از قبرها)، استعاره و مجازی برای بیان مطلبی واحد یعنی ظهور مظهر امر است (گلپایگانی، ۱۹۲۵، ۹۱). وی عبارت‌هایی چون «یَوْمُ الله»، «آمدن پروردگار همراه ملائکه»، «پُر شدن آسمان از دود» (سوره دخان، ۱۰)، «خاموش شدن خورشید و ماه» (سوره قیامت، ۸)، «پراکنده شدن ستارگان و شکافته شدن آسمان» (سوره انفطار، ۱) و «زلزله زمین» (سوره زلزال،۱) را به ظهور بهاءالله و مقدمات و نشانه‌های آن تأویل کرده است (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ۸۸). وی برای تائید تأویلات خود، برخی اشعار و خطبه‌های عربی که در آن شمس و قمر به اشخاص یا قهرمانان یا روسای قبایل معنی شده، استناد ورزیده و در آیات «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا» (سوره شمس، ۱–۲) لفظ «شمس» و «قمر» را به بهاءالله و علی‌محمد باب تأویل کرده است. وی در ادامه، «مشرق» و «مغرب» را در آیه «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (سوره رحمن، ۱۷) را بر حضرت یحیی و عیسی (ع) تأویل نموده است (گلپایگانی،۲۰۰۱، ۲۷۳).

وی دربارهٔ آیهٔ «انَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (سوره انبیاء، ۳۰) می نویسد: «چسبیده بودن آسمان و زمین غیرمعقول است... منظور اصلی را دریاب که چون قبل از ظهور شریعت، دینی که خلق به آن متمسک بودند در غایت رفعت و استحکام بود ... در این حال به امر خدا رسولی در میان آن قوم قیام نمود و به قوت کلمه‌اش آسمان دین قبل شکافته شد و حب شریعت قبل از قلوب آن قوم محو شد و آسمان دین قبل از ارض معارف که قلوب عباد بود انفکاک و انفصال یافت». نویسنده مذکور می‌افزاید: «چون هر روز از مستعدین عرب یک یک به اسلام رو می‌آوردند و از دین سابق خود تبری می‌جستند خدا می‌فرماید: «وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» (سوره رعد، ۴۱) آیا نمی‌نگرند که همواره از ارض معارف کفار می‌کاهیم و قلوب را از دین ایشان مصروف می‌کنیم»؛ سپس ادامه می‌دهد، «چون لفظ سما از سمو و رفعت است و به همین جهت به سمت علو و رفعت اطلاق می‌شد و نزد ارباب معرفت هیچ چیز رفیع‌تر از امر الله و شرایع مقدسه نیست تا شایسته چنین اسم سامی باشد» (گلپایگانی، فصل‌الخطاب، ۱۷۵).

احمد حمدی، بهائی عراقی‌الاصل در تبیان و برهان در تفسیر آیات آغازین سوره نبأ (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ* الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ) می‌نویسد: منظور از نبأ عظیم ظهور بهاءالله است که بزودی مردم پیرامون آن به اختلاف می‌رسند. (فاضل،۱۹۱۱، ۵۵) این در حالی است در روایات شیعی، نباء عظیم به امام علی(ع) (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۹۴/۱۴)، یا ولایت آن حضرت تأویل شده است و همانگونه که تاریخ گواه است، مردم در قبول یا انکار آن به چند دسته مخالف تقسیم شدند. (حویزی، ۱۴۱۵، ۶۸/۵) فراموش نشود که آیات بعدی سوره نیز مربوط به ظهور قیامت، نفخ صور، زنده شدن مردگان، عذاب‌های جهنم، نعمت‌های بهشت و حالات نیکوکاران و گناهکاران در جهان اخرت است و نه تنها هیچ قرینه لفظی مشخصی در متن سوره برای انصراف از معنای ظاهری به معنای تأویلی ادعایی بهائیان به چشم نمی‌خورد، قرائن حالیه بر خلاف دیدگاه ایشان است؛ برای مثال، این‌که بر خلاف ادعای احمد حمدی، جمله «هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» جمله اسمیه و به معنی زمان حال (زمان نزول آیه) است و نیک می‌دانیم در زمان نزول این آیات اساساً مردم اطلاعی از ظهور بهاءالله نداشتند تا چه رسد که بر سر او اختلاف کرده باشند.

نویسنده یادشده شکافت آسمان در آیه «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (سوره انفطار، ۱) را به تکه تکه شدن ادیان (آسمان ادیان) تأویل می‌کند. وی ریزش ستارگان در سوره انفطار را به معنی از میان رفتن رجال دین و خالی شدن جامعه از حضور آنان، شکافته شدن دریاها را به باز شدن کانال سوئز میان دریای مدیترانه و دریای احمر تأویل کرده و نهایتاً منظور از باز شدن قبور را آشکار شدن قبور آشوری‌ها، کلدانی‌ها و فرعونیان به سبب فرسایش خاک و کشف اجساد و آثار باستانی توسط باستان شناسان تأویل می‌کند (حمدی، ۱۰۵ب، ۱۳۱/۲). این در حالی است که بهاءالله درباره همین آیه، آسمان را به ادیان و شکافته شدن آسمان‌ها را به نسخ ادیان در زمان ظهور مظهر امر بعدی و باطل شدن شریعت قبلی تأویل کرده است (نوری، ۱۳۷۷، ۲۹).

حمدی درباره آیه «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَهِ» (سوره ابراهیم، ۲۸) حیات دنیا را به ایمان به حضرت محمد و آخرت را به ایمان به میرزاحسینعلی بهاء تأویل نموده است (حمدی، ۱۰۵ب، ۱۲۰/۲–۱۲۸). او در هم پیچیده شدن خورشید در سوره تکویر، «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» را به منسوخ شدن احکام شریعت سابق در دوره ظهور مظهر امر لاحق و تشریع شریعت جدید (حمدی، ۱۰۵ب، ۳۳۹/۲)، تیره شدن ستارگان «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» را به سرآمدن مهلت شریعت اسلام و جایگزینی آن با شریعت دیگر، جوشش دریاها «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» را به راه افتادن کشتی های بخار در دریاها، جنبش کوه‌ها «وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» را به ظهور قانون اساسی جدید، وانهاده شدن شتران «وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ» را به جایگزینی قطارها به جای شتر، پیوند یافتن جان‌ها «وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» را به در آمیختن یهودیان، مسیحیان و مجوس با یکدیگر و اجماع ایشان بر دین بهائیت، گشوده شدن نامه‌ها «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ» را به زیاد شدن جرائد ونشریات و از جا کنده شدن آسمان «وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ» را به از میان رفتن شریعت اسلامی تأویل کرده است (حمدی، ۱۰۵ب، ۳۱۷/۲–۳۲۵). وی در موضع دیگر آسمان را به دین الهی (شامل برهمائی، بودایی، کونفوسیوس، زردشت، یهود، مسیحیت و اسلام)، تأویل می‌کند (حمدی، ۱۰۵ب، ۱۳۷/۲). او محو شدن ستارگان «فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ» (سوره مرسلات، ۸) را به مرگ عالمان و پراکنده شدن آن‌ها و پراکنده شدن ستارگان «وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ» (سوره انفطار، ۲) را به معنی از چشم مردم افتادن علما و محرومیت ایشان از ریاست جامعه، کشیده شدن زمین در آیه «وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ» (سوره انشقاق، ۳) به وسعت یافتن قلوب مردم از حیث عقل و ادراک تأویل کرده است (حمدی، ۱۰۵ب، ۳۴۹/۲). وی همچنین میزان را به معنی باسکول‌های ۵۰۰۰ تنی تأویل کرده و نتیجه گرفته است که قیامت منظور قران در همین دنیا انجام شده است (حمدی، ۱۰۵ب، ۴۰۳/۲). وی کتاب در آیه «كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» (سوره إسراء، ۱۳) را به چاپ کتاب دینی مظهر امر جدید و نشر آن در میان مردمان و در دسترس قرار گرفتن آن تأویل نموده است (حمدی، ۱۰۵ب، ۴۱۳/۲). او با اشاره به آیه «لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» (سوره اعراف، ۴۰) درهای آسمان را به وسایط و رسائلی که موجب اثبات حقانیت دین می‌شود، تأویل کرده و نتیجه می‌گیرد که اشخاصی که به هیچ برهان و حجتی گوش نمی‌دهند و راه کفر و مخالفت می‌پویند هیچ‌گاه حقیقت ایمان نصیبشان نخواهد شد و از این جهت درهای آسمان دین به روی آنها باز نخواهد شد (حمدی، ۱۰۵ب، ۴۳۵/۲).

حمدی معتقد است «يَوْمَ الْفَصْلِ» خوانده شدن روز قیامت از این جهت است که مظهر امر اختلافات مردم را مرتفع می‌فرماید و فرمان جدایی بین حق و باطل را صادر می‌کند (حمدی، ۱۰۵ب، ۴۳۱/۲). این درحالی است که با گذشت بیش از ۱۶۰ سال از ادعای مظهریت بهاءالله هنوز اختلاف میان ادیان حل نشده است و هر یک مسیر خود را حق و دیگری را باطل می‌داند. این نویسنده بهائی به هم پیوستن

دریاها در «وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ» (سوه انفطار، ۳) را به اتصال دریای سرخ به مدیترانه از طریق کانال سوئز و اتصال اقیانوس اطلس به آرام از طریق کانال پاناما تأویل کرده است (حمدی، ۱۰۵ب، ۳۳۵/۲). وی با استدلال به این‌که امر کردن مومنان به ایمان آوردن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (سوره نساء، ۱۳۶) تحصیل حاصل است، نتیجه می‌گیرد که این امر مربوط به ایمان به شخصی غیر از حضرت محمد (ص) است که بعد از او ظهور خواهد کرد. وی در مواجهه با این اشکال که چگونه مردم زمان رسول‌الله مامور به ایمان آوری به بهاءالله بوده‌اند مخاطب آیه را مسلمانان زمان ظهور بهاءالله معنا می‌کند (حمدی، ۱۰۵ب، ۳۲). حال آن‌که حتی اگر مخاطب امر مسلمانان زمان ظهور بهاءالله باشند، همچنان امر به ایمان آوری ایشان تحصیل حاصل خواهد بود و اشکالی که خود او مطرح کرده است، پابرجا خواهد بود؛ علاوه بر این، متن آیه، مومنین را به ایمان به خدا و رسول و کتاب نازل شده بر او و کتابی که بر پیامبر پیشین نازل شده، دعوت کرده است و هیچ سخنی از ایمان به کتابی که بعداً نازل خواهد شد، به میان نیاورده است. بسیاری از مفسران شیعه و سنی مراد از ایمان اول را ایمان ظاهری یا اجمالی و ایمان دوم را ایمان واقعی یا ایمان به تفاصیلی که در ادامه آیه آمده است، دانسته‌اند (طباطبایی،۱۳۷۴، ۱۸۲/۵). نویسنده یادشده، نفخ صور را دعوت مظهر امر به پیروی از تعالیم خویش، و مرگ اهل آسمان و زمین پس از نفخ اول (سوره زمر،۶۸) را به نسخ شریعت سابق در هنگام ظهور مظهر امر تأویل می‌کند. وی نفخ دوم را زمانی می‌داند که مردم از قبور عقاید باطل خود (ایمان به شریعت سابق) خارج و تابع شریعت جدید می‌شوند (حمدی، ۱۰۵ب، ۵۸/۲). این تأویلات در حالی است که اساساً سرتاسر سوره زمر به مساله مرگ و عواقب اعمال نیک و بد انسان‌ها اختصاص یافته است. در آیات پس از این هم از مشاهده نتایج اعمال انسان‌ها و عذاب کافران در جهنم و استقبال فرشتگان از متقین در بهشت سخن به میان آمده است (سوه زمر، ۶۹ تا ۷۵)، لذا قرینه واضحی بر انصراف لفظ به معنای اشاره شده حمدی نیست. اشکال دیگر آن است که اساساً اتفاقی که وی تأویل آیه مذکور فرض کرده است، هیچ‌گاه رخ نداد. اکنون بیش از ۱۷۰ سال از ظهور بهائیت می‌گذرد اما کمتر از ۷ ملیون نفر (به فرض صحت آمار مراکز رسمی بهائیت) پیرو این آئین هستند، در حالی که جمعیت امت اسلام که طبق پیشگویی و تأویل او بایستی به دین بهائیت می‌گرویدند بیش از دویست برابر جمعیت بهائیان است. نکته دیگر آن‌که، اغلب گروندگان به بهائیت از سرزمین‌های اسلامی نیستند، بنابراین تمام ادعاهای تأویلگران بهائی مبنی بر نسخ شریعت اسلام و اقبال امت اسلام به آئین بهائیت خیالات واهی بیش نبوده‌اند. گفتنی است، به لحاظ اخلاقی، تأویل آیات قیامت به ظهور دیانت جدید و فروکاست معاد و نظام پاداش و جزاء و اجرای عدالت الهی به بقاء روحانی و تأویل بهشت و دوزخ به رضای الهی و محرومیت از قرب درگاه حق (فتح اعظم، ۲۰۰۸، ۱۵۷)، در عمل موجب کاهش تقید به ارزش‌های اخلاقی در میان پیروان شده است. رعایت نکردن اصول اخلاقی از سوی بهائیان در آثار اشخاصی نظیر ابوالفضل مهتدی در پیام پدر، عبدالحسین آیتی در کشف الحیل، حسن نیکو در فلسفه نیکو و مهناز رئوفی در سایه شوم که پس از رویگردانی از بهائیت به افشاگری پیرامون روحیات حاکم بر تشکیلات بهائی اقدام نمودند، به کرات اشاره شده است. ناگفته نماند، بهائیان در آثار خود علاوه بر تأویل آیات قران، از تأویل روایات اسلامی نیز فروگذار نکرده و در برخی آثار خود نظیر الفرائد نوشته ابوالفضل گلپایگانی، خاتمیت نوشته روحی روشنی و جزوه «خاتمیت و حدیث لانبی بعدی» از این زاویه وارد بحث شده‌اند، اما از آن‌جا که تمرکز این نوشته بر بررسی تأویلات ایشان نسبت به آیات قران بود، بررسی تأویلات روایی آن‌ها به مجال دیگری واگذار می‌شود.

تحلیل و نتیجه گیری

به نظر می رسد عموم تأویلات بهائیان دربارۀ آیات قران، با معیار و موازین تأویل ناسازگارند. اهم ایرادهای وارد بر تأویلات ایشان به شرح ذیل است:

انسجام نداشتن با سیاق آیات و روایات مرتبط (معیار سوم و هفتم): با توجه به تصریح قران بر نقش تبیین‌گر پیامبر اکرم(ص) (سوره نحل، ۴۴) و توصیه اکید آن حضرت بر مراجعه به اهل‌بیت(ع) (نیشابوری، بیتا، ۱۸۷/۴)، باور به حقانیت قران مستلزم اذعان به حجیت قول پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع) است. از آنجا که بهائیان در تأویلات خویش صرفاً به دنبال اثبات مدعای خویش (نه فهم قران) و مجاب کردن مسلمانانند، معمولاً فقط لفظ منظور خود را تأویل می‌کنند و به آیات بعدی، پیشین و حتی به بقیه مفاهیم در همان آیه هم توجهی نمی‌کنند. آن‌ها به تأویلات منقول از پیامبر(ص) یا ائمه طاهرین(ع) وقعی نمی‌نهند و سعی در نادیده انگاشتن توصیه قران به رجوع به پیامبر در جایگاه مبیّن قران و بی‌توجهی به اصرار پیامبر در حجیت عترت دارند.

انسجام نداشتن با ضروریات ادیان الهی (معیار چهارم): علی‌محمد شیرازی، مکرراً در آثار خویش بر قداست و حجیت قران و سنت اسلامی تاکید ورزیده است (شیرازی، بیتا ، ۷)، بهاءالله نیز برای نشان دادن قداست مطالب خود آن‌ها را با قران و دیگر کتب آسمانی مقایسه می‌کند (نوری، ۱۳۷۷، ۸۸). چگونه ممکن است بهائیت در موضوعی با این اهمیت که از اصلی‌ترین و ضروری‌ترین باورهای ادیان الهی است، راه دیگری برود و همزمان خود را تداوم و استمرار ادیان الهی به ویژه اسلام بداند؟ چگونه می‌توان بیش از چهارصد آیه و هزاران روایت را که به دلیل صراحت و تنصیص بر وقوع معاد و قیامت و وجود جهان آخرت قابل تأویل نیستند، بر خلاف معنای ظاهری تأویل کرد؟ چگونه تصریحات فراوان درباره محاسبه اعمال، عبور از صراط، بهشت و نعمت‌های آن، جهنم و عذاب‌های آن، شفاعت از گناهکاران، گفت‌وگوی بهشتیان با یکدیگر یا با دوزخیان، اظهار پشیمانی گناهکاران و تجسم اعمال را می‌توان به قیام شخصی مثل علی‌محمد باب یا ادعاهای حسینعلی نوری تأویل نمود؟ آیا پذیرفتنی است که این همه تصریح و اشاره در آیات و روایات، صرفاً مربوط به وقایع میان سال‌های ۱۲۲۲ تا ۱۲۲۸ (ظهور تا اعدام باب) یا حداکثر تا ۱۲۴۱ (ادعای من یظهره اللهی بهاءالله) بوده است؟ چرا باید پذیرفت که بیش از یک ششم قرآن درباره ظهور آئینی است که تمام وسعت انتشار آن چند شهر و روستا در یکی از کشورهای نه چندان بزرگ دنیا بوده و تمام دوران ظهور و اوج و حضیض آن کلاً به پانزده سال نکشید؟ (رهنمائی، ۱۳۹۷، ۱۹۲). آیا پذیرفتنی است که منظور قرآن از اشتراط هدایت به ایمان به آخرت، «ذَلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیهِ هُدًی لِلْمُتَّقِینَ* الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یُنْفِقُونَ» (سوره بقره، ۲-۳) ایمان به قیام علی‌محمد باب آن هم ۱۲ قرن پس از بعثت پیامبر اسلام باشد؛ بدون این‌که هیچ توضیح آشکاری پیرامون این حادثه داده باشد؟ در حالی که آیات فراوانی درباره حوادث قیامتی آمده است. آیا پذیرفتنی است که نمازهای پرسوز شبانه پیامبر اسلام (ص) و گریه‌های امام علی(ع) در نخلستان‌ها و ادعیه امام سجاد(ع) همه از ترس قیام علی‌محمد باب بوده است؟ (رهنمائی، ۱۳۹۷، ۱۹۳)

انسجام نداشتن با دیگر تأویلات بهائیان (معیار هفتم): از آنجا که بهائیان منطق واحدی در تأویل آیات ندارند و اساساً فقط به دنبال اثبات دیدگاه خود (نه فهم آیات) بوده‌اند، گاه میان تأویلات دو نویسنده درباره یک مقوله قرانی (مثلاً آسمان) تأویلات متفاوتی ارائه شده است. این ناهماهنگی نشان می‌دهد که معیار واحدی میان تأویلگران بهائی نیست.

انسجام نداشتن با حقایق تاریخی (معیار هشتم): تأویلات وجودشناسانه که جنبه پیش‌گویی دارند، قابلیت راستی‌آزمایی بیش‌تری دارند، لذا تحقق یا عدم تحقق پیش‌گویی‌های تأویلگران را می‌توان نشانه صحت یا سقم تأویلات ایشان دانست. تأویل آیات قیامتی قران به ظهور مظهر امر (علی‌محمد باب) و تشریع دیانت جدید تعارض آشکار با واقعیت‌های تاریخی زمان ظهور باب دارند. باید دید در کدام متن تاریخی مربوط به دوره محمدشاه تا ناصرالدین‌شاه (زمان ظهور باب تا اعدام او) سخن از وحشت یا فرار مردم از نزدیک شدن علما با یکدیگر یا تفرقه و جدایی آن‌ها و از چشم مردم افتادن ایشان (چنان‌که احمد حمدی در تأویل آیه «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (سوره قیامه، ۹)، «وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ» (سوره انفطار، ۸۲) و نظایر آن گفت) نقل شده است؟ (حمدی، ۱۰۵ب، ۳۴۹/۲) آیا باسکول‌های ۵۰۰۰ تنی در زمان علی‌محمد باب ساخته شد؟ آیا می‌توان پذیرفت که منظور از شکافته شدن دریاها اتصال دریای احمر به مدیترانه از طریق کانال سوئز است، حال آن‌که این کانال سال‌ها پس از اعدام باب و مرگ بهاءالله افتتاح شد.

تحمیل نظر بر آیات به بهانه تأویل (معیار دوم): بهائیان آیات قران را بی هیچ قرینه‌ای به مطلوبات خود تأویل می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که ایشان معیار واحدی برای تأویل ندارند و صرفاً برای این‌که دیدگاه خود را به قران منسوب کنند، آیات را به نفع موضوع منظور نظر خود تأویل می‌کنند.

جا دارد پرسیده شود: چرا رهبران بهائی که به سادگی آیات قران را تأویل می‌کنند، هرگز اجازه تأویل و ترجمه متون مقدس خود به خلاف ظاهر آن‌ها را نداده‌اند. بهاءالله می‌نویسد: «کسی که تأویل می‌کند آنچه را که از آسمان وحی نازل شده و آن را از مفهوم ظاهرش بیرون می‌برد، همانا او از تحریف‌کنندگان سخنان والاتر خدا شمرده می‌شود و از زیانکارترین مردم است» (نوری، بیتا، ۲۹). عبدالبهاء، دومین رهبر بهائیان نیز صریحاً تأویل آثار پدر خویش را ممنوع اعلام کرد (اشراق خاوری، بی‌تا، ۳۴۱)، چرا روشی را که در مواجه با کتب ادیان دیگر اتخاذ کرده‌اند، برای کتاب دینی خود نمی‌پسندند؟

منابع

آلوسی، محمو د(۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت:،دار الکتب العلمیه.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۵). تفسیر المحیط الأعظم و البحر الخضم. قم: نور علی نور.

آیتی، عبدالحسین (۱۳۸۹). کشف الحیل. تهران: راه نیکان.

ابراهیم‌خان، محمد (بی‌تا). محمد خاتم پیامبرا. بی‌جا: بی‌نا.

ابن‌حجاج، مسلم. صحیح مسلم (۱۹۹۱). قاهره: دارالحدیث.

ابن‌حنبل أحمدبن محمد (۱۹۹۰). المسند تحقیق أحمد محمد شاکر. قاهره: مکتبـةالتراث الإسلامی.

ابن‌فارس، أحمد (۱۹۶۲). معجم مقاییس اللغة ، تحقیق عبد السلام هـارون. قاهره: مطبعة الحلبی.

ابن‌منظـور، جمال‌الدین محمد (۱۹۹۰). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابو زهره، محمدبن أحمد (۱۹۴۷). اصول الفقه. قاهره: دار الفکر العربی.

ازهری، محمد (۱۹۶۶). تهذیب اللغة، تحقیـق ابـراهیم الأبیاری: مصر: الدار المصریة للتألیف والترجمة والنشر.

اشراق خاوری، عبدالحمید (بی‌تا). گنجینه حدود واحکام. تهران: محفل ملی بهائیان ایران.

بحرانی، هاشم‌بن سلیمان (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن. قم:موسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیه.

حمدی آل‌محمد، احمد (۱۱۰۵). تبیان و برهان در اثبات نزول عیسی و ظهور مهدی آخرالزمان، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری. تهران: لجنه ملی نشر آثار امری.

حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵). تفسیر نورالثقلین. قم: اسماعیلیان.

درینی، محمد فتحی (۱۹۹۷). المناهج الأصولیة فی الاجتهاد بالرأی فی التشریع الإسلامی. بیروت: مؤسسة الرساله.

رئوفی، مهناز (۱۳۸۵). سایه شوم: خاطرات یک نجات یافته از بهائیت، تهران: موسسه کیهان.

ربانی، شوقی (۱۹۹۲). کتاب قرن بدیع، ترجمه نصر الله مودّت. آنتاریو (کانادا): مؤسّسهء معارف بهائی.

رشتی، ملاحبیب‌الله (بی‌تا). بدائع الافکار. قم: آل‌البیت.

رهنمائی، حسین (۱۳۹۷). درسنامه شناخت بهائیت. تهران: گوی.

روشنی، روحی (۱۹۹۳). خاتمیت، کانادا: موسسه معارف بهائی.

زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، مصحح: حسین احمد، مصطفی. بیروت: دار الکتاب العربی.

سامی عطا حسن (۲۰۱۰). البهائیة وتأویلاتها الباطنیة لآیات القرآن الکریم. مجلة الجامعة الاسلامیه. دوره ۱۸،ش۱، ص۲۸۱-۳۲۷.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

شاطبی، ابواسحاق ابراهیم (۱۴۱۷). الموافقات. قاهره: دار ابن‌عفان.

شیخ‌محمد و زینب براهویی (۱۳۹۸). کاربرد انواع و اغراض کنایه در مقامات بدیع‌الزمان همدانی. پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۱۷، ش ۳۳، ص ۱۶۹-۱۸۸. .۱۳۹۸

شیرازی، علی‌محمد باب (بی‌تا). صحیفه عدلیه. بی‌جا: مرکز نشر آثار بابی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القران، ترجمه موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبری، محمدبن جریر (۱۴۲۰). جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق محمد شاکر. (بیجا): مؤسسة الرساله.

عبد الباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴). المعجم المفهرس. قاهره:مؤسسة دارالکتب المصریه.

فاضل، محمد (۱۹۱۱). الحراب فی صدر البهاء والباب. قاهره: دار التقدم.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۹۸۲). العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی.بغداد: بی‌نا.

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۳). تفسیر الصافی، مکتبۀ الصدر، تهران.
قبادی، حسینعلی (۱۳۷۴). نظری بر نمادشناسی و اختلاف و اشتراک آن با استعاره و کنایه. مجلۀ دانشکدۀ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س۲۷، ش۳ و ۴، صص ۳۵۸ـ۳۳۷.
قمی مشهدی، محمدرضا (۱۳۶۹). تفسیر کنزالدقائق. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
گروه نویسندگان (۱۳۹۸). دائره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
گلپایگانی، ابوالفضل (۱۹۲۵). الحجج البهیه، قاهره: محی الدین صبری الکردی.
ـــــــــــــــ (۲۰۰۱). کتاب الفرائد. هوفهایم آلمان:موسسه مطبوعات امری.
گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). بیان السعادۀ فی مقامات العباده. بیروت: مؤسسۀ الأعلمی للمطبوعات.
مجلسی محمدباقر (۱۳۸۷). بحار الأنوار، دار الکتب الاسلامیۀ، تهران.
مشکینی، علی (۱۳۷۱). اصطلاحات الاصول. قم: الهادی.
مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰). اصول الفقه، قم: انتشارات اسلامی.
ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی، تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
ـــــــــــــــ (۱۳۵۴). المبدأو المعاد. تهران:انجمن حکمت و فلسفه ایران.
ـــــــــــــــ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. قم: موسسه تحقیقات فرهنگی.
نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی مبانی تفسیری قران در دیدگاه فریقین. تهران: سمت.
نوری، میرزا حسینعلی (۱۹۹۶). آثار قلم اعلی. دانداس کانادا: موسسه معارف بهایی.
نوری، حسینعلی (۱۳۷۷). ایقان. هوفهایم آلمان: مؤسّسه ملّی مطبوعات بهائی آلمان.
ـــــــــــــــ (۲۰۰۱). لوح مبارک خطاب به شیخ محمّد تقی اصفهانی. کانادا: مؤسّسه معارف بهائی.
نیشابوری، مسلم بن الحجاج (بی‌تا). صحیح مسلم. بیروت: دار احیاءالتراث العربی.
نیکو، حسن. فلسفه نیکو (۱۳۹۰) تهران: راه نیکان.
همایی،جلال الدین (۱۳۶۳). فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: توس.