

د: ۸۹/۵/۲۰

پ: ۸۹/۵/۳۱

یک ایده در امتداد دو اعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و آموزه رجعت

سید محمد عمادی حائری*

چکیده

رجعت، به معنای بازگشت جمعی از انسان‌ها به دنیا پس از مرگ و پیش از قیامت، یکی از آموزه‌های اعتقادی شیعه است که با مهدویت، حوادث آخرالزمان، ظهور قائم و قیام او پیوندی ناگسستنی دارد. گزارش‌هایی هست که نشان می‌دهد در ادوار گوناگون تفسیرهای متفاوتی از رجعت وجود داشته که این آموزه را به گونه‌ای متفاوت از نظر مشهور تفسیر می‌کرده است. مقاله حاضر، پس از گزارشی از پیشینه عقیده رجعت، مستندات آن و جایگاه این آموزه در مجادلات متکلمان امامی و مخالفان آنها، به تفسیر متفاوت خواجه نصیرالدین طوسی از رجعت در نوشتارهای نزاری‌اش اشاره می‌کند و بر پایه برخی قرائن، از استمرار نظر او در آثار امامی‌اش سخن می‌گوید.

واژه‌های کلیدی: رجعت، مهدویت، نصیرالدین طوسی، امامیه، اسماعیلیه.

یک. رجعت^۱ — در لغت به معنای بازگشت، و در اصطلاح به مفهوم بازگشت به دنیا پس از مرگ و پیش از قیامت (جوهری، تاج اللغة: ۱۲۱۶/۳؛ ابن منظور، لسان العرب:

* پژوهشگر متون و مصحح، عضو گروه متن‌شناسی مرکز پژوهشی میراث مکتوب

E-mail: M.EmadiHaeri@gmail.com

۱۵۲/۲ — یکی از آموزه‌های اعتقادی شیعه امامیه است (ابن بابویه، *الاعتقادات*: ۶۰؛ مفید، *المسائل السرویه*: ۳۲؛ همو، *اوائل المقالات*: ۴۶، ۷۸)^۲ که بنا بر آن جمعی از انسان‌های بسیار نیک و بسیار بد^۳ در زمان قیام قائم در آخرالزمان و پیش از قیامت، با بدن‌های مادی خود به دنیا رجوع می‌کنند (مفید، *المسائل السرویه*: ۳۲؛ همو، *اوائل المقالات*: ۴۶، ۷۸؛ شریف مرتضی، *رسائل*: ۱/۱۲۵).

اعتقاد به رجعت، در اصل پیشینه‌ای طولانی دارد و صورت‌هایی از این اعتقاد در ادیان الهی پیش از اسلام نیز دیده می‌شود.^۴ در برخی از گزارش‌ها، به گروهی از مردم عراق اشاره شده که اندکی پس از وفات امام علی (ع) و در زمان ابن عباس، به رجعت آن حضرت به دنیا پیش از قیامت اعتقاد داشته‌اند (طبری، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*: ۱۴/۱۴۰). با توجه به آنکه پس از درگذشت محمد بن حنفیه (اشعری، *المقالات و الفرق*: ۵۰؛ نوبختی، *فرق الشیعه*: ۴۱)، رحلت امام موسی کاظم (ع) (اشعری، *المقالات و الفرق*: ۹۰؛ نوبختی، *فرق الشیعه*: ۸۰) و رحلت امام حسن عسکری (ع) (اشعری، *المقالات و الفرق*: ۱۰۷؛ نوبختی، *فرق الشیعه*: ۹۷) نیز برخی از فرقه‌های شیعی به رجعت و بازگشت دوباره ایشان به دنیا اعتقاد داشته‌اند، می‌توان گفت که اصل اعتقاد به رجعت همیشه در میان فرق شیعی^۵ وجود داشته است.

آموزه رجعت با مهدویت، حوادث آخرالزمان، ظهور قائم و قیام او پیوندی ناگسستنی دارد (نک: مفید، *اوائل المقالات*: ۷۸؛ شریف مرتضی، *رسائل*: ۱/۱۲۵، ۳/۱۳۶-۱۳۷؛ فیض کاشانی، *علم الیقین*: ۲/۸۲۳).^۶ طباطبایی با استناد به روایات تفسیری اهل بیت (ع)، بر سنخیت و وحدت قیامت، رجعت و ظهور قائم تأکید می‌کند (طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا: ۱۰۶/۲)؛ و با تکیه بر روایتی که ایام‌الله را روز قائم، روز رجعت و روز قیامت توصیف می‌کند (مجلسی، *بحار الانوار*: ۵۱/۵۳)، رجعت را یکی از مراتب قیامت — در حد فاصل ظهور قائم (مهدی) و قیامت کبری — به شمار می‌آورد، بدین‌گونه که این سه امر به حسب حقیقت با یکدیگر یکی هستند، اما در مراتب با یکدیگر تفاوت دارند (طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا: ۱۰۹/۲).^۷ وی (همان‌جا) از مجموع روایات رجعت نتیجه می‌گیرد که نظام دنیوی به روزی که آیات الهی به طور کامل ظاهر شود و همه عالم به اطاعت خالصانه و محض پروردگار پردازد خواهد انجامید.

محدثان و متکلمان امامیه آثاری در اثبات و گردآوری روایات رجعت تألیف کرده‌اند^۸ که از قدیمترین آنان می‌توان حسن بن علی بطائنی، فضل بن شاذان نیشابوری،^۹ محمد بن مسعود نیشابوری و ابن بابویه (صدوق) را نام برد (نجاشی، فهرست: ۳۷، ۳۰۷، ۳۵۲، ۳۹۰). با تشکیل دولت صفویه (تأسیس: ۹۰۷ ق) و رسمی شدن مذهب امامیه در ایران، آثار متعددی در اثبات رجعت تألیف گردید (نک: صفری ۱۳۷۹: ۱۱۷-۱۱۹) که مهمترین و مشهورترین آنها *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة* از حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) است.^{۱۰} در همین دوره، محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق) نیز در *موسوعة مشهور حدیثی اش (بحار الانوار)* روایات رجعت را گرد آورد (مجلسی، *بحار الانوار*: ۱۲۱-۳۹/۵۳) و به اثبات آن پرداخت (همان: ۱۲۲/۵۳-۱۴۴). مهمترین دلیل اعتقاد به رجعت، روایات مروی از ائمه شیعه است.^{۱۱} شریف مرتضی روایات رجعت را از زمره اخبار آحاد به شمار آورده^{۱۲} و بر اساس مبنای اصولی خود — که خبر واحد را یقین‌آور نمی‌داند — این روایات را موجب یقین درباره رجعت ندانسته، اما به جهت اجماع امامیه در باب رجعت (که طبق مبانی وی بر قول معصوم (ع) دلالت می‌کند)، آن را از جمله اعتقادات امامیه می‌شمارد (شریف مرتضی، *رسائل*: ۱۲۶/۱، ۱۳۶/۳). فارغ از استدلال‌های قرآنی^{۱۳} و مستندات روایی،^{۱۴} باید گفت که رجعت اعتقادی تبعیدی است که نمی‌توان دلیل عقلی محکمی برای آن اقامه کرد،^{۱۵} هم‌چنانکه هیچ دلیلی بر انکار آن نیز نیست (مظفر ۱۳۸۱: ۸۳).^{۱۶}

دو رجعت از دیرباز مسأله‌ای چالش‌برانگیز میان شیعیان — مخصوصاً شیعیان امامی — و مخالفان آنان بوده است. به گزارش نجاشی (فهرست: ۲۴۲)، عبدالعزیز جلودی (قرن ۳) کتابی مشتمل بر گفته‌های عبدالله بن عباس در انکار رجعت تألیف کرده بود.^{۱۷} مخالفان امامیه ایراداتی بر رجعت وارد کرده‌اند — مانند: تشویق به گناه به امید توبه در حیات پس از رجعت و نفی تکلیف — که البته متکلمان امامیه به آنها پاسخ گفته‌اند (نک: شریف مرتضی، *الفصول المختارة*: ۱۵۳-۱۵۷؛ همو، *رسائل*: ۱۲۶/۱؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*: ۲۵۵/۱). متکلمان امامی همچنین بر تفاوت میان رجعت و تناسخ تأکید کرده و همواره تناسخ را مردود شمرده‌اند (نک: ابن بابویه، *الاعتقادات*: ۶۳؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*: ۴۷/۳؛ نیز: مظفر ۱۳۸۱: ۸۲).

از سوی دیگر، آموزه رجعت محملی برای ابراز برخی از عقاید نادرست فرقه‌های منحرف نیز بوده است؛ چنانکه نزد برخی فرقه‌های غالی در میان شیعیان قدیم، رجعت مفهومی همانند تناسخ داشته است (نک: اشعری، *المقالات و الفرق*: ۴۵؛ نوبختی، *فرق الشیعه*: ۳۶-۳۷).^{۱۸} حتی در ادوار متأخر نیز، دشواریابی و دیرفهمی آموزه رجعت و برخی منقولات نادرست در باب آن، مایه حیرت و انکار از سویی و انحراف و غلو از دیگر سو بوده است؛ چنانکه حرّ عاملی انگیزه خود را از تألیف *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة* (تألیف شده در ۱۰۷۹ ق)، تألیف کتابی عنوان می‌کند که یکی از معاصران وی فراهم آورد و مطالبی غریب و بی‌پایه در آن نقل نمود، و همین سبب شد که شیعیان هم‌عصر او یا در باب رجعت توقف کنند یا آن را به نوعی دیگر تأویل کنند یا آنکه اساساً منکر آن شوند، از این رو وی کتابش را در اثبات رجعت و ذکر مستندات صحیح آن تألیف نمود (عاملی، *الایقاظ*: ۳۵).

سه. گزارش‌هایی هست که نشان می‌دهد تفسیرهای متفاوتی نیز از آموزه رجعت وجود داشته است. از اشاره‌های مفید *(اوائل المقالات: ۷۸، نیز: ۴۶)* که به اختلاف میان امامیه در تفسیر رجعت اشاره می‌کند و شریف مرتضی *(رسائل: ۱۲۶/۱)* برمی‌آید که گروهی از امامیه رجعت را به گونه‌ای متفاوت از معنای رایج تفسیر می‌کرده‌اند.^{۱۹} به گفته شریف مرتضی (همان‌جا)، این عده چون از اثبات رجعت و ردّ شبهات پیرامون آن برنیامده‌اند رجعت را به معنای بازگشت دولت ائمه و امر و نهی تأویل می‌کرده‌اند. حرّ عاملی *(الایقاظ: ۳۵)* نیز نظیر همین مطلب را به برخی از معاصران خود نسبت می‌دهد.^{۲۰} پیداست که پیوند رجعت با قیام قائم و آموزه مهدویت، زمینه مناسبی برای تفاسیری از این دست فراهم آورده بود.

شریف مرتضی *(رسائل: ۱۲۶/۱)* البته تفسیر رجعت به «بازگشت دولت ائمه» را رد می‌کند و اجماع امامیه را در معنای مرسوم رجعت می‌داند (نیز نک: فیض کاشانی، *علم الیقین: ۸۲۴/۲*؛ عاملی، *الایقاظ: ۳۸۵-۳۸۷*، که دوازده دلیل برای ردّ این تفسیر از رجعت برمی‌شمارد).

چهار. آثار کلامی - فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: یک دسته آثاری است که وی در هنگامی که در خدمت اسماعیلیه بود تألیف کرد و در آنها - بنابر وظیفه محول یا از سر اعتقاد - به

تشریح آموزه‌های اسماعیلیان نزاری پرداخت؛ که مشهورترین آنها روضه تسلیم و آغاز و انجام (هر دو به فارسی) است. دسته‌ای دیگر کتاب‌هایی است که طوسی آنها را پس از کناره‌گیری از اسماعیلیه (در حدود سال ۶۵۴ ق) تألیف نمود^{۲۱} و در آنها به تبیین و اثبات عقاید شیعه امامی پرداخت؛ که از آن میان تجرید الاعتقاد، قواعد العقائد، تلخیص المحصل (هر سه به عربی) و فصول (به فارسی) از بقیه مهم‌ترند.^{۲۲} با آنکه نوشتارهای اسماعیلی طوسی و آثار امامی او اختلافات ماهوی شگرفی با یکدیگر دارند و در برخی از مواضع کاملاً در تضاد با یکدیگرند، باید پذیرفت که افزون بر شیوه استدلال و روش تبیین^{۲۳} موافقت‌هایی — هرچند محدود — در پاره‌ای از آراء و ایده‌ها میان این دو دسته آثار هست. توجه به ایده نزاری تعلیم^{۲۴} و رد تفسیر رایج متکلمان امامی از آموزه بداء^{۲۵} در آثار امامی طوسی، از جمله هماهنگی‌هایی است که میان نوشته‌های نزاری وی و کتاب‌های اثناعشری او دیده می‌شود. تفسیر متفاوت طوسی از آموزه رجعت و عدم یادکرد رجعت به عنوان یک عقیده امامی را نیز می‌توان در همین راستا تحلیل کرد.

اهمیت رجعت در آثار اسماعیلی طوسی، به سبب پیوندی است که رجعت با آموزه قیامت دارد؛ چراکه طوسی در نوشتارهای اسماعیلی‌اش به تبیین تازه‌ای از آموزه‌های ستر و قیامت — مطابق با تحولات اعتقادی نزاریان متأخر — پرداخته بود (نک: دفتری ۱۳۷۶: ۴۶۷-۴۶۹). تفاسیر طوسی از رجعت — همانند تفسیر وی از آموزه‌های ستر و قیامت — تازگی داشت، هرچند با برخی از تفسیرهای متفاوت از رجعت در ادوار گذشته بی‌شباهت نبود.

طوسی در مهترین اثر اسماعیلی‌اش، روضه تسلیم، ضمن پذیرش لفظ «رجعت»، دو تفسیر متفاوت از آن به دست می‌دهد. در یک‌جا — ظاهراً به نقل از امام نزاری — آن را به اظهار مراتب و اسرار و مصالح مرتب و مباین تأویل می‌برد و می‌نویسد: و در کرات^{۲۶} و رجعات، ایشان — لذكره السلام —^{۲۷} فرموده‌اند که حکم اضافه و حقیقت نگاه باید داشتن: از آن رویی که حق را مراتب است و ایشان هر یک اظهار مرتبه و سرّی و مصلحتی مرتب و مباین می‌کنند، نتوان گفت که کراتشان نیست. و از آن روی که حق را وحدتی هست و این مراتب آنجا همه یکی می‌باشد و ایشان به

حکم حقیقت همه یکی‌اند — نه شخصشان از شخص انفصالی هست و نه معنویت از معنویت —، نتوان گفت که رجعتشان هست (طوسی، نصیرالدین، روضه تسلیم: ۱۵۸). در جایی دیگر، طوسی با نقل روایتی منتسب به امام علی (ع) — که صبغه‌ای باطنی دارد و از حوادث آینده خبر می‌دهد —، رجعت را به معنای بازگشت و ظهور امامی دیگر از نسل امام پیشین تفسیر می‌کند:

و از وعده‌ها و بشارت‌ها که می‌فرماید او [= امام علی (ع)] — لذكره السلام — یکی اینست: ولأبْنِ بِمَصْرٍ مَنبَرًا وَلَأَنْقُضَنَّ بَدْمَشَقَ حَجْرًا، ثُمَّ لَأَغْزُونَ بِلَدَ الْهِنْدِ وَلَأَبْلُغَنَّ مَأَوْرَاءَهَا مِنَ الْأُمَمِ وَلَأُسَهِّلَنَّ جِبَالَهَا وَلَأَقْطَعَنَّ أَشْجَارَهَا ثُمَّ لَأَغْزُونَ بِلَادَ الْهِنْدِ وَالصِّينَ وَالرُّومَ. می‌فرماید: به مصر منبر بنهم و دمشق بستانم و پس به دیلمان روم [و] کوهستانش را نرم بکنم و پس دشتش را دارها^{۲۸} بزنم و آن امتان را که از پس ایشان باشند — یعنی مازندران و گیلان و موقان — به همه برسم و بعد از آن به غزای هندوستان و چین و روم بروم. یکی پرسید: یا مولانا! خبرنا بآنک تحیا بعد الموت؟ یعنی: یا مولانا، ما را خبر می‌دهی به آنکه تو باز خواهی زیستن پس از موت و این همه بکردن، یا کسی از ذریه و اولاد تو بکند؟ فرمود: هیهات هیهات، ذهبت فی غیر مذهب؛ یفعله رجل من أولادی. یعنی: چون دوری تو از این، و به این که بگفتی از راه بیفتادی؛ این مردی کند از فرزندان من چون روزگار به آن رسد که دعوت قیامت — که کمال همه ادیان و ملل است — به سر شرایع درآید (همان: ۱۹۴-۱۹۵).

تفسیر منقول در متن پاره نخست را می‌توان در توجیه اقدامات متغیر و متباینی دانست که از سوی امامان متأخر نزاری — در فاصله‌ای نسبتاً اندک — صورت گرفت: از سویی حسن دوم (مقتول ۵۶۱ ق) اعلام قیامت و نسخ شریعت می‌کند (نک: دفتری ۱۳۷۶: ۴۴۱-۴۴۷)، و از دیگرسو نواده وی محمد سوم (م ۶۱۸ ق) نزاریان را — قاعدتاً از روی سیاست و مصلحت — به انجام مناسک عبادی مطابق اعتقادات اهل سنت فرمان می‌دهد (نک: همان: ۴۶۲).

اما مضمون کلی روایت منقول در متن پاره دوم — البته با اختلافاتی اساسی در الفاظ — در معانی الاخبار ابن بابویه (محدث و فقیه مشهور امامی، م ۳۸۱ ق) نیز درج شده است (ابن بابویه، معانی الاخبار: ۴۰۶-۴۰۷؛ و از آنجا در: عاملی، الايقاظ: ۳۸۴-۳۸۵؛ مجلسی، بحار الانوار: ۵۹/۵۳-۶۰).^{۲۹} ابن بابویه پس از نقل این روایت می‌نویسد که امیرمؤمنان (ع) [با پاسخ خود به عبایه اسدی که در میانه روایت از امام

درباره مفهوم کلام می‌پرسد [از عبایه تقیه نمود [و راز رجعت را از او پوشیده داشت] ...، زیرا او مُحْتَمِلِ اسرار آل محمد (ع) نبود (ابن بابویه، معانی/الخبار: ۴۰۷).

ردّ رجعت در تفسیر رایج آن، از قبل در میان متکلمان اسماعیلی سابقه داشت؛ چنانکه ناصر خسرو — متکلم و حجت اسماعیلی (م ۴۸۱ ق) — هرگونه بازگشت دوباره جسم دنیوی را، حتی در صورت معاد جسمانی، انکار می‌کند (نک: ناصر خسرو، زادالمسافر: ۳۸۷-۳۹۵). اما شایان توجه است که طوسی در آثار دوره دوم حیات فکری‌اش که با تمام توان در خدمت اثبات عقاید امامیه قرار دارند — مخصوصاً در اعتقادنامه مهم امامی‌اش (تجرید الاعتقاد) — نیز نامی از رجعت نمی‌برد و به آن اشاره نمی‌کند؛ تو گویی طوسی همچنان به تفسیر رایج رجعت اعتقادی نداشته و ذهن مؤسس و مستقل او، در این باره به گونه‌ای متفاوت از غالب علمای امامیه می‌اندیشیده است.

نگاه فلسفی طوسی به مسائل کلامی و عدم توجه وی به احادیث در شیوه فنی آن،^{۳۰} می‌تواند زمینه‌ساز چنین اعتقادی بوده باشد. اما سواى اینها، می‌توان حدس زد که طوسی — بر خلاف ابن بابویه — اعتقادی به تقیه امام (ع) در روایتی که پیش‌تر آن را در کتاب نزاری‌اش (روضه تسلیم) نقل کرده بود (روایتی که پیش از این به آن اشاره کردیم) نداشته، و همچنان سخن امام (ع) را بنابر ظاهر آن تفسیر می‌کرده است؛ تفسیری که پیوندی مستحکم‌تر میان رجعت و مهدویت برقرار می‌سازد. اعتقاد ثابت و مستمر طوسی به وحدت ائمه (ع) در نورانیت و معنویت، البته می‌توانسته است مؤید چنین تفسیری از روایت — به صورتی همسان در هر دو دسته از آثار امامی و نزاری او — باشد.

به پیروی از طوسی، شاگرد بلندآوازه وی — علامه حلی — نیز در شرح مشهورش بر تجرید الاعتقاد (کشف المراد) اشاره‌ای به رجعت نمی‌کند، و در دیگر آثار کلامی‌اش^{۳۱} نیز نامی از این آموزه نمی‌برد و اصراری بر اثبات آن ندارد.^{۳۲}

پی‌نوشت‌ها

۱. در روایات شیعی از رجعت با تعبیر «کرة» نیز یاد شده است (نک: مجلسی، بحار الانوار: ۴۲/۵۳، ۴۴، ۴۶-۴۷، ۵۰، ۷۲، ۹۴، ۹۹، ۱۰۴، ۱۲۰؛ نیز: طبرسی، مجمع البیان: ۱/۴۶۳، ۲۲۰/۶، که «کرة» را به «رجعت» معنا می‌کند).
۲. بنا بر برخی روایات شیعی، اعتقاد به رجعت از لوازم ایمان به شمار می‌رود (نک: مجلسی، بحار الانوار: ۹۲/۵۳، ۱۲۱؛ نیز: ۱۲۳/۵۳)؛ اما معمولاً رجعت را از اعتقادات ضروری مذهب امامیه نمی‌دانند (نک: آل کاشف‌الغطاء ۱۴۱۵: ۱۶۷؛ مظفر ۱۳۸۱: ۸۴). با توجه به ارجاع مذکور در متن مقاله، باید گفت که رجعت از اعتقاداتی است که هر دو مکتب کلامی امامیه در قرن چهارم — مکتب قم و مکتب بغداد — در آن اتفاق نظر داشته‌اند.
۳. مجلسی (بحار الانوار: ۳۹/۵۳، ۶۱) روایاتی را نقل می‌کند که بر اساس آنها رجعت مخصوص «محض ایمان» و «محض شرک/کفر» است (نیز نک: مفید، المسائل السرویة: ۳۵؛ همو، تصحیح اعتقادات الإمامیه: ۹۰؛ مجلسی، بحار الانوار: ۱۳۷/۵۳).
۴. نک: عهد عتیق: حزقیال، ۳۷: ۲۱-۲۷، که به زنده شدن بنی‌اسرائیل و حکومت داود (ع) در آخرالزمان اشاره می‌کند؛ دانیال، ۱۲: ۳-۱، که می‌گوید در آخرالزمان بسیاری از آنان که در خاک خوابیده‌اند بیدار خواهند شد؛ عهد جدید: رساله اول پولس به تسالونیکیان، ۴: ۱۴، که بر رجعت پیروان عیسی (ع) تأکید می‌کند؛ مکاشفه یوحنا، ۲۰: ۴-۶، که از زنده شدن نیاکان و سلطنت مسیح (ع) در قیامت اول پیش از قیامت دوم سخن می‌گوید؛ نیز: ابن‌بابویه، الاعتقادات: ۶۰-۶۲ و عاملی، الايقاظ: ۱۲۶-۱۵۷، ۱۵۹-۱۸۴، که به نمونه‌های رجعت در اعم پیشین اشاره می‌کنند.
۵. مشکور (۱۳۵۳: صد و چهل و دو) به گروهی — ظاهراً از غیرشیعیان — در آسیای مرکزی اشاره می‌کند که هنوز در انتظار رجعت فتم‌بن عباس هستند که در فتوحات اسلامی به سال ۵۷ق در سمرقند کشته شد.
۶. نیز نک: اشعری، المقالات و الفرق: ۹۰، نوبختی، فرق الشیعة: ۸۰، که از فرقه‌ای سخن می‌گویند که پس از رحلت امام موسی کاظم (ع) آن حضرت را «قائم» دانسته و به رجعت ایشان اعتقاد داشته‌اند.
۷. نیز نک: سعادت‌پرور ۱۴۱۶: ۲۰۴، که بر جریان تدریجی قیامت، حشر و فنای عالم تأکید می‌کند.
۸. برای فهرستی از آثاری که در اثبات رجعت نگاشته شده، نک: تهرانی ۱۴۰۳: ۹۰-۹۵.
۹. درباره کتابی که هم اینک با عنوان اثبات الرجعة و با انتساب به فضل بن شاذان در دست است و ردّ اصالت آن، نک: انصاری ۱۳۸۶.

۱۰. عاملی در این کتاب — که در سال ۱۰۷۹ ق کار تألیف آن را به پایان آورد (عاملی: *الایقاظ*: ۳۸۹) — در طی ۱۲ فصل به گردآوری روایات رجعت، اثبات و پاسخ به شبهات پیرامون آن پرداخت.

۱۱. روایات بسیاری در منابع شیعی نقل شده که بر بازگشت (= رجعت) جمعی از انسان‌های بسیار نیک، به ویژه پیامبر (ص) و ائمه (ع)، و بسیار بد، مانند دشمنان و قاتلان آنان، به دنیا در هنگام ظهور امام قائم یا پس از آن تأکید می‌کند (برای مجموعه روایات رجعت در منابع شیعی، نک: مجلسی، *بحار الانوار*: ۳۹/۵۳-۲۱؛ عاملی، *الایقاظ*: ۲۲۳-۲۷۹). در بخشهایی از ادعیه شیعه نیز بر اعتقاد به رجعت ائمه (ع)، تصدیق و اقرار به آن و آرزوی رجعت در زمان قائم تأکید شده است (نک: ابن قولویه، *کامل الزیارات*: ۲۰۲، ۲۵۷؛ ابن بابویه، *کتاب من لا یحضره الفقیه*: ۶۱۴/۲-۶۱۵، ۶۱۷؛ طوسی، *تهذیب الاحکام*: ۶۶/۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۴۱؛ همو، *مصباح المتعبد*: ۲۸۹، ۶۷۰، ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۸۹؛ کفعمی، *المصباح*: ۵۵۱؛ نیز: مجلسی، *بحار الانوار*: ۹۴/۵۳-۹۹؛ قس: تمیمی سبزواری، *ذخیره الآخرة*: ۷۷، س ۱۳ و پانوش ۳، نیز: سی و هفت و پانوش ۱، که نشان می‌دهد ضبط برخی از نسخ ادعیه بعدها با اعتقاد به رجعت هماهنگ شده است؛ مجلسی، *بحار الانوار*: ۲۲۲/۹۸، که ضبط آن نسخه‌ها را تصحیف شده ضبطی که مؤید رجعت است می‌داند). در بعضی روایات شیعی برخی از خصوصیات رجعت نیز ذکر شده است، مانند اینکه امام علی (ع) چند بار رجعت می‌کند بدین گونه که پس از هر رجعت از دنیا می‌رود و دیگر بار به دنیا بازمی‌گردد (نک: مجلسی، *بحار الانوار*: ۴۲/۵۳، ۴۷، ۷۴-۷۵)، یا این که امام حسین (ع) نخستین کسی است که به دنیا رجعت می‌کند (همان: ۳۹/۵۳، ۴۶، ۶۴؛ برای تقسیم‌بندی روایاتی که چگونگی رجعت را بیان می‌کنند، نک: سعادت‌پرور ۱۴۱۶: ۱۹۹-۲۲۴، ۲۲۹-۲۳۱).

۱۲. گفتنی است که مجلسی (*بحار الانوار*: ۱۲۲/۵۳-۱۲۳) و حرّ عاملی (*الایقاظ*: ۳۵-۳۶) روایات رجعت را متواتر می‌دانند.

۱۳. در روایات شیعی برای اثبات رجعت به آیاتی از قرآن نیز استناد شده (برای مجموعه آیاتی که برای اثبات رجعت به آنها استناد شده، نک: عاملی، *الایقاظ*: ۹۱-۱۱۱؛ نیز: مجلسی، *بحار الانوار*: ۴۰/۵۳، ۴۲، ۴۶، ۵۱-۵۳، ۵۶، ۶۰-۶۱، ۷۳، ۱۱۶)، و برخی از روایات نیز آیاتی از قرآن را به رجعت تأویل کرده‌اند (برای نمونه، نک: مجلسی، *بحار الانوار*: ۱۱۸/۵۳-۱۲۰). شیخ مفید هم در اثبات رجعت به آیاتی از قرآن (سوره کهف، آیه ۴۷؛ سوره نمل، آیه ۸۳) استشهاد جسته است (نک: مفید، *المسائل السرویة*: ۳۲-۳۳). در کنار این، شیخ طوسی برخی از آیات قرآن (از جمله: آیه ۸۳ سوره نمل) را که در باب رجعت بدان‌ها استدلال شده، مستندی قوی برای رجعت نمی‌داند و در باب آن سکوت می‌کند (نک: طوسی، محمدین حسن، *التبیان*: ۱۲۰/۸، ذیل آیه پیش‌گفته) یا اساساً استناد به آنها را برای اثبات رجعت رد می‌کند (همان: ۲۳۴/۸، ۶۰/۹)، و از سوی دیگر برای اثبات رجعت به آیاتی دیگر از قرآن استدلال می‌جوید (همان: ۲۸۳/۲، ۴۷/۳).

۱۴. با توجه به کثرت روایات، رجعت را باید از اعتقادات مسلم امامیه به حساب آورد؛ با این حال، در بررسی وثاقت برخی از این روایات باید دقت بسیار کرد، زیرا محتمل است که بخشی از این روایات از میراثِ روایی بعضی از فرقه‌های غالی یا منحرف که بر رجعت تأکیدی خاص داشته‌اند (نک: اشعری، *المقالات و الفرق*: ۴۵، ۵۰، ۷۱، ۸۱، ۹۰، ۱۰۷؛ نوبختی، *فرق الشیعة*: ۴۱، ۵۴، ۸۰، ۹۵، ۹۷؛ رازی، *تبصرة العوام*: ۱۸۷) بعدها در مجموعه‌های حدیثی امامیه وارد شده باشد (برای نمونه‌ای از بررسی سندی روایتی از روایات رجعت که نشان‌دهنده همین امر است، نک: صفری ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۵).

۱۵. برخی از فلاسفه متأخر امامیه، پس از پذیرش تعبیدی رجعت، کوشیده‌اند که آن را به طریق عقلی اثبات کنند یا ایرادات عقلی وارد بر آن را دفع نمایند. رفیعی قزوینی با استدلال به این مقدمات که روح پیوند ذاتی با بدن عنصری (مادی) دارد، اثر وجودی پیامبر (ص) و ائمه (ع) تعلیم و تهذیب انسان‌هاست، مانع شدن دائمی از نیل به کمال و اثر طبیعی محال است، و کمال تهذیب و تعلیم انسان‌ها نیز هنوز ممکن نشده است، رجعت را به ضرورت عقل ثابت می‌داند چرا که بنا بر مقدمات مذکور «روزی و دوری باید هویدا شود که نفوس کلیه الهیه» به بدن‌های مادی خود بازگردند و وظیفه ذاتی خود را که «تعلیم و تهذیب سرتاسر نفوس بشر» است به انجام برسانند و «مولود انسانی را به مقام کمال و تمام فعلیت خود» نائل کنند (رفیعی قزوینی ۱۳۸۶: ۳-۱۱). طباطبایی نیز ضمن تأیید محال بودن بازگشت دوباره به قوه از سوی آنچه قبلاً از قوه به فعل آمده، رجعت را برای آنان که در زندگی دنیوی به همگی کمالی که استعداد آن را داشته‌اند نائل نشده‌اند یا آنان که در برزخ پس از مرگ آمادگی کمال بیشتری را یافته‌اند ممکن می‌داند، بدین‌گونه که این افراد به دنیا بازمی‌گردند و در سیری صعودی به سوی کمال به فعلیت حقیقی خود نائل می‌شوند (طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا: ۱۰۷/۲؛ نیز: ۲۰۶/۱-۲۰۹، که بر اساس اصل تجرد نفس بازگشت دوباره میت به زندگی دنیوی را با فرض نائل شدن به کمال بیشتر و عدم سیر نزولی از فعل به قوه و از کمال به نقص ممکن می‌داند).

۱۶. متکلمان امامیه، مانند شریف مرتضی (رسائل: ۱۲۵/۱، ۱۳۵/۳)، بر ممکن بودن رجعت بر اساس قدرت بی‌پایان خداوند تأکید ورزیده‌اند. آیاتی از قرآن (سوره بقره، آیه ۲۵۹؛ سوره آل عمران، آیه ۴۹)، عهد عتیق (کتاب اول پادشاهان، ۱۷: ۱۷-۲۳؛ کتاب دوم پادشاهان، ۴: ۳۲-۳۷) و عهد جدید (انجیل متی، ۹: ۱۸-۲۶؛ انجیل مرقس، ۵: ۲۱-۴۳؛ انجیل لوقا، ۷: ۱۱-۱۷، ۸: ۴۰-۵۶؛ انجیل یوحنا، ۱۱: ۱-۴۴) که به زنده شدن برخی از مردگان بنا بر مشیت الهی اشاره دارد، نیز این امر را تأیید می‌کند. بدین ترتیب، مهمترین پشتوانه رجعت اعتقاد به قدرت بی‌همتای خداوند است (نک: مجلسی، *بحار الانوار*: ۷۲/۵۳، که روایتی از امام محمد باقر^(ع) بر همین نکته تکیه می‌کند) که هر امری را ممکن می‌سازد، هرچند عقل و علم بشری توانایی درک و فهم آن را نداشته باشد (نک: همان: ۵۱/۵۳، که روایتی از همین منظر به انکار رجعت و ایمان به آن توجه می‌کند).

۱۷. برای گزارش‌هایی از رد رجعت توسط ابن عباس، نک: طبری، *جامع البیان*: ۱۴۰/۱۴.

۱۸. نیز نک: نجاشی، فهرست: ۳۲۶، که گزارشی از گفتگوی میان ابوحنیفه و مؤمن الطاق را نقل می‌کند که در صورت صحت تاریخی آن، رجعت معنایی مانند تناسخ خواهد داشت.
۱۹. نیز نک: مجلسی، بحار/الانوار: ۵۹/۵۳، که در آنجا روایتی منقول از امام رضا (ع) نیز رجعت را به «بازگشت حق به اهل آن» تفسیر می‌کند.
۲۰. ظاهراً بر پایه تفاسیری از این دست است که مشکور (۱۳۵۳: صد و چهل و یک) رجعت را بیانگر آمل و آرزوهای شیعیان محروم قدیم می‌داند که به امید روزگاری بهتر پدید آمده است.
۲۱. طوسی در برخی از این آثار به تندی بر اسماعیلیه تاخته و حتی آنان را بیرون از دایره مسلمانان شمرده است (نک: طوسی، نصیرالدین، رساله/امامت: ۲۴).
۲۲. تجرید/الاعتقاد و قواعد/العقائد تأثیر بسیاری بر متکلمان امامی بعدی گذاشت و مخصوصاً شروح متعددی از سوی متکلمان امامی بر آن نوشته شد؛ از جمله شاگرد و ملازم نامدار طوسی، علامه حلی (م ۷۲۷ق)، کشف المراد را در شرح تجرید/الاعتقاد نگاشت، همچنانکه شرحی بر قواعد/العقائد با عنوان کشف الفوائد نوشت.
۲۳. روش کلی طوسی در آثار کلامی‌اش — در هر دو دوره از حیات فکری و نوشتاری او — با یکدیگر شباهت دارد؛ روشی که از آن به کلام فلسفی تعبیر می‌شود. به نظر می‌رسد که طوسی در این شیوه از استدلال کلامی، از آثار اسماعیلی پیش از خود تأثیر پذیرفته است. روش استدلال کلامی طوسی، پس از تألیف آثار وی در اثبات عقاید امامیه در میان متکلمان امامی نهادینه گشت و استمرار یافت.
۲۴. نک: طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل: ۵۲-۵۳؛ همو، فصول: ۴۰.
۲۵. طوسی در تلخیص المحصل آموزه بدهاء را انکار می‌کند و آن از اعتقادات امامیه نمی‌شمارد (طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل: ۴۲۱-۴۲۲).
۲۶. درباره کاربرد «کرة» در مفهوم رجعت، نک: بی‌نوشت ۱ همین مقاله.
۲۷. اگر مقصود از کلمه «ایشان» در متن منقول، امامان — به طور کلی — باشند، آنگاه باید عبارت «لذکره السلام» را به «لذکرهم السلام» تصحیح کنیم (مانند: طوسی، نصیرالدین، روضه تسلیم: ۱۵۶، بند ۳۶۱، س ۳؛ ۱۶۳، بند ۳۸۱، س ۱؛ ۱۷۲، بند ۴۱۱، س ۱) و متن را این گونه نشانه‌گذاری کنیم: «و در کرات و رجعات ایشان — لذکرهم السلام — فرموده‌اند که». وگرنه، باید منظور از «ایشان» را یک تن (شاید امام نزاری عصر) بدانیم که به جهت احترام تعبیر «ایشان» برای او به کار رفته است (قس: همان: ۱۵۹-۱۶۰، بند ۳۷۳، س ۱ و ۶، نیز: ۱۶۲، بند ۳۷۹، س ۲، که از امام علی (ع) — پس از نقل سخنانی از آن حضرت که در حدیثنامه‌های کهن امامیه نیز درج شده است — با تعبیر «ایشان» یاد می‌کند)، و متن را همان گونه که در بالا آمده نشانه‌گذاری کنیم.
۲۸. «دار» به معنای درخت، هنوز در گویش طبری به کار می‌رود. به اشاره مصحح روضه تسلیم (طوسی، نصیرالدین، روضه تسلیم: ۱۹۴، پانویشت ۱۰۹)، در هفت باب بابا سیدنا (متن مشهور نزاری) به جای این عبارت چنین آمده است: «درختان از بیخ برکنم».

۲۹. متن روایت و سلسله سند آن چنین است: «حدَّثنا محمد بن الحسن [بن الولید] قال: حدَّثنا محمد بن الحسن الصفَّار قال: حدَّثنا احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن صالح بن ميثم عن عباية الاسدي قال: سمعت امير المؤمنين — عليه السلام — و هو متكئ (مشتكى / مسجل) و أنا قائم عليه: لأبني بمصر منبراً (لأتين بمصر مبيراً) ولأنقض (ولأنقضن) دمشق حجراً، و لأخرجن اليهود و النصارى من كل كور العرب، ولأسوقن العرب بعصايي هذه. قال: قلت له: يا امير المؤمنين، كأنك تخبر (تخبرنا) أنك تحيي بعد ما تموت؟ فقال: هيهات يا عباية، ذهبت في غير مذهب؛ يفعلہ رجل مني».

۳۰. عدم توجه طوسی به احادیث به صورت مجموعه‌ای هم‌بسته و بررسی انتقادی روایات به شیوه فنی آن، مشخصه عمومی آثار اوست. مجلسی (بحار الانوار: ۱۲۳/۵۳) نیز، ردّ آموزه بداء از سوی طوسی را به دلیل عدم احاطه او بر روایات می‌داند.

۳۱. از جمله در باب یازدهمی که به تلخیص خود از مصباح‌المتجهد افزوده و در آن اعتقادات واجب امامیه را به اختصار گزارش کرده است (مشهور به الباب الحادی عشر). برای گزارشی از آثار کلامی حلی و تقدّم و تأخر تاریخی آنها، نک: اشمیتکه ۱۳۷۸: ۶۲-۵۴.

۳۲. شایان یادآوری است که تهرانی (۱۴۰۳: ۹۲/۱) بر اساس فهرست کتب کتابخانه مدرسه فاضلیه (مشهد) [منتشر شده در: مشهد، ۱۳۰۹ ش] کتابی با عنوان اثبات الرجعة به علامه حلی نسبت داده است. سید عبدالعزیز طباطبایی (۱۴۱۶: ۲۶) نیز پس از ارجاع به نوشته تهرانی، به نسخه خطی دیگری از این کتاب در فهرست کتابخانه دانشگاه تهران (۱۰۵۵/۵) در ارجاع طباطبایی به نادرست ۱۰۵۵/۳ آمده است) اشاره می‌کند که البته این اشاره اشتباهی بیش نیست و کتاب معرفی شده در فهرست دانشگاه، اثبات الرجعة جمال‌الدین حسن بن سلیمان حلی (قرن ۸) است (دانش‌پژوه ۱۳۳۵: ۱۰۵۵/۵-۱۰۵۶). به ظن قوی، نسخه مورد اشاره تهرانی نیز همان رساله اثبات الرجعة جمال‌الدین حسن بن سلیمان حلی (قرن ۸) بوده؛ که به سبب یکسانی نام و لقب مؤلف آن با نام و لقب علامه حلی (جمال‌الدین حسن بن یوسف)، اشتباهاً به علامه نسبت داده شده است. اشمیتکه (۱۳۷۸: ۷۵) نیز به نقل از تهرانی، از اثبات الرجعة در شمار آثار علامه حلی یاد کرده و به همان نسخه خطی مدرسه فاضل خان ارجاع داده است (در ترجمه فارسی کتاب اشمیتکه، اثبات الرجعة به اثبات الرجال تصحیف شده است). گفتنی است نسخه‌های کتابخانه مدرسه فاضلیه اینک به کتابخانه آستان قدس رضوی منتقل شده است، اما تا آنجا که ما جستجو کردیم نشانی از این اثر منسوب به علامه حلی در فهرس منتشر شده کتابخانه آستان قدس نیست.

منابع

آل‌کاشف‌الغطاء، محمدحسین، ۱۴۱۵ ق، اصل الشیعة و اصولها، به کوشش علاء آل‌جعفر، قم.
ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، الاعتقادات، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۴ ق.

- همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق.
- همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ج ۲، ۱۳۶۱.
- ابن قولویه، محمد بن جعفر، کامل الزیارات، نجف، ۱۳۵۶ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، به کوشش علی شیر، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
- اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۰.
- اشمیتکه، زابینه، ۱۳۷۸، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، مشهد.
- انصاری، حسن، ۱۳۸۶، «هویت واقعی کتاب اثبات الرجعة منسوب به فضل بن شاذان»، وب‌نوشت بررسی‌های تاریخی (ansari.kateban.com)، ۲۹ دی.
- تمیمی سبزواری، علی بن محمد، ذخیره الآخرة، به کوشش سید محمد عمادی حائری، تهران، ۱۳۸۳.
- تهرانی، آقابزرگ، ۱۴۰۳ ق، الذریعة، بیروت.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربية، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، تهران، ۱۳۶۸.
- دانش پژه، محمدتقی، ۱۳۳۵، فهرست ... کتابخانه دانشگاه تهران، جلد پنجم، تهران.
- دفتری، فرهاد، ۱۳۷۶، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ج ۲.
- رازی، [محمد بن حسین بن حسن]، تبصرة العوام، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، ۱۳۸۶، «مسأله رجعت»، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، به کوشش غلامحسین رضائزاد، تهران.
- سعادت پرور، علی، ۱۴۱۶ ق، الشموس المضيئة فی الغیبة و الظهور و الرجعة، تهران.
- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش سید مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق.
- همو، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، به کوشش سید علی میرشفیعی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- صفری، نعمت‌الله، ۱۳۷۹، «رجعت در آثار علامه مجلسی»، یادنامه مجلسی، به کوشش مهدی مهریزی و هادی ربانی، تهران، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، قم.
- طباطبایی، سید عبدالعزیز، ۱۴۱۶ ق، مکتبه العلامة الحلی، قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، به کوشش صدقی جمیل عطار، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، بی تا.

- همو، تهذیب الاحکام، به کوشش سید حسن موسوی خراسان، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- همو، مصباح المتعجل، به کوشش علی اصغر مروارید، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹.
- همو، رساله امامت [= رساله فی الإمامة]، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۵.
- همو، روضة تسلیم، به کوشش سید جلال حسینی بدخشانی، لندن - نیویورک، ۲۰۰۵م.
- همو، فصول، با ترجمه تازی رکن الدین محمد بن علی گرگانی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۵.
- عاملی، محمد بن الحسن الحر، الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، به کوشش مشتاق مظفر، قم، ۱۴۲۱ق.
- عهد جدید، نک: کتاب مقدس.
- عهد عتیق، نک: کتاب مقدس.
- فیض کاشانی، محمد محسن، علم الیقین، به کوشش محسن بیدارفر، قم، ۱۴۰۰ق.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه قدیم فارسی، بی جا، ۲۰۰۲م.
- کفعمی، ابراهیم بن علی، المصباح، قم، ۱۴۰۵ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۵۳، «نگاهی به شیعه و دیگر فرقه های اسلام تا پایان قرن سوم»، ترجمه فرق الشیعة نوبختی، تهران.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۱ق، عقائد الامامیه، بی جا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی، اوائل المقالات، به کوشش ابراهیم انصاری، قم، ۱۴۱۴ق.
- همو، تصحیح اعتقادات الإمامیه، به کوشش حسین درگاهی، قم، ۱۴۱۳ق.
- همو، المسائل السرویة، به کوشش صائب عبدالحمید، قم، ۱۴۱۲ق.
- ناصر خسرو قبادیانی، زاد المسافر، به کوشش سید محمد عمادی حائری، تهران، ۱۳۸۴.
- نجاشی، احمد بن علی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشی)، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۲۴ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، به کوشش سید محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۳م.