

سیر تطور انگاره «رجعت» تا انتهای عصر غیبت صغری با تأکید بر تأویل آیات قیامت

زینب آقاگلی زاده^۱

سید محمدهادی گرامی^۲

حسن نقی زاده^۳

چکیده: انگاره «رجعت» از جایگاه ویژه‌ای در میان محافل حدیثی و کلامی امامیه متقدم برخوردار بود. از منظر کلامی مهم‌ترین دلیل اثبات رجعت نزد امامیه، استناد به گزارش‌های فراوان روایی و تفسیری است. با این حال، داشتن تلقی صحیح از گزارش‌های مرتبط با رجعت، منوط به شناسایی تاریخ اندیشه و جریان‌های مربوط به دوره‌های کاربرد این اصطلاح است؛ زیرا فرایند بسط و تثبیت آموزه‌های اعتقادی همانند رجعت، حاصل مجموعه‌ای از کنش‌های مختلف است. در پژوهش حاضر تلاش شده است با رویکردی تاریخ‌نگاره‌ای به بررسی این مسئله پرداخته شود و از میان گزارش‌های موجود، دسته مهمی از این گزارش‌ها که عمدتاً مشتمل بر تطبیق یا تأویل برخی از آیات است، بررسی شده و سیر تطور انگاره رجعت در گزارش‌های مربوطه تا پایان دوره غیبت صغری واکاوی شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که در سده اول قمری کاربرد انگاره «رجعت» به معنای بازگشت و نامیرایی حضرت علی^(ع)، توسط سبائیه مطرح شد؛ در سده دوم تقابل با عامه و تثبیت دکترین کلامی شیعه درباره انگاره «رجعت» شکل گرفت؛ در سده سوم مؤلفه‌های جدید به هسته روایات سده دوم هجری افزوده شد و در نهایت، در دوره غیبت صغری، گسترش و انعکاس روایات تأویل رجعت در مکتوبات حدیثی را شاهدیم.

واژه‌های کلیدی: رجعت، رجعت حضرت علی^(ع)، آیات قیامت، تأویل، غلو، طیف مفضل

شناسه دیجیتال (DOI): 00.00000/pte.00.00.0

۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. hozormahdy@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0001-4314-5694>

۲ استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. m.h.gerami@ihcs.as.ir

<https://orcid.org/0000-0002-5834-7547>

۳ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). naghizadeh@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-8185-7767>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

The Evolution of the Concept of "Return" (*raj'ah*) up to the End of the Minor Occultation with Emphasis on the Interpretation of Resurrection Verses

Zeinab Aghagolizadeh¹
Seyed Mohammad Hadi Gerami²
Hassan Naghizadeh³

Abstract: The concept of "return" (*raj'ah*) had a special place in early Shia hadith and theological circles. From the theological perspective, the primary proof for the belief in *raj'ah* among Shia is based on numerous hadith and verses. However, a correct understanding of these reports related to *raj'ah* requires recognizing the historical development of the concept and the intellectual currents of the periods when this term was used. The process of expanding and solidifying a doctrinal belief like *raj'ah* results from a series of various actions. This study aims to examine this issue using a historical-interpretive approach, focusing on a significant subset of the available reports, which mainly involve the application or interpretation of certain verses. It traces the evolution of the concept of *raj'ah* in these reports up to the end of the Minor Occultation. The research shows that in the first century AH, the concept of *raj'ah* as the return and immortality of Imam Ali (AS) was introduced by the Sabaiyyah. In the second century AH, opposition to the Sunni People and the establishment of Shia theological doctrine regarding *raj'ah* emerged; while in the third century AH, new elements were added to the core of second-century reports, and finally, during the Minor Occultation, there was an expansion and reflection of the reports on *raj'ah* in hadith literature.

Keywords: *Raj'ah*, Return of Imam Ali (AS), Resurrection verses, interpretation, exaggeration, Mufazzal circle.

DOI: 00.00000/pte.00.00.0

- 1 PhD Candidate of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. hozormahdy@yahoo.com <https://orcid.org/0009-0001-4314-5694>
- 2 Assistant Professor, Research Institute of Quranic Studies, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. m.h.gerami@ihcs.as.ir <https://orcid.org/0000-0002-5834-7547>
- 3 Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (corresponding author). naghizadeh@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-8185-7767>

Receive Date: 2024/05/10 Accept Date: 2024/07/31

مقدمه

«رجعت» اصطلاحی در فرهنگ اسلامی به‌ویژه شیعی، ناظر به بازگشت برخی اموات به دنیا، با همان صورتی است که در دنیا زندگی می‌کرده‌اند. رجعت به منظور عزت بخشیدن به عده‌ای و ذلیل کردن عده‌ای دیگر و نیز نصرت و غلبه اهل حق و ستم‌دیدگان بر اهل باطل و ستمگران، هنگام ظهور حضرت مهدی (عج) (مفید، ۱۴۱۴: ۷۷-۷۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۵/۱) رخ خواهد داد. این باور در میان محافل حدیثی و کلامی امامیه متقدم جایگاه ویژه‌ای داشته و امامیه نزد دیگر فرق کلامی بدان شهره بوده است.

طبق گزارش‌های تفسیری و حدیثی، برخی آیات قرآن بر رجعت تطبیق یا تأویل یافته‌اند.^۱ در متن روایات و سخنان عالمان درباره ارتباط و وجه تشابه رجعت با قیامت، مطالبی به چشم می‌آید. با این حال، برای قیامت اصطلاح «قیامت کبری»، «حشر عام» و «معاد اکبر» و برای رجعت اصطلاح «قیامت صغری»، «حشر خاص» و «معاد اصغر» به کار رفته است. بنابراین برخی مانند علامه مجلسی دلالت باطنی بیشتر آیات واردشده درباره قیامت کبری را بر رجعت پذیرفته‌اند. بر همین اساس، در بیان دلیل تطبیق «یوم‌الدین» بر روز رجعت، به بازگشت بعضی از مشرکان و منافقان و کفر آنان به علت برخی اعمالشان در زمان حضرت قائم (عج) استناد شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۲۶).

علامه طباطبایی نیز با استناد به روایات تفسیری اهل بیت (ع)،^۲ بحث رجعت را بر این اساس استوار ساخته است که بین سه مرحله عظیم خلقت، یعنی «رجعت»، «ظهور» و «قیامت» نوعی تشابه و همگونی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۶/۲). وی با تکیه بر روایتی که «ایام‌الله» را روز قائم، روز رجعت و روز قیامت توصیف می‌کند (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۱۰۸/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۶۵)، رجعت را یکی از مراتب قیامت، در حد فاصل ظهور قائم (مهدی) و قیامت کبری، به شمار می‌آورد. به تعبیر او، بدین‌گونه که این سه امر به حسب حقیقت با یکدیگر یکی می‌باشند، اما در مراتب با یکدیگر تفاوت دارند و رجعت نسبت به قیامت در مرتبه پایین‌تری قرار دارد؛ زیرا در رجعت دست‌بندگان برای آلودگی به معاصی تا حدی باز است، اما در قیامت چنین نیست و نشئه ظهور نسبت به رجعت در مرتبه فروتری قرار دارد؛ این یگانگی در حقیقت و تفاوت در رتبه

۱ یزدی حائری بیش از ۵۳ آیه ذکر کرده که براساس روایات، به رجعت منطبق و تأویل شده است (ر.ک: یزدی حائری، ۱۴۲۲: ۲۹۹/۲-۳۱۳).

است که سبب شده آیاتی از قرآن، در احادیث ائمه^(ع) گاه تفسیر به قیامت شوند و گاه به رجعت و گاه به ظهور. وی از مجموع روایات رجعت نتیجه می‌گیرد که نظام دنیوی به روزی خواهد انجامید که آیات الهی به‌طور کامل ظاهر شود و همه عالم به اطاعت خالصانه و محض پروردگار بپردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۹/۲).

روشن است که ظرفیت تأویل نصوص دینی، بستری برای استفاده جریان‌های سیاسی و فکری در جامعه ایجاد کرده است تا اعتقادات خود را از طریق تأویل این نصوص بازتاب دهند؛ مانند باور به تناسخ و عدم باور به قیامت که باعث شده است در برخی گزارش‌های سامان‌یافته توسط غلات، برخی آیات قیامت به مفهوم رجعت دنیایی تأویل گردد. انعکاس این نوع گزارش‌ها در برخی متون حدیثی، تفسیری و کلامی متقدم و عدم انعکاس آن در برخی دیگر، احتمال نقش آفرینی جریان‌هایی را در ایجاد و انتشار این دست تأویلات تقویت می‌کند. همچنین به نظر می‌رسد شباهت و هم‌پوشانی برخی نشانه‌ها و مؤلفه‌های قیامت و رجعت با یکدیگر، در تأویل برخی آیات قیامت بر رجعت تأثیرگذار بوده است. بر این اساس، در پژوهش حاضر تلاش شده است در گام نخست روشن شود که سیر تطور معنای انگاره «رجعت» تا پایان غیبت صغری چه بوده است؛ همچنین در گام دوم تلاش شده است نشان داده شود کدام جریان‌ها در ایجاد و بسط این گزارش‌ها و معنای معطوف به انگاره «رجعت» دخیل بوده‌اند. در گام سوم نیز از آن رو که روایات رجعت در موارد بسیاری با تأویل و تفسیر آیات قیامت همراه‌اند، سعی شد تا با تأکید بر روایات معطوف به آیات قیامت، این مهم را به سرانجام برساند.

با اینکه پژوهش‌های متعدد و ارزشمندی در مسئله رجعت سامان یافته‌اند، بیشتر آنها براساس رویکرد تاریخی و جریان‌شناختی سامان نیافته‌اند. هرچند در برخی مقالات و آثار - که در ادامه به آنها اشاره می‌شود - تا حدودی نگاه تاریخی در بررسی آموزه رجعت، منعکس شده است، اما همچنان این آثار عمدتاً فاقد یافته‌های پژوهش حاضر می‌باشند؛ زیرا اولاً رویکرد تاریخی در این آثار به شکل مقطعی و موردی پیگیری شده است؛ ثانیاً تحولات تاریخی انگاره «رجعت» براساس ارتباط آن با کنشگری جریان‌های مختلف پی‌جویی نشده و در نهایت، بحث مهم تأویل آیات قیامت در تاریخ تطور انگاره «رجعت» عمدتاً در این پژوهش‌ها غایب است.

اتان کلبرگ در مقاله «رجعت» در *دائرة المعارف اسلام*^۱ به بررسی رجعت به‌طور کلی

پرداخته است.^۱ او آغاز شکل‌گیری عقیده رجعت را در دوره یکی از ائمه در دوره امویان و اوایل دوره عباسیان دانسته است. دیدگاه کلب‌گ ناظر به روایات رجعت نیست؛ او تنها به پذیرش این نظریه توسط امامیه اشاره کرده است. مقاله «رجعت»^۲ نوشته احمد پاکچی در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* نیز به بررسی آموزه رجعت از دوران متقدم تا دوره معاصر به شکل کلی پرداخته است. نویسنده موضوع یادشده را در عناوینی چون بحث فرق، رویکرد کلامی به رجعت، اقوال متقدمان امامیه در شرح رجعت و مسئله رجعت در دوره صفویه و بعد از آن دنبال کرده است. وی در خلال این مباحث، به برخی از گزارش‌های حدیثی استناد کرده و بر این اساس، قائلان به رجعت و زمان شکل‌گیری و شهرت اندیشه رجعت را معرفی کرده است. با توجه به اینکه مقاله مذکور *دائرة المعارف* بوده، به لحاظ گستره زمانی و موضوعی با نوشتار حاضر متفاوت است. همچنین سعید شفیعی در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات»^۳ به‌طور کلی به بررسی رجعت پرداخته است. پژوهش مذکور صرفاً با تکیه بر اقوال رجالی و تعیین حلقه مشترک، به راویانی پرداخته که در شکل‌گیری و گسترش این احادیث مؤثر بوده‌اند و به متن گزارش‌ها و تحلیل آنها و جریان‌شناسی نپرداخته است.

ای بسا مباحث «یوزف فان‌اس» در کتاب *کلام و جامعه*^۴ را بتوان عمیق‌ترین مباحث طرح‌شده درباره مطالعه انگاره «رجعت» دانست. وی در این کتاب به معرفی مفهوم رجعت و ریشه‌های تاریخی آن در اسلام اولیه پرداخته است. به گفته وی، رجعت به معنای بازگشت به زندگی پس از مرگ پیش از قیامت، یکی از باورهای مهم در میان گروه‌های شیعی است که عمدتاً در دوران امویان شکل گرفته بود. نویسنده اشاره می‌کند که این ایده ابتدا توسط سبائیه و سپس در میان کیسانیه گسترش یافت و هر گروه از این مفهوم برای توجیه بازگشت رهبران خود به زمین و برپایی عدالت استفاده می‌کرد. نویسنده به‌طور خاص به بررسی تغییرات این ایده در میان امامیه پرداخته است. براساس گزارش وی، در طول زمان، ایده رجعت از بازگشت امامان خاص به

1 Etan Kohlberg (1995), *The Encyclopedia of Islam*, leiden: brill.

۲ احمد پاکچی (۱۳۹۸)، «رجعت»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳ سعید شفیعی (۱۴۰۰)، «تاریخ‌گذاری روایات رجعت؛ پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات»، *نشریه علوم قرآن و حدیث*، ش ۱۰۶، صص ۱۶۱-۱۸۴.

4 Josef Van Ess (2016), *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, A History of Religious Thought in Early Islam*, Brill.

بازگشت تمام شیعیان مؤمن تحت رهبری امامان تغییر کرد. به عبارتی، رجعت به جای یک مفهوم فردی، به یک ایده جمعی تبدیل شد که در آن همه مؤمنان شیعه پس از بازگشت به زندگی دوباره، در کنار امام علی و سایر امامان به عدالت و سعادت در دنیا خواهند رسید. نویسنده با بررسی منابع تاریخی و کلامی، نشان داده است که چگونه این ایده در طول زمان دستخوش تغییرات شده و به تدریج از یک عقیده‌ای که به شدت مورد انتظار بود، به یک باور تاریخی و تئوریک تبدیل شد؛ به‌ویژه آنکه پس از غیبت امام دوازدهم، رجعت به جای یک پیش‌گویی قطعی، به یک مفهوم تئوریک تبدیل شد که کمتر به واقعیت‌های زمان حال مرتبط بود و بیشتر به گذشته‌ای ایدئال اشاره داشت.

با این حال، آنچه پژوهش حاضر را در قیاس با پژوهش‌های پیشین و حتی کارفان‌اس متمایز می‌کند، رویکرد فراگیر و متمرکز این مقاله است که تلاش کرده است تاریخ تطور معنای انگاره «رجعت» را تا سده چهارم قمری، براساس ارتباط آن با کنشگری جریان‌های مختلف و همین‌طور سیر تطور تأویل آیات قیامت، بکاود و بررسی کند.

۱. رجعت در میانه غلو و تقابل با عامه

انگاره «رجعت» در تاریخ اندیشه شیعه به روشنی در میانه یک وضعیت دوگانه قرار دارد. از یک سو، یکی از عناصر هویتی تشیع است که در کانون تقابل عامه با شیعیان قرار دارد و از سوی دیگر، کم‌وبیش در ارتباط با جریان‌ها و گرایش‌های غالبانه قرار داشته است. اساساً دستاویز عامه برای تقابل با رجعت شیعی نیز استفاده از همین مفهوم غلو بوده است. گرچه در نگاهی کلان‌تر اهل سنت و رجالیان اساساً جریان شیعه را در تاریخ اسلام به مثابه انحرافی غالبانه از اسلام راستین و اصیل تلقی می‌کردند، در فضایی درون‌شیعی نیز انگاره «رجعت» به نحوی در ارتباط با جریان‌های غالبانه و یا متهم به غلو - هرچند ثابت نشده باشد - همچون طیف مفضل قرار می‌گیرد.

کوفه خاستگاه اصلی غلو و مهد ظهور غالبان در سده‌های اول و دوم بوده است. کوفه همان اندازه که به تشیع نامور است، با پدیده غلو و ظهور غالبان نیز آشناست (گرامی، ۱۳۹۶: ۵۲، ۵۳). به نظر می‌رسد جریان غلو در زمان حضرت امام حسن^(ع) تداوم یافت و ادامه همان حرکتی بود که عبدالله بن سبا آغاز کرده بود. همچنین به نظر می‌رسد کل جریان‌های غلو بعدی زاینده حرکت

عبدالله بن سبا بودند^۱ (گرامی، همان، ۵۶). باید خود موقعیت شهر کوفه را نیز عامل دیگری در شکل‌گیری تفکرات غالبانه دانست و سرآغاز حرکت غالبانه در اسلام از شهر کوفه بوده است (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۰؛ الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۱).

در چنین فضایی، انگاره «رجعت» در گفتمان شیعی، در فضای حکومت ظالمانه بنی‌امیه و بنی‌عباس، در میان اذهان جامعه شیعی تثبیت شد. رجعت براساس امید به شکل‌گیری حکومت قدرتمند شیعی، همراه با یاری امام زمان توسط مؤمنان رجعت‌کننده و انتقام‌گیری از گروه‌های ظالم در حق اهل بیت^(ع) و شیعیان، متبلور شده بود. مظلومیت علی^(ع) و فرزندانش در دیدگاه شیعیان و به‌خصوص مردم کوفه، به روشنی بازتاب یافته بود. کوفیان از نزدیک با مصائبی که بر او وارد شده بود، آشنا بودند و در عین حال، منش و روش انسانی این خاندان در برابر مخالفانی که از هیچ فریب و خیانتی رویگردان نبودند را می‌دیدند. بدین ترتیب، این دو مسئله، علی^(ع) و اهل بیتش را مظهر مظلومیت معرفی می‌کرد (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۷: ۵۹، ۶۰).

گزارش‌های رجعت عمدتاً توسط شخصیت‌های گروهی که به عنوان طیف مفضل‌بن عمر شناخته شده‌اند - چون جابر بن یزید جعفی، ابو حمزه ثمالی و علی بن حسان - نقل شده است. از منظری درون‌شیعی، درباره این طیف اختلاف نظرهایی میان محققان وجود دارد، اما به نظر می‌رسد شخصیت‌های این طیف در واقع غالی نبوده‌اند و صرفاً به برخی دلایل، نظیر رفت‌وآمد با غالیان، به غلو متهم شده‌اند^۲ (کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۶، ۳۲۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸). یکی از اصلی‌ترین دلایل این اتهام - همان‌طور که محمد هادی گرامی نشان داده است - این بود که غلات عمدتاً روایات خود را از طریق این طیف به امامان شیعه منتسب می‌کردند که شماری از این روایات، گزارش‌های

۱ هرچند برخی پژوهشگران مانند علامه عسکری بر این باورند که عبدالله بن سبا وجود تاریخی ندارد، اما شواهد مختلف از جمله وجود پنج گزارش در *رجال* کشی در رابطه با عبدالله بن سبا و عقاید او (کشی، ۱۰۶-۱۰۸) و نظریه قریب به اتفاق پژوهشگران، وجود تاریخی وی را تأیید می‌کند، اما درباره اینکه وی پایه‌گذار تشیع - همان‌گونه که برخی منابع ادعا کرده‌اند - بوده است، هیچ شاهد تاریخی جدی برای آن وجود ندارد و صرفاً از این بُعد دیدگاه علامه عسکری قابل تأیید است.

۲ برخی پژوهشگران براساس گزارش‌های رجال متقدم، به خوبی نشان داده‌اند از عللی که زمینه اتهام برخی جریان‌ها و شخصیت‌های شیعی به غلو و تفویض را در دوره‌های بعدی فراهم کرد، برخی روابط و تعامل‌هایی بود که خواسته یا ناخواسته میان شخصیت‌های شیعی و جریان‌های غالی برقرار شد. برای نمونه، در *رجال* کشی گزارش‌هایی آمده که نشان می‌دهد مفضل بیش از سایر هم‌مسلكانش اقدام به مامشات با شیعیان خطایی هم‌عصرش می‌کرد. همین امر سوءتفاهم‌هایی را درباره وی ایجاد کرد. همچنین گزارش‌هایی از رفت‌وآمد مقطعی محمد بن سنان زاهری با غلات طیاره در دست است که در نهایت، با کوشش‌های صفوان بن یحیی قطع شد (ن.ک. به: گرامی، ۱۳۹۱: ۱۵).

مربوط به رجعت می‌توانست باشد. در واقع، غلات گزارش‌های برساخته خود را به اصحاب سرّ ائمه نسبت می‌دادند که نمونه آن در این گزارش‌ها ابوبصیر است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۷، ۱۳۸). البته ابوبصیر کنیه مشترک بین چهار راوی است (کجوری شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۴۹). این اشتراک در کنیه، می‌توانست محمل خوبی برای راویان باشد تا احادیث مورد نظر خود را به راحتی به او منتسب کنند (شفیعی ۱۴۰۰: ۱۷۷)

مفضل شخصیت اصلی این طیف از اصحاب سرّ امام صادق^(ع) بوده است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۶). امام گاهی معارفی به او تعلیم می‌داد و از او می‌خواست آنها را برای ناهلان بازگو نکند (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۶۲/۱). برخی منابع رجالی امامی او را در زمره غلات برشمرده‌اند. ابن غضائری، مفضل را «ضعیف، متهافت، مرتفع‌القول و خطابی» دانسته و به دلیل اینکه غلات در احادیث او دست برده‌اند، نوشتن احادیث وی را جایز نمی‌داند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۷). نجاشی نیز درباره او گفته است: «مفضل فاسد‌المذهب و مضطرب‌الروایه است که به او اعتنایی نمی‌شود و متهم به خطابی‌گری است و کتبی دارد که مورد اعتماد نیست» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶). از این رو، احتمال دست بردن غلات در احادیث ابوبصیر و مفضل و نسبت دادن آنها به این دو نفر بسیار جدی است؛ چنان که محمدتقی مجلسی گفته است، بعد از تتبع کامل گزارش‌های رجالی، پی بردم که گروهی از رجالیان برخی از اصحاب ائمه (مانند مفضل، جابر و معلی بن خنیس) را به این دلیل تضعیف کرده‌اند که غلات بسیاری از حرف‌های خود را به این افراد که از اصحاب اسرار بودند، نسبت می‌دادند (به نقل از: محدث نوری، ۱۴۰۸: ۳۲۰/۵).

این مسئله به‌طور مشابهی درباره جابر بن یزید جعفی نیز وجود دارد. گرایش باطن‌گرایانه موجود در برخی روایات جابر سبب شد تا غالیان شیعه وی را از پیشکسوتان خویش بدانند و عقاید خود را بدو منتسب کنند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۳۲). شاید علت اینکه غالیان در میان اصحاب امام باقر^(ع) بیشتر به جابر جعفی توجه کرده‌اند، حضور او در کوفه، مرکز و کانون غلو در آن دوران باشد (طاووسی، ۱۳۸۸: ۵۷). برخی درباره سوءاستفاده غلات از شخصیت و روایات جابر و غالی شمردن او معتقدند که او از اصحاب اسرار صادقین بوده و کراماتی را بیان می‌کرده که عقول افراد ضعیف تاب و تحمل درک و فهم آنها را نداشته است. بنابراین برخی - به‌خصوص عامه - به او افترا زدند و او را غالی نامیدند (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۲۱۶/۲-۲۱۷). بر این اساس، اعتقاد به رجعت یکی از شاخصه‌های غلو در میان رجالیان اهل سنت بود و هر راوی

شیعی را که معتقد به رجعت و یا راوی گزارش‌های مرتبط با رجعت بود، به شکل افزون‌تری و با دستاویز بهتری متهم به غلو می‌کردند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۴۸۰؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۲۶۷/۷).

به صورت مشخص در منابع رجالی اهل سنت، جابر جعفی به علت ایمان به رجعت، مورد تکذیب عالمان و رجالیان عامه واقع شده است (یحیی‌بن معین، [بی‌تا]: ۲۰۷/۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۴۵؛ عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۹۳). گفته شده به احتمال فراوان یکی از دلایل جدایی ابوحنیفه از جابر، برخی عقاید شیعی او مانند رجعت، علم خدادادی ائمه و تبری جستن از خلفای پیش از حضرت علی^(ع) و عدم تقیه وی در بیان این اعتقادات بوده است (امین، [بی‌تا]: ۵۵/۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۵۰، ۸۴؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۳۱). حتی در برخی منابع اهل سنت، تصویری بسیار خرافی و غلوآمیز از اعتقاد جابر درباره رجعت حضرت علی^(ع) ارائه شده است. برای نمونه، مسلم در صحیح روایت کرده که جابر جعفی معتقد بود تأویل آیه کریمه ﴿فَلَنْ اَبْرَحَ الارض﴾ (سوره یوسف، آیه ۸۰) بدین قرار است که همانا علی^(ع) در ابرهاست و خروج نمی‌کند تا اینکه منادی از آسمان ندا دهد که با فرزندش خروج کند (مسلم نیشابوری، [بی‌تا]: ۱۶/۱). در این روایت، عقیده شیعه مبنی بر ندای آسمانی به مثابه علامت ظهور مهدی موعود، با عقاید غلات و همچنین رجعت تخلیط شده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۲/۵۴۲).

گفتنی است در منابع اهل سنت گزارش‌هایی نیز برخلاف اعتقاد جابر نسبت به رجعت و تبری از خلفای سه‌گانه از او نقل شده است. طبق گزارشی از جابر جعفی، حضرت باقر^(ع) منکر رجعت شده و در مقابل نسبت به خلفای سه‌گانه اظهار محبت و ولایت‌پذیری کرده است (ابن‌سعد، [بی‌تا]: ۲۴۶/۵). این گزارش احتمالاً ابزاری در توجیه دیدگاه منفی اهل تسنن درباره رجعت و دیدگاه آنان نسبت به خلفا بوده است؛ به این شکل که اندیشه‌ای را با نسبت دادن مخالف با آن اندیشه به پیشوایان مذهبی، مورد تردید و تضعیف قرار می‌دادند و یا از زبان بزرگان مکتب مخالف، مطالبی علیه معتقدات پیروان آن مکتب به دروغ جعل می‌کردند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۳۵).

ابوحزمه ثمالی کوفی نیز ناقل برخی گزارش‌های رجعت است. با اینکه وی از راویان موثق شیعی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۵)، به علت غلو او در تشیع - به گفته عامه - و ایمان به رجعت، توسط علمای اهل سنت تضعیف شده است (عقیلی، ۱۴۱۸: ۱/۱۷۲؛ امین، [بی‌تا]: ۹/۴-۱۱).

۲. سده اول قمری؛ کاربرد انگاره «رجعت» به معنای بازگشت و نامیرایی توسط سبائیه

گزارش‌های تاریخی و تفسیری نشان می‌دهد که تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت به معنای مورد نظر غلات، از سده اول قمری شکل گرفت. در این میان، گویا آیه ۳۸ سوره نحل^۱ مهم‌ترین آیه‌ای بود که در این مسیر مورد استناد و تأویل قرار می‌گرفت.^۲ مجموعه این گزارش‌ها نشان می‌دهد که این تأویلات براساس اشاره به رجعت حضرت علی^(ع) و با استفاده از انگاره‌هایی چون «دابة الارض» توسعه و سامان یافته بود. همچنین این معنایی بود که عمدتاً توسط سبائیه ترویج می‌شد. گویا بازگرداندن معنای انگاره «رجعت» به اینکه حضرت علی^(ع) نمرده است و قبل از قیامت به دنیا برمی‌گردد، عقیده‌ای بود که توسط سبائیه در کوفه در سده نخست قمری ترویج می‌شد (ن.ک. به: ادامه مقاله).

اعتقاد به رجعت حضرت علی^(ع) قبل از قیامت (یعنی نمردن و بازگشتن) در منابع کلامی و فرقه‌شناسی متقدم به ابن سبأ نسبت داده شده است. ناشی اکبر در معرفی فرقه‌ای از شیعه، به عبدالله بن سبأ و پیروان او پرداخته و اعتقاد آنان را این‌گونه بیان کرده است که کسانی بودند که می‌پنداشتند علی^(ع) زنده است؛ نه مرده و نه می‌میرد تا آنکه بر تمام عرب رهبری کند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۴). بنا بر گزارش ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، ابن سبأ نخستین کسی بود که درباره امیرالمؤمنین^(ع) غلو کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق: ۵/۵). بعدها این اعتقاد به شاخه‌ای از فرقه سبائیه، یعنی منصوریه منتسب شد؛ مبنی بر اینکه حضرت علی^(ع) در ابرهاست و او نمرده است و قبل از روز قیامت همراه با اصحابش برمی‌گردد (ابن‌عبدالرحمن الملطی، ۱۴۱۳: ۱۱۴). گفته شده است که این مطلب به عبدالله بن عباس رسید و او در پاسخ این پندار را با یک استدلال فقهی رد کرد (همو، همان، ۱۶).

مطابق منابع تفسیری متقدم اهل سنت ذیل آیه ۳۸ سوره نحل، گزارش‌هایی حاکی از تطبیق و

۱ «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعُثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ بَلِيٍّ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

۲ با مروری بر آیه ۳۸ سوره نحل، به دلالت ظاهر و سیاق، این آیه بیانگر اعتقاد مشرکان در رابطه با عدم بعث مردگان در قیامت است. لازم به ذکر است که آیات ابتدایی این سوره -از آیه ۱ تا ۴۰- در اواخر حضور پیامبر^(ص) در مکه نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۱۲). در تفاسیر متقدم شیعه (طوسی، [بی‌تا: ۳۸۱/۶] و اهل سنت نیز طبق نظر تفسیری مفسران نخستین (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴۶۹/۲) و همچنین شأن نزول آیه (طبری، ۱۴۱۲: ۷۲-۷۳)، این آیه بر کفار مکه منطبق است. در کنار دلالت سیاقی و روایی آیه مبنی بر اعتقاد کفار بر عدم بازگشت مردگان در قیامت، در منابع متقدم شیعه و اهل سنت، این آیه بر رجعت نیز تطبیق و تأویل یافته است.

تأویل آیه بر رجعت حضرت علی^(ع) قبل از قیامت، رسیده است (صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۱۴). انعکاس این گزارش‌ها در معنای مورد نظر سبائیه در منابع اهل سنت و عدم انعکاس آن در منابع شیعه، نشان از آن دارد که اساساً دستاویز عامه برای تقابل با رجعت شیعی نیز استفاده از همین مفهوم غلوآمیز رجعت بوده است. این گزارش‌ها از سه طریق به ابن عباس ختم می‌شود. حلقه مشترک این طرق، «قتاده» می‌باشد که شخصیت او با اتهام تدلیس مواجه است (نووی، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۰). ساختار این گزارش‌ها از سه قسمت مشابه تشکیل یافته است: قسمت نخست، گزارشی از عقیده گروهی از مردم - در گزارش دیگر گروهی از مردم عراق - به ابن عباس درباره رجعت حضرت علی^(ع) قبل از قیامت، به منظور رد یا تأیید عرضه می‌شود. در قسمت دوم این گزارش‌ها، این گروه آیه مورد نظر را به نفع عقیده خود تأویل کرده‌اند. در قسمت آخر، ابن عباس این عقیده را با یک استدلال فقهی مبنی بر اینکه اگر می‌دانستیم حضرت علی^(ع) برمی‌گردد، نه همسرانش را به تزویج درمی‌آوردیم و نه میراثش را تقسیم می‌کردیم، رد و تکذیب کرده است.^۱ این استدلال نشان از آن دارد که آن گروه بر این باور بودند که حضرت علی^(ع) نمرده است و قبل از قیامت بازمی‌گردد. یکی از اشکالات این تطبیق آن است که آیه بیانگر اعتقاد مشرکان در رابطه با عدم بازگشت مردگان در قیامت است، اما سبائیه از آن برای رجعت حضرت علی^(ع) به این معنا که نمرده است و بازمی‌گردد، استفاده کرده‌اند.

ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره نیز گزارش‌هایی از ابن عباس با حلقه مشترک «عمران بن الحارث» آمده که حاکی از اعتقاد کوفیان درباره خروج حضرت علی^(ع) در آینده است و این پندار با استدلال فقهی مشابه گزارش‌های قبل رد شده است (عجلی، ۱۴۰۵: ۴۱/۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۱). از طرفی گزارش‌های مشابه دیگری وجود دارد که بدون قسمت دوم - یعنی تطبیق و تأویل بر آیه مورد نظر برای تأیید اعتقاد - به حضرت حسن^(ع) منتهی می‌شود.^۲ حلقه مشترک در تمامی آنها «عمروبن

۱ حدیثنا بشر بن معاذ، قال: ثنا یزید، قال: ثنا سعید، عن قتاده، قوله: وَ أَسْمَوْا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مَمُوتٍ تَكْذِيبًا بَأَمْرِ اللَّهِ أَوْ بَأَمْرِنَا، فَإِنَّ النَّاسَ صَارُوا فِي الْبَعْثِ فَرِيقَيْنِ: مَكْذُوبٌ وَ مُصَدِّقٌ: ذَكَرْنَا أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ نَاسًا بِهَذَا الْعِرَاقِ يَزْعُمُونَ أَنَّ عَلِيًّا مَبْعُوثٌ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ يَتَأَوَّلُونَ هَذِهِ الْآيَةَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كَذَبَ أَوْلَئِكَ، إِنَّمَا هَذِهِ الْآيَةُ لِلنَّاسِ عَامَّةٍ، وَلِعَمْرِي لَوْ كَانَ عَلِيٌّ مَبْعُوثًا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا أَنْكَحْنَا نِسَاءَهُ وَ لَا قَسَمْنَا مِيرَاثَهُ! (طبری، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۱۴؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۲).

۲ قال أخبرنا أبو معاوية الضمير عن حجاج عن أبي إسحاق عن عمرو بن الأصب قال قيل للحسن بن علي إن ناسا من شيعة أبي الحسن علي عليه السلام يزعمون أنه دابة الأرض وأنه سيبعث قبل يوم القيامة فقال كذبوا ليس أولئك شيعة أولئك أعداؤه لو علمنا ذلك ما قسمنا ميراثه ولا أنكحنا نساءه قال بن سعد هكذا قال عن عمرو بن الأصب.

الاصم» می‌باشد (ابن‌سعد، [بی‌تا]: ۳۱۶/۱، ۳۹/۳؛ حاکم نیشابوری، [بی‌تا]: ۱۴۵/۲). در برخی از این گزارش‌ها حضرت علی^(ع) به عنوان «دابة الارض» معرفی شده است (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵۰۲/۲، ۱۴۲). براساس این گزارش‌ها، در دوره حضرت حسن^(ع) برخی اصحاب امیرالمؤمنین^(ع) همچون عمرو بن الاصم (حلقه مشترک این احادیث) به خدمت حضرت می‌رسیدند و درباره غلات گزارش می‌دادند و حضرت آنها را محکوم می‌کرد (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۸). عمرو بن الاصم -یعنی حلقه مشترک احادیث به نقل از حضرت حسن^(ع)- از فریب‌خوردگان ابن‌سبا در کوفه است (محمد صالح، ۱۴۲۷: ۴۰۳). ابن‌اثیر نیز بعد از نقل حدیث عمرو بن الاصم از حضرت حسن^(ع)، به توضیح عبارت «هذه الشیعة» در گزارش پرداخته و آن را فرقه مخصوصی از شیعه دانسته است؛ زیرا سایر افراد شیعه قائل به این امر نبودند و فقط عده کمی از آنان که فعلاً منقرض شده‌اند، آن را باور داشته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۹۲/۳، ۳۹۳؛ همچنین ن.ک. به: شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۴/۸).

در نهایت، به نظر می‌رسد انگاره «دابة الارض» مهم‌ترین انگاره معطوف به معنای رجعت در سده اول قمری بوده است. البته نه در معنای شناخته‌شده کلامی رجعت، بلکه به معنای نمردن حضرت علی^(ع) و بازگشت او، توسط پیروان عبدالله بن سبا به کار می‌رفته است. یکی دیگر از گزارش‌های مؤید اینکه معنای رجعت براساس انگاره «دابة الارض» در سده اول کاربرد داشته، گزارشی است که در کتاب سلیم بن قیس - اثری به احتمال قوی متعلق به نیمه دوم سده اول - نقل شده است. در این گزارش، ابوالطفیل از معتقدان به رجعت (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۳۴۱) برای ابان بن اُمی‌عیاش در مورد گفت‌وگوی خود با حضرت علی^(ع) درباره مباحث مرتبط با رجعت سخن گفته و به یکی از این مباحث که مرتبط با پرسش او از امام علی^(ع) در مورد دابة الارض بوده، اشاره کرده و حضرت به‌طور غیرمستقیم «دابه» را بر خود تطبیق داده بود (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۲/۲).

۳. سده دوم؛ تقابل با عامه و تثبیت دکنترین کلامی شیعه درباره انگاره «رجعت»

تاویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در سده دوم نسبت به سده اول افزایش پیدا کرد. از جمله آیاتی که در این دوره بر رجعت منطبق شده‌اند، عبارت‌اند از: آیه ۳۸ سوره نحل؛ آیه ۸۳ سوره نمل؛ آیه ۸۵ سوره قصص^۱ و آیه ۲۲ سوره نحل.^۲ در این دوره، تعبیر «آخرت» و «معاد» که بیانگر

۱ «وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمٍ نَخْتُمُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ»

۲ «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ»

۳ «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ»

قیامت است و برخی از آیات اشراط الساعه، بر رجعت تأویل شده است. همچنین ذکر برخی مصادیق رجعت کنندگان؛ یعنی پیامبر^(ص)، حضرت علی^(ع)، حضرت حسین^(ع) و دشمنان اهل بیت^(ع)، از جمله مؤلفه‌های محتوایی روایات رجعت در این دوره محسوب می‌گردد. در این دوره، بیشتر گزارش‌ها متعلق به راویان بوم کوفه است که نشان از آن دارد عقیده به رجعت، اندیشه‌ای رایج در میان شیعیان کوفه در آن زمان بوده است (جرار، ۱۳۸۴: ۳۱).

در دوره صادقین^(ع)، عامه (اهل سنت) مقوله رجعت را بدان سبب که از امور باطنی و تأویلی منتسب به شیعیان بود، انکار و تکذیب کردند. طبق برخی گزارش‌ها در این دوره، رجعت از امور مهم عقیدتی در زمان صادقین^(ع) تلقی می‌شد که زمان رخداد آن از جانب اصحابی چون حرمان بن اعین یا زراره مورد پرسش واقع می‌شد و حضرت در پاسخ، به آیه‌ای مرتبط با قیامت استناد می‌کرد که در آن آیه دلیل تکذیب قیامت، عدم علم به تأویل زمان وقوع آن ذکر شده است.^۱ در واقع، در این پاسخ، تأویل زمان قیامت بر زمان رجعت منطبق شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۲/۲). از همین رو، در گزارش‌هایی از این دوره، برخی نام‌های قیامت مانند «یوم القیامه» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۱۶) و «یوم الخروج» بر رجعت منطبق شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۲۷/۲).

نمونه‌ای از این آیات، آیه ۳۸ سوره نحل است. طبق مباحث مربوط به سده اول قمری، این آیه در گزارش‌های اهل سنت بر رجعت حضرت علی^(ع)، بدین معنا که او نمرده و قبل از قیامت به دنیا برمی‌گردد، تطبیق گردید. البته در دوره صادقین^(ع) گزارشی مطرح می‌شود که در ذیل آیه مذکور، به رجعت گروهی از امت پیامبر که ایمان به رجعت خودشان نداشتند، اشاره شده است. در این گزارش که ابراهیم بن هاشم از حضرت صادق^(ع) نقل کرده، امام نظر عامه را درباره تفسیر آیه ۳۸ سوره نحل جویا شد و در ادامه، نظر عامه را که آیه مذکور را درباره کفار مکه می‌دانند، با استدلال رد کرده و آن را با گروهی از امت پیامبر^(ص) مرتبط ساخته که خبر رجعتشان بعد از مرگ و قبل از قیامت را به آنها می‌دهند، اما آنان رجعت خود را انکار می‌کنند، ولی خداوند به خاطر آرامش قلب مؤمنان آنان را برمی‌گرداند و از آنها انتقام می‌گیرد.^۲ (قمی، ۱۴۰۴: ۳۸۵/۱).

۱ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ^(ع) عَنِ الْأُمُورِ الْعِظَامِ مِنَ الرَّجْعَةِ وَغَيْرِهَا فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الَّذِي تَسْأَلُونِي عَنْهُ لَمْ يَأْتِ أَوْلَاهُ،

قَالَ اللَّهُ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ - وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (سوره یونس، آیه ۳۹).

۲ فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهَا قَالَ يَقُولُونَ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ قَالَ إِنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا لَا يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ - وَإِنَّمَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ^(ص) قَبْلَ لَهُمْ تَرْجِعُونَ بَعْدَ الْمَوْتِ قَبْلَ الْقِيَامَةِ - فَخَلَقُوا إِيَّاهُمْ لَمْ يَرْجِعُونَ فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ - وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ يَغْنِي فِي الرَّجْعَةِ يَرْكُهُمْ فَيَقْتُلُهُمْ - وَ يَسْفِي صُدُورَ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِمْ.

گزارش ابراهیمین هاشم به طرق مختلف و با محتوای مشابه نقل شده و بیانگر آن است که این گزارشها به طور کلی دارای یک هسته اصلی و اولیه بوده که مربوط به دوران امام صادق^(ع) است. این گزارش را می توان هسته اصلی که در گزارشهای متأخرتر - سده سوم - برخی مؤلفه های غالبانه و تبرائی به آن افزوده شده است، دانست (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۹/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۸).

گزارش دیگری که از طریق فضیل بن یسار رسیده، حاکی از آن است که تأویل این آیه بر زمان خروج سفیانی که مرتبط با حوادث آخرالزمان است، منطبق می شود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۰/۲؛ طبری املی، ۱۴۱۳: ۴۶۵).

آیه ۸۳ سوره نمل از دیگر آیات مهمی است که براساس گزارشهای موجود مربوط به آن، بهتر می توان جریانهای مرتبط با آموزه رجعت را بازشناسی کرد. این آیه شریفه در منابع اهل سنت بر زمان قیامت تطبیق یافته است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲/۲۰؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳۱۷/۳). در منابع متقدم شیعه به غیر از تفسیر قمی، مطلبی ذیل این آیه ذکر نشده و تنها شیخ طوسی در تفسیر خود، طبق دو نظر تفسیری، آن را بر رجعت و نیز قیامت تطبیق داده است (طوسی، [بی تا]: ۱۲۰/۸). چهار گزارش با حلقه مشترک «ابن ابی عمیر» نقل شده است^۱ که در آنها آیه ۸۳ سوره نمل به طور کلی بر رجعت منطبق شده است. می توان حدس زد که احتمالاً این گزارشها دارای یک هسته اولیه در زمان امام صادق^(ع) بوده است. گزارشهای مرتبط با آیه مذکور دارای دو مضمون متفاوت است که در دو مجلس جدا از هم رخ داده است.

مجلس اول مربوط به گزارشی است که ابن ابی عمیر از دو طریق حماد و ابی بصیر نقل کرده که با یکدیگر اشتراک مضمون دارند؛ به این ترتیب که دیدگاه عامه مبنی بر مرتبط بودن آیه با قیامت مطرح می شود، امام صادق^(ع) این دیدگاه را رد کرده و در ادامه با استدلالی عقلی، آیه را به مسئله رجعت مرتبط دانسته و به مدد آیه ﴿وَ حَشْرَنَاهُمْ فَلَئِمَّا نَعَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ تبیین کرده است^۲

۱ سه گزارش آن در تفسیر قمی و گزارش چهارم در مختصر البصائر و تأویل الایات الظاهره آمده است.

۲ قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^(ع) قَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا قُلْتُ يَقُولُونَ إِنَّهَا فِي الْقِيَامَةِ - قَالَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ ذَلِكَ فِي الرَّجْعَةِ أَوْ يَحْشُرُ اللَّهُ فِي الْقِيَامَةِ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا وَ يَدْعُ الْبَاقِينَ - إِنَّمَا آيَةُ الْقِيَامَةِ قَوْلُهُ وَ حَشْرَنَاهُمْ فَلَمَّا نَعَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا «وَ قَوْلُهُ» وَ حَرَامٌ عَلَى قَرْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. فَقَالَ الصَّادِقُ ^(ع) كُلُّ قَرْبَةٍ أَهْلَكَ اللَّهُ أَهْلَهَا بِالْعَذَابِ - وَ مَحْضُوا الْكُفْرَ مَحْضًا لَا يَرْجِعُونَ فِي الرَّجْعَةِ - وَ أَمَّا فِي الْقِيَامَةِ فَيَرْجِعُونَ - أَمَّا غَيْرُهُمْ مِمَّنْ لَمْ يَهْلِكُوا بِالْعَذَابِ (وَ مَحْضُوا الْإِيمَانَ مَحْضًا أَوْ) وَ مَحْضُوا الْكُفْرَ مَحْضًا يَرْجِعُونَ.

(قمی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱-۲۵، ۱۳۱/۲). در روایتی که مؤید این گزارش‌هاست و در منابع متأخرتر آمده، حضرت باقر^(ع) از ابوبصیر سؤال کرد که آیا اهل عراق (عامه) رجعت را انکار می‌کنند؟ ابوبصیر تأیید کرد و سپس امام فرمود مگر آیه ﴿و یوم نحشر من کل أمة...﴾ را نخوانده‌اند (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۰).

مجلس دوم انعکاس‌دهنده مضمون دیگری است و ابن‌ابی‌عمیر آن را از حضرت صادق^(ع) از دو طریق - مفضل و محمدبن طیار - نقل کرده است. براساس این گزارش، هر مؤمنی که به قتل رسیده، برمی‌گردد تا بمیرد و آنکه مرده، برمی‌گردد تا کشته شود و این بازگشت منحصر است به کسانی که کافر و یا مومن محض هستند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۱/۳؛ حلی، ۱۴۲۱: ۱۰۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۳). طبق این گزارش، رجعت‌کنندگان مؤمنان و کافران محض می‌باشند و در واقع، در این دوره معنای رجعت برای مؤمنان و کافران محض در دکترین کلامی شیعه برای نخستین بار مطرح می‌شود. البته این بخش در مجلس اول که از طریق حماد گزارش شده نیز آمده است. در گزارش حماد، به کافران محض که با رنج در دنیا به هلاکت نرسیده‌اند و در رجعت برمی‌گردند، اشاره شده است. در گزارش مجلس دوم برخی مؤلفه‌های بیشتری از انگاره رجعت همچون گروه‌های رجعت‌کننده و علت رجعتشان مطرح شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱).

این نکته قابل توجه است که در هر دو مجلس گزارش‌هایی از آیه ۸۲ سوره نمل^۱ در مورد «دابة الارض» آمده که ارتباط تنگاتنگی با آیه بعد از خود دارد. با توجه به اینکه نحوه ورود و خروج به این دو آیه، در این گزارش‌ها متفاوت است، به نظر می‌رسد این بخش‌ها در زمان متأخرتر به هسته اصلی گزارش اضافه شده است. در گزارش مجلس اول که از طریق ابوبصیر نقل شده، ابتدا آیه ۸۲ و ماجرای «دابة الارض» مطرح شده و زمان خروج آن طبق آیه بعد، در رجعت عنوان شده، سپس فردی عقیده‌اهل سنت درباره آیه ۸۳ را به امام گفته است.^۲ در گزارش مجلس دوم که از

۱ ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾

۲ فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ: انْتَهَى رَسُولُ اللَّهِ^(ص) إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ^(ع) وَ هُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ فَذَجَمَ رَمَلًا وَ وَضَعَ رَأْسَهُ عَلَيْهِ فَحَرَّكَهُ بِرِجْلِهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ: قُمْ يَا دَابَّةَ اللَّهِ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنْ اصْحَابِهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْسَمَى بَعْضُنَا بِهَذَا السِّمِّ فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا لَهُ خَاصَّةٌ وَ هُوَ الدَّابَّةُ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ﴿وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ ثُمَّ قَالَ يَا عَلِيُّ إِذَا كَانَ آخِرَ الزَّمَانِ أَخْرَجَكَ اللَّهُ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ وَ مَعَكَ مِيسَمٌ تَسْمِيهِ بِهِ أَغْدَاكَ، فَقَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع): إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ هَذِهِ الدَّابَّةُ إِنَّمَا تُكَلِّمُهُمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^(ع) كَلَّمَهُمُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ إِنَّمَا هُوَ يُكَلِّمُهُمْ مِنَ الْكَلَامِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذَا فِي الرَّجْعَةِ قَوْلُهُ ﴿وَ يَوْمَ نُحْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ حَتَّى إِذَا جَاءُ قَالَ أَلْكَذِبْتُمْ بِآيَاتِي

طریق مفضل نقل شده، برعکس گزارش مجلس اول، ابتدا تاویل آیه ۸۳ درباره رجعت بیان شده و در ادامه، ماجرای از امام صادق^(ع) به شکلی منفک از قبل، درباره «دابة الارض» نقل شده است.^۱ در گزارش ابوبصیر، ماجرای مطرح شد که طی آن پیامبر اکرم^(ص)، حضرت علی^(ع) را به عنوان «دابه» معرفی کرده و آیه شریفه «إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» را در شأن او دانسته است؛ به شکلی که حضرت علی^(ع) در آخرالزمان به بهترین سیما - درحالی که همراه با او میسم^۲ برای علامت گذاری دشمنانش است - خارج می شود و زمان آن را طبق آیه بعدی «یوم نحش من کل امه فوجا...»^۳ در زمان رجعت بیان کرده که همراه با ائمه^(ع) برمی گردند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۲). در گزارش مفضل، فردی از عماربن یاسر درباره دابه پرسید و عمار به جای ذکر نام، خود حضرت علی^(ع) را به او نشان داد.

گزارش های مرتبط با «دابة الارض» در این دوره صرفاً به موارد ذکر شده منحصر نمی گردد، بلکه ما گزارش های متعددی را شاهدیم که در این دوره دابة الارض به صورت فراگیر بر حضرت علی^(ع)^۴ (صفار، ۱۴۰۴: ۵۱۴) و نشانه همراه با او، یعنی میسم و خروج آن در زمان رجعت، تطبیق یافته است^۴ (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۷/۱).

نمونه دیگر تطبیق آیات معاد بر رجعت در این دوره، مربوط به آیه ۸۵ سوره قصص است. در گزارشی که از طریق ابو خالد کابلی آمده، مصادیق رجعت کنندگان، پیامبر^(ص)، حضرت علی^(ع) و اهل بیت ذکر شده اند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲). گزارش دیگری در تفسیر قمی، از دو طریق از حضرت

→ وَ لَمْ تَحِطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ قَالَ الْآيَاتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأئِمَّةَ^(ع) فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) إِنَّ الْعَامَّةَ تَزْعُمُ أَنَّ قَوْلَهُ «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» عَنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^(ع): أَفِيحْشُرُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا وَ يَدْعُ الْبَاقِينَ لَهُ، وَ لِكَيْتَ فِي الرَّجْعَةِ، وَ أَمَا آيَةُ الْقِيَامَةِ فِيهِ «وَيَوْمَ نَحْشُرُنَاهُمْ فَلَمَّ نَعَادِرُ مِنْهُمْ أَخْدًا»

۱ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع): فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قُتِلَ إِلَّا يَرْجِعُ حَتَّى يَمُوتَ وَ لَا يَرْجِعُ إِلَّا مِنْ مَحْضِ الْإِيمَانِ مَحْضًا وَ مِنْ مَحْضِ الْكُفْرِ مَحْضًا. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^(ع): قَالَ رَجُلٌ لِعَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ يَا أَبَا الْيَقْطَانِ آيَةُ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَدْ أَفْسَدَتْ قَلْبِي وَ سَكَّكْتَنِي قَالَ عَمَّارٌ وَ أَى آيَةٍ هِيَ قَالَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ» آيَةُ فَأَيُّ دَابَّةٍ هِيَ قَالَ عَمَّارٌ وَ اللَّهُ مَا أَجْلَسُ وَ لَا أَكَلُ وَ لَا أَشْرَبُ حَتَّى أَرِيكَهَا: فَجَاءَ عَمَّارٌ مَعَ الرَّجُلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ^(ع) وَ هُوَ يَأْكُلُ تَمْرًا وَ زَبَدًا، فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا الْيَقْطَانِ هَلُمَّ فَجَلَسَ عَمَّارٌ وَ أَقْبَلَ يَأْكُلُ مَعَهُ، فَتَعَجَّبَ الرَّجُلُ مِنْهُ، فَلَمَّا قَامَ عَمَّارٌ قَالَ لَهُ الرَّجُلُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَا أَبَا الْيَقْطَانِ حَلَفْتَ أَنْكَ لَا تَأْكُلُ وَ لَا تَشْرَبُ وَ لَا تَجْلِسُ حَتَّى تُرِيَنِيهَا، قَالَ عَمَّارٌ قَدْ أَرَيْتُكَهَا إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُ.

۲ آهن یا ابزاری که با آن داغ و نشانه گذاری کنند (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۸۳/۶).

۳ درباره این گزارش ها، همچنین ن. ک. به: نقی زاده و موسوی نیا، ۱۳۸۸: ۵۳، ۸۸.

۴ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّيَّاحِيُّ عَنْ أَبِي الصَّامِتِ الْخَلَوَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^(ع) وَ إِبْنِ لَصَّاحِبِ الْكُرَّاتِ وَ دَوْلَةَ الدَّوْلِ وَ إِبْنِ صَاحِبِ الْعَصَا وَ الْمَيْسَمِ وَ الدَّابَّةِ الَّتِي تَكَلِّمُ النَّاسَ.

باقر^(ع) نقل شده که یکی از طریق حرزین عبدالله سجستانی و دیگری از طریق عمرو بن شمر است و آن هنگام که از جایگاه جابر بن عبدالله انصاری نزد حضرت باقر^(ع) پرسش می‌شود، حضرت جابر را از فقهای اهل بیت معرفی کرده و دلیل اقهیت او را شناخت تأویل و تطبیق آیه مورد نظر بر رجعت بیان کرد (قمی، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲). همین گزارش در رجال کشی از سه طریق از زراره بدون اشاره به مسئله رجعت نقل شده است. گزارش‌ها حاکی از اصرار حضرت باقر^(ع) بر روایت از جابر بوده که مورد سؤال اصحاب قرار می‌گیرد. پاسخ مشترک امام به این سؤالات، علم جابر نسبت به تأویل آیه ۸۵ سوره قصص بیان شد (کشی، ۱۴۰۹: ۴۳). گزارش‌های دوره حضرت باقر^(ع) نشان از آن دارد که مسئله رجعت، از جمله شاخصه‌های مختص شیعه بوده و در مقطعی امکان تصریح بدان وجود نداشته است؛ به همین دلیل در گزارش‌های موجود در رجال کشی از طریق زراره، به آن تصریح نشده است. در گزارش دیگری نیز که مؤید عدم تصریح به رجعت در آن مقطع زمانی است، زراره به عدم سؤال صریح درباره رجعت از حضرت باقر^(ع) اذعان کرد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۲/۲).

از دیگر آیاتی که به دلالت ظاهر، سیاق و نظر مفسران، منطبق بر قیامت است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۶/۱۴)، آیه ۲۲ سوره نحل^۱ است. مطابق با دو گزارش مشابه که منتهی به حضرت باقر^(ع) می‌شود - یکی از طریق جابر جعفی^۲ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۶/۲، ۲۵۷) و دیگری از طریق ابو حمزه ثمالی^۳ (قمی، ۱۴۰۴: ۳۸۳/۱) - معنای «بعث» در این آیه بر «رجعت» تطبیق شده است. در گزارش ابو حمزه

۱ «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ»

۲ عن جابر عن أبي جعفر^(ع) قال سألتُه عن هذه الآية «وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لِيَخْلُقُوا سُحُبًا وَ هُمْ يَخْلُقُونَ - أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَ مَا يُشْعَرُونَ أَنبَانَ يُبْعَثُونَ» قال: الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ الْأَوَّلِ وَ الثَّانِي وَ الثَّلَاثِ - كَذَبُوا رَسُولَ اللَّهِ^(ص) بِقَوْلِهِ «وَالْوَا عَلِيًّا وَ أَنْبَعُوهُ، فَعَادُوا عَلِيًّا وَ لَمْ يُؤَالُوهُ» - وَ دَعَا النَّاسَ إِلَى وِلَايَةِ أَنْفُسِهِمْ، فَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ» قَالَ: وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «لَا يَخْلُقُونَ سُحُبًا» فَإِنَّهُ يَعْنِي لَا يُعْبَدُونَ سُحُبًا «وَ هُمْ يَخْلُقُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي وَ هُمْ يُعْبَدُونَ - وَ أَمَّا قَوْلُهُ «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ» يَعْنِي كَفَّارٌ غَيْرُ مُؤْمِنِينَ وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «وَ مَا يُشْعَرُونَ أَنبَانَ يُبْعَثُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ أَنَّهُمْ يُشْرِكُونَ، إِيْلَهُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ، فَإِنَّهُ كَمَا قَالَ اللَّهُ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي لَا يُؤْمِنُونَ بِالرَّجْعَةِ أَنَّهَا حَقٌّ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ «قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ» فَإِنَّهُ يَعْنِي قُلُوبُهُمْ كَافِرَةٌ وَ أَمَّا قَوْلُهُ: «وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» فَإِنَّهُ يَعْنِي عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ مُسْتَكْبِرُونَ، قَالَ اللَّهُ لِمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ وَعَبِدًا مِنْهُ لَا جَرَمَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ^(ع).

۳ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ^(ع) يَقُولُ فِي قَوْلِهِ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِالرَّجْعَةِ أَنَّهَا حَقٌّ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ يَعْنِي أَنَّهَا كَافِرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ يَعْنِي أَنَّهُمْ عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ مُسْتَكْبِرُونَ لَا جَرَمَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ - إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ عَنِ وِلَايَةِ عَلِيِّ وَ قَالَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ هَكَذَا «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ فِي عَلِيِّ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»

ثمالی، امام باقر^(ع) مشرکانی را که به آخرت ایمان ندارند، به گروهی که به رجعت ایمان ندارند و نسبت به ولایت حضرت علی^(ع) کبر می‌ورزند و آن را نمی‌پذیرند، معنا کرده است. این گزارش بین عدم ایمان به رجعت و کبر ورزیدن نسبت به ولایت علی^(ع)، ارتباط تنگاتنگی ایجاد کرده است. گویا آنها نسبت به رجعت حضرت علی^(ع) و ظهور ولایت او در آن زمان ایمان ندارند. ابوحزمه ثمالی و جابر جعفی - که در شمار خواص اصحاب صادقین محسوب می‌شوند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۰۰/۳) - ناقل گزارش‌های دیگری از امام باقر^(ع) در مورد رجعت نیز می‌باشند (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۱-۱۱۳، ۱۳۰؛ علوی، ۱۴۲۸: ۱۱۴؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۳۳).

۴. سده سوم؛ افزودن مؤلفه‌های جدید به هسته روایات سده دوم قمری

گزارش‌های تاریخی و تفسیری در این سده، حاکی از آن است که تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در این دوره نسبت به سده قبل با کاهش چشمگیری مواجه بوده است. مهم‌ترین آیه‌ای که در این دوره مورد استناد و تأویل قرار گرفته، آیه ۳۸ سوره نحل است. البته هسته اصلی گزارش‌های ذیل این آیه، متعلق به سده پیشین است که به نظر می‌رسد در این دوره افزوده‌های عمدتاً غالبانه آنها را در برگرفته است. مجموعه این گزارش‌ها نشان می‌دهد که تأویل انگاره رجعت با تشدید شاخصه‌های غالبانه و تبری و همراهی با انگاره مهدویت در این سده سامان یافته است. چهار گزارش از حضرت صادق^(ع) درباره تطبیق آیه ۳۸ سوره نحل بر رجعت رسیده است. گزارشی که هسته اصلی را تشکیل می‌داد و مرتبط با دوره حضرت صادق^(ع) بود، قبلاً بررسی شد^۱ (قمی، ۱۴۰۴: ۳۸۵/۱). سه گزارش دیگر در کافی کلینی^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۸) و تفسیر

۱ فَإِنَّ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهَا قَالَ يَقُولُونَ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ قَالَ إِنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا لَا يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ - وَإِنَّمَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ^(ص) قِيلَ لَهُمْ تَرْجِعُونَ بَعْدَ الْمَوْتِ قَبْلَ الْقِيَامَةِ - فَخَلَفُوا إِنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ - وَيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَادِبِينَ يَعْنِي فِي الرَّجْعَةِ يَرُدُّهُمْ فَيَقْتُلُهُمْ - وَ يَسْفِي صُدُورَ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِمْ

۲ سَهَّلَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَوْلُهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - وَ أَسْمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مَيِّتٍ بَلَى وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَ لَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ قَالَ فَقَالَ لِي يَا أَبَا بصيرٍ مَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ قَالَ قُلْتُ إِنَّ الْمَشْرُكِينَ يَرْجِعُونَ وَ يَخْلِفُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ^(ص) أَنْ اللَّهُ لَا يَبْعَثُ الْمَوْتَى قَالَ فَقَالَ تَبَا لِمَنْ قَالَ هَذَا سَلَّمَ هَلْ كَانَ الْمَشْرُكُونَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ أَمْ بِاللَّاتِ وَ الْعَزَى قَالَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَأَوْجِدْنِيهِ قَالَ فَقَالَ لِي يَا أَبَا بصيرٍ لَوْ قَدْ قَامَ قَائِمًا بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِ قَوْمًا مِنْ شِبَعَتِنَا قَبَاعَ سَبُوفِهِمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَبْلُغُ ذَلِكَ قَوْمًا مِنْ شِبَعَتِنَا لَمْ يَمُوتُوا فَيَقُولُونَ بُعِثَ فَلَانٌ وَ فَلَانٌ مِنْ قَبُورِهِمْ وَ هُمْ مَعَ الْقَائِمِ فَيَبْلُغُ ذَلِكَ قَوْمًا مِنْ عَدُوِّنَا فَيَقُولُونَ يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ مَا أَكْذَبَكُمْ هَذِهِ دَوْلَتُكُمْ وَ أَنْتُمْ تَقُولُونَ فِيهَا الْكَذِبَ لَا وَ اللَّهُ مَا عَاشَ هَؤُلَاءِ وَ لَا يَعْبُشُونَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ فَحَكَى اللَّهُ قَوْلَهُمْ فَقَالَ وَ أَسْمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مَيِّتٍ.

عیاشی^۱ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۹) آمده است. با توجه به روش عیاشی که غالباً احادیث را بدون ذکر سند نقل می‌کند و از طرفی به علت مشابهت فراوان دو گزارش از طریق ابوبصیر در تفسیر عیاشی و کافی کلینی، به شکلی که در دو گزارش دیگر این اندازه از مشابهت یافت نمی‌شود، می‌توان گفت گزارشی که عیاشی بدون ذکر سند از ابوبصیر نقل کرده، همان گزارشی است که کلینی از طریق ابوبصیر با ذکر سند نقل کرده است.

ساختار کلی این گزارش‌ها از چند بخش تشکیل شده است. بخش اول مرتبط با سؤال حضرت صادق^(ع) از یارانش در مورد دیدگاه عامه دربارهٔ آیه ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ می‌باشد. بخش دوم مرتبط با پاسخ صحابی حضرت در بیان دیدگاه عامه است که آیه را بر عدم اعتقاد مشرکان به قیامت تطبیق داده و از سوی دیگر، تکذیب و ردّ این دیدگاه از جانب حضرت مطرح می‌شود. با توجه به اینکه تفسیر این آیه به کفار مکه، مطابق با ظاهر و سیاق آیات و روایات شأن نزول می‌باشد، تکذیب و رد این دیدگاه از سوی حضرت بازگوکنندهٔ همان مطلبی است که بخش سوم گزارش به آن اشاره دارد؛ آنجا که حضرت تأویل آیه را بر رجعت اهل بیت و شیعیان و دشمنانشان تطبیق می‌دهد. گویا در فضایی که عامه رجعت را انکار می‌کردند، امام با استناد به آیه در مورد قیامت و رجعت مردگان در آنجا، با ایجاد مشابهت بین رجعت دنیایی و اخروی، درصدد ایجاد این‌همانی بوده است؛ تا با استدلالی قرآنی، رجعت را برای عامه اثبات کند. امام این‌گونه با این تأویل، عدم اعتقاد آنان به رجعت را زیر سؤال برده است.

تفاوت عمدهٔ این گزارش‌ها با گزارش سدهٔ دوم، بیشتر در بخش سوم آن، یعنی کیفیت رجعت نمود می‌یابد. در گزارشی که از ابوبصیر در دو منبع تفسیر عیاشی و کافی کلینی آمده، بحث رجعت با

۱ عن أبي بصير عن أبي عبد الله^(ع) في قوله: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ قال: ما يقولون فيها قلت: يزعمون أن المشركين كانوا يحلفون لرسول الله إن الله لا يبعث الموتى - قال: تبا لمن قال هذا - ويلهم هل كان المشركون يحلفون بالله أم باللات والعزى قلت: جعلت فداك فأوجدنيه أعره قال: لو قد قام قائمنا بعث الله إليه قوما من شيعتنا قبائع سيوفهم على عواتقهم فيبلغ ذلك قوما من شيعتنا لم يموتوا، فيقولون: بعث فلان و فلان من قبورهم مع القائم فيبلغ ذلك قوما من أعدائنا - فيقولون: يا معشر الشيعة ما أكذبكم، هذه دولتكم و أنتم تكذبون فيها، لا و الله ما عاشوا و لا تعيشوا إلى يوم القيامة، فحكي الله قولهم فقال: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ و عن سيرين قال كنت عند أبي عبد الله^(ع) إذ قال: ما يقول الناس في هذه الآية: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ قال: يقولون: لا قيامة و لا بعث و لا نشور، فقال: كذبوا و الله إنما ذلك إذا قام القائم و كر معه المكرون فقال: أهل خلافكم قد ظهرت دولتكم يا معشر الشيعة و هذا من كذبكم، يقولون رجوع فلان و فلان و فلان - لا و الله لا يبعث الله من يموت ألا ترى أنهم قالوا: ﴿وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ كانت المشركون أشد تعظيما باللات و العزى من أن يقسموا بغيرها - فقال الله: ﴿هَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾ ﴿لِيَبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ - إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿

جزئیات بیشتری مطرح شد. انگاره رجعت با ظهور امام زمان گره می خورد و همراه با او جمعی از شیعیان درحالی که قبضه شمشیر به دوش گرفته اند و آماده انتقام اند، رجعت می کنند. در همان زمان رجعت، شیعیانی که زنده اند از این خبر شادمان می شوند و بیان می دارند که سه خلیفه از قبرهایشان محشور شده اند. دشمنان اهل بیت در آن زمان خبر رجعت را باور نمی کنند و آن را تکذیب و بیان می کنند که چون زمان دولت شماست، دروغ می گویند. این گزاره نشان می دهد که رجعت در زمان حکومت و دولت و قدرت شیعه رخ می دهد. طبق گزارش های فوق، آیه بر مواردی که هواخواه گفتمان اهل بیت است و یا در تقابل با آن قرار دارد، تطبیق شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۹).

در این گزارش ها، افراد منتسب به جریان های غالبانه و یا طیف مفضل بن عمر حضور دارند که عبارت اند از: سهل بن زیاد، محمد بن سلیمان و پدرش سلیمان بن عبدالله. ابو محمد سلیمان بن عبدالله دیلمی در زمره رجال امامیه قرار دارد. وی به غلوگرایی متهم شده و درباره وی گفته اند: «کان غالباً کذاباً» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۲) و «من الغلاة الکبار» (کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). محمد بن سلیمان بن عبدالله دیلمی بصری از اصحاب حضرت کاظم^(ع) و حضرت رضا^(ع) است که در اواخر سده دوم در بصره فعالیت می کرد. او در اصل اهل کوفه بوده و همانند پدرش در معرض اتهام غلو قرار داشته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴۳). نجاشی نیز درباره او گفته است: «ضعیف جداً لا یعول علیه فی شیء» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۵)، با این حال، گفته شده غیر از روایات منفرد آن دو، دیگر منقولات آنها پذیرفتنی است (کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). باید افزود که سایر متهمان به غلو، به نقل روایات محمد بن سلیمان دیلمی و پدرش توجه نشان داده اند. یکی از این افراد سهل بن زیاد آدمی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵). محمد بن سلیمان دیلمی و پدرش و همچنین سهل بن زیاد در سند برخی دیگر از روایات رجعت نیز قرار دارند (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۳۳۹؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲/۲۱۷).

۵. دوره غیبت صغری؛ گسترش و انعکاس روایات تأویل رجعت در تألیفات

تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در نیمه دوم سده سوم تا پایان غیبت صغری در برخی تألیفات حدیثی و تفسیری که شامل بیشترین گزارش ها درباره رجعت می باشند، نمود پیدا کرده است.^۱

۱ همزمان در این دوره ارجاعاتی به رجعت در فرهنگ مناسکی و دعایی شیعه ضمن تألیفاتی در حوزه ادعیه و زیارات - همچون کامل الزیارات - وارد شد، اما چون از موضوع پژوهش حاضر خارج است، بدان اشاره نمی شود.

این گزارش‌ها در دو تألیف، یکی متعلق به سنت حدیثی و فکری «نصیریّه» به نام *الهدایة الکبری* و دیگری تفسیر قمی که متعلق به سنت حدیثی قم بوده، منعکس شده است. بر همین اساس، این دوره اوج تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، به‌ویژه رجعت حضرت علی^(ع) و اهل بیت در برخی تألیفات حدیثی و تفسیری محسوب می‌شود.

گزارش بلندی شامل تفسیر رخدادهای ظهور حضرت مهدی^(عج) و رجعت امامان، از طریق مفضل بن عمر از حضرت صادق^(ع) در کتاب *الهدایة الکبری* نقل شده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۹۲-۴۴۴). مؤلف این کتاب حسین بن حمدان خصیبی از نخستین مشایخ فرقه نصیریّه است (رحمتی، ۱۳۹۹: ۵۴۹/۱۵). تاریخ‌گذاری این گزارش در عصر حضرت صادق^(ع)، از جهات مختلفی با مشکل مواجه شده است. نخست آنکه به لحاظ سندی، تمام حلقه‌های این سند دچار ضعف‌اند. خصیبی به غلو متهم بوده است. نجاشی خصیبی را فاسد‌المذهب و رساله او را تخلیط خوانده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۷). ابن‌الغضائری او را کذاب، فاسد‌المذهب، بدعت‌گذار و غیرقابل اعتنا دانسته است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴). در سند این گزارش، افراد مجهولی چون محمد بن اسماعیل الحسنی و علی بن عبدالله الحسنی قرار گرفته‌اند.

سند روایت به روشنی بازتاب‌دهنده یکی از ارکان اعتقادی نصیریّه، یعنی بایت است. سند روایت از جهت بایت، حلقه‌های مسلسلی دارد؛ زیرا در سند آن مفضل، محمد بن مفضل، عمر بن فرات و محمد بن نصیر حضور دارند و آنها به ترتیب باب‌های هشتم تا یازدهم نصیریّه‌اند (خصیبی، ۱۴۳۲: ۵۷۳-۵۸۶). محمد بن نصیر غالی و معتقد به تناسخ بود (کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۱). عمر بن فرات نیز غالی بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۲). محمد بن المفضل در میان امامیه ناشناس است (خوبی، ۱۳۷۲: ۲۸۳/۱۸). مفضل بن عمر نیز مورد اختلاف بوده و به غلو، فساد مذهب و غیره متهم است (خوبی، همان، ۱۳۱۷/۱۹). اسناد مسلسل معمولاً ضعیف بوده و چه‌بسا ساختگی و تصنعی‌اند (سبحانی، ۱۴۲۸: ۸۴). در بین غالیان نیز ساخت اسناد مسلسل از ابواب، رایج است (عادل‌زاده و صابری، ۱۴۰۱: ۳۳).

این گزارش همچنین مشکلاتی به لحاظ ساختار و محتوا دارد که نشان می‌دهد کل این گزارش یا دست‌کم بخش‌هایی از آن برساخته است. این گزارش جزو احادیث طوال محسوب می‌شود که در منابع انتقادی با دیده تردید نگریسته شده و بلند بودن متن حدیث، به‌عنوان عاملی برای تضعیف آن مورد توجه قرار گرفته است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۰/۲۶۶)؛ تضعیفی که هم از سوی

نقادان متقدم بارها بدان اشاره شده (مثلاً ابن عدی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۶) و هم نقادان معاصر از آن سخن گفته‌اند (برای مثال: خوبی، ۱۳۷۷: ۱۶۸/۱؛ ابوریه، ۱۹۹۴: ۳۴۷).

گزارش مورد نظر از لحاظ شیوه بیانی، در قالب گفت‌وگوی میان امام و مفضل بن عمر (پرسش مفضل از امام و پاسخ آن حضرت) انجام پذیرفته است. صدر و ذیل گزارش درباره مسئله رجعت به گونه‌ای تحریف شده است؛ گویا رجعت مسئله‌ای است که برای انتقام‌جویی شخصی و تسویه حساب اهل بیت با مخالفانشان اتفاق می‌افتد (حسینی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۵۳).

در سراسر این گزارش، آیاتی که به ظاهر مربوط به قیامت است، بر رجعت حمل شده است. در بخشی از این گزارش، یکی از اتفاقاتی که در زمان رجعت حضرت علی^(ع) و حضرت حسین^(ع) رخ می‌دهد، حدوث علائم قیامت طبق آیات قرآن است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۰۵). نمونه دیگر اینکه در رجعت جویبارهایی از آب و غسل و خمر جاری می‌شود (خصیبی، همان، ۴۳۰) که اشاره به آیه ۱۵ سوره محمد دارد. نکته قابل تأمل، روان شدن جوی خمر در دنیا است که همسو با دیدگاه نصیری دربارۀ حلیت خمر است (مرهج، [بی‌تا]: ۴۹۷؛ ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶: ۱۳۷-۱۴۱). گفتنی است نصیریان از قیامت و رجعت، برداشتی تناسخی دارند و به همین دلیل بسیاری از آیات قیامت را بر مواضع دنیا مانند رجعت حمل کرده‌اند (مرهج، [بی‌تا]: ۳۹؛ خصیبی، ۲۰۱۴: ۱۷۶، ۱۷۹). نصیری در برخی منابع خود، قیامت کبری را همان رجعت می‌دانند^۱ (مرهج، [بی‌تا]: ۳۶۷).

متن بعدی که در این دوره انعکاس‌دهنده بیشترین گزارش‌های رجعت می‌باشد، تفسیر قمی منسوب به علی بن ابراهیم قمی است که متن تفسیر ابوالجارود زیدی در آن ادراج شده است (پاکچی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). گفتنی است سده‌های سوم و چهارم قمری نقطه عطفی در تحولات علم کلام و عقاید اسلامی است؛ از این دوره با عنوان عصر گذار و حساس تاریخ کلام نام برده شده است (پاکچی، ۱۳۸۰: ۱۶۵/۱۰). با توجه به اینکه تفسیر قمی متعلق به این دوره است، پرداختن به موضوع‌های کلامی، به‌ویژه رجعت در این تفسیر معنادار است. مؤلف کوشیده روایات تأویلی را برگزیند که به نحوی دفاع قرآنی از معتقدات امامیه باشد (جبرئیلی، ۱۳۸۴: ۱۴۶). مؤید این مطلب آن است که در مقدمه تفسیر قمی، در تقسیم دلالت آیات، مؤلف بخشی از آیات قرآن را در جهت رد منکران رجعت و متعه معرفی کرده است (قمی، ۱۴۰۴: ۶/۱). همچنین در همان مقدمه با عبارت «الرد علی من أنکر الرجعة» به آیه مرتبط با قیامت استدلال کرد (قمی، همان، ۲۴/۱).

۱ ن.ک. به: عادل‌زاده و صابری، ۱۴۰۱: ۳۹.

مؤلف به موضوع کلامی رجعت توجه ویژه نشان داده است. مطابق با باب «رجعت» کتاب بحار الأنوار، بیشترین روایات رجعت بعد از کتاب مختصر البصائر، از تفسیر قمی نقل شده است (شفیعی، ۱۴۰۰: ۱۶۶). وی به سه روش مسئله رجعت و آیات قیامت را که منطبق بر آن شده، مورد توجه قرار داده است. برخی موارد گزارش‌های تطبیق آیات قیامت بر رجعت را با ذکر سلسله سند ذکر کرده و در برخی موارد بدون ذکر سلسله سند آورده و در برخی، تأویل اجتهادی خود را در تطبیق آیه قیامت بر رجعت مبتنی بر منابع روایی، ذکر کرده است.

در گزارش‌های فراوانی که در این تفسیر، چه طبق روایات و چه نظر تفسیری قمی بر رجعت تطبیق یافته است، تعدادی از گزارش‌های موجود در آن از طریق غلات نقل شده است. برای نمونه، در گزارشی یونس بن ظبیان از حضرت صادق^(ع) از معنی آیه شریفه ﴿و یوم تشق السماء بالعمام﴾ (سوره فرقان، آیه ۲۵) پرسیده و آن حضرت فرمود «مقصود از غمام (ابر) امیر المؤمنین علی^(ع) است» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۲). تطبیق حوادث اشراط الساعه و لفظ غمام بر حضرت علی^(ع)، انعکاس دیدگاه غلات منتسب به عبدالله بن سبا درباره اعتقادشان نسبت به حضرت علی^(ع) است که او نمرده و در ابرها بوده و در آستانه قیامت برمی‌گردد. این در حالی است که مفسران غمام را به ابر یا ابر غلیظ ترجمه و تفسیر کرده‌اند (طوسی، [بی‌تا]: ۴۸۴/۷). منابع رجالی ناقل این گزارش، یعنی یونس بن ظبیان کوفی را فردی غالی (کشی، ۱۴۰۹: ۳۶۳)، دروغ‌گو و وضاع حدیث (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۱۰۱) خوانده‌اند. نمونه دیگر، گزارشی است که عمر بن عبدالعزیز از طریق جمیل بن دراج از حضرت صادق^(ع) نقل کرده است. در این گزارش، «یوم الخروج» بر رجعت منطبق شده است. عمر بن عبدالعزیز در سند این گزارش متهم به تخلیط است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۵) و به نقل روایات منکر متهم شده است (کشی، ۱۴۰۹: ۷۴۸).

با توجه به بررسی‌های قبلی این پژوهش و تعیین زمان صدور گزارش‌های موجود در تفسیر قمی در سده‌های قبل و با توجه به اینکه بیشتر ناقلان این گزارش‌ها متعلق به بوم کوفه بوده‌اند، علت نقل این گزارش‌ها در این تفسیر آنجا مشخص می‌شود که بخش عمده انتقال احادیث از کوفه به قم، توسط ابراهیم بن هاشم قمی صورت گرفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷). بعد از او فرزندش علی بن ابراهیم قمی وارث میراث پدر شد. تفسیر او آکنده از روایات اعتقادی، به‌ویژه درباره مسائل مربوط به امامت است (طالقانی، ۱۳۹۱: ۸۳). از اینجا می‌توان چرایی انعکاس گسترده این نوع گزارش‌های کلامی در این تفسیر را فهمید. با وجود آنکه علی بن ابراهیم قمی از مشایخ کلینی بوده و کلینی

احادیث فراوانی از او نقل کرده، اما از طرق دیگری غیر از این تفسیر از او روایت کرده و بیشتر احادیث مربوط به رجعت را که در تفسیر قمی آمده، کلینی نقل نکرده است (مودب، ۱۳۸۰: ۱۸۷).

نتیجه گیری

انگاره «رجعت» در تاریخ اندیشه شیعی به روشنی در میانه یک وضعیت دوگانه قرار دارد. از یک سو، یکی از عناصر هویتی تشیع است که در کانون تقابل عامه با شیعیان قرار دارد و از سوی دیگر، کم‌وبیش در ارتباط با جریان‌ها و گرایش‌های غالبانه قرار داشته است. تطبیق و تأویل آیات قیامت بر رجعت، از همان صدر اسلام شکل گرفت و تداوم یافت. بازگرداندن معنای انگاره «رجعت» به اینکه حضرت علی^(ع) نمرده است و قبل از قیامت به دنیا برمی‌گردد، عقیده‌ای بود که سبأیه در سده نخست قمری آن را ترویج دادند. آنان برای تأیید این اعتقاد، آیات قیامت را بر معنای رجعت مورد نظر خود تأویل کردند. تطبیق و تأویل آیات قیامت بر رجعت، در سده دوم نسبت به سده اول افزایش پیدا کرد و دکترین کلامی شیعه درباره انگاره «رجعت» تثبیت شد و تقابل شدید جریان شیعه با عامه در این زمینه شکل گرفت. تأویل و تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در سده سوم نسبت به سده قبل با کاهش چشمگیری مواجه شد. گزارش‌ها در این دوره عمدتاً گزارش‌های سده قبل بود که افزوده‌های غالبانه‌ای آنها را در بر گرفت. گزارش‌های این دوره نشان می‌دهد که تأویلات انگاره رجعت با تشدید شاخصه‌های غالبانه و تبرائی و همراهی با انگاره مهدویت سامان یافته بود. تطبیق آیات قیامت بر رجعت، در دوره غیبت صغری در برخی تألیفات حدیثی و تفسیری که شامل بیشترین گزارش‌ها درباره رجعت می‌باشند، نمود پیدا کرد. این گزارش‌ها در دو تألیف، یکی متعلق به سنت حدیثی و فکری نصیری به نام *الهدایة الکبری* و دیگری تفسیر قمی که متعلق به سنت حدیثی قم بود، منعکس شد. یکی از پربسامدترین تطبیق‌های آیات قیامت بر رجعت در این دو تألیف، تطبیق رجعت بر بازگشت اهل بیت، به‌ویژه حضرت علی^(ع) است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۳۷۸)، شرح نهج‌البلاغه، ج ۵، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷)، *العیة للنعمانی*، تهران: نشر صدوق.

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، بیروت: دار الصادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الخصال*، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
- (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر، ج ۲.
- (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری.
- (۱۴۰۳)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، ج ۷، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سعد [بی تا]، *الطبقات الکبری*، ج ۳، ۵، بیروت: دارالصادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۲۰۰۶)، *حقائق اسرار الدین*، دیار عقل: دار لاجل المعرفة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل أبی طالب*، ج ۳، قم: علامه.
- ابن عبدالرحمن الملطی (۱۴۱۳)، *التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع*، قاهره: مکتبه مدبولی.
- ابن عدی جرجانی، عبدالله (۱۴۰۹)، *الکامل*، ج ۶، بیروت: دار الفکر، ج ۳.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴)، *الرجال*، قم: دار الحدیث.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹)، *المعارف*، مصر: دارالمعارف، ج ۲.
- ابوریه، محمود (۱۹۹۴)، *اضواء علی السنة المحمدیه*، قاهره: [بی تا].
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹)، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهره*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- امین، سید محسن [بی تا]، *اعیان الشیعه*، ج ۴، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، ج ۲، قم: دار الکتب الإسلامیه، ج ۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹)، *انساب الاشراف*، ج ۲، مصر: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربیه بالاشتراک مع دار المعارف.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، *تاریخ تفسیر*، تهران: انجمن علمی - دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع).
- (۱۳۸۰)، «امامیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- (۱۳۹۱)، «حدیث»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- (۱۳۹۸)، «رجعت»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۴)، «فلسفه علم کلام»، *نشریه قیاسات*، ش ۳۹ و ۴۰، صص ۱۲۵-۱۵۲.
- https://qabasat.iict.ac.ir/article_17403.html
- جرار، ماهر (۱۳۸۴)، «تفسیر ابوالجارود زیدین منذر؛ مقدمه‌ای در شناخت عقاید زیدیه»، ترجمه محمد کاظم رحمتی، *نشریه آیین* پژوهش، ش ۹۵، صص ۱۵-۴۲. https://jap.isca.ac.ir/article_2842.html

- چلونگر، محمدعلی، مجید صادقانی و مصطفی پیرمردیان (۱۳۹۷)، بوم‌شناسی تاریخی جریان‌های فکری اصحاب ائمه^(ع)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاکم نیشابوری [بی‌تا]، المستدرک، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
- حسینی، بی‌بی زینب، ابوالحسن بختیاری و طاهره ایزدی (۱۳۹۷)، «تحلیل تاریخی روایات علائم ظهور (قیام سید حسینی)»، مشرق موعود، ش ۴۶، صص ۱۳۷-۱۶۲.
- https://mashreqmag.sinaweb.net/article_124974.html
- حلی، حسن بن سلیمان بن محمد (۱۴۲۱)، مختصر البصائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹)، الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ.
- (۲۰۱۴)، الرسالة الرستبائیه، تحقیق: رواء جمال علی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- (۱۴۳۲)، تاریخ النبی و الائمه و معجزاتهم المسمى بالهدایة الکبری، تحقیق المصطفی صبحی الحمصی، بیروت: اعلمی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة (تقریرات)، مقرر محمدعلی توحیدی، ج ۱، قم: [بی‌نا].
- (۱۳۷۲)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۸، ۱۹، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- رحمتی، کاظم (۱۳۹۹)، «خصیبی حسین بن حمدان جنبلانی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸)، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، قم: امام صادق^(ع)، ج ۵.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵)، رسائل، قم: دار القرآن الکریم.
- شفیعی، سعید (۱۴۰۰)، «تاریخ‌گذاری روایات رجعت؛ پژوهشی تطبیق میان اقوال رجالیان و اسانید روایات»، نشریه علوم قرآن و حدیث، ش ۱۰۶، صص ۱۶۱-۱۸۴.
- https://jquran.um.ac.ir/article_40845.html DOI: 10.22067/jquran.2021.61371.0
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰)، قاموس الرجال، ج ۲، ۸، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- الثیبی، مصطفی (۱۳۸۰)، تصوف و تشیع، ترجمة علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
- صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد^(ص)، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ج ۲.
- صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۱۰)، تفسیر القرآن، ج ۲، عربستان سعودی - الرياض: مکتبه ارشد للنشر و التوزیع.
- طالقانی، سید حسن (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی قم»، نشریه نقد و نظر، ش ۶، صص ۶۶-۹۱.
- https://jpt.isca.ac.ir/article_162.html
- طاوسی مسرور، سعید (۱۳۸۸)، پژوهشی پیرامون جابر بن یزید جعفی، تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الطبری، ج ۱۱، بیروت: دارالمعارف.
- (۱۴۱۵)، جامع البیان عن تأویل آیه القرآن، ج ۱، ۱۴، ۲۰، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

- طبری آملی، محمدبن جریر بن رستم (۱۴۱۳)، *دلائل الإمامة*، (ط - الحدیثة)، قم: بعثت.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۳)، *رجال الطوسی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
- [بی تا]، *النبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طریحی، شیخ فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، ج ۶، تهران: نشر مرتضوی، چ ۳.
- عادل زاده، علی و محمدعلی صابری (۱۴۰۱)، «آموزه‌های نصیری در رساله رجعت منسوب به مفضل بن عمر»، *مشرق موعود*، ش ۶۲، صص ۲۳-۵۴. https://mashreqmag.sinaweb.net/article_156340.html
- عجلی، احمدبن عبدالله (۱۴۰۵)، *معرفة الثقات*، ج ۲، مدینه: مکتبه الدار.
- عقیلی، محمدبن عمرو (۱۴۱۸)، *ضعفاء*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ ۲.
- علوی، محمدبن علی بن الحسین (۱۴۲۸)، *المناقب*، ایران: دلیل ما.
- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰)، *تفسیر عیاشی*، ج ۲، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، *تفسیر التمیی*، ج ۱، ۲، قم: دار الکتب.
- کشی، محمدبن عمر (۱۴۰۹)، *رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، *الکافی*، ج ۱، ۸، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کجوری شیرازی، مهدی (۱۴۲۴)، *الفوائد الرجالیة*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، قم: دار الحدیث.
- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۱)، «تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن عمر»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۱۵، صص ۲۷-۵۷. https://journals.srbiau.ac.ir/article_3924.html
- (۱۳۹۶)، *نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: رویکردها، گفتمان‌ها، انکارها و جریان‌ها*، تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
- مازندرانی حائری، محمدبن اسماعیل (۱۴۱۶)، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، ج ۲۶، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۲.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸)، *خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۵، قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع).
- محمد صالح، سید جمال (۱۴۲۷)، *وانقضت أوام العمر*، قم: مرکز الأبحاث العقائدية.
- مدرسی طباطبائی، حسین (۱۳۸۶)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه رسول جعفریان، قم: [بی تا].
- مرهج، ابراهیم عبداللطیف [بی تا]، *شرح دیوان الخصیعی*، بیروت: دار المیزان.
- مسلم نیشابوری [بی تا]، *صحیح مسلم*، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
- مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳)، *الاختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.
- (۱۴۱۴)، *اوائل المقالات*، بیروت: دار المفید.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۲، ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- مودب، سید رضا (۱۳۸۰)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: انتشارات اشراق.
- ناشئ اکبر (۱۳۸۶)، مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين.
- تقی‌زاده، حسن و سعیده موسوی نیا (۱۳۸۸)، «بررسی مصداق دابة الارض در روایات فریقین»، علوم حدیث، ش ۵۳، صص ۷۲-۸۹.
- نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۷)، شرح صحیح مسلم، ج ۱۰، بیروت: دار الكتاب العربی.
- هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، قم: الهادی.
- یحیی بن معین [بی‌تا]، تاریخ ابن‌معین (روایة الدوری)، تحقیق الدكتور أحمد محمد نور سیف الدوری، ج ۱، بیروت: دار القلم.
- یزدی حائری، علی (۱۴۲۲)، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب (عج)، بیروت: مؤسسه الأعلمی.

منابع لاتین

- Kohlberg, Etan (1995), "RADJ' A", E12, vol.8, leiden: brill, pp.371-373.
- Van Ess, Josef (2016), Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, vol.1, A History of Religious Thought in Early Islam, Vol.116, Brill.

List of sources with English handwriting

- The Qur'an
- Abū Rīya, Maḥmūd (1994), 'Aḍwā' 'alā l-Sunna al-Muḥammadiyya, Cairo: [n.p.].
- 'Ādelzāda, 'Alī and Muḥammad 'Alī Ṣāberī (1401/2022), "Āmūza-hā-yi Naṣīrī dar Risāla-yi Raja'a Mansūb bih Mufazzal b. 'Umar," *Mashriq-e Maw'ūd*, no. 62, pp. 23-54. https://mashreqmag.sinaweb.net/article_156340.html [In Persian]
- 'Ajlī, Aḥmad b. 'Abd Allāh (1405/1984), *Ma'rīfat al-Thuqāt*, vol. 2, Madīna: Maktabat al-Dār. [In Persian]
- 'Alawī, Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn (1428/2007), *al-Manāqib*, Iran: Dalīl Mā. [In Persian]
- Al-Shaybī, Muṣṭafā (1380/2001), *Ṭaṣawwuf wa Tashayyū'*, translated by 'Alī-Rezā Zakkāwatī, Tehran: Amīrkabīr. [In Persian]
- Amīn, Sayyid Muḥsin [n.d.], *A'yān al-Shī'a*, vol. 4, Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt. [In Persian]
- 'Aqlī, Muḥammad b. 'Amr (1418/1997), *Du'afā'*, vol. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2nd ed. [In Persian]
- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (1380/2001), *Tafsīr 'Ayyāshī*, vol. 2, Tehran: Maktabat al-'Ilmiyya al-Islāmiyya. [In Persian]

- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1959), *Anṣāb al-Ashrāf*, vol. 2, Egypt: Ma'had al-Makhtūfāt bi-Jāmi'at al-Duwal al-'Arabiyya in collaboration with Dār al-Ma'ārif. **[In Persian]**
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālīd (1371/1992), *al-Maḥāsīn*, vol. 2, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2nd ed. **[In Persian]**
- Chalūngar, Muḥammad 'Alī, Ṣādeqānī, Majīd, and Pīr Murādiān, Muṣṭafā (1397/2018), *Būm-shināsī Tārīkhī-yi Jaryān-hā-yi Fikrī-yi Aṣḥāb-e A'imma* ('A), Qom: Pazhuhešgāh Ḥawza WA Dāneshgāh. **[In Persian]**
- Gherāmī, Sayyid Muḥammad Hādī (1391/2012), “Tawārukḥ Goftāmān-i Tafwīd dar Sada-yi Dūm Hijrī wa Ṭayf-i Mufazzal b. 'Umar,” *Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmi*, no. 15, pp. 27-57. https://journals.srbiau.ac.ir/article_3924.html **[In Persian]**
- Gherāmī, Sayyid Muḥammad Hādī (1396/2017), *Nawshīn-andīshī-yi Hadīthī-yi Shi'a: Ruwākhā, Goftāmān-hā, Engārahā wa Jaryān-hā*, Tehran: Dāneshgāh Imām Ṣādiq ('A). **[In Persian]**
- Ḥākīm Nishābūrī [n.d.], *al-Mustadrak*, vol. 2, Beirut: Dār al-Ma'arifa. **[In Persian]**
- Ḥallī, Ḥasan b. Sulaymān b. Muḥammad (1421/2001), *Mukhtaṣar al-Baṣā'ir*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. **[In Persian]**
- Hilālī, Salīm b. Qays (1405/1984), *Kitāb Salīm b. Qays al-Hilālī*, vol. 2, Qom: al-Hādī. **[In Persian]**
- Ḥusaynī, Bībī Zaynab, Bakhtīārī, Abū al-Ḥasan, and Īzdī, Ṭāhara (1397/2018), “Taḥlīl-e Tārīkhī-yi Riwayāt-e 'Alāmāt-e Zuḥūr (Qiyām-e Sayyid Ḥusaynī),” *Mashriq-e Maw'ūd*, no. 46, pp. 137-162. https://mashreqmag.sinaweb.net/article_124974.html **[In Persian]**
- Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Malṭī (1413/1992), *al-Tanbīh wa al-Radd 'alā Ahl al-Ahwā' wa al-Bida'*, Cairo: Maktabat Madbulī. **[In Persian]**
- Ibn Abī l-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh (1378/1999), *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, vol. 5, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya. **[In Persian]**
- Ibn Abī Zaynab, Muḥammad b. Ibrāhīm (1397/1977), *al-Ġayba (li-l-Na'mānī)*, Tehran: Nashr Ṣadūq. **[In Persian]**
- Ibn 'Adī Jurgānī, 'Abd Allāh (1409/1988), *al-Kāmil*, vol. 6, Beirut: Dār al-Fikr, 3rd ed. **[In Persian]**
- Ibn Athīr, 'Alī b. Muḥammad (1385/2006), *al-Kāmil fī l-Tārīḥ*, vol. 3, Beirut: Dār al-Ṣādir. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1362/1983), *al-Khaṣāl*, vol. 1, Qom: Jāme'a Modarresīn. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1385/2006), *'Illal al-Sharā'i'*, vol. 1, Qom: Kuttāb-furūshī Dāwarī. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1403/1983), *Ma'ānī al-Aḥbār*, Qom: Daftar Intishārāt Islāmi va Bāstah be Jāme'a Modarresīn Ḥawza 'Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (1406/1986), *Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl*, Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī li-l-Nashr, 2nd ed. **[In Persian]**
- Ibn Ḡhaḍā'irī, Aḥmad b. Ḥusayn (1364/1985), *al-Rijāl*, Qom: Dār al-Ḥadīth. **[In Persian]**

- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī (1412/1991), *al-Muntaẓam fī Tārīḫ al-Umam wa l-Mulūk*, vol. 7, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. **[In Persian]**
- Ibn Qutayba Dīnūrī, ‘Abd Allāh b. Muslim (1969), *al-Ma‘ārif*, Egypt: Dār al-Ma‘ārif, 2nd ed. **[In Persian]**
- Ibn Sa‘d [n.d.], *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 3, p. 5, Beirut: Dār al-Šādir. **[In Persian]**
- Ibn Shahr Ashūb, Muḥammad b. ‘Alī (1379/2000), *Manāqib Āl Abī Ṭālib*, vol. 3, Qom: ‘Allāma. **[In Persian]**
- Ibn Shū‘ba Ḥarrānī, Ḥasan b. ‘Alī (2006), *Ḥaqā‘iq Asrār al-Dīn*, Diyār ‘Aql: Dār Lājal al-Ma‘rifa. **[In Persian]**
- Istrābādī, ‘Alī (1409/1988), *Ta’wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā’il al-‘Itrā al-Ṭāhira*, Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī. **[In Persian]**
- Jabrā‘īlī, Muḥammad Šafar (1384/2005), “Falsafa ‘-‘Ilm al-Kalām,” *Nashriyat Qabasāt*, nos. 39 and 40, pp. 125-152. https://qabasat.iict.ac.ir/article_17403.html **[In Persian]**
- Jarrār, Māhir (1384/2005), “*Tafsīr Abū al-Jārūd Ziyād b. Mundhir: Muqaddima-ī dar Shenahṭ ‘Aqā‘id Zaydiyya*,” translated by Muḥammad Kāẓim Raḥmatī, *Nashriyat Āyīna-yi Pūresh*, no. 95, pp. 15-42. http://jap.isca.ac.ir/article_2842.html **[In Persian]**
- Kajūrī Shīrāzī, Mahdī (1424/2003), *al-Fawā‘id al-Rijāliyya*, edited by Muḥammad Kāẓim Raḥmān Sātīsh, Qom: Dār al-Ḥadīth. **[In Persian]**
- Khashī, Muḥammad b. ‘Umar (1409/1988), *Rijāl al-Khāshī (Ikhtiyār Ma‘rifat al-Rijāl)*, Mashhad: Mu‘assasat Nashr Dāneshgāh Mashhad. **[In Persian]**
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (1419/1998), *al-Hidāya al-Kubrā*, Beirut: al-Balāgh. **[In Persian]**
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (1432/2011), *Tārīkh al-Nabī wa l-A‘imma wa Mu‘jizātuhum al-Musammā bi-l-Hidāya al-Kubrā*, edited by al-Muṣṭafā Šubḥī al-Ḥimṣī, Beirut: ‘Ālamī. **[In Persian]**
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (2014), *al-Risāla al-Rustabashiyya*, edited by Rawā‘ Jamāl ‘Alī, [n.p.]: [n.p.]. **[In Persian]**
- Khu‘ī, Abū l-Qāsim (1372/1993), *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafsīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*, vols. 18, 19, [n.p.]: [n.p.]. **[In Persian]**
- Khu‘ī, Abū l-Qāsim (1377/1998), *Miṣbāḥ al-Fiqhā (Taqārūrāt)*, compiled by Muḥammad ‘Alī Tawḥīdī, vol. 1, Qom: [n.p.]. **[In Persian]**
- Kulīnī, Muḥammad b. Ya‘qūb b. Ishāq (1407/1986), *al-Kāfī*, vols. 1, 8, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. **[In Persian]**
- Majlesī, Moḥammad-Bāqer (1404/1983), *Mir‘āt al-‘Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*, vol. 26, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2nd ed. **[In Persian]**
- Māzandarānī Ḥā‘irī, Muḥammad b. Ismā‘īl (1416/1995), *Muntahā al-Maqāl fī Aḥwāl al-Rijāl*, vol. 2, Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li-lḥyā‘ al-Turāth. **[In Persian]**
- Mudarresī Ṭabātabā‘ī, Ḥusayn (1386/2007), *Mūrāth-i Maktūb-i Shi‘a az Sāh-i Qarnī-i Hijrī*, translated by Rasūl Ja‘fariyān, Qom: [n.p.]. **[In Persian]**
- Mūdhab, Sayyid Rezā (1380/2001), *Rawmāsh-i Tafsīr-i Qur‘ān*, Qom: Intishārāt Ishrāq.

- [In Persian]**
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad (1413/1992), *al-Iḥtīṣāṣ*, Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-l-Fīyyāt al-Shaykh al-Mufīd. **[In Persian]**
 - Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad (1414/1993), *Awā'il al-Maqālāt*, Beirut: Dār al-Mufīd. **[In Persian]**
 - Muḥaddīth Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī (1408/1987), *Khātima-yi Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat al-Masā'il*, vol. 5, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('A). **[In Persian]**
 - Muḥammad Ṣāliḥ, Sayyid Jamāl (1427/2006), *Wānqaza'at Ūhām al-'Umr*, Qom: Markaz al-Abḥāth al-'Aqā'idīyya. **[In Persian]**
 - Muqātil b. Sulaymān (1423/2002), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, vols. 2, 3, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. **[In Persian]**
 - Murajj, Ibrāhīm 'Abd al-Laṭīf [n.d.], *Sharḥ Dīwān al-Khaṣībī*, Beirut: Dār al-Mīzān. **[In Persian]**
 - Muslim Nishābūrī [n.d.], *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr. **[In Persian]**
 - Najāshī, Aḥmad b. 'Alī (1365/1986), *Rijāl al-Najāshī*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'a li-Jāmi'at al-Modarresīn. **[In Persian]**
 - Naqīzāda, Ḥasan and Mūsavī Niyā, Sa'īda (1388/2009), “Barresī-yi Muṣḍāq-i Dāba' al-Ard dar Riwayāt-i Firqayn,” *Ulūm Ḥadīth*, no. 53, pp. 72-89. **[In Persian]**
 - Nāshī' Akbar (1386/2007), *Masā'il al-Imāma wa Muqtaṭafāt min al-Kitāb al-Awsat*, Qom: Markaz Mutāla'āt Adyān wa Mazāhib. **[In Persian]**
 - Nawawī, Yahyā b. Sharaf (1407/1986), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 10, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. **[In Persian]**
 - Pākatchī, Aḥmad (1380/2001), “Imāmīya,” *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi*, vol. 10, Tehran: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi. **[In Persian]**
 - Pākatchī, Aḥmad (1387/2008), *Tārīkh Tafsīr*, Tehran: Anjoman-e 'Elmī-Dāneshjū'ī Ḥayāt Dāneshgāh Imām Ṣādiq ('A). **[In Persian]**
 - Pākatchī, Aḥmad (1391/2012), Madkhal “Ḥadīth,” *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi*, vol. 20, Tehran: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi. **[In Persian]**
 - Pākatchī, Aḥmad (1398/2019), “Raja'a,” *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi*, vol. 24, Tehran: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Islāmi. **[In Persian]**
 - Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (1404/1983), *Tafsīr al-Qummī*, vols. 1, 2, Qom: Dār al-Kitāb. **[In Persian]**
 - Raḥmatī, Kāzīm (1399/2020), “Khaṣībī Ḥusayn b. Ḥamdān Jinbalānī,” *Dānshnāma-yi Jahān-e Islāmi*, vol. 15, Tehran: Bonyād Dā'irat al-Ma'ārif-e Islāmi. **[In Persian]**
 - Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan (1404/1983), *Biṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad (ṣ)*, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najāfī, 2nd ed. **[In Persian]**
 - Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq (1410/1989), *Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2, Saudi Arabia - Riyadh: Maktabat Arshad li-l-Nashr wa l-Tawzī'. **[In Persian]**
 - Shafī'ī, Sa'īd (1400/2019), “Tārīkh-gozarī-yi Riwayāt-e Raja'a; Pazhuheṣī Taṭbīq mīān aqwāl-e Rijāliyyān wa Asānīd-e Riwayāt,” *Nashriyat 'Ulūm Qur'ān wa Ḥadīth*, no. 106, pp.

161-184. https://jquran.um.ac.ir/article_40845.html; DOI: 10.22067/jquran.2021.61371.0

[In Persian]

- Sharīf Murtadā (1405/1984), *Rasā'il*, Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm. **[In Persian]**
- Shūshārī, Muḥammad Taqī (1410/1989), *Qāmūs al-Rijāl*, vols. 2, 8, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. **[In Persian]**
- Subḥānī, Ja'far (1428/2007), *Uṣūl al-Ḥadīth wa Ahkāmuhū fī 'Ilm al-Darāya*, Qom: Imām Ṣādiq ('A), 5th ed. **[In Persian]**
- Ṭabarī Āmilī, Muḥammad b. Jarīr b. Rustam (1413/1992), *Dalā'il al-Imāma (t - ḥadīthī)*, Qom: Bā'th. **[In Persian]**
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1387/2008), *Tārīkh al-Ṭabarī*, vol. 11, Beirut: Dār al-Ma'ārif. **[In Persian]**
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1415/1994), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyat al-Qur'ān*, vols. 1, 14, 20, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a wa l-Nashr wa l-Tawzī'. **[In Persian]**
- Ṭabātabā'i, Muḥammad Ḥusayn (1390/2011), *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, vol. 2, Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī li-l-Maṭbū'āt. **[In Persian]**
- Ṭālaqānī, Sayyid Ḥasan (1391/2012), “Madrassa-yi Kalāmī-yi Qom,” *Nashriyat Naqd wa Nazar*, no. 6, pp. 66-91. https://jpt.isca.ac.ir/article_162.html **[In Persian]**
- Ṭarīḥī, Shaykh Fakhr al-Dīn (1375/1996), *Majma' al-Baḥrayn*, vol. 6, Tehran: Nashr Murtazawī, 3rd ed. **[In Persian]**
- Ṭāwsī Masrūr, Sa'īd (1388/2009), *Pazhuhešī Pīrāmūn Jābir b. Yazīd Ja'fī*, Tehran: Dāneshgāh Imām Ṣādiq ('A). **[In Persian]**
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1373/1994), *Rijāl al-Ṭūsī*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'a li-Jāmi'at al-Modarresīn. **[In Persian]**
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan [n.d.], *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, vols. 6 and 8, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. **[In Persian]**
- Yahyā b. Ma'in [n.d.], *Tārīkh Ibn Ma'in (Riwayat al-Dūrī)*, edited by Dr. Aḥmad Muḥammad Nūr Saif al-Dūrī, vol. 1, Beirut: Dār al-Qalam. **[In Persian]**
- Yazdī Ḥā'irī, 'Alī (1422/2001), *Izlām al-Nāṣib fī Īthbāt al-Ḥujja al-Gha'ib ('Aj)*, Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī. **[In Persian]**