

Document and Evidence-Based Analyses of the Narrations Regarding the “Immunity from the Afterlife Account of the Buried and the Deceased in the ‘Haramain’” in Imamia Sources

Samad Abdullahi Abed⁻

Received: 19/03/2024

Mohammad Hossein Naghizadeh⁻

Accepted: 13/08/2024

Abstract

Abū Muḥammad Bakr b. ‘Abdullāh b. Ḥabīb Al-Muzanī Al-Rāzī is one of the frequently mentioned transmitters in the books of Shaykh Ṣadūq Ibn Bābawayh. Despite the importance and effectiveness of his narrations, there is little information about him in rijāl books. In this article, we rely on the information that exists in his narrations to investigate his personal life, his denomination, narrators who have narrated from him, and his masters. Moreover, problems in his narrations such as shaky chains of transmission and their inconsistency with texts, content problems such as contradiction to valid texts, historical problems, parallel ascription, etc. are examined, and significant evidences are obtained against him, including document forging, Ḥadīth fabrication, change of original functions of narrations, etc. Tracking the dates of narrations, examining the chain of transmission patterns, and other evidences related to narration texts and chains of transmission augment the doubt that Bakr b. ‘Abdullāh b. Ḥabīb has had a big role in the final processing of some of these narrations.

Keywords: *Abdullāh b. Ḥabīb, Ḥadīth Ray, Naqd al-Ḥadīth.*

⁻ Associate Professor of Quran & Hadith Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. s1.abdollahi@yahoo.com

⁻ PhD Student of Quran & Hadith Sciences, Allameh Tabatabaei University, Tehran; Iran. (Responsible Author) mhnzmhnz87@gmail.com



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۰۵-۱۳۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.246056.3936

بررسی سندی و دلالتی روایات

مصونیت مدفونان و متوفیان در «حرمین» از حساب اخروی در منابع امامیه

صمد عبداللهی عابد

محمدحسین نقی زاده

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳

چکیده

در کتب روایی امامیه، روایاتی وجود دارند که برخی مصونیت‌های اخروی از حیث عذاب و حساب را برای متوفیان و مدفونان در حرمین، بیان می‌کند. برخی از این روایات، فاجران را نیز مشمول این حکم خوانده‌اند. تعارض این روایات با آیات و روایاتی که انسان را در گرو عمل و عقیده‌ی خویش دانسته و هرگونه ظلم در حساب را نفی می‌کند، و عدم تطابق با شناخت دینی حاصل از عقل، دست کم فرضیه‌ی ضعف قسمتی از این روایات را به وجود آورده و موجب شکل‌گیری این پژوهش مبنی بر بررسی و ارزیابی سندی و محتوایی این روایات گردید. نگارندگان در این راستا، نخست به بررسی سندی روایات پرداخته و اسناد روایات دارای سند را به بوته بررسی رحالی نهادند و سپس، به بررسی محتوایی پرداخته و پس از به دست دادن محتوای هر روایت، سازگاری یا ناسازگاری آن با منظومه معارف دین را بر پایه منابع معتبر بویژه قرآن، مورد بررسی قرار داده‌اند. لازم به ذکر است که روش این تحقیق در بررسی و استنتاج، توصیفی-تحلیلی، و در گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای بوده است. بر اساس این تحقیق، بیشتر این روایات از نظر سندی ضعیف بوده و مضامین ظاهری برخی از آن‌ها نیز به دلیل تعارض با ادله‌ی قطعی‌ی دینی، قابل پذیرش نبوده و تنها با تأویل روایات و عدول از منطوق آن‌ها، می‌توان مضمون قابل پذیرشی برای مابقی آن‌ها به دست داد.

واژگان کلیدی

مصونیت اخروی، دفن در حرم، عدل الهی، نقد حدیث.

s1.abdollahi@yahoo.com

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

mhnzmhnz87@gmail.com

این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی است.

طرح مسئله

در کتب حدیثی، روایات بسیاری وجود دارد با این مضمون که هرکس در «حَرَم» فوت کرده یا مدفون گردد، از عذاب اخروی مصون است. روایات مختلف، وجوه مختلفی برای این مصونیت ذکر کرده‌اند که از جمله‌ی آنان می‌توان به مصونیت مطلق از حساب اخروی، مصونیت از عذاب و فَرَج روز محشر، مبعوث شدن در قیامت در حالت لبیک‌گویی، مبعوث شدن در سیمای اصحاب بدر، مبعوث شدن در زمهری «آمین» و وجوهی از این سنخ اشاره کرد. همچنین در برخی از این روایات، بر این نکته تأکید می‌شود که نیک و بد انسان‌ها، در حکم این احادیث، با هم برابر بوده و حتی انسان‌های فاجر نیز شامل این حکم می‌گردند و استثنائی برای این حکم، ذکر نشده است. با توجه به اینکه طبق تصریح قرآن کریم، هرکس در گرو اعمال خویش است (طور: ۲۱؛ مدثر: ۳۸) و سعادت یا شقاوت اخروی، محصول اعمال انسان در دنیاست (ر.ک: اعراف: ۳۹، ۱۴۷؛ یونس: ۵۲؛ سجده: ۱۴؛ نحل: ۳۲؛ مرسلات: ۴۳؛ طور: ۱۹؛ زخرف: ۷۲؛ حاقه: ۲۴؛ یس: ۵۴؛ آل عمران: ۲۵؛ آل عمران: ۱۶۱) و مضامین مشابه، تعارضی بین آیات قرآن و روایات مذکور حاصل می‌گردد. از طرف دیگر، در روند بررسی گزاره‌های جدید، صدق هر گزاره، در ارتباط و انسجام آن با مجموعه خاصی از گزاره‌ها سنجیده می‌شود (Young, 2018) و اگر واقعیت مشاهده شده، با جهان ذهنی منسجم قبلی ما مخالفت زیادی داشته باشد، به‌طور موقت رد می‌شود. چنانچه این مشاهده، پس از تایید فرضیه، همچنان در مخالفت با جهان ما باشد، مجبور می‌شویم تا جهان خود را بازبینی کنیم و نظم جدیدی در آن ایجاد کنیم (Bradley, 1914, p212).

بنابر این نظر، داده‌های جدید به‌طور مستقل مورد سنجش قرار نمی‌گیرند؛ بلکه هماهنگی یا مخالفت آنها با ذهنیت منسجم پیشین ما، ملاک و معیار سنجش صدق قرار می‌گیرد (ibid, p245). این مخالفت چنان که پوپر اشاره می‌کند، سرآغاز ایجاد پرسش است (ر.ک: پوپر، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵۹-۱۶۰).

تحقیق حاضر نیز بر این اساس، بنا نهاده شده است که روایات مورد بحث، به مثابه گزاره‌هایی هستند که با نظام اعتقادی نگارندگان به عنوان یک مسلمان پیرو امامیه که بویژه برآمده از کتاب، سنت قطعی الصدور و عقل است، ناسازگار بوده و در انسجام این نظام، شکاف و اختلال ایجاد نموده و منجر به پدید آمدن این مسئله می‌شود که چگونه ممکن است کسی که عمر خود را در مسیر نافرمانی و معصیت الهی سپری کرده و گاه حتی به شرک و کفر آلوده است، با مدفون شدن در حرم، از عذاب و حساب اخروی مصون گردد؟

چنین مسئله‌ای، در ابتدا این فرضیه را در ذهن نگارندگان پدید می‌آورد که ممکن است دست کم برخی از این روایات، از نظر اعتبار یا خوانش، دارای ضعف‌ها و اشکالاتی باشند. از این رو نوشتار حاضر در پی آن است که روایات مورد نظر را از جهت سندی و محتوایی، مورد ارزیابی قرار داده و در راستای رفع این تعارض بکوشد.

پیشینه تحقیق

شایسته است که پیشینه‌ی تحقیق حاضر، در دو گام پی گرفته شود که نخستین گام، جستجو در پی آثار و نوشته‌هایی است که به نوعی با فهم و اعتبارسنجی روایات مورد بررسی نوشتار حاضر، در ارتباط هستند، و دومین گام، تلاش برای فهم این نکته است که این آثار و نوشته‌ها، تا چه حد به مسئله‌ی این نوشتار پرداخته و فرآیند حلّ این مسئله را به چه شکل و تا کجا پیش برده‌اند؟ در رابطه با گام نخست، تنها آثاری که تا حدودی به این موضوع مرتبطند، شروحاتی است که برای منابع این روایات نگاشته شده‌اند. روایات مورد بررسی این تحقیق، برای نخستین بار در یکی از سه کتاب *المحاسن اثر برقی*، *کافی اثر شیخ کلینی*، و *من لا یحضره الفقیه اثر شیخ صدوق* آمده و به برخی دیگر از منابع روایی امامیه راه یافته‌اند. بر این اساس، شروحاتی که برای این کتاب‌ها نگاشته شده‌اند، به عنوان آثار مرتبط با این موضوع به شمار می‌روند. از مشهورترین این منابع، می‌توان به کتاب *لوامع صاحبقرانی*، کتاب *ملاذ الأخیار* نوشته‌ی مجلسی اوّل، و کتاب *مرآة العقول* نوشته مجلسی دوم، و کتاب *الوافی* اثر فیض کاشانی اشاره کرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴ق، مجلسی، ۱۴۰۶ق(الف)، مجلسی ۱۴۰۴ق، مجلسی، ۱۴۰۶ق(ب)، فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق).

در مورد گام دوم نیز، حاصل جستجوی محققان در لایه‌لای این متون، چنین بود که شارحان این روایات، تنها به شرح الفاظ بسنده کرده، و گاه این روایات را برای افزودن بر گستره‌ی دید مخاطب، در کنار هم نهاده و ارتباط آن‌ها را یادآور شده‌اند؛ اما مسئله‌ای که ذهن نگارندگان این سطور را به خود مشغول داشته است، مسئله‌ی مؤلفان آثار نام‌برده نبوده و چنان به نظر می‌رسد که مضمون این روایات، برایشان مسئله‌ساز نبوده است. در رابطه به اعتبار سندی احادیث نیز تنها در مورد اسناد کافی، بررسی‌های رجالی مجملی از سوی مجلسی اوّل و دوم، صورت پذیرفته و سند روایات کافی را صحیح یا حسن کالصّحیح خوانده‌اند (برای نمونه ن.ک: مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق(الف)، ج ۴، ص ۹۶).

۱. بررسی و نقد سندی روایات

نگارندگان این سطور، پس از گرد هم آوردن روایات مربوط به مسئله‌ی این نوشتار و مطالعه‌ی آن‌ها، نخست این روایات را با توجه به برخی از تفاوت‌های موجود میان آن‌ها مانند تفاوت‌های مضمونی، تفکیک نموده، و اسناد هر روایت را به طور مجزاً، مورد بررسی رجالی قرار داده‌اند، و در گام دوم، به بررسی فقه الحدیثی این روایات پرداخته‌اند که تفصیل آن در بخش‌های پیش رو خواهد آمد. بخش حاضر، به مخاطب این امکان را می‌دهد تا در گام اول با سند، متن، ترجمه و مضمون روایات آشنا گردد، و در گام دوم، نمایی از اعتبار سندی و روایی سنجی پذیرش مضمون آن روایات، داشته باشد.

۱-۱. روایت اول

بر اساس مضمون روایت نخست نوشتار حاضر، متوفیان در حال احرام، در روز قیامت لبیک گویان برانگیخته شده و گناهانشان آمرزیده می‌شود. صدوق در کتاب فقیه، روایتی به این صورت آورده است: «قال الصادق (ع): «وَمَنْ مَاتَ مُحْرِمًا بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّيًّا بِالْحَجِّ مَغْفُورًا لَهُ»؛ حضرت صادق (ع) فرمودند: هرکس در حال احرام بمیرد، روز قیامت لبیک‌گویان بر [حالت] حج، برانگیخته می‌شود؛ در حالی که [گناهانش] برایش آمرزیده شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹). لازم به ذکر است نگارندگان این نوشتار، به قصد یافتن اسناد کامل روایات صدوق در نوشتار حاضر، بخش مشیخه کتاب فقیه را مطالعه کرده، و دریافتند که صدوق، برای هیچ کدام از روایاتی که با موضوع نوشتار حاضر در ارتباط هستند، طریقی ذکر نکرده است. فیض کاشانی نیز این حدیث را به واسطه‌ی صدوق در وافی نقل نموده است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۳۷).

صدوق نسخه‌ی دیگری از این روایت را هم در فقیه ذکر کرده است که به این شکل است: «مَنْ مَاتَ مُحْرِمًا بَعَثَهُ اللَّهُ مُلَبَّيًّا؛ هرکس در حال احرام بمیرد، خداوند او را لبیک‌گویان مبعوث می‌کند» (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۸). به نظر می‌رسد که این روایت و روایت اخیر، دو صورت مختلف یک مضمون باشند که می‌تواند محصول نقل به معنا، تصحیف، ادراج تقطیع و... باشد. تشابه لفظی قابل توجه، مصدر مشترک (امام صادق (ع)) و راوی مشترک (صدوق)، می‌تواند از شواهد این مدعا باشد. فیض کاشانی، حر عاملی و مجلسی نیز آن را به نقل از صدوق

در کتب خود آورده‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۴، ص ۲۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۰۲).

در بررسی سندی باید گفت تمام روایات مذکور در این بخش، در کتب روایی به صورت مُرسل ذکر شده و سندی برای آن‌ها وجود ندارد و دلیل آن هم، این است که این روایت را نخستین بار صدوق در کتاب فقیه آورده و از آنجایی که بیشتر روایات او در فقیه، مُرسل هستند، محدثان پس از او نیز این روایت را به همان صورت نقل کرده‌اند. جالب اینکه در مشیخه کتاب فقیه نیز، سندی برای مسند نمودن این حدیث، یافت نشد.

۲-۱. روایت دوم

روایت دوم، دربردارنده این مضمون است که هرکس در حال رفتن یا برگشتن از حج بمیرد، از فَرَج بزرگ روز قیامت در امان است و کلینی نخستین بار آن را در کافی به این شکل ذکر کرده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «وَمَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِبًا أَوْ جَائِيًا أَمِنَ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ از امام صادق (ع) نقل است که فرمودند: هر کس در حال رفتن به مکه یا برگشتن از آن بمیرد، از عذاب بزرگ در روز قیامت در امان است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۹).

مؤلفان سایر آثار روایی پس از کلینی، این روایت را با همان سند یا به صورت مُرسل ذکر کرده‌اند (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص: ۲۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص: ۲۳؛ ابن ابی الجهمور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد که در این کتاب‌ها نیز گاهی نقل به معنا روی داده باشد؛ برای مثال به جای واژه «جائیا»، واژه «عائداً» به کار رفته است که صرف نظر از تقدّم و اصالت هر یک از دو صورت، تفاوتی در مضمون حدیث نمی‌کند (برای مثال ن.ک: ابن ابی الجهمور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰).

این حدیث تنها یک سند دارد که آن هم در کتاب کافی ذکر شده و به این شکل است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)» که به بررسی رجالی راویان این سند، پرداخته می‌شود:

- علی بن ابراهیم: علی بن ابراهیم را از کبار روات امامیه و موثق خوانده، و او را به علم و فقه و تقوا ستوده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ۱۰۰).

- عن ابیه (ابراهیم بن هاشم): ابراهیم بن هاشم قمی، معتمد علمای رجال بوده و اصحاب کتب رجالی، اقوال او را پذیرفته شده می‌دانند (رک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰).

- عبدالله بن سنان: ابن سنان نیز از روات مشهور امامیه است که توسط نجاشی، طوسی و حلی، توثیق و تعظیم شده است (رک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۱۴؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۱؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۹؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۵).

- محمد بن ابی عمیر: ابن ابی عمیر را از اصحاب اجماع خوانده‌اند و وثاقت او، مورد اتفاق همه‌ی رجالیان و بزرگان امامیه است (رک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۵۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، نص، ص ۴۰۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۰).

با توجه به مؤثق و امامی بودن تمام راویان سند این روایت، می‌توان به اعتبار و صحت سندی آن حکم کرد.

۳-۱. روایت سوم

بر اساس سومین روایت از روایات مورد بررسی این نوشتار، هر کس در یکی از حرمین از دنیا برود، از حساب و عذاب آخروی مصون است. قطب الدین راوندی در کتاب خود با نام «سلوه الحزین»، از پیامبر (ص) حدیثی به این صورت آورده است: «وَمَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا لَقِيَ اللَّهَ وَ لَا حِسَابَ عَلَيْهِ وَ لَا عَذَابَ؛ هر کس در حال حج واجب یا مستحب در یکی از حرمین بمیرد، خدا را در حالی که حساب و عذابی بر او نیست، ملاقات می‌کند» (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، نص، ص ۲۴۱).

راوندی این روایت را به صورت مُرسَل نقل کرده و از طرف دیگر، این روایت در هیچ یک از کتب روایی قبل و بعد از کتاب او، نقل نشده است و این موارد، دال بر ضعف سند روایت‌اند.

۴-۱. روایت چهارم

برقی در کتاب المحاسن، روایتی از امام صادق (ع) نقل کرده است که بر اساس آن، هر کس بین حرمین بمیرد، خداوند در روز قیامت، او را در زمره‌ی آمینین از عذاب قیامت، محشور می‌کند. در این روایت آمده است: «مَنْ مَاتَ بَيْنَ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمْنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ و هر کس در بین



دو حَرَم بمیرد، خداوند او را در زمره‌ی درامان ماندگان بر می‌انگیزد» (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۰).

صدوق نیز این روایت را با اندک تفاوت‌هایی در لفظ، در فقیه به شکل مُرْسَل آورده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۶۵). همچنین صدوق روایتی در فقیه با همین مضمون و ظاهری مشابه نقل کرده است که چنین است: «مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ أَمِنَ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هرکس در یکی از حَرَمین بمیرد، از فزع بزرگ روز قیامت در امان است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۹). روایتی دیگر در فقیه با همین موضوع وجود دارد که چنین است: «و من مات بین الحرمین لم ینشر له دیوان؛ و هر کس در بین دو حَرَم بمیرد، برایش دیوانی گشوده نمی‌شود» (از حساب و کتاب أخری مصون است)» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹).

در بررسی سندی باید گفت که این روایات مُرْسَل‌اند؛ مگر روایتی که برقی در المحاسن ذکر کرده که سند آن چنین است: «عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ زُبَيْدَةَ عَنْ حَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: ...».

راویان این سند در کتب رجالی، اوصافی به این شرح دارند:

- **احمد بن محمد بن خالد برقی:** رجالیون در مورد او تقریباً متفق القول هستند؛ چنان که شخصیت او را موثق خوانده؛ اما وی را در روایت کردن به اعتماد به راویان ضعیف و نقل بسیار از آن‌ها متصف می‌دانند (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۰). علامه حلی ضمن تصریح به این ضعف، او را توثیق کرده است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴).

از منظر راقمان این سطور، یکی از مبانی اصلی در جرح یا تعدیل رجالی، کیفیت نقل روایت توسط شخص است و علم به این که یک راوی در نقل روایت به اعتبار ناقل آن توجهی ندارد، با حکم به وثاقت وی سازگار نیست. بنابراین، احمد بن محمد بن خالد برقی در این نوشتار، به عنوان یک راوی ضعیف تلقی می‌شود.

- **الحسن بن علی بن یقطین:** نجاشی با عبارت «فقیه» او را مدح کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۶) و شیخ طوسی و علامه حلی او را توثیق نموده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۹) که این توثیقات و توثیقات سایر رجالیان در مورد او، باعث شده است تا عده‌ای وثاقت او را قطعی بدانند (ر.ک: مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲۰، ص ۲۷۷).

- زُبَيْدَةُ: در میان تمام کتب روایی، نام او فقط در سند همین حدیث آمده است و در میان رجالیان نیز فقط نمازی شاهرودی به ذکر اسم او پرداخته است (ر.ک: نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۵۷۶) که این امر، حکایت از مُهْمَل یا مجهول بودن این راوی دارد.

- جَمِيل: جمیل بن درّاج از اصحاب اجماع و وثاقتش مورد اتفاق رجالیان است (ر.ک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۷۳؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، نص: ص ۱۱۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۴).

در پایان باید گفت که سند روایت اخیر، با دو اشکال مواجه است که نخستین اشکال آن، عدم وثاقت محمد بن خالد، و دومین اشکال آن، وجود نام زبیده است که هیچ اطلاعات رجالی در مورد او وجود ندارد.

۱-۵. روایت پنجم

روایت پنجم، دلالت بر این مطلب دارد که مرگ در یکی از حَرَمَین، حساب اخروی را از شخص، زایل نموده و موجب محشور شدن او با اصحاب بدر می‌گردد. کلینی در کتاب کافی چنین آورده است: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَتَى مَكَّةَ حَاجًّا وَ لَمْ يُزِرْنِي إِلَى الْمَدِينَةِ جَفْوَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مَنْ أَتَانِي زَائِرًا وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَ مَنْ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ - مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ - لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ وَ مَنْ مَاتَ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَيْرٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَصْحَابِ بَدْرٍ؛ از ابا عبدالله (ع) نقل است که گفت: رسول خدا (ص) فرمودند: «هر کس برای حجّ به مکه آمده و به زیارت من نیاید، در روز قیامت او را رها خواهم کرد و هر کس به زیارت من آید، شفاعت من و در نتیجه بهشت بر او واجب می‌شود و هر کس در یکی از حَرَمَین مکه یا مدینه بمیرد، در آخرت حساب و کتاب ندارد و هر کس در حال هجرت به سوی خدا از دنیا برود، روز قیامت با اصحاب جنگ بدر محشور می‌گردد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۸).

ابن قولویه نیز در کتاب کامل الزیارات، و صدوق در فقیه، این روایت را با تفاوت‌هایی در لفظ نقل کرده‌اند که در زمره‌ی نقل به معنا قرار می‌گیرند. برای مثال، در کتاب ابن قولویه و صدوق، عبارت «لَمْ يُعْرَضْ إِلَى الْحِسَابِ» جایگزین عبارت «لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ» شده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۶۵؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳).

برای این حدیث، دو سند وجود دارد که نخستین سند آن در کتاب کافی بوده و دومین سند آن، سندی است که محصول اضافه شدن چند راوی به سند کافی توسط ابن قولویه در کتاب کامل الزیارات است.

۱-۵-۱. بررسی سند کلینی

سند اصلی این حدیث در کافی نقل شده است که چنین است: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِي حُجْرٍ الْأَسْلَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ...» که اوصاف راویان این سند، به این شرح است:

- **علی بن محمد بن بNDAR:** «علی بن محمد» نامی پرتکرار در صدر اسناد کافی است. با احتساب ضمیرها، سندهای تعلیقی و تفکیک سندهای تحویلی، در صدر سند ۵۳۵ روایت از کافی، این نام به صورت مطلق وارد شده است: در ۱۰۷ سند، به صورت «علی بن محمد بن بNDAR»، در ۳۸ سند «علی بن محمد بن عبدالله»، در ۲ مورد با عنوان «علی بن محمد بن عبدالله القمی» و در یک مورد «علی بن محمد کلینی» [اعلان کلینی] ذکر شده است.

عده‌ای، علی بن محمد موجود در صدر اسناد کلینی را نوه دختری برقی می‌دانند که نام پدر بزرگش عبدالله است و با کنیه ابوالقاسم و لقب بNDAR شناخته می‌شود و بر این اساس، هر سه اسم علی بن محمد بن عبدالله، علی بن محمد بن بNDAR و علی بن محمد بن ابی القاسم به این شخص برمی‌گردد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۱۳۵). عده‌ای نیز او را در تمام موارد، دایی شیخ کلینی می‌دانند که نامش علی بن محمد علان است؛ مگر در دو موضع؛ نخست آنجا که کلینی به واسطه او از برقی نقل کرده باشد و دوم در جایی که کلینی به واسطه او از ابراهیم بن اسحاق نقل کرده است (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۳۷۷ش، ج ۱۵، ص ۵۰۷۰).

با توجه به موثق بودن هر دو شخصیت یعنی علی بن محمد بNDAR (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۱؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۱) و علی بن محمد علان (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰)، در هر دو حالت، با نتیجه رجالی یکسانی مواجه خواهیم بود و بنابراین از تفصیل در این موضوع خودداری می‌گردد.

- **ابراهیم بن اسحاق:** با جستجو در بین اسناد کلینی، معلوم می‌شود که نام کامل او «ابراهیم بن اسحاق الاحمر» است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱، ح ۸) که نجاشی نام کامل او را «ابراهیم بن اسحاق ابو اسحاق الاحمری النهاوندی» ذکر کرده و وی را تضعیف نموده است

(ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹) و طوسی و ابن غضائری نیز با وی هم عقیده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۱۴؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹).

- محمد بن سلیمان الدیلمی: محمد بن سلیمان دیلمی، در بین رجالیان به کثرت غلو و ضعیف‌الحديث بودن مشهور است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۹۵؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ج ۲، ص ۵۰۴؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۳۵).

- ابن حجر الأسلمی: قدماء در کتب رجال، نامی از ابی حجر أسلمی نبرده، و از سوی متأخران و معاصران نیز به ذکر نام او اکتفا شده و جرح و تعدیلی در رابطه با او صورت نگرفته است (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶؛ مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۲۲۱؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۵) و این، حاکی از مهمل یا مجهول بودن وی است.

به نظر می‌رسد سند کلینی، به دلیل وجود سه راوی اخیر، ضعیف است. نکته‌ی دیگر، آن است که امام صادق(ع)، در سال ۱۴۸ق از دنیا رفته است. از سوی دیگر، ابراهیم بن اسحاق نیز در سال ۲۶۹ زنده بوده و نقل روایت می‌کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹) و معنای این مطلب، آن است که میان او و امام صادق(ع)، حدود ۱۲۰ سال فاصله وجود دارد که این فاصله زمانی، به حدی نیست که با دو راوی (یعنی دیلمی و أسلمی) قابل پوشش باشد و این موضوع، اتصال سند را با مشکل مواجه می‌سازد.

۱-۵-۲. بررسی سند ابن قولویه

ابن قولویه نیز این روایت را به واسطه محمد بن الحسن از کلینی نقل نموده است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِي حَجْرٍ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ ...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳) که وثاقت این راوی (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۳۹؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۷؛ حسینی حلی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۱۸؛ حر عاملی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۶) به دلیل وجود سه شخصیت ضعیف روایت قبل، چیزی به اعتبار سند آن نمی‌افزاید.

۱-۶. روایت ششم

بر اساس مضمون ششمین روایت، تمام انسان‌ها از جمله انسان‌های نیکوکار و فاجر، به شرطی که در «حرَم» مدفون گردند، از عذاب روز قیامت مصون هستند.



احمد بن محمد بن خالد برقی در کتابش چنین آورده است: «... سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «مَنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ أَمِنَ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قُلْتُ: «مَنْ بَرَّ النَّاسَ وَفَاجَرَهُمْ» قَالَ: «نَعَمْ مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَفَاجَرَهُمْ» از ابا عبدالله (ع) شنیدم که می گفت: هرکس در حرم دفن شود، از عذاب بزرگ در روز قیامت در آمان است». گفتم: «[آیا] از نیک مردم و فاجرشان؟»، فرمودند: «بله از نیک مردم و فاجرشان» (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۷۲).

این روایت که بر مصون بودن مدفونان در حرم از فزع و وحشت روز قیامت دلالت دارد، با تفاوت هایی در متن و سند، در کتاب های دیگری همچون کافی، فقیه، وافی، صافی، وسائل الشیعه، هداية الأئمة و بحار الانوار نیز نقل شده است. برای مثال، در نسخه ی کافی، عبارت «يوم القيامة» حذف شده و سندش اندکی تفاوت دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۵۹) و در نسخه ی فقیه، حدیث به صورت مُرسَل آمده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۲۲۹). کُتُب متأخَر نیز، این حدیث را به یکی از این سه صورت نقل کرده اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۶۱؛ همو، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۲، ص ۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۶۱؛ همو، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷، ص ۳۰۲).

سند محوری در ارزیابی سندی این روایت، سندی است که احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب المحاسن ذکر کرده است. سند برقی چنین است: «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ...».

افزون بر سندی که برقی برای این روایت ذکر نموده است، کلینی نیز سندی دارد که اساس آن، همان سند برقی است؛ اما به دلیل تأخَر زمانی کلینی از برقی، کلینی سند خود تا برقی را نیز ذکر کرده است که به این شکل است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ (بْنِ بَرِيعٍ) عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ...».

در این دو سند، با نام پنج شخصیت رجالی مواجهیم که به ضمیمه ی راویان اخیر سند، یعنی برقی و کلینی، ملزم به بررسی رجالی هفت نفر در قالب دو سند خواهیم بود.

۱-۶-۱. بررسی سند برقی

این حدیث نخستین بار در کتاب المحاسن به شکل مضبوط به دست ما رسیده که بر اساس قول مشهور، منتسب به احمد بن محمد بن خالد برقی است. راقمان این سطور نیز با مبنا قرار دادن این قول، به بررسی و ارزیابی رجالی راویان این سند می پردازند:

- احمد بن محمد بن خالد برقی: اوصاف احمد بن محمد بن خالد، پیش‌تر بررسی شده و ضعف او استنباط گردید.

- محمد بن اسماعیل بن بزیع: کشی، محمد بن اسماعیل بن بزیع را در زمره‌ی «وزراء» خوانده و حکایاتی در مدح او نقل نموده است (ر.ک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳۶). نجاشی نیز او را صالح، ثقه و کثیرالعمل توصیف کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۰) و کتب رجالی بعد از او، در مورد ابن بزیع، تحت تاثیر دیدگاه او بوده‌اند. شیخ طوسی در کتاب رجال خود، او را از اصحاب امام رضا(ع) و صحیح‌المذهب خوانده و او را توثیق کرده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۴، ۳۷۷).

حسن بن یوسف حلّی، او را با تعبیرات نجاشی توثیق کرده و اقوال پیشینیان در مورد وی را نقل کرده است که جز مدح و توثیق، چیزی به چشم نمی‌خورد (ر.ک: حلّی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۳۹). آیت الله خویی نیز، او را از اصحاب امام رضا(ع) خوانده و سپس بیان می‌کند که او امام جواد(ع) را نیز درک کرده است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۱۰۳). با این اوصاف، می‌توان به شخصیت او به دیده‌ی وثاقت نگریست.

- ابی اسماعیل السراج: از منظر حسینی حلّی، این کُنیه و لقب، مربوط به عبدالله بن عثمان بن عمرو است (ر.ک: حسینی حلّی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۲۲) که کلینی در سند یکی از روایات کافی، به نام کامل او در کنار کُنیه و لقبش تصریح نموده است: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ عَنْ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۷۸). این پندار در میان متأخران رجالی امامیه رواج یافته و توسط برخی از آن‌ها توثیق شده است (ر.ک: حلّی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱۲؛ تقی‌الدین حلّی، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۲۰۹؛ قهپایی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۲؛ حرّعاملی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۹). اما شیخ طوسی، در همین سند، بین این دو نام، تمایز نهاده و این قسمت از سند را به شکل «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ ...» مرقوم نموده است.

در نظر گرفتن این نکته که کبار متقدمان رجالی همچون کشی، نجاشی و طوسی، درباره‌ی ابواسماعیل السراج چیزی ننوشته‌اند، احتمال صحت عملکرد شیخ و وقوع تصحیف در سند مضبوط در کافی را قوام می‌بخشد و این، به معنای نادرستی پندار رجالیان متأخر در واحد انگاری این دو شخصیت می‌باشد؛ چرا که اگر ابواسماعیل همان عبدالله بن عثمان بود، رجالیان متقدم می‌بایست به این نام اشاره‌ای می‌داشتند و این که هیچ نامی از او نیست، به معنای مجهول بودن وی می‌باشد.



با اینکه نام او در کتب روایی متقدّم مانند محاسن برقی، کافی و تهذیب، مجموعاً در حدود ۱۰ روایت تکرار شده است؛ امّا در تمام این روایات، محمد بن اسماعیل بن بزیع از او نقل می‌کند و تکرار نام او در اسناد روایات، به واسطه‌ی این بوده است که از مشایخ حدیثی محمد بن اسماعیل است. این موضوع، تنها یک استثناء دارد و آن، روایتی است که کلینی و طوسی آن را به دو گونه ذکر کرده‌اند و پیش‌تر به آن اشاره شد.

در مجموع، می‌توان به چنین نتیجه رسید که آن راوی که در این سند با نام ابو اسماعیل السّراج وجود دارد، به رغم پرتکرار بودن نامش در اسانید کتب معتبر، شخصی مجهول است و هیچ یک از متقدّمان، از وی نام و وصفی ذکر نکرده‌اند و به طریق اولی، تصوّراتی که در قرون بعدی از او شکل گرفته است، بی‌اعتبار به نظر می‌رسند.

- **هارون بن خارجه:** نجاشی، هارون بن خارجه را اهل کوفه خوانده و توثیق کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۳۸). شیخ طوسی در مدح و ذمّ او مطلبی بیان نکرده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۱۸). حسن بن یوسف حلی نیز او را توثیق کرده است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۸۰). تقی‌الدین حلی نیز او را صیرفی معرفی کرده و ثقه خوانده است (ر.ک: تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۳۶۴). آیت‌الله خویی، نام کامل او را هارون بن خارجه انصاری یا صیرفی می‌داند و او را به نقل از کتب رجالی پیش، از اصحاب امام صادق (ع) معرفی می‌کند. همچنین اسامی رجالی که صدوق به واسطه‌ی آنها از هارون نقل می‌کند را ذکر کرده، برای نقل صدوق از او یک طریق ترسیم نموده، و آن را به خاطر وجود اسم «محمد بن علی الکوفی» در طریق، تضعیف می‌کند. وی همچنین طرق نقل شیخ طوسی از او را به خاطر وجود نام «ابی الفضل» و «ابن بطّه» تضعیف کرده است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۲۴۷ - ۲۴۸).

این نکته که نام ابی اسماعیل سراج در هیچ یک از کتب رجالی متقدّم نیامده است، صحیح انگاشتن سند این روایت را با چالش روبرو می‌سازد. هرچند عدّه‌ای از رجالیان متأخّر، او را توثیق کرده‌اند؛ امّا اعتبار جرح و تعدیل متأخّران، مشروط بر حسّی بودن و یا مستند بودن به منابع رجالی متقدّم است که در مورد ابی اسماعیل سراج، چنین نیست. علاوه بر آن، وثاقت ابن خارجه و برقی در این سند نیز محلّ مناقشه است که در مجموع، نمی‌توان سند این روایت را به عنوان یک سند معتبر پذیرفت.

۱-۶-۲. بررسی سند کلینی

کلینی این روایت را با دو واسطه، به برقی رسانده و ادامه سند او مطابق سند برقی است که با وجود موثق بودن هر دو راوی، به دلیل ضعیف بودن اصل سند، چیزی بر اعتبار آن افزوده نمی‌گردد.

محقق کتاب سلیم بن قیس، در قسمت اسامی روات این کتاب، از فردی با نام محمد بن یحیی العطار الأشعری القمّی یاد کرده و او را جزو مشایخ کلینی و صدوق، یاد کرده، توثیق می‌کند (ر.ک: هلالی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۳) که به نظر می‌رسد محمد بن یحیی موجود در سند مورد بحث، همان محمد بن یحیی العطار باشد که شیخ طوسی او را از مشایخ کلینی خوانده (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۹) و نجاشی او را توثیق کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۳).

نام راوی دوم، «أبو جعفر، أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری، القمّی» (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۴) و از مشایخ حدیثی وی، محمد بن یحیی العطار است (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸۵). رجالیان او را توثیق و مذهب او را صحیح خوانده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳؛ طوسی، بی‌تا، ص ۶۱؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۵۱).

در پایان باید گفت که مجموع روایات بررسی شده به اعتبار وحدت مضمونی، اگر همه‌شان صورت نقل به معنا شده‌ی روایتی واحد نباشند، دست کم یک خانواده‌ی حدیثی را تشکیل می‌دهند که به نظر می‌رسد ارائه‌ی دورنمایی از اعتبار سندی این خانواده‌ی حدیثی، در اعتبارسنجی تک تک روایات این خانواده، مؤثر باشد.

با توجه به آنچه پیش‌تر بیان شد، چند مورد از روایات حاوی مضمون مصونیت مدفونان و متوفیان در حرمین از عذاب و حساب اخروی، به صورت مُرسَل نقل شده‌اند و چهار مورد از این روایات، دارای سند می‌باشند که آن‌ها نیز فقط یک طریق دارند و با توجه به این که این اخبار مُسند در هر طبقه بیش از یک راوی ندارد، خبر واحد غریب محسوب می‌گردند. از میان روایات مُسند هم، تنها یک روایت از نظر سند، صحیح است که روایت سوم است.

۲. بررسی فقه الحدیثی روایات

برخی آثاری که در رابطه با علوم حدیث به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند، بین اعتبارسنجی روایات با بررسی فقه‌الحدیثی آن‌ها، رابطه‌ی تباین قائلند؛ حال آن که از منظر نگارندگان این نوشتار، بررسی فقه‌الحدیثی، می‌تواند به مثابه ابزاری برای اعتبارسنجی روایات نیز مورد استفاده قرار

گیرد؛ بدین سان که بررسی سندی، تنها یکی از روش های ارزیابی احادیث بوده و در کنار آن، روش های دیگری نیز قابل طرح اند که از جمله ی آن ها می توان به اعتبارسنجی مضمونی حدیث اشاره کرد.

منظور از اعتبارسنجی مضمونی، این است که مضمون یک حدیث، به چه میزانی با کتاب، سنّت قطعی و عقل، موافق یا مخالف است. بدیهی است که چنین قضاوتی، مسبوق به فهم دقیق مضمون یا مضامین احتمالی یک روایت است و بدون درک مدلول یک روایت، چیزی برای عرضه به ادله ی نام برده در دست نخواهد بود.

ارتباط این بخش (بررسی فقه الحدیثی) با عنوان و هدف نوشتار حاضر – یعنی اعتبارسنجی روایات – را نیز باید در همین نکته جستجو کرد؛ با این اوصاف، فقه الحدیث در این نوشتار، نه به قصد صرف فهم مقصود روایات، که به قصد در نظر گرفتن مدلول یا مدالیل احتمالی روایات، برای عرضه ی آن ها به کتاب، سنّت و عقل، صورت می پذیرد. با این روشنگری، به بررسی متنی روایات فوق پرداخته می شود.

۲-۱. روایت اوّل

بر اساس این روایت، متوفیان در حال إحرام، در روز قیامت، به حالت لبیک گویان مبعوث گشته، و برایشان آمرزش خواهد بود: «قال الصادق (ع): «وَمَنْ مَاتَ مُحْرِمًا بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا بِالْحَجِّ مَغْفُورًا لَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹).

عبارت «مُحْرِمًا» در روایت مزبور، بر حجّ دلالت دارد و از این جهت، در این دسته بندی (آثار اخروی حجّ) قرار می گیرد. ادامه ی روایت نیز دو امتیاز اخروی برای متوفیان در حالت إحرام، برشمرده است که عبارتند از برانگیخته شدن به حالت لبیک گویان، و آمرزیده شدن گناهان. در مورد عبارت «مُحْرِمًا» در این روایت، به نظر می رسد که تنها کسانی را شامل می شود که با نیت خالص و قرب الهی، برای حجّ، کمر همت بسته اند، و امّا در مورد آثار اخروی مبتنی بر «برانگیخته شدن در حالت لبیک گویان» در روز قیامت، باید گفت که این گزاره، قابلیت تصدیق یا تکذیب را ندارد؛ چرا که داده های ذهن بشری، محصول ابزار شناخت این جهانی و مادی است و این چنین گزاره ی فرامادی، نمی تواند با چنان داده هایی مورد ارزیابی قرار گیرد.

در مورد عبارت «مَغْفُورًا لَهُ»، نیز شایان ذکر است که اوّلًا این عبارت در برخی از کتب روایی وجود ندارد؛ امّا چون نخستین نسخه های این روایت، این عبارت را در بر دارند، به نظر می رسد

که نسخه‌های فاقد این عبارت، مُقَطَّع‌اند؛ ثانیاً، این عبارت، غفران کلی گناهان انسان را بر نمی‌تابد و از این روی، تعارضی با کتاب و سنت و عقل ندارد؛ چرا که خدای متعال در قرآن کریم، کردار نیک را از میان‌برنده‌ی آثار کردار زشت خوانده است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»؛ کارهای نیک، بدی‌ها را از بین می‌برد (هود: ۱۱۴) و عمل إحرام نیز به مثابه یکی از مناسک حج، از مصادیق شاخص «حَسَنَات» می‌باشد؛ بویژه که شرایط و امکانات سده‌های نخستین تاریخ اسلام، چنین سفری را برای مردم، بسیار دشوار ساخته و سنگینی این حسنه، فزونی می‌یافت؛ بنابراین، چنین می‌نماید که صرف نظر از اعتبار سندی، مضمون این حدیث، قابل پذیرش می‌باشد.

ناگفته نماند که آمرزش و تخفیف در حساب اخروی برای حُجَّاج، تنها می‌تواند در مورد حقّ الله و حقّ النَّفس مصداق داشته باشد، و در مورد حقّ النَّاس، نمی‌تواند صادق باشد؛ چه حقّ النَّاس بنا به روایات، گناهی است که توبه از آن جز با رضایت شخص مظلوم، پذیرفته نیست (برای نمونه: ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱). به دلیل شهرت، بدیهی بودن و مسلم انگاشته شدن این اصل در امامیه، از تفصیل و استشهاد در مورد آن، اجتناب می‌گردد.

۲-۲. روایت دوم

دومین روایت مورد بررسی، متوفیان در راه مکه را از «فَزَع» بزرگ روز قیامت، ایمن می‌خواند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «وَمَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِباً أَوْ جَائِئاً أَمِنَ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۹).

به نظر می‌رسد که مقصود از مردن در راه مکه در این روایت، همان سفر حج باشد؛ چه بسیار بودند مردمانی - گاه مشرک - که با نیت‌های دیگر همچون اقتصادی، امنیتی، اجتماعی، سیاسی و... عزم مکه کرده و در راه مکه، جان باخته‌اند. بدیهی است که عقلاً و نقلاً، نتوان هیچ برتری و امتیازی برای چنین مرگی تصور کرد؛ بلکه تنها چیزی که می‌تواند مرگ در راه مکه را ممتاز ساخته و آن را مستحقّ پاداش کند، نیتی الهی است که در این مورد خاص، به سفر حج اشاره دارد.

اما در مورد پاداش این نوع مرگ، با گزاره‌ای فرامادی مواجهیم که بر اساس آن، این افراد، از «فَزَعِ اکبر» ایمن خواهند بود. در این تعبیر، حقیقت فَزَعِ بزرگ روز قیامت، گزاره‌ای است که ذهن مادی، از تصور آن عاجز است؛ تا چه رسد به تصدیق آن؛ چرا که ذهن، قادر به درک مجرّبات است و ماورای مجرّبات را با استعاره برای خود موجه می‌سازد.



در این مورد نیز، با چنین گزاره‌ای مواجهیم و حقیقت «فَزَع» روز قیامت را نمی‌دانیم؛ اما این «فَزَع» هر ماهیتی که داشته باشد، چیز مثبت و خوشایندی نیست که افراد نیکوکار، از آن در امان‌اند و این، وعده‌ی خالق هستی در کتاب عزیز است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ؛ کسانی که کار نیکی انجام دهند [روز قیامت] پاداشی بهتر از آن خواهند داشت و آنها از وحشت و هراس آن روز، در امانند» (نمل: ۸۹).

با این توضیحات، می‌توان گفت که مضمون این روایت نیز، قابل پذیرش است؛ چرا که حجّ، اگر چه در حدّ قصد و نیت، اگر خالصانه و به قصد قرب الهی باشد، هم عمل صالح است و هم اِمحاگر گناهان است؛ و اگر انسان در چنین حالتی از دنیا برود، در حالی مرده است که دست کم مقداری از گناهانش آمرزیده شده، و از طرفی، در حال انجام یکی از افضل اعمال صالح از دنیا رفته است که در دایره‌ی شمول آیه‌ی اخیر، قرار می‌گیرد.

۳-۲. روایت سوم

در سومین روایت از روایات بررسی شده، چنین آمده است که هرکس در حال حجّ از دنیا برود، خدا را در حالی ملاقات می‌کند که حساب و عذابی بر او نیست: «وَقَالَ: ... وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا لَقِيَ اللَّهَ وَ لَا حِسَابَ عَلَيْهِ وَ لَا عَذَابَ» (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، نص، ص ۲۴۱).

پیش از هر چیزی، لازم به ذکر است که راقمان این سطور، این روایت را نیز نسخه‌ی نقل به معنای روایات پیشین تلقی می‌کنند. دو مورد از شروطی که اندیشمندان حوزه‌ی حدیث فریقین در طول تاریخ اسلام در باب جواز نقل به معنا به کرات متذکر شده‌اند، عبارتند از آگاهی راوی به فحوای معنایی حدیث و عدم تغییر در معنای روایت (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۹-۱۵۱).

چنین به نظر می‌رسد که یک مضمون کلی تحت عنوان «ایمن بودن متوفیان در حجّ» وجود داشته، که در اثر نقل به معنا، از نظر صورت، از وحدت به کثرت گرویده و در کلام راویان متعدد، نمودهای مختلفی یافته است؛ اما برخی از این راویان، در نقل به معنا، به مضمون حدیث، آسیب‌هایی وارد کرده‌اند که این روایت، می‌تواند مصداق این موضوع باشد؛ بدین معنا که در اثر کثرت و یا سوء نقل به معنا، از مضمون «ایمن بودن از فزع اکبر در روز قیامت»، به «ملاقات خدا

بدون حساب و عذاب» تعبیر شده است که در این مورد، مُجَلَّ معناست؛ چه ایمن بودن از فَرَع اکبر روز قیامت، به هیچ وجه برابر با نفی مطلق حساب و عذاب نیست. برخی از دلایل این مدعا، عبارتند از اشتراک بیش از ۷۰٪ در متن دو روایت، تشابه مضمونی قابل توجه و مصدر واحد یعنی امام صادق (ع) برای هر دو روایت. با توجه به آنچه گذشت، این روایت، به خاطر صراحتی که در نفی عذاب و حساب دارد، قابل تأویل نبوده، و مضمون ظاهری آن نیز قابل پذیرش نیست. تفصیل این مورد، در بخش‌های پیش رو خواهد آمد.

۴-۲. روایت چهارم

روایت چهارم از روایات مورد بررسی نوشتار حاضر، متوفیان میان «حَرَمَین» را از «در امان ماندگان» در روز قیامت می‌خواند: «مَنْ مَاتَ بَيْنَ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۰).

به نظر می‌رسد که این روایت و روایت دوم، نسخه‌ی نقل به معناده‌ی یک متن بوده و اشاره به ایمن بودن متوفیان در حال حج در روز قیامت دارند؛ با این تفاوت که در روایت دوم، عبارت «مِنَ الْفَرَعِ الْأَكْبَرِ» وجود دارد که در این روایت، حذف شده است. همچنین در روایت دوم به مسیر مکه اشاره شده است؛ ولی در این روایت، بین «حَرَمَین» مورد اشاره قرار گرفته است. اگر در تناظر این دو روایت، حق با نگارندگان این سطور باشد و روایت، ناظر به حاجیان باشد، مضمون این روایت نیز با توجیهات روایت دوم، قابل پذیرش است؛ اما اگر به ظاهر روایت اکتفا شده و از آن، مصونیت مطلق عموم متوفیان در حرم برداشت شود، مضمون آن -چنان که در بخش‌های پیش رو خواهد آمد،- غیر قابل پذیرش خواهد بود.

۵-۲. روایت پنجم

پنجمین روایت از روایات مورد بحث مضامین مختلفی در بر دارد که هر یک، نیازمند بررسی است: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَتَى مَكَّةَ حَاجًّا وَ لَمْ يُزِرْنِي إِلَى الْمَدِينَةِ جَفَوْنُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مَنْ أَتَانِي زَائِرًا وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَ مَنْ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ - مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ وَ مَنْ مَاتَ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خُشِرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَصْحَابِ بَدْرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۸).

مضامین این روایت، در سه بخش به شکل زیر، قابل بررسی است:



بخش نخست که تا عبارت «وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» را در بر می گیرد، در اهمیت زیارت پیامبر (ص) و آثار آن است؛ بخش دوم از عبارت اخیر تا عبارت «لَمْ يُحَاسَبْ» را شامل شده و در راستای بیان آثار مردن در «حَرَمَین» می باشد؛ و بخش انتهایی روایت نیز در بیان پاداش اخروی «مُهاجران» إلی الله است.

بخش نخست، دارای دلالتی شفاف بوده و موضوع آن، از دایره‌ی مسئله‌ی نوشتار حاضر خارج است. گذشته از آن، این بخش از روایت با چالش‌های دیگری نیز مواجه است؛ از جمله این که چگونه ممکن است پیامبری که به «خُلُقِ عَظِیم» متصف است، اَمّت خود را به عدم شفاعت و رها کردنشان در روز قیامت تهدید کند، فقط به خاطر این که به هر دلیلی به زیارت ایشان در مدینه نرفته‌اند. ظاهر این روایت حاکی از آن است که -در صورت صحت انتساب-، در مدینه از پیامبر (ص) صادر شده است. دوران حیات پیامبر (ص) در مدینه نیز، دوره شکوفایی و قدرت حکومت اسلامی بوده و دوره‌ای است که افراد بسیاری به دین اسلام گرویده‌اند. بدیهی است که در این دوره، روزانه افراد بسیاری برای زیارت خانه‌ی خدا روانه‌ی مکه می شدند و زیارت مدینه، هنوز جزو مناسک متعارف حجّ به شمار نمی رفت. در این شرایط، اگر روزانه انسان‌های متعدّدی که عازم زیارت خانه‌ی خدا بودند، به زیارت پیامبر (ص) به عنوان رأس حکومت اسلامی در مدینه می رفتند، آیا پیامبر (ص) با وجود مشغله‌های بسیار، فرصت دیدار با همه آن‌ها را داشتند؟

آیا این بخش از روایت، با ماجرای مشهور اُویس قرنی (ر.ک: ابن شاذان قمی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۷) و در مقابل، درک و برخورد کریمانه‌ی پیامبر (ص) با اُویس ناسازگار نیست؟ مجموع این چالش‌ها، باعث می شود تا اعتبار این روایت، به دیده‌ی تردید نگریسته شود.

بخش سوم روایت، از مرگ در حال «هَجرَت إلی الله» سخن می گوید. با توجّه به آیه‌ی «وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»؛ و هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبر او، از خانه‌اش به درآید، سپس مرگش دررسد، پاداش او قطعاً بر خداست، و خدا آمرزنده مهربان است (نساء: ۱۰۰) و سیاق این آیه، هجرت إلی الله در گفتمان قرآن، یک معنای عام دارد و هرگونه سفر برای اقامه‌ی دین و یا رفع موانع دین داری را شامل می گردد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۵۳).

بسیاری از واژه‌های موجود در روایات نیز با توجه به گفتمان قرآن، معنا پیدا می‌کنند و اگر در این روایت نیز چنین باشد، هجرت به سوی خدا، هر هجرتی را دربر می‌گیرد که حج نیز می‌تواند از مصادیق آن به شمار آید. اما محشور شدن با اصحاب بدر در روز قیامت، گزاره‌ای فرا مادی بوده و قابل ارزیابی نیست و علاوه بر آن، چالش دیگر در مورد این گزاره، آن است که تصدیق آن، مسبوق بر پیش‌فرضی مبتنی بر «یکسان بودن منزلت همه‌ی اصحاب بدر در روز قیامت» است؛ در حالی که منزلت معنوی اصحاب بدر در دنیا، قطعاً یکسان نبود. با این حال، مضمون این بخش از روایت، قابل ردّ، یا پذیرش و یا خوانش با اکتفا به فقه‌الحديث نیست و دامنه‌ی آن به شاخه‌های دیگری از علوم اسلامی همچون فلسفه، کلام و ... می‌رسد که از حوصله بحث این تحقیق، خارج است.

اما بخش دوم این روایت، به طور شفاف‌ی به موضوع این تحقیق مربوط بوده و شایان بررسی است. این بخش که در صدد بیان آثار اخروی متوفیان در «حَرَمین» است، این افراد را از حساب و کتاب اخروی مصون خوانده است. نخست آن که به نظر می‌رسد منظور از متوفیان یکی از دو حرم، حاجیان باشند؛ نه تمام افرادی که به هر نحوی در حرمین مکه یا مدینه از دنیا رفته‌باشند. چنان که کلینی، ابن قولویه و ابن بابویه نیز این روایت را در باب روایات مرتبط با فضیلت زیارت و حج ذکر کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۸؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۶۵).

دوم آن که آثار ذکرشده برای این افراد (مصونیت از حساب اخروی) با عقل و نقل، سازگار نیست. این ادعا، در بخش‌های پیش رو، به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲-۶. روایت ششم

روایت ششم، مدفونان در حرم را از فَرَج بزرگ روز قیامت، ایمن و مصون خوانده و تأکید می‌کند که این مصونیت، شامل همه‌ی انسان‌ها، اعم از نیکوکار و ناسپاس می‌گردد: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «مَنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ أَمِنَ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قُلْتُ: «مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَ فَاجِرِهِمْ» قَالَ: «نَعَمْ مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَ فَاجِرِهِمْ» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۲).

به نظر می‌رسد که خوانش این حدیث، در گرو بررسی سه نکته در رابطه با آن است: نخست این که مقصود از مدفونان در حرم چیست؟ آیا دفن شدن در حرم فضیلت است؟ چه در این صورت، مشرکان و منافقان بسیاری در مکه مدفونند که مشمول این حکم خواهند بود، و یا آن که این عبارت، مدلول متفاوتی دارد؟.

نگارندگان در این مورد، بر آنند که عبارت «مَنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ» در این روایت، و عبارت «وَمَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِبًا أَوْ جَائِيًا» در روایت دوم، هر دو، نقل به معنایی از مضمون واحدی هستند و با این مبنا، عبارت «مدفونان در حرم» به حاجیانی اشاره دارد که در حین حج، از دنیا رفته و مدفون شده‌اند؛ اما این روایت، طی فرآیند نقل به معنا، دچار کاستی و آسیب دیدگی معنایی شده است.

از جمله سوق دهنده‌های نگارندگان به این فرضیه، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) نتیجه‌ی اخروی که برای هر دو عبارت ذکر شده است: «أَمِنْ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» یکسان است؛

ب) برقی، کلینی، ابن بابویه و سایر اصحاب حدیث، این روایت را در ذیل باب مرتبط با حج و زیارت نقل کرده‌اند (ر.ک: برقی: همان؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۵۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹) که بیانگر ارتباط عبارت «مدفونان در حرم» با موضوع حج و زیارت است؛

ج) اگر عبارت یادشده را بر تمام مدفونان در حرم حمل کنیم، در این صورت مضمون روایت با چالش‌های جدی از نظر معارضه با مسلمات عقلی و نقلی مواجه خواهد شد.

نکته‌ی دوم، بررسی مضمون و روایی پذیرش عبارت «أَمِنْ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» می‌باشد که در بررسی روایات پیشین، گذشت که ایمن بودن از فزع روز قیامت برای نیکوکاران، امری است که خدای متعال نیز در قرآن بدان تصریح نموده است.

نکته‌ی سوم، در ارتباط با عبارت «مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَ فَاجِرِهِمْ» می‌باشد. چگونه ممکن است کسی که زندگی خود را در مسیر معصیت الهی گذرانده است، با دفن شدن در حرم - که گاهی از حوزه‌ی اختیار شخص نیز خارج است - مشمول این حکم گردد؟ در پاسخ این سؤال، با توجه به غرض و مفهوم کلی روایت و نیز مطالبی که در معنای «مدفونان در حرم» گذشت، به نظر می‌رسد که مقصود از «فاجر»، کسی است که از گذشته‌ی خویش، پشیمان بوده، و عزم سفر حج نموده و به درگاه الهی توبه کرده و در همان حال نیز از دنیا رفته و در حرم مدفون گشته است که در این صورت، مضمون روایت، مضمون قابل پذیرشی خواهد بود؛ اما در غیر این صورت، اگر به ظاهر روایت اکتفا شده و مطلق مدفونان در حرم اعم از نیکوکار و بدکار را از عذاب روز قیامت ایمن تلقی کنیم، پنداری مخالف عقل و نقل خواهد بود.

۳. تحلیل و جمع‌بندی روایات

چنان که گذشت، روایات مورد بحث این نوشتار، از نظر اعتبار سندی و مضمونی، وضعیتی به این شکل دارند:

روایت	مضمون	ارزیابی سندی	ارزیابی مضمونی
اول	برانگیخته شدن متوفیان در حال احرام، به صورت لبیک‌گویان در حج و آمرزیده‌شده	ضعیف	قابل پذیرش
دوم	ایمن بودن متوفیان در راه مکه از فزع اکبر روز قیامت	صحیح	قابل پذیرش
سوم	مصونیت حاجیان متوفی در حرمین از حساب و عذاب اخروی	ضعیف	غیر قابل پذیرش
چهارم	ایمن بودن متوفیان بین الحرمین در روز قیامت	ضعیف	قابل پذیرش
پنجم	مصونیت مطلق متوفیان در مکه و مدینه از حساب اخروی	ضعیف	غیر قابل پذیرش
ششم	مصونیت مدفونان در حرم-اعم از نیک و بد- از فزع بزرگ روز قیامت	ضعیف	قابل پذیرش با تأویل

چنان که گذشت، دو مورد از روایات مورد بررسی، به هیچ روی قابل پذیرش نبوده و با عقل و نقل، در تعارض آشکار هستند. روایات سوم و پنجم، بر این مطلب دلالت دارند که متوفیان در مکه و مدینه، از حساب و عذاب اخروی ایمن هستند و برای این مصونیت نیز قید یا تخصیصی ذکر نشده است. از منظر نگارندگان این نوشتار، این مضمون، با بسیاری از آیات قرآن کریم، در تعارض است که در بخش پیش رو توضیحات مختصری در این زمینه به عمل می‌آید.

در آیه ۲۱ از سوره‌ی طور، آمده است که «... كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»؛ هر کسی در گرو دستاورد خویش است» (طور: ۲۱) و نیز همین مضمون، در آیه‌ی «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»؛ هر



کسی در گرو دستاورد خویش است (مدثر: ۲۸) از سوره‌ی مبارکه‌ی مدثر تکرار شده است که حاکی از اهمیت و مورد تأکید بودن موضوع است. بر اساس این آیات، سرنوشت انسان در گرو اکتسابات دنیوی او است.

ظین مضمون و مضامین مشابه و مرتبط و تکمیل‌کننده‌ی آن، به وفور مورد تذکر آیات الهی قرار گرفته است. در آیات بسیاری، سخن از آن است که عذاب و ثواب اخروی، در گرو اعمالی است که در دنیا به وقوع پیوسته است و این حقیقت، با عبارات مختلفی چون: «... فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ»؛ پس به سزای آنچه به دست می‌آوردید عذاب را بچشید (اعراف: ۳۹ و مشابه آن در سجده: ۱۴)، «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ آیا جز در برابر آنچه می‌کردند کیفر می‌بینند؟ (اعراف: ۱۴۷ و مشابه آن در یونس: ۵۲) و «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ به [پاداش] آنچه انجام می‌دادید به بهشت درآید (نحل: ۳۲ و مشابه آن در مرسلات: ۴۳؛ طور: ۱۹؛ حاقه: ۲۴) مورد اشاره واقع گشته است.

در آیاتی دیگر، سخن از آن است که در حساب اخروی انسان‌ها، کوچکترین ظلمی راه ندارد. از جمله آیات دال بر این موضوع، آیه‌ی «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ لَا يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ امروز بر کسی هیچ ستم نمی‌رود، جز در برابر آنچه کرده‌اید پاداشی نخواهید یافت» (یس: ۵۴ و مشابه آن در آل عمران: ۲۵) است. جزای حتمی اکتسابات و عدم ظلم در این مورد، حتی در فرض محال، ارتکاب معصیت توسط پیامبران (ع) را نیز مستثناء نمی‌کند و آیه‌ی «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛ و هیچ پیامبری را نَسَزَد که خیانت ورزد، و هر کس خیانت ورزد، روز قیامت با آنچه در آن خیانت کرده بیاید؛ آن گاه به هر کس [پاداش] آنچه کسب کرده، به تمامی داده می‌شود، و بر آنان ستم نرود (آل عمران: ۱۶۱) را می‌توان گواهی بر این مورد تلقی کرد.

ماحصل تمام این آیات، این می‌شود که اولاً آنچه کیفیت آخرت انسان را رقم می‌زند، اعمال او در دنیا است، و حوادث خارج از حوزه‌ی نیت‌ها و اختیار او، در سرنوشت او دخیل نیستند، و ثانیاً، تمام انسان‌ها جزای کوچکترین اعمال خویش را در روز حساب، به طور کامل دریافت کرده و ظلم در آن راه ندارد.

بر این اساس، بخشش در حق‌الله و حق‌النفس، با این آیات، تعارض نداشته و قابل پذیرش است؛ اما بخشش بی‌حساب و کتاب در مورد حق‌الناس، مصداق ظلم بوده و با آیات یادشده، در تعارض است. روایات مورد بحث، می‌تواند با تأویلات یادشده، توجیه و مورد پذیرش واقع

گردد؛ چه آمرزش گناهان در قبال انجام حَسَنَات، با آیات قرآن قابل اثبات است «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۴)، و نیز انجام دادن و حفظ کردن اعمال صالح و مداومت بر آن، باعث ایمن بودن مؤمنان صالح از فَزَعِ روز جزاست: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ» (نمل: ۸۹). همچنین آمرزش تمام گناهان برای بندگان پشیمان و تائب، امری است که خداوند ضمانت آن را کرده و فرموده است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر: ۵۳).

نتایج تحقیق

از مطالبی که در این نوشتار بیان گردید، چنان استفاده می‌شود که روایات پیرامون آمرزش مدفونان و متوفیان در حَرَمَین، در برخی موارد، مُرْسَل بوده و موارد معدودی از آن‌ها، مُسْنَد می‌باشند که همه‌ی آن‌ها خبر واحد و از نوع غریب بوده و تنها یک مورد از آن‌ها دارای سند معتبر و صحیح می‌باشد و بقیه‌ی روایات، مُسْتَنْد به اسناد ضعیف هستند.

نکته قابل تأمل دیگر اینکه همه‌ی این روایات، مُتَنَسِب به امام جعفر صادق(ع) بوده و هیچ روایتی با این مضمون از معصومان(ع) پیش و پس از ایشان، در کتب روایی امامیه یافت نمی‌گردد. بررسی فقه‌الحديثی این روایات نیز خبر از آن می‌دهد که تمام این روایات، نقل معنای مضمون واحدی هستند، و آن اهمیت حجّ و آثار اخروی آن است که با تعبیرات متفاوت که گاهی به تغییر در معنا منجر شده است، بیان شده‌اند. پس از بررسی این روایات، چنین حاصل شد که مضمون برخی از آن‌ها درست و قابل‌پذیرش و با منظومه معارف حاصله از ادله دینی، سازگار است.

همچنین بیان شد که برخی از روایات، با وجود اشکالاتی در سطح ظاهر، با خوانشی متفاوت مبتنی بر قواعد زبان‌شناختی، می‌توان مضمون قابل‌پذیرشی از آن‌ها به دست داد؛ اما برخی از روایات، در سطح ظاهر، مضمونی کاملاً متعارض با معارف برآمده از کتاب و سنت قطعی و عقل داشته، و در دلالت خود از چنان صراحتی برخوردارند که پذیرش آن‌ها به عنوان روایتی معتبر را ناممکن می‌سازد.

این مقاله مستخرج از نتایج تحقیقاتی اجرا شده به شماره قرارداد ۱۴۰۲/۱۶۴/۱ از محل اعتبار ویژه پژوهشی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان می‌باشد

کتاب نامه:

قرآن کریم.

ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم: نشر سیدالشهداء.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: انتشارات حوزه علمی.

ابن شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل، (۱۳۶۳ش)، *الفضائل*، قم: نشر رضی.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعۀ و أسماء المصنفین منهم قدیمًا و حدیثًا*، نجف: مکتبۀ الحیدریه.

ابن غضائری، احمد بن الحسین، (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.

ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ش)، *کامل الزیارات*، تصحیح عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویه.

اردبیلی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *جامع الرواة و ازاحۀ الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، بیروت: دارالاضواء.

افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، (۱۴۳۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیة.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التّنزیل و أسرار التّأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

پاکتچی، احمد، (۱۳۹۳ش)، *فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

پوپر، کارل دیموند، (۱۳۷۹ش)، *اسطوره چهارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: نشر نو.

تقی الدین حلی، حسن بن علی، (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، تصحیح کاظم میاموی، تهران: دانشگاه تهران.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل بیت (ع).

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *هدایة الأئمة إلى احکام الائمه (ع)*، مشهد: آستان قدس رضوی.

حسینی حلی، حسین بن کمال الدین ابرز، (۱۴۲۸ق)، *زبدۃ الاقوال فی خلاصۃ الرجال*، قم: دارالحديث.
حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، *رجال العلماء الحلی*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، قم: شریف
الرضی.

خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر الثقافۃ الاسلامیۃ فی العالم.
شیرازی رنجانی، سید موسی، (۱۳۷۷ش)، *کتاب النکاح*، قم: انتشارات رأی پرداز.
طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعۃ و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب
الأصول*، قم: مکتبۃ المحقق طباطبائی.

طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۲۷ق)، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعہ مدرّسین
حوزه علمیه قم.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۳ق)، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، تحقیق محمد زینهم، قاهره:
مکتبۃ مدبولی.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانهی امیرالمؤمنین(ع).
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران: مکتبۃ
الصدر.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۷ق)، *سلوة الحزین*، قم: انتشارات مدرسهی امام مهدی(عج).
قهپایی، عنایه الله، (۱۳۶۴ش)، *مجمع الرجال*، قم: اسماعیلیان.

کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفۃ الرجال*، قم: مؤسسۃ آل البيت.
کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق): *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله، (۱۴۳۱ق)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسۃ آل البيت لإحياء التراث.
مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی،
تهران: دار الکتب الإسلامیۃ.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، تحقیق مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: کوشانبور.

مجلسی، محمدتقی، (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی (شرح فقیه)، قم: اسماعیلیان.

نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۱۴ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: فرزندان مؤلف.

Bradley, F. H. (1914). Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press.

Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>>.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Ibn Abi Al-jomhur, Muhammad Ibn Zayn Al-Din, (1405q), Awali Al-Laali Al-Aziziyat Fi Al-Ahadith Al-Diniyat, Qom: Sayyed Al-Shohadaa.

Ibn babewayh, Muhammad Ibn Ali, (1413q), Man La Yahzoroh Al-Faqih, researched by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Howze Elmiyah.

Ibn Shazan Al-Qomi, Shazan Ibn Jabraail, (1363sh), Alfazael, Qom: Razi.

Ibn shahr Ashoub, Muhammad Ibn Ali, (1380q), Ma'aalem Al-Aolamaa, Najaf: Maktabat Al-Haydariyah.

Ibn Ghazaeri, Ahmad Ibn Al-Hosseini, (1422q), Al-Rijal, researched by Muhammad Reza Hosseini Jalali, Qom: Howze Elmiyah.

Ibn Qulawayh, Jaafar Ibn Muhammad, (1356sh) Kamel Al-Ziyarat, researched by Abd Al-Hossin Amini, Najaf: Dar Al-Mortazawiyah.

Ardebili, Muhammad Ibn Ali, (1403q), Jamea Al-Rowat, Beirut: Dar Al-Azwaa.

Afandi, Abd-Allah Ibn Aisa Beig, (1431q), Riaz Al-Aolamaa Wa Hiaz Al-Fozalaa, researched by Ahmad Hosseini Ashkouri, Beirut: Moassesat Al-Tarikh Al-Arabi.

Barqi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Khaled, (1371sh), Qom: Dar Al-Kotob Al-Eslamiyah.

- Bayzawi, Abd-Allah Ibn Aomar, (1418q), Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Taawil, researched by Muhammad Abd-Al-Rahman Maraashli, Beirut: Dar Whyaa Al-Torath Al-Arabi.
- Pakatchi, Ahmad, (1393sh), Fiqh Al-Hadith, Tehran: Imam Sadiq University.
- Poper, Karel Dimond, (1397sh), Ostoureye Chaharchoub, Translated by Ali Paya, Tehran: Nashre No.
- Taqi Al-Din Helli, Hasan Ibn Ali, (1342sh), Al-Rijal, researched by Kazem Miamavi, Tehran: Tehran University.
- Horr Aameli, Muhammad Ibn Hasan, (1409q), Wasaael Al-Shiaa, Qom: Moaassesat Aal Al-bayt.
- Horr Aameli, Muhammad Ibn Hasan, (1412q), Hidayat Al-Ummat Ela Ahkam Al-Aemmah, Mashhad: Astan Qods Razavi.
- Hosseini Helli, Hosein Ibn Kamal Al-Din, (1428q), ZobDat Al-Aqwal Fi Kholasat Al-rijal, Qom: Dar Al-Hadith.
- Helli, Hasan Ibn Yousef, (1402q), Rijal Allamat Al-Helli, researched by Muhammad Sadiq Bahr Al-Aolum, Qom: Sharif Al-Razi.
- Khoyi, Abu Al-Qasem, (1413q), Moajam Al-rijal Al-Hadith, Qom: Markaz Nashr Al-Thaqafat Al-Islamiyat Fi Al-Aalam.
- Shobayri Zanjani, Sayyed musa, (1377sh), Kitab Al-Nikah, Qom: Sharif Al_Razi.
- Tabatabayi, Sayyed Muhammad Hossein, (1390q), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qoran, Beirut: Moassesat Al-Aalami Le_Almatbuaat.
- Tusi, Muhammad Ibn Al-Hasan, (1407q), Tahzib Al-Ahkam, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah.
- Tusi, Muhammad Ibn Al-Hasan, (1420q), Fehrest Kotob Al-Shiaah, Qom: Maktabat Al-Mohaqqueq Tabatabayi.
- Tusi, Muhammad Ibn Al-Hasan, (1427q), Rijal Al-Tusi, researched by Jawad Qayyumi Wsfahani, Qom: Howze Elmiye.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Aomar, (1413q), Eateqadat Feraq Al-Muslemin Wa Al-Mushrekin, researched by Muhammad Zaynm, Qaherah: Maktabat Madbuli.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Aomar, (1420q), Mafatih Al-GHayb, Beirut: Dar Ehyaa Al-turath Al-Aarabi.
- Fayz Kashani, Muhammad Ibn Shah Mortaza, (1415q), Tafsir Al-Safi, researched by Aalami, Tehran: Maktabat Al-Sadr.
- Fayz Kashani, Muhammad Ibn Shah Mortaza, (1406q), Al-Wafi, Isfahan: Amir Al-Muamenin Library.
- Qotb Al-Din Rawamdi, Saaid Ibn Hebat-Allah, (1407q), Salwat Al-Hazin, Qom: Imam Mahdi School.

- Qohpaiy, Aenayat-Allah, (1364sh), Majmaa Al-Rijal, Qom: Esmaailian.
- Kashshi, Muhammad Ibn Aomar, (1404q), Ekhtiar Maarefat Al-Rijal, Qom: Moasseat Al Al-Bait.
- Kolaini, Muhammad Ibn Yaaqub, (1407q), Al-Kafi, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah.
- Mamqani, Abdollah, (1431q), Tanqih Al-Maqal Fi Aelm Al-Rijal, Qom: Moasseat Al Al-Bait.
- Majlesi, Muhammad Baqer, (1403q), Behar Al-Anwar, Beirut: Dar Ehyaa Al-Torath Al-Aarabi.
- Majlesi, Muhammad Baqer, (1404q), Meraat Al-Aoqul Fi Sharh Akhbar Al-Al-Rasul, researched by Hashem Rasuli Mahallati, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah.
- Majlesi, Muhammad Baqer, (1406q), Malaz Al-Akhyar Fi Fahm Tahzib Al-Akhbar, researched by Mahdi Rajaei, Qom: Ayat-Allah Maraashi Najafi Library.
- Majlesi, Muhammad Taqi, (1414q), Lawamea Sahebqerani, Qom: Esmaailian.
- Majlesi, Muhammad Taqi, (1406q), Rawzat Al-Mottaqin Fi Sharh Man La Yahzoroh Al-Faqih, Qom: Kushanbur.
- Najashi, Ahmad Ibn Ali, (1365sh), Rijal Al-Najashi, researched by Musa Shobayri Zanjani, Qom: Howzeeye Aelmiyeh.
- Namazi Shahrudi, Ali, (1365sh), Mostadrakat Aelm Rijal Al-Hadith, Tehran: Son of the writer.
- Bradley, F. H. (1914). Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press.
- Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>.