



A Critical Analysis of the Hadith Regarding the Elevation of the Bodies of the Infallibles (AS): The Case of the Conflict with Evidence of Bodily Preservation

Ali Sameni ^{a*}, Ali Rezaei ^b

^a Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran

^b PhD Candidate, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran

KEYWORDS

Conflicting Evidence
Textual Criticism
Elevation of the Bodies
Elemental Body
Israelite Narrations

Received: 21 December 2025;

Accepted: 08 July 2026

Article type: Research Paper

DOI: 10.22034/thr.2026.2081587.1162

ABSTRACT

The post-martyrdom fate of the immaculate bodies of the Infallibles (AS) constitutes a delicate theological subject, marked by an apparent conflict in the hadith corpus. On one hand, a narratively authentic tradition (*ṣaḥīḥ*) reports the elevation (*rafʿ*) of their elemental bodies three days post-interment; conversely, robust evidence insists on the corporeal preservation of these bodies within the earth. Employing a descriptive-analytical method with a critical approach, this study evaluates this conflicting evidence. The central hypothesis posits that despite its valid chain of transmission, the elevation tradition faces significant semantic and textual challenges due to its stark contradiction with superior, more definitive proofs. The most formidable textual counter-evidence is the authentic tradition found in *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh* regarding the pilgrimage (*ziyārah*) to the shrine of Amīr al-Muʾminīn (AS), which attests to the presence of the “bones of Adam” and the “body of Noah” alongside his own immaculate form. After establishing the documentary reliability of this account, the article demonstrates that the elevation tradition conflicts with several widely accepted (*mashhūr*) narrations and raises significant rational inquiries; furthermore, given certain parallels with Christian doctrines, the study suggests a potential comparison with external models through the lens of intertextual analysis. The findings indicate that, when applying the principles of *ḥadīth* scholarship regarding conflicting evidence—specifically factors such as frequency, established consensus (*shuhrah*), and content coherence—the proofs favoring bodily preservation carry greater weight than the isolated (*wāḥid*) elevation tradition, thereby necessitating the methodological preference for the former.

* Corresponding author.

E-mail address: lsameni@yahoo.com





تحلیل انتقادی حدیث رفع اجساد معصومان (ع) و نسبت آن با ادله بقای اجساد

علی ثامنی^{الف*}، علی رضائی^ب

^{الف} استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران،

lsameni@yahoo.com

^ب دانشجوی دکترای گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران،

al.rezaei@hafez.shirazu.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
تعارض ادله، نقد متن حدیث، رفع اجساد معصومین، بدن عنصری، اسرائیلیات	سرنوشت اجساد مطهر معصومان (ع) پس از شهادت، یکی از موضوعات دقیق کلامی است که با تعارض ظاهری در روایات مواجه است. از یک سو، روایتی با سند صحیح، از رفع بدن عنصری ایشان پس از سه روز از زمان تدفین خبر می‌دهد و از سوی دیگر، ادله‌ای استوار بر بقای این اجساد در زمین تأکید دارند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد انتقادی، به ارزیابی این ادله متعارض می‌پردازد. فرضیه اصلی تحقیق آن است که حدیث رفع، علی‌رغم صحت سند، به دلیل تعارض آشکار با ادله برتر و قطعی‌تر، با دشواری‌های دلالتی و متنی مواجه است. قوی‌ترین دلیل نقلی معارض، روایت صحیح زیارت امیرالمؤمنین (ع) در کتاب «من لایحضره الفقیه» است که از وجود «عظام آدم» و «جسد نوح» در کنار پیکر مطهر ایشان سخن می‌گوید. این مقاله ضمن اثبات اعتبار سندی این روایت، نشان می‌دهد که حدیث رفع با برخی روایات مشهور در تضاد است و از منظر عقلانی نیز با پرسش‌هایی مواجه است؛ افزون بر این، به دلیل پاره‌ای شباهت‌ها با آموزه‌های مسیحی، از منظر مطالعات بینامتنی، امکان مقایسه با برخی الگوهای برون‌متنی را نیز مطرح می‌سازد. یافته‌ها حاکی از آن است که با توجه به قواعد علم حدیث در باب تعارض ادله، با توجه به شواهدی همچون کثرت، شهرت و انسجام محتوایی روایات دال بر بقای اجساد، در مقایسه با حدیث واحد رفع، ادله بقای اجساد بر ادله رفع اجساد ترجیح می‌یابد.

۱. بیان مسئله

سرنوشت اجساد مطهر معصومان (ع) پس از شهادت و تدفین، از جمله مباحث ظریف در کلام و حدیث‌پژوهی شیعه است. در جوامع روایی، با دو دسته از روایات متعارض در این خصوص مواجهیم. دسته نخست، روایاتی نظیر حدیث رفع است که با سندی معتبر، بر انتقال و رفع بدن عنصری ایشان پس از سه روز از قبر دلالت دارد (کلینی، ۱۳۶۳، ۴/۵۶۷). در مقابل، دسته دوم ادله و روایات متعددی است که بر بقای پیکر مطهر ایشان در بقاع متبرکه تأکید می‌ورزند. این تعارض ظاهری، لزوم بازخوانی و اعتبارسنجی دقیق این روایات را ایجاب می‌کند.

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که وجود تعارض میان روایات دال بر «عروج و رفع اجساد» با ادله «بقای پیکر مطهر معصومان (ع) در قبور»، می‌تواند زمینه‌ساز بروز شبهات اعتقادی گردد. از آنجا که حضور فیزیکی در مشاهد

مشرفه و زیارت قبور ائمه (ع) جایگاه ویژه‌ای در مناسک شیعیان دارد، اعتبارسنجی دقیق این روایات و حل تعارض آن‌ها، برای تبیین عالمانه فلسفه زیارت و پاسخ به ابهامات پیرامون آن، امری اجتناب‌ناپذیر و ضروری است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی انتقادی، ضمن بررسی سندی و دلالتی روایات، به ارزیابی قرائن درون‌متنی و برون‌متنی پرداخته و تلاش می‌کند به دور از پیش‌داوری، ادله را ارزیابی کند. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که در تعارض میان حدیث رفع اجساد معصومان (ع) و ادله دال بر بقای اجساد، بر اساس قواعد تعادل و ترجیح، کدام دسته از ادله از اعتبار و قوت بیشتری برخوردار است؟

۲. پیشینه پژوهش

موضوع سرنوشت اجساد مطهر معصومان (ع) و تعارض روایات در این زمینه، نخستین بار به صورت جدی توسط علمای بزرگی همچون علامه مجلسی در شروح کتب اربعه (مانند «مرآة العقول» و «ملاذ الاخیار») مطرح شد (مجلسی، ۱۳۶۳، ۲۸۴/۱۸؛ همو، ۱۴۰۶ق، ۲۸۸/۹). رویکرد غالب این بزرگان، تلاش برای «جمع دلالتی» بین روایات متعارض از طریق راهکارهایی نظیر حمل «رفع» بر «بدن مثالی» بوده است.

در پژوهش‌های معاصر، بیشتر مطالعات بر ماهیت حیات و بدن برزخی تمرکز داشته‌اند. علوی‌تبار و طباطبایی (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل و بررسی بدن برزخی از نگاه قرآن و حکمت متعالیه» و همچنین شه‌گلی (۱۳۹۹) در مقاله «اوصاف بدن مثالی در حکمت متعالیه و آموزه‌های دینی»، اوصاف «بدن مثالی و برزخی» را از نگاه قرآن، آموزه‌های دینی و حکمت متعالیه واکاوی کرده و نشان داده‌اند که روح پس از مفارقت از بدن عنصری، با بدن مثالی به حیات ادامه می‌دهد. از منظر تطبیقی میان مذهبی نیز، خوش‌صورت‌موفق و همکاران (۱۳۹۸) تفاوت دیدگاه اهل سنت و سلفیه را در خصوص کیفیت حیات جسمانی پیامبر (ص) در قبر را در مقاله «بررسی کیفیت حیات پیامبر در قبر از نگاه سلفیه و اهل سنت» بررسی کرده‌اند. در این میان، نزدیک‌ترین پژوهش به موضوع حاضر، مطالعه نصیری و اسماعیلی (۱۳۹۵) است که با استناد به روایاتی مبنی بر عدم بقای بدن انبیا و اوصیا بیش از سه یا چهار روز در زمین و انتقال آن‌ها به آسمان، تلاش کرده‌اند حیات برزخی اهل بیت (ع) در جسم دنیایی را در مقاله «حیات برزخی اهل بیت علیهم السلام در جسم عنصری یا بدن برزخی؟» اثبات کنند.

با وجود ارزشمندی این دستاوردها، بررسی دقیق نشان می‌دهد که پژوهش‌های کلامی-فلسفی (درباره بدن مثالی) اساساً وارد چالش تعارض روایات در حوزه «بدن عنصری و مادی» نشده‌اند. پژوهش‌های حدیثی هم‌سو نیز غالباً یا رویکرد «جمع عرفی» را برگزیده و یا تنها یک دسته از روایات را برجسته کرده‌اند. نوآوری پژوهش حاضر در این است که به واسطه اشکالات وارد بر روش «جمع دلالتی»، به جای تمرکز بر «جمع» یا تأویل روایات به «بدن مثالی»، بر مرحله «ترجیح ادله» متمرکز است. این مقاله با ارزیابی انتقادی، استدلال می‌کند که جمع میان حدیث رفع اجساد و ادله قطعی بقای آن‌ها تکلف‌آمیز است و بر اساس موازین علم‌الحديث، باید کثرت و قوت ادله بقا را بر حدیث منفرد رفع ترجیح داد.

۳. طرح و ارزیابی ادله متعارض

در این بخش، ابتدا ادله دال بر رفع اجساد مطرح شده، سپس به ادله دال بر بقا پرداخته می‌شود.

۳. ۱. ادله دال بر رفع اجساد

دو روایت اصلی وجود دارد که مستند دیدگاه رفع اجساد قرار گرفته‌اند. این دو روایت به لحاظ سندی و دلالتی باید به دقت بررسی شوند.

۳. ۱. ۱. حدیث رفع پس از سه روز (صحیح)

تنها دلیل معتبر و قابل استناد برای نظریه رفع، روایتی است که مرحوم کلینی در کتاب الکافی نقل کرده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَّالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَا مِنْ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ نَبِيٍّ يَبْقَى فِي الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهِ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ حَتَّى تُرْفَعَ رُوحُهُ وَ عَظْمُهُ وَ لَحْمُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ إِنَّمَا تُؤْتَى مَوَاضِعُ آثَارِهِمْ وَ يُبَلَّغُونَهُمُ السَّلَامُ مِنْ بَعِيدٍ وَ يَسْمَعُونَهُ فِي مَوَاضِعِ آثَارِهِمْ مِنْ قَرِيبٍ.» (کلینی، ۱۳۶۳، ۴/۵۶۷). ترجمه: «هیچ پیامبر و وصی پیامبری نیست که پس از مرگش بیش از سه روز در زمین باقی بماند، مگر آنکه روح، استخوان و گوشتش به سوی آسمان بالا برده می‌شود...»

این حدیث در کتب معتبر دیگر همانند تهذیب الاحکام، من لا یحضره الفقیه، کامل الزیارات، بصائر الدرجات، مستدرک الوسائل، وسائل الشیعه، الوافی، نور الثقلین و بحار الانوار، همگی روایت را از طریق خود از علی بن الحکم از زیاد بن ابی الحلال از امام صادق علیه السلام روایت نموده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱/۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۶۵، ۶/۱۰۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ۲/۵۷۷؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ۱/۳۲۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱/۴۴۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۰/۱۸۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ۱۴/۳۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱۴/۱۳۳۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ۵/۱۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱/۶۷؛ ۲۲/۵۵۰؛ ۲۷/۲۹۹؛ ۹۷/۱۲۹).

بررسی سندی:

این روایت از نظر سند، بدون اشکال و صحیح است. بررسی سلسله راویان آن این امر را اثبات می‌کند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا»: این اصطلاح مرحوم کلینی به معنای گروهی از مشایخ ثقه و مورد اعتماد ایشان است. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ»: منظور، احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی است که از بزرگان و ثقات امامیه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۸۱؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ۶۰؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۱۳).

«عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ»: وی نیز از راویان موثق و جلیل‌القدر شیعه است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ۲۶۳؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۹۳).

«زِيَادُ بْنُ أَبِي الْحَلَّالِ»: نجاشی و دیگر رجال‌یون او را توثیق کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۷۱؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۷۴).

بنابراین، این روایت از نظر سندی کاملاً معتبر بوده و نمی‌توان آن را به دلیل ضعف سند کنار گذاشت (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲، ۱/۳۱۸). چالش اصلی، محتوای آن است که با ادله متعدد دیگر در تعارض است.

۳. ۱. ۲. حدیث رفع پس از چهل روز (ضعیف)

روایت دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که زمان رفع را چهل روز ذکر می‌کند. این روایت را شیخ طوسی در تهذیب

الأحكام نقل کرده است:

الشَّيْخُ قَالَ: أَخْبَرَنِي الشَّرِيفُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ طَاهِرٍ الْمَوْسَوِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَصَّالٍ، عَنْ أَخِيهِ أَحْمَدَ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَمْرِو بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَطِيَّةِ الْأَبْزَارِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «لَا تَمْكُتُ جُثَّةَ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيَّ نَبِيٍّ فِي الْأَرْضِ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ يَوْمًا.» (طوسی، ۱۳۶۵، ۱۰۶/۶).

ترجمه: «پیکر پیامبر و وصی پیامبر بیش از چهل روز در زمین نمی ماند».

ارجاعات هم‌مضمون حدیث دوم در کتب الوافی و بحار الانوار نیز آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۱۴/۱۳۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۴۷/۱۳۰).

بررسی سندی:

این روایت برخلاف روایت سه روز، از نظر سندی ضعیف است.

«الشَّيْخُ»: یعنی محمد بن محمد بن النعمان المفید، ثقه جلیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۴۴۴؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۱۴۷).

«الشَّرِيفُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ طَاهِرٍ الْمَوْسَوِيِّ»: مجهول می باشد.

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ»: ثقه جلیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۹۴؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۶۸؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۲۰۳). «عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَصَّالٍ»: فطحی و ثقه جلیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۵۷؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۲۷۲؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۹۳).

«أَخِيهِ أَحْمَدَ»: فطحی و ثقه (طوسی، ۱۴۲۰، ۵۸؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۸۰) و متوقف فيه (حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۲۰۳).

«الْعَلَاءُ بْنُ يَحْيَى»: ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۹۹؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۱۲۳).

«عَمْرِو بْنُ زِيَادٍ»: ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۸۴؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۱۱۹).

«عَطِيَّةُ الْأَبْزَارِيِّ»: از رجال مهمل می باشد.

لذا این روایت به دلیل وجود محمد بن طاهر و عطیه ابزاری که مجهول و مهمل می باشند، فاقد اعتبار لازم برای استناد است و نمی تواند مؤیدی برای روایت اول یا دلیلی مستقل محسوب شود.

این دو حدیث، محکم ترین احادیث در این باب بودند. یک نکته ظریف که باید به آن اشاره شود این است که مشکل این دو حدیث، صرف رفع اجساد نیست که بتوان آن را به طریقی تاویل نمود که بعضی از شارحان، این کار را انجام داده اند، بلکه اشکال مهم تر، تعیین زمان سه روز و چهل روز می باشد.

۳.۱.۳ حدیث عبدالله بن بکر (ضعیفه)

روایت دیگری در کامل زیارات نیز تلویحا به این نکته اشاره می کند:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصَمِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرِ الْأَرْجَانِيِّ: «... قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبَرَنِي عَنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ نُبِشَ كَانُوا يَجِدُونَ فِي قَبْرِهِ شَيْئًا قَالَ يَا ابْنَ بَكْرٍ مَا أَعْظَمَ مَسَائِلَكَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ أَبِيهِ وَ أُمِّهِ وَ أَخِيهِ الْحَسَنِ فِي مَنْزِلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يُحْبَوْنَ كَمَا يُحَبَّى وَ يُرْزَقُونَ كَمَا يُرْزَقُ فَلَوْ نُبِشَ فِي أَيَّامِهِ لَوَجَدَ وَ أَمَّا الْيَوْمَ فَهُوَ حَيٌّ عِنْدَ رَبِّهِ يُرْزَقُ...»

(ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ج ۱، ص ۳۲۹)

ترجمه:

از امام پرسیدم: «فدایت شوم، درباره امام حسین علیه السلام به من بفرما: اگر قبر او را نبش می کردند، آیا چیزی در آن می یافتند؟» امام فرمود: «ای پسر بکر، چه پرسش بزرگی می پرسی! حسین علیه السلام با پدر و مادر و برادرش حسن، در منزل رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ روزی داده می شوند همان گونه که روزی داده می شوند، و مورد اکرام اند. اگر در همان روزها قبرش نبش می شد، (جسمش) یافت می شد؛ اما امروز، او زنده است نزد پروردگارش و روزی داده می شود...»

بررسی سندی:

بنا بر مقدمه کامل الزیارات، بودن راوی در سند روایات این کتاب می تواند حاکی از وثاقت راوی باشد، اما این امر ملازمه کاملی با بحث صحت همه روایات کتاب ندارد. حتی آیت الله خوئی نیز با مشاهده راوی ضعیف صریح در سند کامل الزیارات، نه وی را توثیق می کند و نه روایت را تصحیح می کند، بلکه نهایت الامر حکم به تساقط توثیق عام ابن قولویه و تضعیف خاص دانشمند رجال در حق وی می دهد. با بررسی سلسله سند، مهمترین راویان، ضعیف صریح و غیرامامی معرفی شده اند.

«عَبْدُ اللَّهِ الْأَصَمُّ»: ضعیف و غال (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۱۷؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ۷۶؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۲۳۸).

«عَبْدُ اللَّهِ بْنِ بَكْرٍ»: ضعیف و غال (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ۷۵؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۲۳۸).

لذا این روایت به دلیل وجود عبدالله الاصم و عبدالله بن بکر در سند که ضعیف صریح هستند، فاقد اعتبار لازم برای استناد است.

۲.۳. ادله دال بر بقای اجساد مطهر در زمین

قوی ترین دلایل در این باب، روایات معتبری هستند که به صراحت یا به دلالت التزامی روشن، بر وجود فیزیکی پیکر معصومین (ع) در قبورشان گواهی می دهند.

۱.۲.۳. حدیث هم جواری قبور (صحیح)

مهم ترین و صریح ترین دلیل نقلی بر بقای اجساد، روایتی است که شیخ صدوق (ره) در کتاب معتبر من لایحضره الفقیه در ضمن آداب زیارت امیرالمؤمنین (ع) از امام صادق (ع) نقل کرده است. این روایت به دلیل صراحت در استفاده از واژگان «عظام» (استخوان ها) و «جسد»، جایی برای تأویل باقی نمی گذارد.

[فقد رویته عن أبي عن سعد بن عبد الله وأحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم جميعاً عن القاسم بن يحيى] هذه الزيارة رواية الحسن بن راشد عن الحسين بن ثوير عن الصادق عليه السلام: «... وَتُصَلَّى عِنْدَهُ سِتُّ رَكَعَاتٍ تُسَلَّمُ فِي كُلِّ رَكَعَتَيْنِ لَأَنَّ فِي قَبْرِهِ عِظَامَ آدَمَ وَجَسَدَ نُوحٍ وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ زَارَ قَبْرَهُ فَقَدْ زَارَ آدَمَ وَ نُوحاً وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتُصَلَّى لِكُلِّ زِيَارَةٍ رَكَعَتَيْنِ.» (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۳، ۵۸۲، ح ۳۱۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ۴۲۶).

ترجمه: «... و نزد آن [قبر] شش رکعت نماز می گزاری و در هر دو رکعت سلام می دهی، زیرا در قبر او استخوان های

آدم و پیکر نوح و [پیکر] امیرالمؤمنین (علیه السلام) قرار دارد...»

همچنین در فرازی از خود زیارتنامه منقول در همین روایت، خطاب به امیرالمؤمنین (ع) آمده است: «السَّلَامُ عَلَیْكَ وَ عَلَی صَٰجِعَیْكَ أَدَمَ وَ نُوحٍ» (سلام بر تو و بر دو هم‌جوارت آدم و نوح). کلمه «ضجیع» به معنای کسی است که در کنار دیگری آرمیده و بر هم‌جواری فیزیکی و مکانی دلالت دارد.

بررسی سندی:

شیخ صدوق این روایت را در کتاب خود آورده است. این زیارت از «حسین بن ثویر بن ابی‌فاخته» از امام صادق (ع) روایت شده است.

تحلیل سند:

«أبی»: علی بن حسین بن بابویه. ثقه جلیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۶۱؛ طوسی، ۱۴۲۰ ق، ۲۷۳؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۹۴).

«سعد بن عبد الله»: ثقه جلیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۷۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ ق، ۲۱۵؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۷۸).
«أحمد بن محمد بن عیسی»: ثقه جلیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۸۱؛ طوسی، ۱۴۲۰ ق، ۶۰؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۱۳).
از آنجا که این حدیث از سه نفر در یک طبقه، نقل شده است. لذا بررسی تنها یک نفر در آن طبقه هم کافی بود، با این حال دو نفر از افراد ثقه جلیل در آن طبقه بررسی گردید.

«القاسم بن یحیی»: از آنجا که احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عیسی از وی به کرات نقل کرده‌اند، بنا بر قاعده توثیق عام اکثر نقل اجلاء، ثقه قلمداد می‌شود.

«الحسن بن راشد»: از آنجا که محمد بن ابی عمیر تنها از ثقه روایت می‌کند و از وی نیز روایت دارد، ثقه تلقی می‌شود.

«الحسین بن ثویر»: ثقه (حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۵۵).

نتیجه سندی: بنابراین، این روایت که در یکی از کتب اربعه شیعه آمده و راویان اصلی آن نیز بر اساس برخی مبانی رجالی، موثق هستند، صحیح‌الاسناد و معتبر است.

دلالت این حدیث صحیح‌السند روشن است: وجود «استخوان‌ها» و «جسد» انبیاء گذشته در کنار پیکر امیرالمؤمنین (ع)، بقای فیزیکی ابدان در زمین را به عنوان یک اصل مسلم تأیید کرده و با ایده رفع و انتقال کامل «عظم و لحم» (استخوان و گوشت) پس از سه روز، در تضاد کامل قرار دارد. قرائن دیگری نیز این حدیث را تقویت می‌کند. زیارت‌نامه‌های دیگری که در این باب موجود است و اکثراً دارای اسنادی در همین سطح هستند، البته از آنجا که باب زیارات، معمولاً حساسیت کمتری در مورد آنها نسبت به احادیث فقهی وجود داشته، معمولاً به صورت مرسل بیان گشته‌اند.

۲.۲.۳. زیارت وارث (صحیح)

یک مورد دیگر از احادیثی که در آن از الفاظی استفاده شده که حاکی از وجود جسم معصوم در قبر است، زیارت وارثی است که در کامل‌الزیارات آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ عَنْ إِبْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ إِبْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... أَشْهَدُ أَنَّكَ طَهَّرْتَ طَاهِرًا مَطْهَرًا مِنْ طَهْرٍ طَاهِرٍ مَطْهَرٍ، طَهَّرْتَ وَ طَهَّرْتَ أَرْضَ أَنْتَ بِهَا...» (ابن قولویه،

۱۳۵۶ ق، ۲۲۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۴۸/۹۸)

برداشتی که از این حدیث می‌توان داشت این است که جسم امام حسین (ع) در آن زمین وجود دارد (أَرْضُ أَنْتَ بِهَا) و سبب طهارت آن شده است.

بررسی سندی:

بنا بر برخی آراء رجالی، وجود حدیث در کامل الزیارات می‌تواند سندی بر صحیح السند بودن روایت باشد. اما با این حال، بررسی سلسله سند نیز ضروری است. چون راویانی که صراحتاً ضعیف شمرده شده باشند، این قاعده را نقض می‌کنند.

«مَحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ»: ثقه جلیل امامی. از آنجا که بزرگانی همچون ابن قولویه از ایشان حدیث نقل می‌کنند، ثقه جلیل امامی قلمداد شده‌اند.

«إِبْنُ أَبِي الْخَطَّابِ»: ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۳۴؛ طوسی، ۱۴۲۰، ق، ۴۰۰؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۳۷۹؛).

«إِبْنُ أَبِي نَجْرَانَ»: ثقه ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۳۵؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۱۱۴)

«يَزِيدُ بْنُ إِسْحَاقَ»: ثقه. از آنجا که ابن ابی خطاب و جعفر بشیر که تنها از ثقات روایت نقل می‌کنند از وی روایاتی نقل کرده‌اند، ثقه قلمداد شده است.

«الْحَسَنُ بْنُ عَطِيَّةَ»: ثقه (حسینی حلی، ۱۳۸۶، ۴۲).

همه راویان، ثقه و امامی هستند، بنابراین، این روایت صحیح می‌باشد.

۳.۲.۳. حدیث تحریم اجساد انبیاء بر زمین

دلیل مؤید دیگر، حدیثی مشهور و مورد پذیرش فریقین است که بر اساس آن، خداوند متعال اجساد پیامبران را بر زمین حرام کرده است؛ به این معنا که خاک، توانایی تجزیه و از بین بردن این پیکرهای مطهر را ندارد. این حدیث با عبارات مختلف نقل شده که مشهورترین آن این است:

«إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ»

ترجمه: «همانا خداوند بر زمین حرام کرده است که اجساد پیامبران را بخورد (تجزیه کند).»

این روایت هر چند در منابع شیعی غالباً به صورت مرسل نقل شده، اما به دلیل شهرت و پذیرش محتوایی آن توسط علما، به آن استناد می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۸۶ / ۲۶۴). این مضمون در منابع اهل سنت با اسناد صحیح نیز وارد شده است (سجستانی، ۱۴۲۰، ق، ۱ / ۲۷۵).

وجه استدلال: دلالت این حدیث بر بقای اجساد در زمین کاملاً روشن است. «حرمت بر زمین» فرع بر «وجود جسد در زمین» است. اگر قرار باشد پیکر مطهر پس از سه روز به کلی از زمین به آسمان منتقل شود، دیگر موضوعی برای «تحریم بر ارض» باقی نمی‌ماند. چون در مدت سه روز، بدن ناپاک‌ترین انسانها نیز هنوز دچار آسیب جدی نمی‌شود. این روایت به وضوح دلالت دارد که بدن عنصری در قبر باقی می‌ماند، اما به اراده الهی از فرآیند طبیعی تجزیه مصون است. این مفهوم با ایده رفع و خالی شدن قبر از جسد، سازگاری ندارد.

البته این حدیث به عنوان «دلیل مشهور و مؤید»، نه «دلیل قطعی» می‌باشد.

۴.۲.۳. سیره مستمره و فلسفه زیارت

یکی از قوی‌ترین شواهد بر بقای اجساد، سیره عملی و مستمر اهل بیت (ع)، اصحاب ایشان و عموم شیعیان در طول تاریخ بر زیارت قبور مطهر معصومین (ع) است. تأکیدات فراوان در روایات بر استحباب سفر برای زیارت یک مکان فیزیکی مشخص و وعده ثواب‌های عظیم برای آن، مبتنی بر حضور و وجود یک حقیقت مقدس در آن مکان است.

فلسفه «زیارت قبور» با حضور فیزیکی بدن معصوم (ع) در آن مکان گره خورده است. اگرچه روح امام (ع) به مکان محدود نیست، اما توجه ویژه به یک قطعه خاص از زمین و نامیدن آن به «حرم»، به سبب آن است که مقدس‌ترین امانت الهی، یعنی بدن ولی خدا را در خود جای داده است. اگر بدن عنصری به آسمان رفع کرده باشد، آن قطعه خاک دیگر خصوصیتی منحصر به فرد نسبت به سایر مکان‌ها نخواهد داشت و تأکید بر زیارت آن مکان خاص، توجیه عمیق خود را از دست می‌دهد. سیره عملی ائمه (ع) در زیارت قبور یکدیگر و تعلیم زیارتنامه‌هایی که در آن‌ها با ضمیر مخاطب و با اشاره به قبر سخن گفته می‌شود، همگی این باور ریشه‌دار را تقویت می‌کند که ارتباط با امام (ع) از طریق مضجع شریف و مدفن ایشان، یک ارتباط حقیقی و مبتنی بر وجود فیزیکی آن پیکر مطهر است. نکته دیگر اینکه اگر توصیه به زیارت مزار امام، به خاطر حضور سه روزه کالبدی جان ایشان در این مکان باشد، مکان‌هایی که سالیان سال محل حضور توأمان جسم و روح ایشان و همچنین محل عبادت و راز و نیاز ایشان با خدای متعال بوده، اولویت بیشتری باید داشته باشند. در صورتیکه توصیه‌ای در این خصوص نشده است.

جمع‌بندی این بخش:

تا اینجا مشخص شد که در یک سو، ادله متعددی شامل روایت صحیح، سیره قطعی و احادیث مشهور بر بقای اجساد در زمین دلالت دارند. در سوی دیگر، تنها یک روایت صحیح‌السند وجود دارد که از رفع کامل بدن عنصری پس از سه روز خبر می‌دهد. این تعارض آشکار، ما را به مرحله بعدی پژوهش، یعنی نقد محتوایی و ترجیح ادله، رهنمون می‌شود.

۴. تحلیل تعارض و نقد محتوایی حدیث رفع

همانطور که نشان داده شد، در یک سو ادله متعدد و معتبر (صحیح زیارت امیرالمومنین (ع) و زیارت وارث و حدیث تحریم اجساد بر زمین) بر بقای ابدان مطهر در زمین تأکید دارند و در سوی دیگر، تنها یک روایت صحیح‌السند (روایت زیاد بن ابی الحلال) بر رفع کامل «عظم و لحم» پس از سه روز دلالت می‌کند. طبق قواعد علم اصول فقه و درایه الحدیث، هنگامی که یک «خبر واحد» - هر چند صحیح‌السند - با ادله قطعی‌تر و مشهورتر در تعارض قرار گیرد، اعتبار آن خبر واحد مورد تردید جدی قرار می‌گیرد و باید از نظر محتوایی نقد شود. در این بخش، حدیث رفع را از چهار منظر نقد می‌کنیم.

۴.۱. نقد اول: تعارض با قرآن

اولین و مهم‌ترین معیار برای ارزیابی یک حدیث، «عرضه بر قرآن» است. این روایت از چند جهت با آیات قرآن مخالفت دارد. خداوند در آیات متعددی، پیامبران را از نظر بشری بودن، مانند سایر انسانها معرفی می‌کند. یعنی جسم آنان را مانند جسم سایر انسانها می‌داند و اگر بخواهیم، تفاوتی برای آنان قائل شویم در حوزه قدرت روحی و طهارت نفسی ایشان باید قائل باشیم: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (ابراهیم: ۱۱). «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰). «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ

مِثْلُكُمْ يُوْحِيْ- اِلَيَّ اَنْمَا- اِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيْمُوْا اِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوْهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِيْنَ» (فصلت: ۶). بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که پیامبران دارای جسمی باشند که با بقیه اجسام متفاوت بوده و برخلاف سایر بشر بعد از سه روز به آسمان روند. این مورد بیشتر در رد نظر کسانی است که معتقدند، جسم انبیا، مادی نیست و بنابراین بعد از تدفین به آسمان می‌رود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱۷/۳۶۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۷/۵۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹/۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۲/۳۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲/۵۶۸).

نکته دیگر، تعبیر «توفی» در قرآن می‌باشد که تعبیر بسیار دقیق و لطیفی است. در قرآن کریم واژه «توفی» (از ریشه «وفی») چندین بار به کار رفته و معنای دقیق آن در فهم آیات مربوط به مرگ، خواب و قبض روح نقش بنیادین دارد. در نگاه مفسران، این واژه دارای ظرافت معنایی خاص است. در لغت عرب، «توفی» از ریشه «وَفَى» به معنای گرفتن چیزی به طور کامل و بدون کم‌وکاست است. پس «توفی نفس» یعنی گرفتن نفس به‌طور کامل. در قرآن، «توفی» در چند معنا ظاهر شده است، اما محور مشترک همه‌اش گرفتن کامل چیزی از سوی خدا (یا فرستادگان او) است. نمونه‌های اصلی:

۱. توفی به معنای مرگ واقعی

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» (زمر: ۴۲)

در این آیه، «یتوفی الأنفس» یعنی خدا جان‌ها را به تمام می‌گیرد، یعنی می‌میراند. اما در ادامه به نوع دیگر توفی اشاره می‌کند.

۲. توفی در حالت خواب (مرگ موقت یا ناقص)

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...» (زمر: ۴۲)

یعنی خدا جان‌ها را هنگام مرگ و نیز جان کسانی که نمرده‌اند در خوابشان می‌گیرد، سپس در بیداری آن را بازمی‌گرداند (یعنی نوعی توفی ناقص و موقت).

۳. توفی در مورد حضرت عیسی (ع)

«إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ نَزِّلْكَ بِرُوحِنَا وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ...» (آل عمران: ۵۵)

بعضی از مفسران این آیه را محور تحلیل دقیق معنای «توفی» قرار داده‌اند. ایشان تعبیر «توفی» را به معنای قبض کامل نفس از بدن توسط فرشتگان و انتقال به عالم دیگر می‌دانند. اما نکته مهم اینجاست که مراد از آن همیشه مرگ جسمانی نیست؛ بلکه شامل هر حالتی می‌شود که انسان از تدبیر جسمش جدا گردد. پس توفی در قرآن به معنای گرفتن کامل روح از بدن است؛ گاهی به صورت مرگ (توفی حقیقی)، و گاهی به صورت جدایی موقت مانند خواب یا رفع حضرت عیسی (ع). با عنایت به آیه ۴۲ سوره زمر، این توفی و قبض کامل نفس، برای همه انفس، از جمله نفوس پیامبران نیز اتفاق می‌افتد و استثنایی در بین نیست. ضمناً با محقق شدن توفی، جسم مادی پس از مرگ، مانند پوست قدیمی مار، پس از پوست انداختن، دیگر جزئی از انسان نیست که در رفع نفوس مشارکت داشته باشد. بلکه انسان، بدنی متناسب با عوالمی که به آن راه می‌یابد، دارا می‌شود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۸، ۳/۲۰۶؛ فضل الله، ۱۴۳۹، ۳/۱۸۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ۱/۵۷۴؛ مغنیه، ۱۳۸۶، ۲/۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱/۳۶۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ۵/۱۵۶). با این توضیح نیز مشخص گردید که پس از مرگ و توفی، همه هویت و وجود انسانها، توسط فرشتگان گرفته می‌شود و دیگر بدن

مادی، جزء هویت انسان، پس از مرگ نیست که بخواهد به همراه روح، به آسمانها برود. برخی ممکن است برای توجیه روایات «رفع ابدان ائمه (ع) پس از سه روز»، به ماجرای عروج حضرت عیسی (ع) و آیه ۵۵ سوره آل عمران تمسک بجویند. اما باید توجه داشت که این قیاس، مع الفارق است. همانطور که گذشت، واژه «توفی» در لغت به معنای اخذ کامل شیء است (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱/ ۳۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ۳/ ۲۰۶) و مفسران نیز ذیل این آیه تصریح کرده‌اند که توفی عیسی (ع) به معنای مرگ ظاهری و جسمانی ایشان نبوده، بلکه خداوند ایشان را با جسم و روح به آسمان برده است (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۸، ۳/ ۲۰۶؛ فضل الله، ۱۴۳۹ ق، ۳/ ۱۸۴). بنابراین، رفع حضرت عیسی (ع) در حالی رخ داده که ایشان زنده بوده و مرگ، غسل و تدفین را تجربه نکرده‌اند؛ در حالی که روایات رفع ابدان ائمه (ع)، مربوط به کالبد مادی ایشان پس از تحقق مرگ قطعی و انجام مراسم تدفین است. از این رو، استناد به عروج زنده عیسی (ع) برای توجیه رفع فیزیکی جسد مدفون ائمه (ع)، فاقد وجهت علمی و استدلالی است. البته تمام موارد پیش گفته در خصوص تعارض با قرآن، در حد مؤید می‌باشند و دلیل مستقل به حساب نمی‌آیند.

۲.۴. نقد دوم: تعارض با سنت قطعی

دومین معیار برای ارزیابی یک حدیث، «عرضه بر سنت قطعی» است. سنت قطعی شامل روایات متواتر، مشهور بین اصحاب و مورد عمل فقهاست. حدیث رفع با چند جنبه از سنت قطعی در تضاد است:

الف) تعارض با صحیح زیارت امیرالمومنین (ع): همانطور که در بخش قبل به تفصیل بیان شد، نقل حسین بن ثویر از امام صادق (ع) که در کتاب معتبر من لایحضره الفقیه آمده، به صراحت از وجود «عظام آدم» و «جسد نوح» در کنار پیکر امیرالمؤمنین (ع) سخن می‌گوید. این روایت نه تنها از نظر سندی معتبر است، بلکه به دلیل ذکر شدن در ضمن یک عمل عبادی (زیارت) و تأیید آن توسط یکی از اعظام قدمای شیعه (شیخ صدوق)، از شهرت عملی نیز برخوردار است. دلالت این روایت بر بقای فیزیکی اجساد، مستقیم و بدون نیاز به تأویل است. در مقام تعارض میان این صحیح و صحیح رفع، دلائل ترجیح به قرار زیر هستند:

۱. شهرت: مضمون بقای اجساد در قبور و تأکید بر زیارت آن مکان فیزیکی، امری مشهور و مقبول در میان شیعه است، در حالی که ایده رفع، یک خبر غریب و خلاف مشهور محسوب می‌شود.

۲. موافقت با عمل اصحاب: سیره اصحاب ائمه و علمای شیعه در طول تاریخ، زیارت قبور به عنوان مدفن اجساد مطهر بوده است، نه زیارت «محل آثار» خالی از جسد.

۳. صراحت در دلالت: تعبیر «عظام» و «جسد» در صحیح زیارت، صریح‌تر از تعبیر «روح و عظم و لحم» در حدیث رفع است، زیرا امکان تأویل را به حداقل می‌رساند.

بنابراین، بر اساس قاعده ترجیح به سبب شهرت روایی و عملی، صحیح زیارت بر حدیث رفع مقدم است و حدیث رفع به دلیل مخالفت با این سنت قطعی، مردود شمرده می‌شود.

ب) تعارض با فقراتی از زیارت وارث. تقریباً به همان دلالتی که در مورد الف بیان گشت، این تعارضات در خصوص فقرات زیارت وارث نیز قابل بیان است.

ج) فلسفه زیارت و سیره مستمره: چنانکه پیشتر اشاره شد، تأکید بی‌شمار روایات بر زیارت قبور ائمه (ع) از راه دور و نزدیک، و بیان آداب خاصی برای حضور در آن مکان‌های مشخص، بر محوریت وجود پیکر مطهر در آن بقعه استوار است.

اگر قبر تنها «محل اثر» باشد، بسیاری از این تأکیدات و آداب (مانند غسل زیارت، اذن دخول به حرم، بوسیدن ضریح) توجیه عمیق خود را از دست می‌دهند. حدیث رفع با تقلیل جایگاه قبر به «محل اثر»، با روح حاکم بر صدها روایت زیارت در تعارض است.

۳.۴. نقد سوم: عدم انسجام با منطق عقلانی (مخالفت با عقل)

گرچه رفع بدن امری محال نیست و در حیطه قدرت الهی قرار دارد (همانند معراج پیامبر اکرم (ص))، اما پذیرش محتوای یک روایت غریب، مستلزم آن است که با حکمت و منطق عقلانی سازگار باشد. حدیث رفع از این منظر با پرسش‌های جدی و بی‌پاسخی روبروست:

۱. فلسفه تدفین اولیه چیست؟ اگر قرار است بدن مطهر پس از سه روز به آسمان منتقل شود، حکمت دفن اولیه آن در زمین چیست؟ مراسم تدفین، غسل و کفن که با احترام و آداب خاصی صورت می‌گیرد، برای سپردن بدن به خاک است. انتقال آن پس از مدتی کوتاه، این فرآیند را تا حدی عبث جلوه می‌دهد.

۲. چرا پس از سه روز؟ تعیین مهلت «سه روز» فاقد یک توجیه عقلانی روشن است. در منطق درونی روایات اسلامی، دلیل خاصی برای این تأخیر سه روزه ارائه نشده است. چرا رفع، بلافاصله پس از شهادت صورت نمی‌گیرد؟ این تأخیر سه روزه چه حکمتی دارد؟ هرچند که ندانستن دلیل، دلیلی بر عدم نیست، اما به عنوان یک سوال مهم می‌تواند مطرح باشد.

۳. تأثیر بر معاد جسمانی: هرچند این اشکال مستقیم نیست، اما ایده رفع بدن عنصری به آسمان‌ها، می‌تواند تلقی عمومی از مفهوم «معاد جسمانی» را که مبتنی بر برخاستن ابدان از قبور خاکی است، تحت الشعاع قرار دهد. مثلاً در احادیث مختلفی که شاید از نظر سندی صحیح باشند ولی با روح کلی قرآن کاملاً هماهنگ می‌باشند. مثلاً در حدیثی از امام امام صادق (ع) به نقل از امام حسین (ع) در کتب مختلفی از جمله بحار الانوار، عوالم العلوم، نوادر الاخبار و مختصر البصائر، داریم:

«سَهْلٌ بَنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ فَضْلٍ عَنِ سَعْدِ الْجَلَّابِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ (ع): ... فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَنْشَقُّ الْأَرْضَ عَنْهُ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۴۵ / ۸۰؛ ۵۳ / ۶۱؛ بحرانی، ۱۳۷۵، ۱۷ / ۳۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۱ / ۲۸۶؛ حلی، ۱۴۲۱ ق، ۱ / ۱۶۸)

ترجمه: «امام حسین علیه السلام: پس من نخستین کسی خواهم بود که زمین از او شکافته می‌شود.» برداشت از امثال این احادیث این است که امام حسین (ع) از زیر زمین برمی‌خیزد. اگر جسدی نباشد، دلیلی بر این امر وجود ندارد.

اگرچه نمی‌توان با قطعیت محتوای این نقدهای سه گانه را «محال عقلی» دانست، اما این‌ها پرسش‌هایی هستند که فقدان پاسخ منطقی برای آن‌ها، پذیرش محتوایی حدیث را دشوار می‌سازد و آن را در زمره اموری قرار می‌دهد که «عقل سلیم» در قبول آن توقف می‌کند، به ویژه زمانی که ادله معارض قوی وجود دارد.

ذکر یک نکته دیگر نیز در اینجا حائز اهمیت است و آن اینکه اگر منظور از روایات رفع، عروج قالب مثالی (روح با بدن برزخی) باشد، این امر اختصاصی به معصومان ندارد و درباره همه مؤمنان (در قالب تجرد برزخی) صادق است؛ در نتیجه،

تأکید روایات بر کلمه «جسد یا بدن» و قید زمانی «سه روز پس از تدفین»، نشان‌دهنده ادعای خروج همین بدن عنصری است که با ادله قطعی بقای بدن در قبر (مانند روایات زیارت و نبش قبر) در تعارض آشکار قرار می‌گیرد.

۴.۴. نقد چهارم: تعارض با شواهد تجربی و تاریخی (مخالفت با حس و تجربه)

یکی از معیارهای نقد متن حدیث، عدم مخالفت آن با امور حسی و تجربی قطعی است. در طول تاریخ، شواهد متعددی مبنی بر سالم ماندن اجساد انبیا و اولیای الهی پس از گذشت سالیان طولانی و حتی قرن‌ها، در هنگام نبش قبور گزارش شده است. این یک واقعیت تجربی و تاریخی است.

یک گزارش از ابراهیم دیزج می‌باشد. وی گزارش می‌دهد که به دستور متوکل، قبر امام حسین (ع) را نبش کرد و جسد را تازه بر حصیر جدید یافت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴۵/۸۰). روایت دیگری نیز وجود دارد. در این روایت آمده که خداوند به موسی (ع) وحی کرد که عظام یوسف بن یعقوب را از مصر خارج کند، پس آن را در صندوقی از سنگ مرمر به شام منتقل کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۳/۱۲۷؛ همو، ۵۵/۱۷۲). البته استناد به این ماجرا در اینجا تنها از باب مؤید تاریخی و هم‌سویی با روایات اسلامی است و به معنای تأیید تمامی جزئیات منقول در اخبار اهل کتاب نیست. بنابراین، شواهد تجربی و تاریخی نیز کفه ترازوی ادله دال بر بقای اجساد را سنگین‌تر می‌کنند.

۵.۴. نقد پنجم: بررسی انتقادی خاستگاه حدیث در قیاس با الگوهای برون‌متنی

از منظر مطالعات بینامتنی، شباهت مضمون حدیث «رفع ابدان ائمه (ع) پس از سه روز»، با برخی آموزه‌های پیشین، از جمله رستاخیز و رفع عیسی مسیح (ع)، امکان مقایسه با برخی الگوهای برون‌متنی را مطرح می‌سازد که نیازمند تأمل بیشتری در خاستگاه صدور این دست روایات است.

در کتب عهد جدید، ماجرای تصلیب، دفن، برخاستن از قبر پس از سه روز و سپس رفع به آسمان، ستون اصلی الهیات مسیحی را تشکیل می‌دهد. به موارد زیر از اناجیل توجه کنید:

پیشگویی رستاخیز در روز سوم: در چندین جای از اناجیل، حضرت عیسی (ع) خود پیش‌بینی می‌کند که کشته خواهد شد و «در روز سوم بر خواهد خاست» (انجیل متی، ۱۶: ۲۱؛ ۱۷: ۲۳؛ ۲۰: ۱۹). عبارات مربوط به عدد سه (برخاستن در روز سوم):

الف) انجیل متی

«زیرا همان‌گونه که یونس سه روز و سه شب در شکم ماهی بزرگ بود، پسر انسان نیز سه روز و سه شب در دل زمین خواهد بود.» (متی ۱۲: ۴۰).

«و پسر انسان را خواهند کشت و او در روز سوم برخیزد.» (متی ۱۷: ۲۳).

«و به شاگردانش گفت که باید به اورشلیم بروند و ... کشته شود و در روز سوم برخیزد.» (متی ۱۶: ۲۱).

ب) انجیل مرقس

«و پسر انسان را می‌کشند، اما پس از سه روز برمی‌خیزد.» (مرقس ۹: ۳۱).

ج) انجیل لوقا

«و در روز سوم برخیزد.» (لوقا ۱۸: ۳۳).

«خدا چنین مقرر کرده است که مسیح رنج برده، در روز سوم از مردگان برخیزد.» (لوقا ۲۴: ۴۶).

د) انجیل یوحنا

اشاره غیرمستقیم در قالب نماد:

«فروپاشیدن این معبد را ببینید، در سه روز دوباره آن را برپا خواهیم کرد.» (اشاره به بدن خودش). (یوحنا ۲: ۱۹-۲۱).

واقعه رستاخیز: فرشته‌ای در کنار قبر خالی به زنانی که برای زیارت آمده بودند، می‌گوید: «عیسی که مصلوب کردید، برخاسته است؛ اینجا نیست» (انجیل مرقس، ۱۶: ۶).

واقعه رفع پس از چهل روز: پس از رستاخیز و سخن گفتن با حواریون، حضرت عیسی (ع) «در برابر چشمان آنان بالا برده شد و ابری او را از دیدگانشان پنهان ساخت» (اعمال رسولان، ۱: ۹؛ همچنین نگاه کنید به انجیل لوقا، ۲۴: ۵۱). عبارات مربوط به عدد چهل (مدت پس از برخاستن تا رفع):

عدد چهل فقط در کتاب اعمال رسولان آمده است:

«پس از مصائب خود، با دلایل بسیار آشکار به ایشان ظاهر شد و ثابت کرد که زنده است، و در مدت چهل روز به ایشان ظهور کرده، درباره ملکوت خدا سخن می‌گفت.» (اعمال رسولان ۱: ۳).

در خودِ اناجیل، فقط اشاره به رفع، بدون عدد چهل آمده است:

«و هنگامی که ایشان را تا بیت‌عنیا برد، دست‌های خود را بلند کرد و ایشان را برکت داد. و در هنگام برکت دادن، از ایشان جدا شده، به آسمان برده شد.» (لوقا ۲۴: ۵۰-۵۱).

«پس چون با ایشان سخن گفت، به آسمان برده شد و در دست راست خدا نشست.» (مرقس ۱۶: ۱۹).
تحلیل تطبیقی:

شباهت‌های میان این آموزه محوری مسیحی و محتوای حدیث رفع اجساد معصومان (ع) جالب توجه است:

۱. مرگ و تدفین: هر دو با مرگ و دفن یک شخصیت الهی آغاز می‌شوند.
۲. مبداء زمانی سه روز: عدد «سه» در هر دو روایت نقشی کلیدی و یکسان دارد. پیکر پس از سه روز از قبر خارج می‌شود.

۳. خالی شدن قبر: لازمه هر دو دیدگاه، خالی شدن قبر از بدن عنصری است.

۴. مقصد نهایی (رفع به آسمان): در هر دو روایت، بدن به سوی آسمان «رفع» یا «بالا برده» می‌شود. در کتاب اعمال رسولان به عدد چهل نیز اشاره شده است، که اتفاقاً در یکی از روایات این باب نیز عدد چهل آمده بود.

۵. زیارت مکان خالی: حدیث رفع بیان می‌کند که مردم تنها «مواضع آثار» ایشان را زیارت می‌کنند؛ این عبارت قرابت معنایی زیادی با زیارت قبر خالی مسیح (ع) در الهیات مسیحی دارد.

این حجم از تطابق ساختاری و محتوایی، احتمال اینکه این ایده از طریق مسلمانان تازه واردی که پیشینه مسیحی داشتند یا در اثر تعاملات فرهنگی وارد فضای حدیثی شیعه شده باشد، بالا می‌رود. در حالی که بقای اجساد در زمین و عدم تجزیه آن‌ها ریشه در آیات و روایات متعدد اسلامی دارد، ایده «رفع سه روزه» در کل مجموعه حدیثی اسلام یک ایده منفرد و غریب است که نظیر آن جز در این روایت یافت نمی‌شود، اما همین ایده، شالوده و اساس مسیحیت است. این قرینه، اعتبار محتوایی حدیث رفع را، حتی با وجود سند صحیح، تا حدودی مخدوش می‌سازد.

نکنه دیگر، بررسی تطبیقی آموزه مسیحی صعود با دیدگاه قرآن کریم درباره رفع حضرت عیسی (ع) است. قرآن کریم می‌فرماید: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافُ وَارْفَعْكَ إِلَيَّ...» (آل عمران: ۵۵). اگرچه در هر دو الگوی قرآنی و مسیحی به مسئله «رفع» اشاره شده است، اما تمایزات بنیادینی میان این دو وجود دارد. در الهیات مسیحی، ماجرای تصلیب، مرگ، دفن، برخاستن از قبر پس از «سه روز» و سپس صعود جسمانی به آسمان مطرح است. اما در منطق قرآنی، اساساً کشته شدن و تصلیب عیسی (ع) نفی شده (نساء: ۱۵۷) و «توفی» (دریافت کامل نفس) و «رفع» به عنوان معجزه‌ای الهی برای نجات ایشان از دست دشمنان، پیش از تحقق مرگ فیزیکی ادعایی رخ داده است.

نکنه قابل تأمل این است که حدیث «رفع ابدان ائمه (ع) پس از سه روز»، از نظر ساختار روایی، نه با الگوی قرآنی رفع حضرت عیسی (ع) (که پیش از مرگ و دفن بوده است)، بلکه تطابق و شباهت چشمگیری با الگوی مسیحی عهد جدید (مرگ، دفن، و عروج پس از سه روز) دارد. این قرابت ساختاری با الهیات مسیحی و فاصله گرفتن از مفهوم قرآنی آیه شریفه یعنی عبارت «... إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ...»، این احتمال را در مطالعات بینامتنی تقویت می‌کند که خاستگاه ایده «رفع جسمانی پس از سه روز از درون قبر»، متأثر از الگوهای برون‌متنی و رسوخ انگاره‌های مسیحی در میان برخی راویان یا غلات بوده و سپس به فضای روایی شیعه راه یافته است.

۵- نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف حل تعارض میان روایات دال بر «رفع اجساد معصومین (ع)» و ادله ناظر بر «بقای اجساد ایشان در زمین» انجام شد. پس از بررسی‌های سندی و دلالی مشخص گردید که دیدگاه بقای اجساد، بر ادله متعددی استوار است:

۱. همخوانی با آیات قرآن علی‌الخصوص آیاتی که پیامبران را از نظر بشری بودن مانند سایر انسانها معرفی کرده بود.
 ۲. صحیح زيارت اميرالمؤمنين (ع) که به صراحت از وجود «عظام آدم» و «جسد نوح» در نجف در کنار مضجع اميرالمؤمنين (ع) خبر می‌دهد و بر بقای فیزیکی بدن پیامبران پس از قرن‌ها دلالت دارد.
 ۳. سنت قطعی و سیره مستمره اهل بیت (ع)، اصحاب و عموم شیعیان در طول تاریخ بر زیارت قبور مطهر به عنوان محل حضور پیکرهای مقدس ایشان.
 ۴. احادیث مشهور مبنی بر حرام بودن خوردن (تجزیه) اجساد انبیاء بر زمین که در عرف عقلا، لازمه آن، وجود جسد بیشتر از سه روز در زمین است.
 ۵. شواهد تجربی و تاریخی مبنی بر سالم یافتن پیکر برخی انبیا و اوصیای پیامبران پس از قرن‌ها.
 ۶. انسجام عقلانی بیشتر، زیرا بقای جسد به عنوان کرامتی الهی، امری قابل فهم‌تر از تدفین و سپس انتقال آن پس از سه روز است.
- در مقابل، نظریه رفع تنها به یک روایت صحیح‌السند (حدیث زیاد بن ابی‌الحلال) متکی است که آن نیز با نقدهای محتوایی جدی روبروست:
۱. مخالفت با قرآن، در صورتی که از روایات عروج سه روزه، برداشت شود که بدن ایشان، مانند بدن سایر انسانها نیست.
 ۲. مخالفت با روایات مشهورتر و معتبر.

۳. فقدان توجیه عقلانی برای فلسفه تدفین اولیه و مهلت سه روزه.

۴. تعارض با شواهد تجربی در مورد بقای اجساد پیامبران و امام حسین (ع).

۵. شائبه قوی تأثیرپذیری از الهیات مسیحی به دلیل شباهت ساختاری با قصه رستاخیز و رفع مسیح (ع).

بنابراین، یافته نهایی این تحقیق آن است که حدیث دال بر رفع اجساد پس از سه روز، علی‌رغم صحت سند، به دلیل اشکالات متعدد دلالتی و متنی، قابل پذیرش به معنای ظاهری خود (انتقال بدن عنصری) نیست و در مقام تعارض، ادله دال بر بقای اجساد در زمین، مرجح هستند.

البته برخی از علما برای جمع بین این دو دسته روایات، حدیث رفع را حمل بر «رفع بدن مثالی» کرده‌اند. طبق این دیدگاه، بدن عنصری در قبر باقی می‌ماند، اما روح به همراه بدنی لطیف و متناسب با عالم برزخ که از آن به «بدن مثالی» تعبیر می‌شود، به آسمان‌ها صعود می‌کند. این تأویل اگرچه می‌تواند راهی برای حفظ ظاهر هر دو دسته از روایات باشد، اما بر پایه قواعد ترجیح در تعارض ادله، توقف در ظاهر روایت رفع یا حمل آن بر معنایی غیر از انتقال بدن عنصری، از ردّ شتاب‌زده یا پذیرش ظاهری آن موجه‌تر می‌نماید.

۶- فهرست منابع

- قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد. (۱۳۶۷). *من لا یحضره الفقیه/ترجمه غفاری*. تهران: صدوق.
۲. ابن بابویه، محمد. (۱۴۰۴ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن شهید ثانی، حسن. (۱۳۶۲). *منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح والحسان*. قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن غضائری، احمد. (۱۴۲۲ق). *رجال لابن الغضائری*. قم: دارالحديث.
۵. ابن قولویه، جعفر. (۱۳۵۶ق). *کامل الزیارات*. نجف: المرتضویه.
۶. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. بحرانی، عبدالله. (۱۳۷۵). *عوامل العلوم*. قم: الامام المهدی.
۸. حر عاملی، محمد. (۱۴۱۶ق). *وسائل الشیعه*. قم، ایران: آل البيت.
۹. حسینی حلی، حسن. (۱۳۸۶). *زبدہ الاقوال فی خلاصه الرجال*. قم: دارالحديث.
۱۰. حلی، حسن. (۱۴۲۱ق). *مختصر البصائر*. قم: جامعه مدرسین.
۱۱. حویزی، عبدالعلی. (۱۴۱۵ق). *نورالثقلین*. قم: اسماعیلیان.
۱۲. خوش‌صورت‌موفق، مجتبی؛ عبدالله‌زاده، رضا؛ سیدمصطفی، احمد. (۱۳۹۸). «بررسی کیفیت حیات پیامبر در قبر از نگاه سلفیه و اهل سنت». *سلفی پژوهی*، ۱۰ (۵)، ۹۷-۱۱۸.
۱۳. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۴. سجستانی، سلیمان. (۱۴۲۰ق). *سنن ابی‌دود*. بیروت: دار الرساله.
۱۵. شه‌گلی، احمد. (۱۳۹۹). «اوصاف بدن مثالی در حکمت متعالیه و آموزه‌های دینی». *حکمت اسلامی* ۷ (۳)، ۱۶۳-

۱۸۴.

۱۶. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. قم: فرهنگ اسلامی.
۱۷. صفار، محمد. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: مرعشی.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم، ایران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طبرسی، فضل. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طوسی، محمد. (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعہ و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول*. قم: محقق طباطبایی.
۲۱. طوسی، محمد. (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. علوی تبار، سینا؛ طباطبایی، سیدمحمد. (۱۴۰۲). «تحلیل و بررسی بدن برزخی از نگاه قرآن و حکمت متعالیه». *اندیشه‌های فلسفی و کلامی*، ۳(۶)، ۷۵-۹۲.
۲۳. فخر رازی، محمد. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک.
۲۵. فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۲). *نوادیر الاخبار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۶. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: مکتبه امیرالمومنین.
۲۷. کلینی، محمد. (۱۳۶۳). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین*. تهران: کوشانیور.
۲۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). *مرآه العقول*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمہ الاطهار*. بیروت: دار احیاء تراث عربی.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). *ملذذ الاخیار*. قم: مرعشی.
۳۲. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: محبی الحسین.
۳۳. مغنیه، محمد جواد. (۱۳۸۶). *تفسیر الکاشف*. قم: موسسه بوستان.
۳۴. مفید، محمد. (۱۴۱۳ق). *المزار*. قم: شیخ مفید.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۶. نجاشی، احمد. (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*. قم: جامعه مدرسین.
۳۷. نصیری، علی؛ اسماعیلی، مهدی. (۱۳۹۵). «حیات برزخی اهل بیت علیهم السلام در جسم عنصری یا بدن برزخی؟». *امامت پژوهی*، ۵(۱۸)، ۹-۳۴.
۳۸. نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. قم: آل البيت.