

Ascension Narratives Reexamined A First-Century Typological Analysis

Zeinab Shams 

PHD student in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahan, Iran (Email: z.shams@gom.ac.ir).

Hamidreza Fahimitabar 

Associate professor in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahan, Iran (Corresponding author: Fahimitabar@kashanu.ac.ir)

Hosein Sattar 

Assistant professor in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahan, Iran (Email: sattar@kashanu.ac.ir)

Mohammad Hasan Saneipour 

Associate professor in *Qur'an* and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
Kashan University, Kahan, Iran (Email: Saneipour@kashanu.ac.ir).



Original Research

Received: 5/ 9/ 2024

Revised: 9/ 1/ 2025

Accepted: 10/ 1/ 2025

published: 10/ 1/ 2025

Pages: 77-104.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: shams, Z. , fahimitabar, H., sattar, H., and saneipour, M. H. "Ascension Narratives Reexamined: A First-Century Typological Analysis", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 77-104.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.476680.1237>. 

Extended Abstract

The Night Journey (Isrā') and Ascension (Mi'rāj) of the Prophet Muhammad (PBUH) constitute pivotal events in Islamic tradition, serving as theological cornerstones for Muslim understandings of prophecy, cosmology, and divine-human interaction. While the Quran briefly alludes to these events (Q 17:1, Q 53:1-18), their detailed narratives emerge predominantly from ḥadīth literature and early exegetical works. This study employs a history of ideas methodology to systematically classify the diverse interpretations of the Mi'rāj among the Companions (Ṣaḥāba) and Successors (Tābi'ūn) during Islam's formative first century (1-100 AH).

By reconstructing this intellectual landscape, the research illuminates how early Muslims negotiated the boundaries between metaphysical experience, communal identity, and prophetic authority. The study adopts J.G.A. Pocock's conceptual framework for tracing the evolution of ideas within their socio-historical contexts, focusing on semantic shifts in terms like Isrā' and

Mi'rāj, functional differentiation of narratives, and their reception history in relation to pre-Islamic Arabian cosmology and Judeo-Christian eschatological traditions. This approach intentionally diverges from traditional isnād-criticism by prioritizing the content and function of narratives over their chains of transmission.

The research draws on primary sources including early ḥadīth compilations such as Muṣannaf 'Abd al-Razzāq and Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, tafsīr works like al-Ṭabarī's Jāmi' al-Bayān, and historical chronicles including Ibn Sa'd's al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Analysis reveals four dominant interpretive paradigms among early Muslims: The Terrestrial Journey (Arḍī) model advocated by figures like 'Umar ibn al-Khaṭṭāb emphasized a literal physical journey from Makkah to Jerusalem with minimal supernatural elements, serving to connect Islam to Abrahamic holy sites.

The Miraculous Proof (Mu'jizah) perspective, associated with Abū Bakr al-Ṣiddīq and 'Ā'ishah, framed the event as public prophetic authentication incorporating visionary encounters. The Eschatological Vision (Rūḥānī) interpretation by Ubayy ibn Ka'b and Ḥasan al-Baṣrī viewed the ascent as spiritual communion, drawing on Syriac Christian ascension literature while emphasizing practical injunctions like the five prayers. Finally, the Ontological Elevation (Ma'nawī) model articulated by 'Alī ibn Abī Ṭālib and Salmān al-Fārisī understood Mi'rāj as metaphysical transcendence, integrating Neoplatonic purification concepts that would later influence Sufi cosmology.

These interpretations developed within a rich historical context that included pre-Islamic Arabian cosmology's tripartite universe and Zoroastrian soul journey narratives, as well as early Islamic developments like the Umayyads' political instrumentalization of the narrative and theological debates about prophetic corporeality and cosmological structure. The findings demonstrate how Mi'rāj narratives significantly impacted Islamic doctrine by solidifying Muhammad's status as Khatam al-Nabiyyīn and reinforcing bodily resurrection concepts, while methodologically illustrating early Muslims' creative adaptation of existing motifs and challenging simplistic orthodox/heterodox binaries.

Ultimately, this typology reveals the Mi'rāj as a polysemic event that accommodated diverse theological needs from communal identity formation to metaphysical speculation, suggesting promising avenues for future research on classical Sufi commentaries and other later developments. The study underscores the value of intellectual history approaches for understanding early Islamic thought and its complex engagement with multiple cultural traditions.

Keywords: Isrā' and Mi'rāj, Early Islamic Thought, Ḥadīth Reception History, Prophetic Ascension, History of Ideas, Ṣaḥāba Theology.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*, Original Arabic; Also, Persian translation by Muḥammad Mahdī Fulādvand, Tehran, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1376 SH [Persian].
2. Ibn Abī Shaybah, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *al-Musnad*, Riyadh, Dār al-Waṭan li-l-Nashr, 1418 AH [Arabic].
3. Ibn Abī 'Āṣim, Aḥmad ibn 'Amr, *al-Āḥād wa-l-Mathānī*, Riyadh, Dār al-Rāyah, 1411 AH [Arabic].
4. Ibn al-Athīr, Mubārak ibn Muḥammad, *al-Nihāyah*, Beirut, Dār al-Maktabah al-ʿIlmiyah, 1399 AH [Arabic].
5. Ibn Aḥmad, 'Abd Allāh, *al-Sunnah*, Damām, Dār Ibn al-Qayyim, 1406 AH [Arabic].
6. Ibn al-Azraq, Nāfi', *Gharīb al-Qur'ān fī Shi'r al-'Arab*, Beirut, al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1413 AH [Arabic].
7. Ibn Ishāq, Muḥammad, *al-Sīrah*, Qom, Daftar-e Muṭālī'āt-e Tārīkh va Ma'ārif-e Islāmī, 1368 SH [Persian].
8. Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī, *al-Amālī*, Edited by Muḥammad Bāqir Kamareh'i, 6th edition, Tehran, Kitābchī, 1376 SH [Persian].
9. Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī, *ʿIlal al-Sharā'i*, Najaf, al-Maktabah al-Ḥaydariyah, 1386 AH [Arabic].
10. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, *al-Iṣābah*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1415 AH [Arabic].
11. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, *Lisān al-Mīzān*, Beirut, al-ʿAlamī li-l-Maṭbū'āt, 2nd edition, 1390 AH [Arabic].
12. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *al-Muqaddimah*, Translated by Muḥammad Parvīn Gonābādī, Tehran, 'Ilmī va Farhangī, 1382 SH [Persian].
13. Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, *al-Istī'āb*, Beirut, Dār al-Jīl, 1412 AH [Arabic].
14. Yaḥyā ibn Salām, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1425 AH [Arabic].
15. Ibn Sa'd, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1410 AH [Arabic].
16. Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn 'Alī, *Manāqib Āl Abī Ṭālib*, Qom, 'Allāmah, 1379 SH [Persian].
17. Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, *Gharīb al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Kutub al-

- ‘Ilmīyah, 1408 AH [Arabic].
18. Ibn Qūlawayh al-Qummī, Ja‘far ibn Muḥammad, *Kāmil al-Ziyārāt*, Najaf, Dār al-Murtaḍawīyah, 1356 SH [Persian].
 19. Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1419 AH [Arabic].
 20. Ibn al-Mubārak, ‘Abd Allāh, *al-Zuhd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1425 AH [Arabic].
 21. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1375 AH [Arabic].
 22. Ibn Wahb, ‘Abd Allāh, *al-Jāmi‘ fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003 [Arabic].
 23. Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, n.d. [Arabic].
 24. Abū Ḥamzah al-Thumālī, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Mufīd, 1420 AH [Arabic].
 25. Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Zuhd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1420 AH [Arabic].
 26. Aḥmad ibn Ḥanbal, *Fadā’il al-Ṣaḥābah*, Cairo, Dār Ibn al-Jawzī, 1430 AH [Arabic].
 27. Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Beirut, Mu‘assasat al-Risālah, 1426 AH [Arabic].
 28. Aḥmad ibn ‘Īsā, *al-Amālī*, Beirut, Dār al-Maḥjah al-Bayḍā’, 2nd edition, 1428 AH [Arabic].
 29. al-Baḥrānī, Hishām ibn Sulaymān, *al-Burbān*, Qom, Ba‘th, 1415 AH [Arabic].
 30. al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, al-Khānijī Publishing House, 1410 AH [Arabic].
 31. al-Bazzār, Aḥmad ibn ‘Umar, *al-Musnad*, Medina, Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam, 1430 AH [Arabic].
 32. Pākatchī, Aḥmad, “Bāzkhānī-e Mafhūm-e Sidrat al-Muntahā bā Ruykard-e Guftemānī”, *Muṭālī‘ah-ye Tārīkhī-ye Qur’ān va Ḥadīth* 58 (1394 SH) [Persian].
 33. Pākatchī, Aḥmad, “Muqaddimah”, in *Muqaddimah-ī bar Tārīkh-negārī-e Angāreh-ī va Andīsheh-ī* by Muḥammad Hādī Gerāmī, Tehran, Imām Ṣādiq (AS), 1396 SH [Persian].
 34. al-Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad, *al-Ghārāt*, Tehran, Anjuman-e Āthār-e ‘Ilmī, 1395 AH [Arabic].
 35. Ḥassān ibn Thābit, *al-Diwan*, Beirut, Dār Ṣādir, 1974 [Arabic].
 36. al-Ḥusaynī al-Ṭīhrānī, Muḥammad Ḥusayn, *Yādnāmāh-ye Mibr-e Tābān*;

Yādnāmah va Muṣāḥabāt-e Tilmīdh (‘Allāmah Ṭibrānī) va ‘Allāmah, Qom, Bāqir al-‘Ulūm (AS), 1426 AH [Persian].

37. al-Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Sunan*, Riyadh, Markaz al-Turāth al-Thaqāfī al-Maghribī, 1421 AH [Arabic].
38. al-Dārimī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, *al-Radd ‘alā al-Jabmīyah*, Kuwait, Dār Ibn al-Athīr, 2nd edition, 1416 AH [Arabic].
39. Dihkhudā, ‘Alī Akbar, *Lughatnāmah-ye Dibkbudā*, Tehran, Intishārāt-e Dānishgāh-e Tehrān, 2nd edition, 1377 SH [Persian].
40. al-Zabīdī, Murtaḍā, *Tāj al-‘Arūs*, Beirut, Dār al-Hidāyah, 1385 AH [Arabic].
41. Zayd ibn ‘Alī, *Tafsīr*, Beirut, Dār al-‘Ālamīyah, 1412 AH [Arabic].
42. Zayd ibn ‘Alī, *al-Musnad*, Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāh, n.d. [Arabic].
43. Shahābī, Maḥmūd, *Adwār-e Fiqh*, Tehran, Vizarat-e Farhang va Irshad-e Islāmī, 1366 SH [Persian].
44. al-Ṣaḥīfah al-Sajjādīyah, Qom, Mash‘ar, 1419 AH [Arabic].
45. al-Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan, *Baṣā‘ir al-Darajāt*, Qom, Āyat Allāh Mar‘ashī, 2nd edition, 1404 AH [Arabic].
46. al-Ṣan‘ānī, Ibn Hammām, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1411 AH [Arabic].
47. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān*, Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Tehran, Bunyād-e ‘Ilmī va Fikrī-ye ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī, 1363 SH [Persian].
48. al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
49. al-Ḍabbī, Muḥammad ibn Faḍīl, *al-Du‘ā’*, Riyadh, al-Rushd/Nāshirūn, 1419 AH [Arabic].
50. ‘Abd Allāh, Zahrā, *Tabyīn-e Rīsbeh-hā-ye Mābvi-ye Mi‘rāj, va Bāztāb-e Ānbā dar Ḥawzeh-ye Taṣvīr bā Ta’kīd bar Nigāreh-hā-ye Mi‘rāj-e Payāmbar-e Gerāmī-ye Islām*, PhD dissertation, Tehran, Dānishgāh-e Shāhid, Dānishkadah-ye Hunar, 1394 SH [Persian].
51. al-‘Abdī, Ḥasan al-‘Arafah, *Juz’ al-Ḥasan al-‘Arafah*, Kuwait, Maktabat Dār al-Aqṣā, 1406 AH [Arabic].
52. Jawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabl al-Islām*, Baghdad, Dār al-Sāqī, 1422 AH [Arabic].
53. ‘Azīzī Kiyā, Ghulām ‘Alī, “Ta’ammulī bar Rivāyāt-e Mi‘rājīyah”, *Ma‘rifat* 96 (1384

SH) [Persian].

54. Furāt al-Kūfī, *al-Tafsīr*, Tehran, Vizarat-e Irshad-e Islāmī, 1410 AH [Arabic].
55. al-Qummī, ‘Alī ibn Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 3rd edition, 1404 AH [Arabic].
56. Gerāmī, Muḥammad Hādī, *Muqaddimah-ī bar Tārīkh-negārī-e Angāreh-ī va Andīsbeh-ī*, Tehran, Imām Šādiq (AS), 1396 SH [Persian].
57. Mujaḥhid ibn Jabr, *al-Tafsīr*, Cairo, Dār al-Fikr al-Islāmī, 1410 AH [Arabic].
58. Muḥammadī Shāhrūdī, ‘Abd al-‘Alī, *Partovī az Mi‘rāj*, Tehran, Uswah, 1379 SH [Persian].
59. Muqātil ibn Sulaymān, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423 AH [Arabic].
60. Muslim ibn Ḥajjāj, *al-Šaḥīḥ*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1412 AH [Arabic].
61. *Nahj al-Balāghah*, Qom, al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1374 SH [Arabic].





گونه‌شناسی آراء صحابه درباره معراج پیامبر (ص)

زینب شمس ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (ایمیل: z.shams@qom.ac.ir).

حمیدرضا فهمی‌تبار ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول: Fahimitabar@kashanu.ac.ir).

حسین ستار ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (ایمیل: sattar@kashanu.ac.ir).

محمدحسن صانعی‌پور ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (ایمیل: Sancipur@kashanu.ac.ir).

چکیده

مطالعه معراج پیامبر (ص) نشان می‌دهد از ابتدا به صورت آنچه امروزه معهود ذهنی اغلب مسلمانان است، نگریسته نشده و در طی پانزده قرن نگاه‌ها بدان با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. تحقیق پیش رو با پیش‌فرض اصالت روایات، روش تحلیلی-توصیفی داشته و با رویکرد تاریخ‌نگاره، درصدد خوانش اولین دیدگاه‌های به سیر شبانه پیامبر (ص) به کمک ترسیم فضای برآمده از اقوال صحابه و تابعینی که در قرن نخست زیسته‌اند، است. پس از ترسیم اجمالی باور ساکنان جزیره العرب هنگام ظهور اسلام به آسمان و شئونات انسانی عروج‌کننده بدان، با بهره‌مندی از منابع اسلامی به معراج پیامبر (ص) پرداخته شده است. جمع‌بندی حاصل از کنارهم قراردادن اقوال منسوب به هر صحابی، و تحلیل دسته‌بندی چپستی، چرایی و چگونگی مولفه‌های سیر نشان می‌دهد، سیر مورد مناقشه در نظر صحابه تکاملی از دروغ/سحر (عدم پذیرش) تا بلوغ پیامبر (ص) را داشته و در این مسیر تطوراتی به مثابه طی‌الارض، معجزه، تجربه دنیای بعد از مرگ، و نیز فرصت بی‌بدیلی که ارتباط مستقیم پیامبر (ص) با خالق هستی را فراهم آورده و از فراروی ایشان از مقام نبوت حکایت دارد، نگریسته شده است.

کلیدواژه‌ها: معراج، اسراء، روایات معراجیه، عروج پیامبر (ص)، سیر شبانه، تاریخ‌نگاره‌ها.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱ ش

نشر: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱ ش

صفحه ۷۷-۱۰۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

شمس، زینب، فهمی‌تبار، حمید رضا، ستار، حسین، و صانعی پور، محمد حسن. «گونه‌شناسی آراء صحابه درباره معراج پیامبر (ص)». پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۷۷-۱۰۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.476680.1237>

عروج یکی از کهن الگوهای شناخته شده در تمدن‌های اساطیر شرق (هند و چین)، غرب (یونان و روم) و میانه (مصر، ایران و بین‌النهرین) است. مصادیق متعددی از معراج روندگان در این تمدن‌ها شهرت یافته‌اند. در این مصادیق مولفه‌های متنوعی از جمله هدف، مرکب، مقاطع، مدت عروج و غیره وجود دارد. به عنوان نمونه، هدف را کسب اسلحه خدایان برای حفاظت از خود در برابر دشمنان، فرزنددار شدن، فرجام‌شناسی، جستجوی درگذشتگان، جاودانگی و رهایی از درد مردن، تقویت بنیاد دینی مردمان و غیره برشمرده‌اند، مرکب عروج را ازابه الهی، رنگین‌کمان، تار عنکبوت، ابر و غیره دانسته‌اند. گاه عروج مختص پادشاهان محسوب شده و گاه دستیابی به آن برای همگان با رعایت شرایط و اسبابی از قبیل زندگی زاهدانه و رهایی از آلودگی، گوش‌دادن به صدای طبل و رفتن به حالت خلسه، نوشیدن می، مصرف مخدر، قرارگرفتن در مرکز عالم (محور کیهانی) امکان‌پذیر بوده است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: عبدالله، **تبیین ریشه‌ها...**، سراسر اثر).

خروج انسان از ساحت دنیا در ایام حیات، کسب ادراکات ماورایی که نوعی تعالی را به همراه داشته، سستی پیوند جسم و روح از وجوهی است که در اغلب مصادیق وجود دارد، اما در آسمان بودن قلمروی عروج را می‌توان وجه اشتراک تمام مصادیق دانست.

طرح مسئله

در سال ۶۱۰ میلادی محمد (ص) به نبوت مبعوث گردید. زندگانی بیست و سه ساله دوران رسالت ایشان سرشار از رخداد‌های تنبہ‌آفرین است. سیرشبانۀ مشهور به معراج، یکی از آن رخدادها است که امروزه از متواترات و مسلّمات اسلام به شمار می‌آید (بنگرید به: طباطبایی، **المیزان**، ۱۳/۳۱-۳۲).

در طول پانزده قرن دیدگاه‌های گوناگونی از سوی گروه‌های مختلف، با ادله متعدد در مورد معراج پیامبر (ص) ارائه شده است. به عنوان مثال معتزله به دلیل تأکید بر عقل و استدلال، معراج را تحت بررسی عقلانی قرار می‌دادند و به نوعی می‌کوشیدند تا این واقعه را با اصول عقلی خود تطبیق دهند. برخی از فلاسفه اسلامی که تحت تأثیر فلسفه یونانی بودند، نگاه معنوی‌تر و استعاری‌تری به معراج داشتند. به عنوان نمونه ابن‌سینا معراج را بیشتر به عنوان یک حالت ذهنی و روحانی تفسیر می‌کرد که به واسطه شهود باطنی پیامبر (ص) اتفاق افتاده است. برخی نظریه‌پردازان روان‌شناس و عرفا نیز معراج را تجربه‌ای روحانی و روانی می‌دانند که برای پیامبر (ص) به صورت نمادین یا در قالب تجربه‌ای باطنی رخ داده و در آن پیامبر (ص) به طور نمادین به آسمان‌ها صعود کرده و مراحل تکامل روحانی را طی کرده است.

یافتن نخستین نگاه‌ها به مباحث کلیدی اسلام همواره ارزشمند است چرا که کمک می‌نماید تا با بازسازی لایه‌های تاریخی و مقایسه تطوّر دیدگاه، به درک عمیق‌تری رسید، با شیوه‌های فرهنگ‌سازی پیشوایان دین آشنا شد و به ترویج ارزش‌های آنان پرداخت و میان فهم‌های صحیح و نادرست فرق نهاد. از جمله مباحث کلیدی اسلام، معراج پیامبر (ص) است که تحقیق حاضر با واکاوی منابع اسلامی به دنبال تبیین اولین دیدگاه‌ها به آن است.

با توجه به این که وقوع معراج پیامبر (ص) مصادف با سال‌های آغازین ظهور اسلام بوده، این زمان را نقطه شروع دانسته، و از آن‌جاکه برخی صحابه تا حدود سال صد قمری زیسته‌اند، پایان قرن نخست هجری به عنوان نقطه انتهایی در نظر گرفته شده است. در برخی تعاریف از صحابه نیز محدوده زمانی صد سال در نظر گرفته شده است (برای نمونه، بنگرید به: شهابی، *ادوار فقه*، ۱/ ۳۹۲).

رویکرد به‌کار گرفته در این پژوهش تاریخ انگاره^۱ است. تاریخ انگاره؛ مطالعه شکل‌گیری، تغییر و ثبات موضوعات در گذر زمان است، در واقع توجه به مفاهیم و اصطلاحات از زاویه دید تاریخی آن‌ها، در یک پیوستار می‌باشد و درکی است که مخاطبان در بازه زمانی و مکانی داشته‌اند و بر اساس آن درک، به آن موضوع هویت بخشیده‌اند (گرامی، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری*، ...، ۷۵).

هر انگاره؛ نخست: اجتماعی است و از ساحت فردی کاملاً بیرون است، و ثانیاً: حاصل یک فرآیند بوده و از تاریختّ برخوردار است، در یک چنین مطالعه‌ای باید هر مفهوم در یک نسبت چند زمانه به بحث نهاده شود، به عبارت دیگر مقایسه معانی انگاره‌ها و اندیشه‌ها در t_+ ، t_0 ، t_- همیشه محور اصلی مطالعه است (پاکتچی، «*مقدمه*»، ۸-۹). مقصود از t_+ ، زمان تولد متن، t_- زمانی که مفهوم وجود دارد، اما هنوز آن متن خاص به وجود نیامده، و t_+ تحولات پسینی بعد از تولید متن است. در موضوع این پژوهش t_- پیش از اسلام، t_0 زمان وقوع معراج، و t_+ پس از آن تا پایان قرن نخست است. با توجه به اینکه منابع اسلامی مصدر این تحقیق هستند، تبارشناسی عروج (معادل t_-) به تحقیق دیگری سپرده شده، و تنها به آنچه در این منابع پیرامون آن آمده، اکتفا شده است.

با گزینش رویکرد تاریخ انگاره بدیهی است یافتن حقیقت معراج پیامبر (ص) و اعتبارسنجی دیدگاه مدنظر نیست، لذا صحت روایات و انتساب آن به افراد مذکور، به عنوان پیش فرض در نظر گرفته شده است. در انجام این پژوهش سعی شده منابع دست‌اول (متعلق به سه قرن نخست هجری) مصدر اصلی

1. History of Ideas.

ارجاعات باشد. برخی از تحقیقاتی که در سال‌های اخیر انجام شده و راه‌گشای نگارش این پژوهش بوده‌اند، عبارتند از: کتاب **روایت سیر شبانه پیامبر (ص)** اثر فردریک کولبای (۲۰۰۸م/۱۳۸۷ش)، کتاب **محمّد رسول خدا** اثر مایکل سلز و آنه ماری شیمل (۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش)، دو کتاب **قطور معراج در آئینه استدلال و پرتویی از معراج** اثر عبدالعلی محمدی شاهرودی (۱۳۷۹ش)، هم‌چنین رساله **جریان‌شناسی روایت اسراء: معراج پیامبر اسلام (ص) از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری در متون تفسیری و معراج‌نامه‌های منتخب** اثر ناهید کاظم‌زاده گنجی (۱۴۰۰ش)، و نیز مقاله «مقایسه تطبیقی ساختار روایات معراج پیامبر (ص) در تفاسیر و معراج‌نامه‌های فارسی از معراج‌نامه ابن عباس تا معراج‌نامه ایلخانی» نوشته ناهید کاظم‌زاده گنجی و مریم حسینی (۱۴۰۰ش).

در این میان کتاب **روایت سیر شبانه پیامبر (ص)** با آنچه مدنظر این تحقیق است، قرابت بیشتری دارد که در آن جریان‌شناسی جامعه مدنظر بوده و بر اساس تحوّل دیدگاه‌ها به معراج پیامبر (ص) به شناسایی آن پرداخته است، در حالی که در تحقیق پیش‌رو سیر از منظر مردمان قرن نخست (به عنوان فاعل شناسا) محلّ گفتگو است.

۱. در آستانه معراج پیامبر (ص)

به منظور درک بهتر نگاه صحابه به معراج پیامبر (ص) بجا است اشاره‌ای به دیدگاه مردمان جزیره العرب به آسمان و صعود به آن در آستانه اسلام داشت. انتظار می‌رود فراتر از آنچه با چشم غیرمسلح دیده می‌شود، اطلاعاتی نداشته باشند.

۱-۱) آسمان از نگاه صحابه

برخی بر این باورند که عرب قبل از دوره عباسیان چیزی از آسمان و علم نجوم نمی‌دانست. ورود آثار علمی تمدن یونانی-هلنی، از جمله نظریات بطلمیوسی در علم هیئت که صدها سال بر جهان علم حکومت داشت، از آغاز خلافت اموی آغاز شد و در دوره اول خلافت عباسی، بالاخص در جریان نهضت ترجمه شکل رسمی یافت و اثر خود را نشان داد. براین اساس مردمان قرن نخست به طور رسمی و دقیق از این نظریات بی‌اطلاع بودند. نظریاتی از قبیل جزئیات افلاک نُه‌گانه پوست‌پیزی و نیز عدم خرق و التیام آسمان که بر اساس آن صعود انسان به آسمان غیر ممکن بود.

از سوی دیگر برخی احتمال می‌دهند که اعراب به دلیل مجاورت با کلدانی‌ها، علم هیئت را از ایشان که معتقد به هفت آسمان بودند اقتباس کرده‌اند و اطلاعات اجمالی از علم هیئت داشته‌اند (جواد علی، **المفصل**،

۲/ ۲۵۸). به هر روی شواهد متعددی در منابع اسلامی وجود دارد که نشان می‌دهد در صدر اسلام باور داشتند که آسمان ابوابی دارد، منبع خیر و برکت و روزی است، سرنوشت و امورات زندگی خود را به احوال آسمان پیوند می‌زدند، هم‌چنین به استقرار خدا و ملائک در آسمان که ریشه در تجسم انسان‌وارانه آنان از خدا و ملائک دارد، معتقد بودند. جواد علی می‌گوید: تازیان در دوران پیش از نزول **قرآن** چنین می‌پنداشتند که پریان به آسمان‌ها برمی‌شوند و سخنان فرشتگان آنجا را که وحی و خبرهای آسمانی است، دزدانه گوش می‌سپارند و آن را به کاهن یا شاعری که با او پیوند دارند الهام می‌کنند (جواد علی، **المفصل**، ۶/ ۷۵۸).

قرآن نیز موید این باور است و اضافه می‌نماید که از کار آنان توسط شهاب‌های آسمانی جلوگیری شد (بنگرید به: صفات/ ۶-۱۰؛ ص/ ۵۷-۶۰؛ حجر/ ۱۶-۱۸؛ جن/ ۸-۹؛ الرحمان/ ۳۴).

در منابع روایی علاوه بر قرائنی نظیر بلند کردن دست‌ها به سوی آسمان، مخاطب قراردادن، مناجات و طلب درخواست از خدا (بنگرید به: احمد بن حنبل، **المسند**، ۲۰/ ۳۱۹؛ ۴۴/ ۱۱۷؛ **الزهد**، ۳۲۷)، گاه به صراحت به اسکان خدا و ملائک در آسمان اذعان شده است. به عنوان نمونه، ابی بن کعب کوه مقدسی را معرفی نموده و می‌گوید: خداوند روزی که زمین را آفرید از آن به آسمان عروج کرد (ابن قتیبه، **غریب الحديث**، ۱/ ۴۱۰). ابوسعید خدری برای اثبات در آسمان بودن خدا به انگاره مسلم و قدیم‌تر صعود اعمال و ارواح مؤمنان به آسمان استناد داشته است (بنگرید به: دارمی، **الرد علی الجهمیه**، ۶۹).

۲-۱) باورهای صحابه درباره عروج به آسمان

در مورد عروج انسان به آسمان، با توجه به دانش مردمان آن روزگار به نظر می‌رسد صعود جسمانی انسان به آسمان در آن دوران در نهایت استبعاد بوده باشد. جستجوها موید این نظر است، تا جایی که **قرآن** برای نشان دادن بعید بودن هدایت انسان‌های گمراه، ایمان آوردن آنان را به بالارفتن از آسمان تشبیه نموده است (بنگرید به: انعام/ ۱۲۵).

با این همه آنان رفتن به آسمان را برای انبیاء مرسل از سوی خدا ممکن می‌پنداشتند. علاوه بر روایات موید این مطلب، آیات به خوبی ترسیم‌گر فضای برآمده از این باور است. به عنوان نمونه، در **قرآن** آمده مشرکان که نبوت پیامبر (ص) را قبول نداشتند، کارهایی را در مقام اثبات از ایشان مطالبه نمودند که فقط انبیاء مرسل از سوی خدا را قادر به انجام آن می‌دانستند:

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ
فَتَفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كَسَفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ

وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقَيْكِ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ....

ترجمه: و گفتند تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، یا [باید] برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آن‌ها جویبارها روان‌سازی، یا چنان‌که ادعا می‌کنی، آسمان را پاره‌پاره بر [سر] ما فرو اندازی، یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری، یا برای تو خانه‌ای از طلا [کاری] باشد، یا به آسمان بالا روی، و به بالارفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت، تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم (اسرا/ ۹۰-۹۳).

آخر آمدن رفتن به آسمان، نشان از مشقت آن نسبت به درخواست‌های دیگر در نظر مشرکان دارد. درخواست آوردن کتاب و صعود در برابر چشمان آنان، که انگاره استقرار خدا در آسمان را پیش‌فرض دارد، مؤیدی بر جسمانی دیدن عروج است که در آیه زیر نیز آمده است.

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ

ترجمه: اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان [یکباره] بر آنان فرود آوری (نساء/ ۱۵۳)

خواسته کفار از پیامبر (ص) مبنی بر صعود به آسمان به منظور اثبات نبوت، با عروج ایشان که زمانش به نظر غالب صاحب‌نظران اندکی پیش از هجرت بوده، تحقق پیدا نمود.

در روایات منسوب به صحابه و تابعین نمونه‌های متعددی وجود دارد که علاوه بر انبیاء، به عروج ملائکه از زمین به آسمان، و حتی به صراحت به سوی پروردگار اشاره شده است (بنگرید به: ابن ابی عاصم، **الآحاد و المثنی**، ۳/ ۴۶۸). گاه عروج ملائک در شرایطی ویژه بوده است، نظیر اوقات خاص، از جمله اوقات نماز صبح و عصر (بزار، **المسند**، ۱۵/ ۴۳؛ احمد بن حنبل، **المسند**، ۱۳/ ۴۷۶؛ بخاری، **الصحيح**، ۱/ ۳۵۷)، و مکان‌هایی ویژه، از جمله حرم امام حسین (ع) (ابن قولویه قمی، **کامل الزیارات**، ۱۱۴) و مزار پیامبر (ص) (دارمی، **السنن**، ۱/ ۲۲۸).

در مورد شئونات انسانی عروج کننده به آسمان نیز نمونه‌هایی مشاهده شد که برای متعلقاتی منسوب به انسان‌های عادی (غیرانبیاء) لفظ عروج به کار برده شده است. تکرار مضامین این نمونه‌ها از افراد متعدد، حاکی از متداول بودن باور آن است. به عنوان نمونه:

- ارواح بنی آدم هنگامه احتضار، بالاخص انسان‌های صالح نظیر شهدای معركة (ابن هشام، *السيرة النبويه*، ۲/ ۴۴؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۵/ ۱۲؛ ابن سعد، *الطبقات*، ۲/ ۵۲)،
 - اعمال بنی آدم (ضبی، *الدعاء*، ۲۸۴؛ *نهج البلاغه*، خطبه ۲)،
 - نطفه چهل روزه (دارمی، *الرد علی الجهمیه*، ۶۳)،
 - نفس/روح همه انسان‌ها هنگام خواب به سوی آسمان می‌رود و فقط ارواح طاهر مجوز ورود به آسمان را دارند (بحرانی، *البرهان*، ۴/ ۷۱۳؛ ابن بابویه، *الامالی*، ۱۴۶).
- موارد فوق همگی روحانی بوده و تنها نمونه‌های دال بر جسمانی بودن صعود به آسمان مربوط به عامر بن فهیره (از خادمان ابوبکر) در بئر مئونه (۴ق) (بنگرید به: حسان بن ثابت، *الديوان*، ۱/ ۲۳۲؛ ۲/ ۱۶۳ و غیره) و ام کلثوم در مورد جسم علی (ع) است (بنگرید به: ثقفی، *الغارات*، ۲/ ۸۴۶).
- نمونه‌ای از اشاره صحابه به معراج در تمدن‌های شرق، غرب و میانه یافت نشد، اما با توجه به اینکه در ادیان ابراهیمی مصادیقی از قبیل خنوخ/ ادریس (ع)، ابراهیم (ع)، یعقوب (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع)، سلیمان (ع)، الیاس/ ایلیا (ع)، و حزقیال (ع) به عروج مشهورند، و از سوی دیگر دین یهود سال‌ها قبل از اسلام در جزیره العرب رایج بوده و صحابه با یهودیان و مسیحیان تعامل داشته‌اند، مراجعه تازه مسلمانان به آنان و آگاهی از عروج نزد آنان بعید به نظر نمی‌رسد، همان‌گونه که ابن خلدون می‌گوید:
- اعراب پیش از اسلام که دانش اندک و محدودی داشتند، برای رفع مشکلات دینی خود به همسایگان یهودی و مسیحی خود روی می‌آوردند (ابن خلدون، *المقدمه*، ۵۵۴-۵۵۵).

۳-۱) باورها درباره عروج سلف

از این رو تنها با استناد به شواهد انگشت‌شمار برداشت می‌شود مردمان عصر نزول اجمالاً از عروج انبیاء سلف مطلع بودند. به عنوان نمونه، ابن عباس (۶۸ق) از قول کعب (۳۱ق) می‌گوید: ادریس به سبب عملش سوار بر بال ملکی به آسمان عروج کرد، از ملک الموت پرسید: ای برادر، ادریس تا زمان فرارسیدن اجلش چه میزان فرصت دارد؟ گفت: از مردی می‌پرسی که جز طرفه العینی از رسیدن اجلش نمانده است، ملک زیر بالش را نگاه کرد و دید ابلیس قبض روح شده است (ابن وهب، *تفسير القرآن*، ۳۰).

در این روایات گزاره‌های بسیاری بالاخص از مشاهدات معراج روندگان آمده که تحقیق پیرامون آن در مقایسه با گزاره‌های مذکور در معراج پیامبر (ص) شایسته تحقیق است.

آنچه امروزه پیرامون سیر پیامبر (ص) موجود است، به بالغ بر سی صحابی منسوب شده که اغلب بدون واسطه

اقوال خود را به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند. از جمله ابن عباس، أبوهریره، ضحاک، سعید بن جبیر، قتاده، ابن مسیب، ابن شهاب، علی (ع)، ابویوب انصاری، ابوسعید خدری، جابر بن عبدالله انصاری، انس بن مالک، مالک بن صعصعه، عبدالله بن مسعود، عمر بن خطاب، ابی بن کعب، عبدالله بن عمر، سمره بن جندب، حذیفه بن یمان، سهل بن سعد، ابوالدرداء، ام هانی، ام سلمه، عایشه و غیره.

معراج پیامبر (ص) از حیث مولفه‌های متعددی معرکه آراء صاحب‌نظران بوده است. از جمله دلایل این مهم، عدم تصریح آیات **قرآن** و بر محور روایات بودن آن، ماهیت رمزآلود عروج، زبان تمثیل و تمثّل در روایات معراجیه، تعدّد سیر و غیره بیان شده است (عزیزی کیا، «تأملی بر روایات معراجیه»، ۵۳).

صاحب‌نظران مسلمان در مورد جوانب و مولفه‌های مختلف سیر پیامبر (ص) آرای متعددی را ارائه نموده‌اند. در اغلب مولفه‌ها تعدّد آراء وجود دارد، هر چند در مولفه‌های اندکی اتفاق نظر وجود داشته و مثال نقضی در این زمینه یافت نشد. به عنوان نمونه، آنکه شخص معراج رونده پیامبر (ص) است، سیر همواره به خدا منسوب بوده و پیامبر (ص) به سیر برده شده، هم‌چنین در شبانه بودن سیر نیز اختلافی نیست که به احتمال قوی از دلایل آن واژه **لَيْلاً** در اولین آیه از سورة اِسرائ و نیز خود واژه **اَسْرَى** به معنای سیر شبانه در ادبیات **قرآن** است (ابن منظور، **لسان العرب**، ۶/ ۲۵۱).

در یک تقسیم‌بندی می‌توان مولفه‌های پیرامون سیر پیامبر (ص) را در سه دسته چستی، چگونگی و چرایی جای داد. چگونگی شامل مولفه‌هایی نظیر زمان و مکان شروع، مرکب، همراهان، مقاطع، کیفیت (جسمانی/روحانی)، دفعات و غیره پیرامون سیر است که توصیفگر چگونگی انجام سیر می‌باشد. چرایی شامل مولفه‌هایی حاکی از علت رفتن سیر است. از آن‌جاکه در سیر پیامبر (ص) همه اقوال از عدم اکتسابی بودن سیر حکایت دارد، چرایی متوجه قبل از سیر نبوده و گزاره‌هایی که بیانگر برون‌داد و کارکرد سیر است در این دسته قرار گرفته و اغلب متوجه زمان بعد از سیر به استناد مشاهدات و ادراکات پیامبر (ص) حین سیر است. چستی نیز شامل مولفه‌هایی است که به ماهیت و چستی پدیده سیر پرداخته است، نظیر آنکه سیر در بستر خواب، رویای صادق، مکاشفه و غیره بوده است.

به دلیل همپوشانی مولفه‌های دسته چگونگی با چرایی و چستی، شرح دیدگاه صحابه پیرامون سیر پیامبر (ص) در دو دسته کلی معطوف به چستی، و چرایی با استناد به مولفه‌های چگونگی در ادامه آورده شده است. از آن‌جاکه در ادوار بعدی مقاطع معراج پیامبر (ص) به زمینی و آسمانی تفکیک شده و واژه **معراج** اغلب برای آسمان بکار گرفته شده است، در بیان این دیدگاه‌ها واژه **سیر** به کار برده شده که حاکی از مطلق سیر است.

۲. دیدگاه‌های معطوف به چیستی / چگونگی سیر

واکنش اولین مخاطبان که بیانگر چالش پذیرش یا عدم پذیرش سیر و نیز چگونگی امکان آن است، اولین دیدگاه‌ها به سیر پیامبر (ص) به شمار می‌آید.

۲-۱) سیر به مثابه کذب و سحر

صاحب‌نظران با ادله گوناگون در مورد زمان وقوع سیر پیامبر (ص) آرای متفاوتی دارند که در بین آن‌ها سال‌های اولیه بعثت (اندکی قبل از هجرت به مدینه) از نظر کمی بر سایر نظرات غالب است. آنچه به عنوان نقطه شروع می‌توان به حساب آورد اعلام عمومی سیر از سوی پیامبر (ص) است که از قول ام‌هانی چنین آمده: شب سیر پیامبر (ص) در منزل ما خوابید، هنگام نماز صبح ایشان به من گفتند: ام‌هانی من نماز شب را با شما گزاردم، پس از آن به بیت المقدس رفتم و در آنجا نماز خواندم، اکنون نزد شما هستم. ام‌هانی که واکنشش از پذیرش بی‌چون و چرای مطلب پیامبر (ص) حکایت دارد، ادامه می‌دهد: من دامن قبای پیامبر را گرفتم و به ایشان عرضه داشتم: از تو خواهش می‌کنم این جریان را به مردم نگوئید، چرا که آنان تو را تکذیب می‌نمایند. پیامبر (ص) بی‌اعتنا به سفارش ام‌هانی، نزد قریشیان می‌رود (ابن هشام، *السيرة النبوية*، ۲/ ۴۳-۴۴؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۳۰۹).

پس از اعلام عمومی سیر از سوی پیامبر (ص) که در آن هیچ محتوایی جز نماز گزاردن در بیت المقدس نیامده، جمع کثیری از مخاطبان به دلیل غیرممکن بودن طی مسافت طولانی مکه تا بیت المقدس که زمان یک ماه را برای پیمودن آن گرفته‌اند (بنگرید به: بزار، *المسند*، ۸/ ۴۱۱) در کمتر از یک شب، به انکار، تکذیب و تمسخر پرداختند (بزار، *المسند*، ۱۱/ ۴۴۳؛ ابن ابی شیبہ، *المسند*، ۷/ ۳۳۵-۳۳۶).

این ادعا تنها برای کفار قریش ثقیل نبوده، گزارش شده در شب سیر فرزندان عبد المطلب گمان کردند پیامبر (ص) مفقود شده، در تکاپوی یافتن ایشان بودند که عباس (عموی پیامبر (ص)) ایشان را یافت و پرسید: کجا بوده‌ای؟ با شنیدن پاسخ: بیت المقدس، در نهایت تعجب، به پیامبر (ص) گفت: امشب؟ گفت: بله، گفت: آیا تو را چیزی رسیده است؟ گفت: جز خوبی به من نرسیده است (ابن سعد، *الطبقات*، ۱/ ۲۲۲).

جز افراد اندکی از جمله ابوبکر که گفته شده به دلیل تصدیق سیر پیامبر (ص)، از آن زمان لقب *صدیق* را به وی داده‌اند (بنگرید به: ابن ابی عاصم، *الآحاد و المثنی*، ۱/ ۸۳؛ احمد بن حنبل، *فضائل الصحابة*، ۱/ ۱۷۲ و ۴۴۸) اغلب منکر ادعای پیامبر (ص) شدند و کار را به سؤال از ایشان در سنجش صحت مدعایشان کشاندند. گروهی بعد از مشاهده درستی نشانه‌هایی که محدود به سیر زمینی بود نظیر محراب‌ها، قنديل‌ها و ستون‌های

بیت المقدس، کاروانیان و بار شتران آنان که در طول مسیر بود (بنگرید به: بزار، *المسند*، ۸ / ۴۱۱؛ ابن هشام، *السيرة النبوية*، ۲ / ۴۳-۴۴)، پیامبر (ص) را متهم به سحر کردند (بنگرید به: بخاری، *الصحيح*، ۳۲۶-۳۲۷؛ مقاتل بن سلیمان، *التفسير*، ۲ / ۵۲۰).

۲-۲) سیریه مثابه طی الارض

واکنش و ادله عدم پذیرش اولین مخاطبان نشان می دهد اندک افراد پذیرنده سیر که به اعتبار نقل از دهان پیامبر (ص) و یا صحیح یافتن نشانه ها پذیرفتند، سیر را صرفاً پیمودن مسافت طولانی مگه تا بیت المقدس در زمان یک شب، بدون توجه به ادراکات و سایر محتویات دریافتند که این امکان تنها در صورت فرستاده ی خدا بودن قابل پذیرش است. شواهد روایی متعددی برای این موضوع در دست است. مانند این که:

... ابوبکر آمد و گفت: ای رسول خدا امشب کجا بودی؟ گفت به بیت المقدس رفتم، گفت:

این مسیری که یک ماه طول می کشد. ابوبکر گفت: شهادت می دهم که تو رسول خدایی

(بزار، *المسند*، ۸ / ۴۱۱).

در این دیدگاه ها سخنی از آسمان و اجرام مشهود آن نیست، جز آن که ابوبکر به کنایه در مقام تأیید پیامبر (ص) می گوید: «من بعیدتر از این، حتی خبر آسمان را نیز تصدیق می نمایم» (طبری، *جامع البیان*، ۱۵ / ۵). در تعاریف طی الارض مولفه هایی نظیر عدم حرکت و به تبع عدم نیاز به مرکب، لحاظ شده است (بنگرید به: دهخدا، *لغت نامه دهخدا*، واژه طی الارض، و حسینی طهرانی، *یادنامه مهر تابان*، ۸۳). با استناد به آرای صحابه، مراد از طی الارض در این قسمت، جابه جایی از مکانی به مکان دیگر در زمان کوتاه، به اذن و اراده خداوند و با مرکب ماورایی است.

گفتنی است در جستجوهای انجام شده، غیر از به کار رفتن تعبیر "طی الارض" برای هنگامه قیامت که به نظر می رسد وام گرفته از "نطوی السماء" (انبیاء / ۱۰۴) در قرآن باشد، دو روایت از ابوهریره یافت شد که طی الارض را به پیامبر (ص) نسبت داده، و هر دو کنایه از راه رفتن سریع (هروله) پیامبر (ص) است و نه بیشتر (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۴ / ۲۵۸).

۳. دیدگاه های معطوف به چرایی / چگونگی سیر

دیدگاه های پسینی که خاستگاه آن را باور اختصاص طی الارض به انبیای حقیقی مرسل از سوی خدا می توان برشمرد، دیدگاه هایی است که با استناد به مشاهدات و سایر ادراکات پیامبر (ص) حین سیر که در دسته چگونگی قرار دارند، به رهاورد و کارکردهای سیر توجه دارد. این دیدگاه بیانگر شکل گیری و تطوّر دیدگاه ها

پیش از رسیدن به ثبات در نظرات است.

۱-۳) سیر به مثابه معجزه

در گام بعدی برخی پذیرندگان با توسّل به جنبه ماورایی سیر، پیوند بین مقام نبوّت و شخص پیامبر (ص) را نشانه گرفته‌اند. نزد این افراد سیر نشان پیامبری پیامبر (ص) در مقام معجزه با راهکار اثبات نبوّت است. همان‌گونه که امام صادق (ع) می‌فرماید: معجزه علامت خداوند است که جز به انبیاء، رسل و حججش اعطا نمی‌نماید تا صدق صادق از کذب کاذب شناخته شود (ابن بابویه، **علل الشرایع**، ۱/ ۱۲۲)، هم‌چنین فتنه و سنگ محک کفار و ایمان‌آوردگان بوده است (صنعانی، **التفسیر**، ۱/ ۳۲۳).

در این دیدگاه گروهی مقصد نهایی سیر را بیت المقدس که میعادگاه انبیاء بوده، و گروهی دیگر به آسمان پنداشته‌اند، با این وجه اشتراک که محتوای درک شده از سوی پیامبر (ص) ادراکاتی فراتر از مشاهده ظواهر عینی بیت المقدس، بر محور اثبات نبوّت ایشان بوده است.

معقول است در دید آنان از اولین گزین‌های مطرح؛ مرکب باشد. مرکب‌های گوناگونی برای سیر شبانه پیامبر (ص) ذکر نموده‌اند از جمله بُراق (که وجه تسمیّه آن را بُراق بودن (زبیدی، **تاج العروس**، ۵۱/ ۲۵) و یا سرعت برق‌آسای (ابن اثیر، **النهایه**، ۱/ ۱۲۰) آن گفته‌اند)، برقه، رفر، بال جبرئیل، شبه لانه پرنده، معراج، سَلَم (بنگرید به: محمدی شاهرودی، **پرتویی از معراج**، ۷۸-۱۳۲). براق مشهورتر از سایرین است. هر چند توصیفاتی که از براق شده با معیار قراردادن مرکب‌های متداول آن دوران (از جمله حمار و بغل) صورت گرفته و گاه با جزئیات فراوان از قبیل چموشی و سرباز زدن براق از سوارکردن پیامبر (ص)، لرزیدن گوش‌ها و غیره همراه بوده، لکن جنبه ماورایی و اسرارآمیز آن را تا حدّ شایان توجّهی پرورنده‌اند. علاوه بر توصیف شمایل و اندام (مو، چشمان، رنگ، پشت بلند، گام‌های طویل، سرعت هوش‌ربا)، به خوی‌های پسندیده بُراق نیز پرداخته شده (فروتنی، عرق شرمساری ریختن و غیره).

در بین گزاره‌های متعدّدی که در منقولات این دسته آمده گاه ارتباط با نبوّت به صراحت بیان شده، مثلاً سؤال نگهبان هر طبقه آسمان از بعثت پیامبر (ص)، به عنوان مجوز ورود (یحیی بن سلام، **التفسیر**، ۱/ ۱۰۴-۱۰۵؛ صنعانی، **التفسیر**، ۱/ ۳۱۴-۳۱۶)، و گاه به قرینه آمده است. به عنوان نمونه، گره‌زدن سرنوشت مسلمان به عملکرد پیامبر (ص) در گزاره مشهور به آزمون جام (گزینش جام شیر از بین جام‌های شیر، شراب توسط پیامبر (ص) که جبرئیل آن را به هدایت امت پیامبر (ص) بر فطرت (با گزینش جام شیر) تعبیر نموده (یحیی بن سلام، **التفسیر**، ۱/ ۱۰۴؛ بخاری، **الصحيح**، ۷/ ۲۸۴)، هم‌چنین گزاره بی‌اعتنایی پیامبر (ص) به ندای هاتف

یمین و یسار و زن زیبا در طول مسیر که به عدم گرایش امت پیامبر (ص) به یهودیت، نصرانیت و دنیا تعبیر شده است (صنعانی، *التفسیر*، ۱/۳۱۴-۳۱۶).

پیوند سیر پیامبر (ص) با انبیاء سلف، شاهد دیگری است که در گزاره‌هایی مانند موارد زیر آمده است:

- سوارشدن پیامبر (ص) بر مرکب انبیاء پیشین (طبری، *جامع‌البیان*، ۱۵/۱۷)،
- بستن براق در بیت‌المقدس بر همان حلقه‌ای که انبیاء پیشین مرکبشان را می‌بستند (بزار، *المسند*، ۱۳/۳۴۱؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۹/۴۸۶-۴۸۸)،
- مشاهده و توصیف ظاهر انبیاء پیشین و مشابهت دادن آنان با افرادی که برای صحابه شناخته شده بوده (طبری، *جامع‌البیان*، ۱۵/۵-۶؛ صنعانی، *التفسیر*، ۱/۳۱۴-۳۱۶؛ بزار، *المسند*، ۱۵/۲۴۱)،
- نماز گزاردن با آنان (عبدی، *الجزء*، ۸۱؛ بزار، *المسند*، ۵/۳۶۰) آمده است.

در این دسته برخی بر این باور بوده‌اند که سیر به بیت‌المقدس یا آسمان در بستر خواب/ رؤیا بوده است. به عنوان نمونه، گزارش شده معاویه (۴۰ق) در مورد سیر پیامبر (ص) گفته: رؤیای صادقه‌ای از جانب خدا بوده است (طبری، *جامع‌البیان*، ۱۵/۱۶). از عایشه (۵۸ق) نقل شده: جسد رسول‌الله (ص) مفقود نشد و خدای عزوجل او را با روحش سیر داد (ابن‌هشام، *السيرة النبویه*، ۱/۳۹۹؛ ابن‌اسحاق، *السیره*، ۲۹۵).

هم‌چنین انس بن مالک (۹۳ق) گفته است: قبل از آنکه بر آن حضرت وحی نازل شود، روح مقدسش در عالم خواب سیر داده شد (محمد بن مسلم، *الصحيح*، ۲/۲۱۷). گفتنی است از انس بن مالک اقوال دیگری حاکی از اینکه پیامبر (ص) بین خواب و بیداری، و نیز در بیداری (جسمانی) سیر نموده‌اند، وجود دارد که در ادامه آمده است. این مطلب که از چالش برانگیزی کیفیت سیر از همان دوران اولیه حکایت دارد، با پیش‌فرض صحیح دانستن روایات، بیانگر رواج باور تعدّد سیر است.

شاهدی که دیدگاه سیر روحانی و نیز تعدّد سیر را تقویت می‌نماید واقعه‌ای بدین مضمون است که رسول خدا (ص) در روز دوشنبه فوت شدند و بدلیل اختلاف‌نظری که بین افراد ایجاد شده بود، روز چهارشنبه ایشان را دفن کردند برخی بر این باور بودند که پیامبر (ص) فوت نکرده، بلکه مانند موسی (ع) (دارمی، *السنن*، ۱/۲۲۰-۲۲۱؛ ابن‌سعد، *الطبقات*، ۲/۲۰۴-۲۰۵) و در نقلی دیگر مانند عیسی (ع) — به نقل از ابی سلمه بن عبد‌الرحمان (ابن‌سعد، *الطبقات*، ۲/۲۰۸) — روح‌شان به آسمان رفته است. برخی دیگر نیز بر این باور بودند که ایشان گرامی‌تر از آنند که دو بار فوت شوند و مانند انسان‌های دیگر فوت کرده‌اند. این داستان که مویدی بر آگاهی مردمان آن دیار در سال یازده هجری، از عروج موسی (ع) و عیسی (ع) است، نشان می‌دهد

که بروز چنین حالاتی از پیامبر (ص) که بر روحانی بودن و نیز تعدّد سیر دلالت دارد، برایشان آشنا بوده است. از آنجا که مشاهده انبیاء پیشین، از اولین و پرتکرارترین ادراکات ذکر شده در سیر پیامبر (ص) و وجه اشتراکی است که در همه اقوال ذکر شده برای سیر زمینی و آسمانی وجود داشته، به نظر می‌رسد پل ارتباطی سیر زمینی به آسمان، گزاره مشاهده انبیاء پیشین باشد. همان‌گونه که پیش از این گفته شد صحابه بر این باور بودند که ارواح انسان‌های صالح (از جمله انبیاء سلف) پس از مرگ به آسمان می‌رود. به عبارت بهتر حلقه اتصالی که مشاهده انبیاء پیشین (به عنوان صالحین) در بیت المقدس را به آسمان کشانده، باور به اسکان ارواح انسان‌های صالح در آسمان است.

گزارش‌های متعددی نشان می‌دهد صحابه مشاهده انبیاء پیشین را در آستانه مرگ و در بستر رؤیا/ خواب برای غیرانبیاء ممکن می‌دانستند. به عنوان نمونه، انس می‌گوید: در مدینه مریض و مشرف به مرگ بودم، ابراهیم و موسی آمدند، ابراهیم نزدیک سر و موسی نزدیک پایم نشستند، بیدار شدم درحالی که شفا یافته بودم، ابوالعالیه نیز متنی به همین مضمون را برای انس می‌گوید، انس در جواب می‌گوید: رؤیای تو مانند رؤیای من است، ابراهیم می‌گوید: همانا ابراهیم مردی سفیدپوست، و... و موسی مردی پر مو... بود، انس می‌گوید: من نیز این چنین دیدم (ابن اسحاق، السیره، ۲۹۵-۲۹۶). تعبیر رؤیا و عبارت «بیدار شدم و شفا یافتم» در هر دو نقل نشان می‌دهد دیدن انبیاء در حالت بیداری نبوده است (برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به: بزار، المسند، ۱۰/۲۷۷-۲۷۶؛ ابن سعد، الطبقات، ۷۱/۳).

۲-۳) سیر به مثابه تجربه دنیای پس از مرگ

در دیدگاه دیگری که از نظر منطقی در گام بعدی قرار می‌گیرد صحابه در یافتن چرایی و پاسخ به چگونگی آن، بر بیان عجائب ادراکات و شگفتی‌های مشاهدات پیامبر (ص) که اغلب معطوف به آسمان بوده تأکید داشته و گزاره‌هایی را ارائه داده‌اند که در مورد دنیای پس از مرگ گفته شده است. در این دسته علاوه بر گزاره‌هایی که در سیر به مثابه معجزه آمده، گزاره‌هایی از جمله مشاهده بهشت و جهنم و جزای اعمال که خداوند در قیامت وعده داده، برجسته است.

این مثابهت از نظر مقاطع سیر به صورت‌های گوناگون بیان شده است، گاه مستقیم به آسمان (بدون توقف در زمین)، گاه از مکه به بیت المقدس و سپس از بیت المقدس به مقصد نهایی آسمان دنیا (به صورت پیوسته) و گاه از مکه به بیت المقدس و سپس از بیت المقدس به مقصد آسمان هفتم با طی طبقات هفتگانه آسمان بیان شده است.

از جمله گزاره‌های این دسته در توصیف بهشت و جهنم عبارت است از: مشاهده درخت بهشتی طوبی (فراات کوفی، *التفسیر*، ۲۱۱ و ۷۵-۷۶)، خروس بهشتی (مشهور به دیک) (عسقلانی، *لسان المیزان*، ۶/۱۳۸)، نهرهای بهشتی (طبری، *جامع البیان*، ۲۷/۳۳ و یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/۱۰۷)، مشاهده عذاب رباخواران در آسمان هفتم (احمد بن حنبل، *الزهد*، ۱۴/۲۸۵)، عذاب خطبای بی‌عمل (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/۱۱۲).

هم‌چنین گزاره‌هایی که منسوب به آسمان می‌پنداشتند. به عنوان نمونه، مشاهده جبرئیل، ملک‌الموت (زید بن علی (ع)، *المسند*، ۴۹۷)، ملکی به نام اسماعیل (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/۱۰۸؛ صنعانی، *التفسیر*، ۱/۳۱۶-۳۱۴؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۱/۱۲-۱۱).

گویی در قرن نخست دیدن جبرئیل و سایر ملائکه مختص پیامبر (ص) نبوده است. ابن عباس مدّعی بود که دو بار جبرئیل را در حضور پیامبر (ص) دیده است (عسقلانی، *الاصابه*، ۴/۱۲۲؛ ابن عبد البر، *الاستیعاب*، ۳/۹۳۵؛ ابن سعد، *الطبقات*، ۲/۳۷۰). نقل شده عایشه جبرئیل را در شکل دحیة الکلبی دیده است (ابن اسحاق، *السیره*، ۲۹۷). اُسَیدَ بَنَ حُضَیْرٍ می‌گوید: هنگام خواندن قرآن، ملائک را در شکل سرجی که به آسمان عروج می‌کردند، دیده است (احمد بن حنبل، *الزهد*، ۱۸/۱۲۸۸-۲۸۹)، هم‌چنین دیدن ملک‌الموت در آستانه مرگ از صحابه دیگر نقل شده است (بزار، *المسند*، ۱۷/۶۸).

نمونه‌ای که مشاهده بهشت و جهنم و جزای اعمال را برای انسان عادی در زمان حیات میسر بداند، یافت نشد، مگر در بستر خواب که پیش از این گفته شد. گفتنی است در روایات، گشایش ابواب آسمان در ایّام حیات آمده ولی سخنی از بالارفتن به سوی آن نیست. به عنوان نمونه، در ماه رمضان (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۱/۹۱؛ بخاری، *الصحيح*، ۳/۲۹۱) و هنگام گفتن ذکر (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۱/۱۵۱).

۳-۳) سیر به مثابه بلوغ پیامبر (ص)

در این دسته تمرکز دیدگاه‌ها بر شأن والای رسول‌الله (ص) و ادراکات منحصر به فردی است که بر ایشان متجلی گردیده و بیانگر تعالی و فراروی ایشان از مقام نبوت است. با اغماض از تفاوت‌هایی که در جزئیات وجود دارد، سیر را به مثابه سفری آسمانی (اغلب پیوسته به سیر زمینی) دیده‌اند که در وهله نخست پیوند محکمی با بعثت پیامبر (ص) دارد، و در وهله بعدی به دنبال نمایش برتری پیامبر (ص) بر سایر مخلوقات و به ویژه انبیاء پیشین است که با گذر از آسمان‌های هفت‌گانه، سدره‌المنتهی و جنة‌المأوی در ملاقات و ارتباط

بدون واسطه پیامبر (ص) با خالق هستی و دریافت وحی مشافهه‌ای به اوج خود رسیده است. پاکتچی پس از تحلیل گفتمان آیات سوره نجم می‌گوید: به‌رحال مفصل‌بندی آیات اوّل سوره نجم به خوبی نشان می‌دهد که برای مخاطبان، مسئله اصلی در مواجهه با معراج پیامبر (ص) وقوع ملاقات است و مناقشه در این باره است، نه مسائل دیگر (پاکتچی، «بازخوانی مفهوم سدره‌المنتهی»، ۱۳).

نقل‌هایی سامان‌یافته و داستان‌واره از ابن عباس، ابوسعید خدری، و انس بن مالک در دست است که بی‌بدیل بودن این ملاقات مستقیم را به خوبی بازتاب داده‌اند. برای نمونه، خلاصه نقل ابوسعید خدری در **تفسیر** صنعانی ذیل آیه نخست سوره‌اِسرائ چنین است: سوار براق شدم (ضمن اشاره به گوش‌های مضطرب، به مرکب انبیاء پیشین بودن براق تصریح داشته)، ندای هاتقی را از یمین و یسار شنیدم و زن زینت شده‌ای را در طول مسیر دیدم، بدان‌ها بی‌اعتنا بودم (جبرئیل گفت: ندای یمین؛ داعی یهود، ندای یسار؛ داعی نصاری، و زن؛ نماد دنیا بوده که اگر بدان‌ها توجه داشتی اَمّت به آن‌ها متمایل می‌شدند)، به بیت‌المقدس رسیدم، براق را بر همان حلقه‌ای که انبیاء پیشین می‌بستند، بستم و در آنجا نماز گزاردم، آزمون جام را جبرئیل از من به عمل آورد (و گفت با انتخاب جام شیر اَمّت بر فطرت هدایت شدند).

ابوسعید به همین ادراکات از سیر زمینی اکتفا کرده و در ادامه سیر آسمانی پیامبر (ص) (پیوسته با سیر زمینی) بر مرکب معراج را آورده، وی به عبور از طبقات هفت‌گانه آسمان به‌شرط بعثت، مشاهده جزای اعمال ناصالحی از قبیل خورندگان اموال ایتام، زناکاران، رباخواران در آسمان اوّل و نیز توصیفی اجمالی از ظاهر انبیاء مشاهده شده در هر طبقه آسمان (به ترتیب) اشاره داشته است. در ادامه با عبور از طبقه هفتم به بیت‌المعمور رفته و درختی که دو نهر کوثر و رحمت از ریشه آن جاری بودند را دیده، کوثر نهری است که خدا به ایشان عطا داشته، با غسل در نهر رحمت گناهان ماتقدم و ماتأخر ایشان بخشیده شده و داخل جنتی می‌شود که نه گوشی شنیده و نه چشمی دیده است.

بعد از توصیف نعمت‌های بهشتی (از جمله پرندگان، درختان و چشمه‌ها) اوج نقل ابوسعید ارتباط با پروردگار پس از جَنّت است که بدون واسطه در عرش الهی صورت‌گرفته و طیّ آن پیامبر (ص) دستور وجوب نمازهای یومیّه را مستقیم از خدا دریافت نموده است، سرانجام ابوسعید جریان رفت و آمد پیامبر (ص) در طلب تخفیف نمازهای یومیّه برای امتش را به پیشنهاد موسی (ع) آورده که طیّ آن از پنجاه رکعت به پنج رکعت کاهش یافته است (صنعانی، **التفسیر**، ۱/ ۳۱۵-۳۱۶).

گزاره‌های بسیاری نظیر موارد زیر بیانگر انحصار به پیامبر (ص) در این دیدگاه است:

- معرفی پیامبر (ص) به عنوان اکرم‌ترین موجودی که سوار بر براق شده (بزار، *المسند*، ۱۳/ ۴۰۴ و ۴۶۸)

- اعطای هدایای ویژه‌ای مانند نهر بهشتی کوثر به پیامبر (ص) (ابن وهب، *تفسیر القرآن*، ۷۶-۷۷؛ مجاهد بن جبر، *التفسیر*، ۷۵۵)

- رسیدن پیامبر (ص) به مرحله‌ای که حتی جبرئیل نیز اجازه ورود به آن را نداشت و گفت: اگر از این نزدیک‌تر شوم پرهایم می‌سوزد (ابن شهر آشوب، *مناقب آل ائمه* (ع)، ۱/ ۱۵۵)،

- مشاهده سدره المنتهی، بیت المعمور و شگفتی‌هایی که بعد از آسمان هفتم قرار دارد (امام زید، *تفسیر زید بن علی*، ۴۴۸؛ احمد بن عیسی، *الامالی*، ۱/ ۱۹۳).

برخی از مضامین مکالمه با خدا را چنین گفته‌اند:

- سفارش بر خلافت علی (ع) (زید بن علی (ع)، *تفسیر زید بن علی*، ۴۰۴ و ۴۰۵)،

- دریافت اذان (احمد بن عیسی، *الامالی*، ۱/ ۱۹۳)،

- دریافت نمازهای یومیّه (احمد بن حنبل، *الزهّد*، ۱۹/ ۴۸۶-۴۸۸)، ابوسعید خدری (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۱۶)،

- شرح برخی آیات *قرآن* (نافع بن ازرق، *غریب القرآن*، ص ۱۸۱).

البته این ارتباط بدون واسطه پیامبر (ص) با خدا محدود به مکالمه با خدا نبوده است، گزاره‌هایی از کارکرد سایر حوّاس انسانی پیامبر (ص) نیز در دست است از قبیل دیدن خدا که در ادامه شرح آن آمده، شنیدن صدای جیرجیر قلم‌های خداوند (ابن ابی عاصم، *الآحاد و المثنی*، ۴/ ۱۹)، و حتی احساس برودت در سینه پیامبر (ص) از لمس دستان خدا (اسماعیل جعفی به نقل از امام باقر (ع) (قمی، *تفسیر قمی*، ۲/ ۱۲-۱۳) که همگی ریشه در تجسّم انسان‌وارانه آنان از خدا دارد.

کاوش در قرن نخست هجری نشان می‌دهد که در این قرن بحث دیدن خدا بسیار چالش‌برانگیز بوده است. برای نویسندگان مشخص نیست سیر پیامبر (ص) موجب پیدایش این بحث شده، و یا دیده‌شدن خدا در سیر شبانه پیامبر (ص) متأثر از این بحث بوده است.

پیرامون موضوع رویت پروردگار اقوال گوناگونی در دست است. برخی معتقدند پیامبر (ص) خدا را ندید؛ بل که در خان هفتم سیر شبانه خویش، روزنه‌ای از بهشت (ابن احمد، *السنه*، ۶۰۷)، حجب نور (ابو حمزه ثمالی، *التفسیر*، ۳۱۷؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰/ ۳۳۱۹)، رفر (طبری، *جامع البیان*، ۲۷/ ۳۳؛

احمد بن حنبل، *الزهّد*، ۷/ ۳۱۸)، و یا شکل اصلی جبرئیل (طبری، *جامع البیان*، ۲۷/ ۲۷؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰/ ۳۳۱۹؛ احمد بن حنبل، *المسند*، ۷/ ۸۰) را دیده‌اند، اما گروهی که بر باور دیدن خدا هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: افرادی می‌گویند: پیامبر (ص) خدا را با قلب دید (طبری، *جامع البیان*، ۲۷/ ۳۱؛ فرات کوفی، *التفسیر*، ۴۵۲-۴۵۳)، و افرادی می‌گویند با چشم سر دید (طبری، *جامع البیان*، ۲۷/ ۳۱ و ۲۸).

همانگونه که اشاره شد به استناد روایات، حرکت به سوی خدا برای غیر انبیاء در ایّام حیات در بستر خواب ممکن است. به عنوان نمونه، ابودرداء حرکت نفس همه انسان‌ها به سوی عرش را در هنگام خواب ممکن دانسته است (ابن مبارک، *الزهّد*، ۳۷۸). از امام صادق (ع) نیز سخنی به این مضمون نقل شده که به ارواح انبیاء پیشین، اوصیای فوت شده و اوصیای زنده اجازه داده می‌شود که شب‌های جمعه به آسمان عروج، عرش الهی را طواف و در آنجا نماز گزارند و سپس به ابدان خود برگردند (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱۳۱). این شواهد تنها از حرکت روحانی به سوی خدا حکایت دارد، نه ارتباط بدون واسطه انسان با خدا که به دیدن، مکالمه و حتی لمس خدا را به همراه داشته باشد.

گفتنی است عبارت مشهور "الصلاة معراج المؤمن" هر چند از لحاظ محتوایی با این دسته سازگاری دارد و ارتباط بدون واسطه انسان عادی با خدا را در هنگام نماز ممکن می‌شمارد، اما این عبارت نه تنها در منابع سه قرن نخست (که مأخذ این تحقیق است)، بلکه در هیچ یک از کتب روایی فریقین به عنوان روایت نقل نشده است، تنها مجلسی در کتاب *الاعتقادات* آن را بدون ذکر سند، به پیامبر (ص) نسبت داده است (بنگرید به: واکاوی سندی و محتوایی "الصلاة معراج المؤمن").

شایان ذکر است در اواخر قرن یک، دو نقل از امام سجّاد (ع) یافت شد که با لفظ "عروج"، ارتباط بدون واسطه غیرپیامبران با خدا در معنای شکوفایی و رشد معنوی، آن هم منوط به اسبابی از سوی خدا امکان‌پذیر دانسته است. یک جا قرآن؛ نردبانی که انسان را به محلّ سلامت عروج می‌دهد، دانسته شده (*صحیفه سجّادیه*، ۱۷۸)، و جای دیگر رحمت و دوام توفیق را نردبانی دانسته که انسان را به مقام رضایت خداوند عروج می‌دهد (*صحیفه سجّادیه*، ۲۳۹).

نتیجه

هدف این تحقیق کشف دیدگاه‌های مردمان قرن نخست به سیر شبانه پیامبر (ص) است. با به کار بستن رویکرد تاریخ‌انگاره، و پیش‌فرض صحت منقولات و انتساب آن‌ها به صحابه مذکور، در گام

نخست به تفحص در منابع اسلامی دست اول پیرامون سیر پیامبر (ص) پرداخته و مجموع اقوال منسوب به هر یک از صحابه کنار هم گزارده شده است. در گام بعدی با تحلیل اقوال، سعی شد نگاه صحابه به سیر پیامبر (ص) ترسیم گردد.

نتیجه شد پس از پذیرش نسبی سیر، آراء صحابه در چهار دسته کلی قرار می‌گیرد:

سیر به مثابه طی الارض: پیمودن مسیر طولانی مکه تا بیت المقدس در مدت زمان کمتر از یک شب، بدون کسب هیچ مشاهده یا ادراکی خاص برای پیامبر (ص). در این دیدگاه چگونگی انجام سیر مطرح بوده است. معجزه: در این دیدگاه با پذیرش طی الارض یا طی الاسماء با مرکبی ماورایی، محل نزاع کارکرد سیر بوده که با استناد به ادراکات پیامبر (ص) به سوی اثبات پیامبری پیامبر (ص) سوق یافته است.

تجربه دنیای پس از مرگ: در این دیدگاه نیز نگاه‌ها به کارکرد سیر معطوف بوده است. بازتاب شرایط جامعه و بهره‌مندی از سیر پیامبر (ص) در جهت هدایت آن با اهداف و اغراض مختلف را می‌توان ردیابی کرد.

بلوغ پیامبر (ص) (فراروی از مقام نبوت): در اقوال متعلق به این دسته نگاه‌ها به سیر پیامبر (ص) شکل متمرکزتری دارد (با رعایت روند منطقی مقاطع و مشاهدات در طول سیر). کارکرد فردی سیر که در نگاه نخست متوجه شخص پیامبر (ص) بوده و در نقطه اوج خود به ارتباط بدون با خداوند و دریافت وحی مشافهه‌ای (بدون واسطه) با خدا می‌انجامد که محتوای آن بر کارکرد اجتماعی سیر دلالت دارد (به عنوان نمونه، دریافت دستورات مورد نیاز پیروان دین تازه تأسیس اسلام که در **قرآن** نیامده (نظیر تعداد نمازهای یومیه، اذان، تعیین خلیفه بعد پیامبر (ص) و غیره).

همان گونه که روشن است سیر پیامبر (ص) در طول قرن نخست تحولات بسیاری را گذرانده است. با گذر زمان سیری که از سوی اغلب اولین مخاطبان رد شد، به تمرکز بر شگفتی‌های مشاهده شده و برون داده‌های آن کشیده رسیده است. مطرح شدن جزئیات بیشتر با دقت بالاتری از گزاره‌ها و تبدیل نقل‌های پراکنده به نقل‌های سامان یافته روند منطقی را به نمایش می‌گذارد که اثر آن با ردیابی در قرون آتی روشن می‌گردد.

عدم تصریح **قرآن**، ماهیت رمزآلود سیر و عدم توانایی درک انسان، از اهم عواملی است که منجر به بروز دیدگاه‌های گوناگون در مورد معراج پیامبر (ص) شده است. عدم تغییر و اصرار پیامبر (ص) بر مدعای خویش، پذیرش پیامبری پیامبر (ص) از سوی مردمان با مشاهده کرامات و سیره ایشان، هجرت به مدینه و فراهم شدن فرصت برای شرح سیر، افزایش جایگاه و شأن پیامبر (ص) در نظر مسلمانان نخست (بالاخص بعد از وفات ایشان)، و نیز آگاهی اجمالی مردمان قرن نخست از مصادیق عروج در ادیان ابراهیمی از عوامل اثرگذار بر

تحوّل دیدگاه‌ها است.

به جز سیر به مثابه طيّ الارض و معجزه، در دو دیدگاه‌ها دیگر درهم تنیدگی و لغزان بودن گزاره‌ها به چشم می‌خورد بطوریکه نمی‌توان مرزی مشخص را برای تفکیک تطور دیدگاه‌ها تعیین نمود. این پیچیدگی از سردرگمی و تنوّع در تعریف تعبیری از قبیل سدرۃالمنتهی و جنةالمأوی از سوی صحابه نیز مشخص است. گویی چند دیدگاه موازی با یکدیگر در جریان بوده‌اند و یا گذر از یکی به دیگری چنان سریع بوده که تفکیک برای خود آنان نیز روشن نیست.

از بررسی طرق دستیابی به ادراکات پیامبر (ص) در سیرشبانۀ برای سایرین نتیجه شد صحابه اموری از قبیل اعطای هدایای بهشتی، ارتباط بدون واسطه با خدا، دیدن شکل واقعی جبرئیل را منحصر به شخص پیامبر (ص) می‌دیدند، امکان دستیابی به گزاره‌هایی مانند دیدن درگذشتگان، بهشت و جهنم را در حالت احتضار و یا عالم در خواب (در مراتبی پایین) برای انسان‌های عادی در ایّام حیات‌شان ممکن می‌دانستند. تنها در اواخر قرن نخست امکان ارتباط معنوی بدون واسطه با خالق هستی، در کلام امام سجاد (ع) برای انسان‌های عادی امکان پذیر شده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمۀ فارسی محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- ابن ابی شیبۀ، عبد الله بن محمد، مسند، ریاض، دارالوطن للنشر، ۱۴۱۸ ق.
- ۳- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، الآحاد و المثنائی، ریاض، دارالرایه، ۱۴۱۱ ق.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه، بیروت، دار المکتبة العلمیه، ۱۳۹۹ ق.
- ۵- ابن احمد، عبد الله، السنه، عربستان، دار ابن القیم، ۱۴۰۶ ق.
- ۶- ابن اسحاق، محمد، السیره، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- ۷- ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، به کوشش محمد باقر کمره‌ای، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ق.
- ۸- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، نجف، المکتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.
- ۹- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
- ۱۰- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
- ۱۱- ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، المقدمه، ترجمۀ محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.

- ۱۲- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **الاستيعاب**، بيروت، دارالجيل، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- يحيى بن سلام، **التفسير**، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۵ق.
- ۱۴- ابن سعد، محمد، **الطبقات**، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۰ق.
- ۱۵- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، **مناقب آل أبي طالب**، قم، علامه، ۱۳۷۹ش.
- ۱۶- ابن قتيبه، عبد الله بن مسلم، **غريب الحديث**، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۸ق.
- ۱۷- ابن قولويه قمي، جعفر بن محمد، **كامل الزيارات**، نجف، دارالمرتضويه، ۱۳۵۶ش.
- ۱۸- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
- ۱۹- ابن مبارك، عبد الله، **الزهد**، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۵ق.
- ۲۰- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دارالصادر، ۱۳۷۵ق.
- ۲۱- ابن وهب، عبد الله، **تفسير القرآن**، بيروت، دارالغرب الاسلامي، ۲۰۰۳م.
- ۲۲- ابن هشام، عبد الملك، **السيرة النبوية**، بيروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ۲۳- ابو حمزه ثمالی، **التفسير**، بيروت، دارالمفيد، ۱۴۲۰ق.
- ۲۴- احمد بن حنبل، **الزهد**، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۰ق.
- ۲۵- احمد بن حنبل، **فضائل الصحابه**، قاهره، دار ابن الجوزي، ۱۴۳۰ق.
- ۲۶- احمد بن حنبل، **مسند**، بيروت، موسسه الرساله، ۱۴۲۶ق.
- ۲۷- احمد بن عيسى، **الامالي**، بيروت، دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۸ق.
- ۲۸- بحرانی، هشام بن سلیمان، **البرهان**، قم، بعثت، ۱۴۱۵ق.
- ۲۹- بخاری، محمد بن اسماعیل، **الصحيح**، قاهره، ۱۴۱۰ق.
- ۳۰- بزار، ابوبکر احمد بن عمر، **البيزار**، عربستان، مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۳۰ق.
- ۳۱- پاکتچی، احمد، «بازخوانی مفهوم سدره المنتهی با رویکرد گفتمانی»، **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث**، شماره ۵۸، ۱۳۹۴ش.
- ۳۲- پاکتچی، احمد، «مقدمه»، ضمن **مقدمه‌ای بر تاریخ نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای** نوشته محمد هادی گرامی، تهران، امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ش.
- ۳۳- ثقفی، ابرهیم بن محمد، **الغارات**، تهران، انجمن آثار علمی، ۱۳۹۵ق.
- ۳۴- حسان بن ثابت، **الديوان**، بيروت، دار صادر، ۱۹۷۴م.
- ۳۵- حسینی طهرانی، محمد حسین، **مهر تابان**، قم، باقر العلوم (ع)، ۱۴۲۶ق.
- ۳۶- دارمی، عبد الله بن عبد الرحمان، **السنن**، ریاض، مرکز التراث الثقافه المغربی، ۱۴۲۱ق.

- ۳۷- دارمی، عثمان بن سعید، **الرد علی الجهمیه**، کویت، دار ابن الاثیر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۸- دهخدا، علی اکبر، **لغتنامه دهخدا**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۳۹- زبیدی، مرتضی، **تاج العروس**، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ق.
- ۴۰- زید بن علی (ع)، **تفسیر زید بن علی**، بیروت، دارالعالیه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۱- زید بن علی (ع)، **المسند**، بیروت، دار مکتبه الحیاه، بی تا.
- ۴۲- شهابی، محمود، **ادوار فقه**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ش.
- ۴۳- **صحیفه سجادیه**، قم، مشعر، ۱۴۱۹ق.
- ۴۴- صفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات**، قم، آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۴۵- صنعانی، بن همام، **التفسیر**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ق.
- ۴۶- طباطبائی، محمدحسین، **المیزان**، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۳ش.
- ۴۷- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۸- ضبّی، محمد بن فضیل، **الدعاء للضبی**، ریاض، الرشد ناشرون، ۱۴۱۹ق.
- ۴۹- عبدالله، زهرا، **تبیین ریشه های ماهوی معراج، و بازتاب آن ها در حوزه تصویر با تأکید بر نگاره های معراج پیامبر گرامی اسلام (ص)**، پایان نامه دکتری پژوهش هنر، دانشگاه شاهد، دانشکده هنر، تهران، ۱۳۹۴ش.
- ۵۰- عبدی، حسن بن عرفه، **الجزء**، کویت، مکتبه دارالاقصی، ۱۴۰۶ق.
- ۵۱- جواد علی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، بغداد، دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- ۵۲- عزیزی کیا، غلامعلی، «تأملی بر روایات معراجیه»، معرفت، شماره ۹۶، پاییز ۱۳۸۴ش.
- ۵۳- فرات کوفی، **التفسیر**، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۵۴- قمی، علی بن ابراهیم، **التفسیر**، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۵۵- گرامی، محمد هادی، **مقدمه ای بر تاریخ نگاری انگاره ای و اندیشه ای**، تهران، امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ش.
- ۵۶- مجاهد بن جبر، **التفسیر**، قاهره، دارالفکر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۵۷- محمد بن مسلم، **الصحيح**، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
- ۵۸- محمدی شاهرودی، عبدالعلی، **پرتویی از معراج**، تهران، اسوه، ۱۳۷۹ش.
- ۵۹- مقاتل بن سلیمان، **التفسیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

۶۰. نافع بن ازرق، *غریب القرآن فی شعرالعرب*، بیروت، الکتب الثقافیه، ۱۴۱۳ق.
۶۱. *نهج البلاغه*، قم، مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.

