

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شماره ۳۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۹۶-۶۷

اعتبارسنجی سند و متن روایات معراجیه در تفسیر مأثور نورالثقلین

آمنه امیدی*

الهام زرین کلاه**

چکیده

معراج پیامبر ﷺ از مباحث مهمی است که در منابع دینی به ویژه تفاسیر روایی به آن پرداخته شده است. یکی از این تفاسیر که در آن میزان قابل توجهی روایت در این باره آمده که گاه هم متفاوت اند، تفسیر نورالثقلین است. تفاوت این روایات منجر به ایجاد دیدگاه‌ها و در نتیجه، ابهام و سؤالات گوناگون در مورد معراج شده است. لذا این پژوهش با به کارگیری روش کتابخانه‌ای، تحلیل و بررسی داده‌ها، ضمن ارزیابی سند، متن و خاستگاه روایات معراجیه، به تعیین رویکرد مفسر در این باره پرداخته و با توجه به محورهای مطرح شده در این روایات، به این نتیجه دست یافته است که حویزی در ارتباط با رؤیت خداوند، کیفیت معراج و وجوب نمازهای یومیه، روایاتی را گزینش کرده که غالباً یکدست بوده و به لحاظ سندی و متنی مورد تأییدند. در عین حال در ارتباط با تعداد دفعات معراج دو دسته روایت ذکر کرده که با در نظر گرفتن معیارهایی، روایات دال بر دومرتبه بودن معراج، ترجیح دارند. این در حالی است که روایات منقول از وی درباره تعداد نمازهای یومیه به لحاظ سندی و متنی قابل مناقشه و محل نقد هستند. دسته دیگر از روایاتی که وی در قالب مباحث معراج آورده، مربوط به معرفی حضرت علی علیه السلام به عنوان جانشین پیامبر ﷺ است. اگرچه این روایات سند کاملاً موثقی ندارند، به لحاظ متن معتبرند.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی روایات، نورالثقلین، معراج و تعیین جانشینی پیامبر ﷺ، معراج و تعیین تعداد رکعات نماز، وجوب نماز.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران، omidi7092@yahoo.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران، نویسنده مسئول، ezarinkolah@eghlid.ac.ir

۱. مقدمه

اگرچه اصل معراج، با توجه به تصریح قرآن و روایات متواتر، مورد اتفاق تمامی عالمان مسلمان بوده و توجیه و مخالفتی در مورد آن پذیرفته نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۲۸۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۳: ۳۲)، تنوع مباحث در مورد کم و کیف آن باعث شده دیدگاه‌ها، تفاسیر و تعابیر مختلفی درباره این مهم ارائه شود و آن را به موضوعی بحث‌برانگیز تبدیل کند و گاه در هاله‌ای از ابهام قرار دهد. یکی از تفاسیری که حجم قابل توجهی از روایات در این خصوص را - که گاه هم متفاوت اند - متذکر شده، تفسیر نورالثقلین است. تفاوت این روایات منجر به ایجاد دیدگاه‌ها و در نتیجه ابهام و سؤالات گوناگون در مورد معراج شده است. از جمله این موارد تعداد دفعات معراج، تعداد نمازهای یومیّه واجب‌شده در معراج، چگونگی رؤیت خداوند و... است.

شایان ذکر است علت انتخاب این تفسیر برای بررسی، اولاً چشمگیر بودن تعداد روایات مذکور در زمینه معراج است، به گونه‌ای که بالغ بر ۱۱۱ روایت در این خصوص در آن آمده است؛ ثانیاً همان‌طور که ذکر شد، وجود روایات متفاوتی است که نویسنده بدون هیچ اظهارنظر و ارزیابی، فقط آن را نقل نموده است.

اگرچه بررسی‌ها نشان می‌دهند غالب روایات مذکور پیرامون معراج در نورالثقلین، همراه با سند هستند، این امر نمی‌تواند دلیل بر اعتبار آن‌ها باشد. گاه نیز روایات به لحاظ سند مورد اعتمادند، اما متن آن محل تأمل است؛ زیرا انگیزه جعل به وسیله افراد مغرض همواره در مسیر یک روایت بوده است. از این رو، حساسیت بیشتری در بررسی متن، سند و خاستگاه روایات و اکاوی هریک از این روایات احساس می‌شود.

گفتنی است در ارتباط با مسئله معراج، کتاب‌های بسیاری تألیف شده که از مهم‌ترین آن‌ها المعراج الجسمانی (رضوی قمی، بی‌تا)، و رجعت و معراج (رفیعی قزوینی، بی‌تا) است. علاوه بر این، در مقالات با عنوان «آیات مرتبط با رخدادها، اسراء و معراج پیامبر ﷺ» (نوری زنجانی، ۱۳۹۴ش)، «نگاهی دیگر به اسراء و معراج پیامبر ﷺ» (مطیع، ۱۳۸۵ش)، «معراج پیامبر ﷺ از دیدگاه عقل و وحی» (ایزدپور، ۱۳۸۵ش) و «تأملی در روایات معراج» (عزیزی کیا، ۱۳۸۴) هم به این موضوع پرداخته شده است.

اما در هیچ‌یک از این آثار، بررسی دقیق سند، متن و خاستگاه روایات معراج، آن‌هم با تمرکز بر یک اثر مشخص به نام تفسیر نورالثقلین انجام نشده است؛ لذا پژوهش حاضر ضمن استخراج

روایات معراج ذیل آیات مربوط در این تفسیر، به ارزیابی کامل و در نتیجه اعتبارسنجی آن پرداخته است. یادآور می‌شود اهمیت این پژوهش علاوه بر اعتبارسنجی روایات در موضوع معراج، حل تفاوت روایات در این باره، همچنین تبیین رویکرد نویسنده تفسیر در ذکر محورهای مرتبط با معراج است.

۲. تحلیل آماری روایات معراجیه در نورالثقلین

مسئله معراج در قرآن با محوریت آیه ۱ سورة اسراء، آیات ۱ تا ۱۸ سورة نجم و آیه ۴۵ سورة زخرف است؛ به این صورت که در سورة اسراء به صراحت و به طور مستقیم به این مسئله پرداخته شده، در عین حال جزئیات و چگونگی آن نیامده است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء: ۱).

این در حالی است که در سورة نجم به اتفاقات رخ داده در آن نیز اشاره می‌شود: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْخَى إِلَىٰ عِندِهِمَا أَوْخَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (۱-۱۸).

علاوه بر اشاره مستقیم به معراج در آیات فوق، در آیه «وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» (زخرف: ۴۵) به طور غیرمستقیم این مهم آمده است.^۱ بررسی روایات منقول در منبع مورد پژوهش این مقاله، یعنی تفسیر نورالثقلین ذیل آیات مذکور، در مجموع ما را به ۱۱۱ روایت در حوزه معراج رساند که این عدد اولاً نشانگر کثرت روایات درباره مسئله معراج، ثانیاً بیانگر اهمیت این موضوع نزد حویزی است.

۳. محورهای مورد بحث در روایات معراجیه و عملکرد حویزی در مورد هریک از آنها

بررسی و تحلیل هریک از روایات معراجیه در نورالثقلین از جهت محورهای مورد بحث در آنها، به تقسیمات ذیل منجر شد.

۳-۱. تعداد دفعات معراج

یکی از موارد مورد بحث در روایات معراجیه، تعداد دفعات وقوع این امر است. در تفسیر نورالثقلین سه روایت در این باره مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که در یک روایت تلویحاً عدد ۲، در یک روایت ۳ و در روایت دیگر عدد ۱۲۰ ذکر شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۸).

۱-۱-۳. روایات

- احمد بن محمد از حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری از علی بن ابی حمزه نقل می‌کند: «درحالی که نزد امام صادق علیه السلام حضور داشتم، ابوبصیر گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله را چند بار به معراج بردند؟ فرمود: دو بار» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۸ و ۹۹ به نقل از کلینی، ۱۳۶۳ش).
- ابراهیم بن محمد ثقفی از ابان بن عثمان از ابی داوود از ابی برده اسلمی چنین نقل شده که می‌گوید: شنیدم پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام فرمود: «ای علی خداوند تو را با من در هفت جا گواهی گرفت: اما نخستین موضع، شبی بود که برای معراج مرا به آسمان بردند... دومین موضع جایی بود که برای دومین بار مرا به آسمان بردند... ششمین موضع آن‌گاه که مرا به آسمان سیر دادند، خداوند برای من پیامبران صلی الله علیه و آله را گرد آورد، من نیز با آنان نماز خواندم و تو پشت سر من جای داشتی» (ر.ک: همان: ۱۰۳ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۳۳۵).
- امام صادق علیه السلام فرمودند: «پیامبر صلی الله علیه و آله ۱۲۰ بار به معراج رفت و در هر بار، خداوند درباره دوستی علی علیه السلام و امامان علیهم السلام بیش از واجبات دیگر به او سفارش کرد» (ر.ک: همان: ۹۸ به نقل از ابن بابویه، بی تا [الف]: ۶۰۱).

۲-۱-۳. تحلیل و بررسی

همان‌طور که مشاهده می‌شود، روایات مذکور متفاوت‌اند. با در نظر گرفتن معیار ترجیح می‌توان این گونه‌گونی را برطرف نمود. بررسی‌ها نشان داد که روایاتی که بیان می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله دو بار به معراج رفته (روایت اول و روایت دوم که می‌توان گفت موضع دوم در واقع همان معراج دوم اتفاق افتاده است)، بر روایت سوم که تعداد دفعات معراج را ۱۲۰ بار می‌داند، ترجیح دارد.

یکی از دلایل این ترجیح، هم‌خوانی متن آن با خود قرآن است؛ زیرا در آیات سوره نجم ابتدا «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» ذکر شده که می‌تواند اشاره به معراج اول باشد، سپس در ادامه چنین آمده است: «وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةَ أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» که بیان می‌کند یک بار دیگر – یعنی برای بار دوم – نزد سدره‌المنتهی او را دید که اشاره به معراج دوم دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۹: ۳۱).

دلیل دیگر در ترجیح روایت اول و دوم بر روایت سوم، اعتبار سندی آن است؛ زیرا در سند روایت اول احمد بن محمد بن خالد برقی از راویان موثق و علمای بزرگ شیعه – اصحاب امام

جواد^{علیه السلام} و امام هادی^{علیه السلام} - قرار دارد. اگرچه روایت از ضعفا باعث تبعید وی از قم توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری شده، پس از مدتی دوباره به قم بازگشته و ابن ادریس از او پوزش خواسته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۶۳). درعین حال، اکثر رجالیان شیعه نیز وی را مورد اعتماد دانسته‌اند (ر.ک: همان جاها). راوی دیگر این حدیث، حسین بن سعید اهوازی از فقها و محدثان شیعه - اصحاب امام رضا^{علیه السلام}، امام جواد^{علیه السلام} و امام هادی^{علیه السلام} - که موثق (ر.ک: برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۴ و ۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۲) و از آگاه‌ترین افراد عصر خود به فقه و آثار شیعه دانسته شده است (ابن ندیم، بی تا: ۲۷۷). قاسم بن محمد جوهری راوی دیگر است که اگرچه واقعی مذهب بوده و برخی به همین دلیل او را ضعیف دانسته‌اند، ثقه می‌باشد (کشی، ۱۳۱۷ش: ۴۵۲؛ طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۵۸). علامه حلی نیز در برخی موارد به روایات وی استناد کرده است (حلی، ۱۴۱۷ش: ۹۶). راوی آخر هم علی بن ابی حمزه بطنانی است که وی نیز واقعی بوده و برخی وی را به دلیل واقعی بودن و انکار امامت امام رضا^{علیه السلام} ضعیف دانسته‌اند (کشی، ۱۳۱۷ش: ۴۰۳). درمقابل، عده‌ای دیگر (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۲۶۲؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ۲۲۵-۲۲۶) او را توثیق کرده‌اند. روایان روایت دوم نیز همگی از صحت برخوردارند.

اما در ارتباط با روایت سوم که در خصال شیخ صدوق (بی تا [الف]: ۶۱۰) با سند «محمد بن حسن بن احمد بن ولید از حسن بن متیل الدقاق از سلمة بن خطاب از منیع بن حجاج از یونس از صباح المزنی از امام صادق^{علیه السلام}» آمده، رجالیان برخی از افراد مذکور در سلسله این سند همچون سلمة بن خطاب را ضعیف دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۸۷؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۵۴؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ۲۱۲) و شیخ طوسی نیز او را جزو راویان ائمه^{علیهم السلام} نیاورده است (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۴۷۵). در مورد منیع بن الحجاج نیز در کتب رجالی اطلاعاتی یافت نشد؛ ازاین رو، می‌توان حدیث مذکور را مهمل دانست.

بر این اساس، می‌توان گفت حدیث اول و دوم بر حدیث سوم ترجیح دارد.

شایان ذکر است حتی اگر نتوان به شیوة ترجیح تعارض میان این روایات را برطرف کرد، با در نظر گرفتن این مطلب که ۲ بار معراج، به صورت جسمانی انجام شده (در ادامه به تفصیل بحث شده است) و احتمالاً مراد از ۱۲۰ بار، معراج روحانی بوده، می‌توان میان آن‌ها جمع نمود. گفتار علامه مجلسی مؤید این مطلب است. ایشان پس از ذکر وجوه مختلف برای معراج پیامبر^{صلی الله علیه و آله}، در جمع میان این موارد، بیان می‌کند: «دو معراج اصلی در مکه بوده و مابقی در مدینه رخ داده

است، یا اینکه دو معراج اصلی به عرش بوده و مابقی به آسمان و یا اینکه دو معراج اصلی جسمانی بوده و مابقی روحانی، حالت دیگر این است که دو معراج اصلی خبرش به ما رسیده، اما در ارتباط با بقیه موارد خبری به ما نرسیده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۳۰۷).

۲-۳. کیفیت وقوع معراج

از دیگر مسائل مورد اختلاف در روایات معراج، کیفیت وقوع آن است. در این باره برخی معتقد به معراج جسمانی - روحانی و برخی دیگر معراج را روحانی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵: ۱۳ به نقل از عایشه) می دانند. طبرسی (۱۳۷۲، ج ۹: ۲۶۴) از طرفداران دیدگاه اول بوده و در ردّ گفتار کسانی که معراج را صرفاً روحانی می دانند، می گوید: «نظر اکثر مفسران، ظاهر مذهب و روایات شیعه این است که خداوند پیامبر ﷺ را با همین جسم زنده، سالم و بیدار، به آسمان ها برد تا ملکوت آسمان ها را به او نشان دهد.» در میان مفسران اهل سنت نیز فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۲۹۳) از جمله افرادی است که دیدگاه اول را مورد اتفاق بیشتر مسلمانان و دیدگاه دوم را مختص اقلیت آنان می داند.

۱-۲-۳. روایات

اگرچه حویزی در نورالثقلین به صراحت دیدگاه خود را در مورد کیفیت معراج بیان نکرده، تمامی روایاتی که ذکر کرده، مؤید معراج جسمانی - روحانی است. این روایات چنین است:

۱. ابان بن عثمان از امام صادق علیه السلام از جدش نقل می کند: «پیامبر ﷺ به هنگام وفاتش پیراهنی را که با آن به معراج رفته بود، ا به علی علیه السلام داد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۹ به نقل از ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۵۵۱).

۲. علی بن ابراهیم از پدرش از نصر بن سوید از یحیی حلی از ابن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند جبرئیل در شب معراج به پیامبر ﷺ می گوید: «جلوتر بیا، در جایی گام نهاده ای که تاکنون، نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل بدان جا پای نهاده، این درحالی بود که اگر روح و جان پیامبر ﷺ از آنجا نبود، نمی توانست بدان جا برسد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۳۱ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۱۱).

۳. در روایت دیگر علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام چنین نقل می کند که در شب معراج جبرئیل، میکائیل و اسرافیل با براق نزد پیامبر ﷺ آمدند؛ یکی دهانه براق را گرفته، دیگری رکاب آن را و آن دیگری پالان

آن را. براق تکانی خورد، جبرئیل بر آن لطمه‌ای زد و گفت: آرام باش ای براق، پیش و پس از این پیامبری به مانند ایشان بر تو سوار نشده و نخواهد شد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۰۳ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۳).

۴. در کتاب علل الشرایع از حبیب سجستانی از امام باقر علیه السلام ذیل آیه «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَىٰ * لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۷-۱۸) منقول است که پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از رسیدن، آنچه از آیات بزرگ الهی را مشاهده کرد، به چشم دید، یعنی بزرگ‌ترین آیات را (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۸ به نقل از ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۲۸۷).

۵. در اصول کافی از احمد بن ادریس از محمد بن عبد الجبار از صفوان بن یحیی نقل شده که می‌گوید: «ابوقرة محدث از من خواست تا او را خدمت امام رضا علیه السلام ببرم... وی از آن حضرت علیه السلام سؤالاتی در زمینه حلال و حرام و دیگر احکام پرسید و به آن حضرت عرض کرد خداوند هم می‌فرماید: "وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ." امام علیه السلام فرمود: آیه پس از این روشن می‌سازد چه چیزی را دیده، آنجا که فرمود: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ." خداوند در این آیه می‌فرماید: "دل محمد آنچه را چشم او دید، دروغ نشمرد، سپس آنچه را دیده بود، خبر داد" (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۳، به نقل از کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱: ۹۶).

۲-۲-۳. تحلیل و بررسی

در بررسی روایات فوق این نتیجه حاصل شد که غالباً به لحاظ متن و سند مورد تأییدند. در ارتباط با روایت اول، اینکه از پیراهن پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام معراج و اهدای آن به حضرت علی علیه السلام سخن گفته، به این معناست که معراج جسمانی بوده است. این روایت از نظر سندی نیز مورد تأیید است. ابان بن عثمان در این حدیث، از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۵۷) و فردی ثقه بوده که در شمار اصحاب اجماع می‌باشد (ابن داوود، ۱۳۹۲ش: ۱۲).

بیان این مطلب در حدیث دوم که پیامبر صلی الله علیه و آله در جایی قدم نهاده که نه فرشته قدم نهاده و نه هیچ پیامبر دیگر، همچنین اینکه روح و جسم پیامبر صلی الله علیه و آله به آن مکان تعلق داشته، نشان از جسمانی و روحانی بودن معراج است. افراد مذکور در سند این حدیث نیز مورد تأییدند. نصر بن سوید در حدیث دوم از اصحاب امام صادق علیه السلام، ثقه و صحیح‌الحدیث است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۰: ۱۶۶). یحیی حلبی نیز از افراد موثق است که نجاشی او را با عبارت «ثقة ثقة صحیح‌الحدیث»

ذکر کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۳). عبدالله بن سنان نیز از راویان امام صادق علیه السلام بوده که رجالیان وی را جلیل، دارای عظمت (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۴) و ثقه (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۲۶-۲۲۸) دانسته‌اند.

در مورد روایت سوم نیز باید گفت سوار بودن پیامبر صلی الله علیه و آله بر براق در شب معراج، نشان‌دهنده جسمانی-روحانی این امر است. بررسی راویان این سند نیز بر اعتبار متن آن می‌افزاید. به این صورت که محمد بن ابی‌عمیر از محدثان بزرگ شیعه و از اصحاب اجماع بوده به‌گونه‌ای که امامیه بر صحت اخبار وی اجماع دارند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۹-۶۹). هشام بن سالم جوالیقی هم که از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام بوده (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۱۸)، فقیه، مدافع اهل بیت علیهم السلام و موثق است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷).

در روایت چهارم نیز ذکر این مطلب که پیامبر صلی الله علیه و آله آیات الهی را با چشم خود دید، مبین معراج جسمانی است. در ارتباط با راوی این حدیث یعنی حبیب بن المعلی سجستانی نیز باید گفت اطلاعات خاصی در مورد وی در کتب رجالی نیامده، جز اینکه شیخ طوسی با نام حبیب السجستانی او را در شمار اصحاب امام سجاد علیه السلام، امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۶۳۷) دانسته، که ابتدا بر مسلک شاری^۲ بوده و سپس به شیعه گراییده است (همان‌جا).

در حدیث پنجم، استناد امام به آیه قرآن و اینکه «دل محمد آنچه را چشم او دید، دروغ نشمرد، سپس آنچه را دیده بود، خبر داد» نشان از معراج جسمانی-روحانی است. راویان این حدیث نیز مورد تأییدند. به این صورت که احمد بن ادريس (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۷۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۶۵) از مشایخ کلینی و ثقه است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۷۱)، محمد بن عبد الجبار از ثقات اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۴۲۳ و ۴۳۵؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ۲۷۵) و صفوان بن یحیی بجلی کوفی از اصحاب امام موسی کاظم علیه السلام، امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام و نیز از اصحاب اجماع بوده (کشی، ۱۳۱۷ش: ۵۵۶) که نزد ائمه علیهم السلام جایگاه والایی داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ۱۲۵ و ۱۲۶) و شیخ طوسی وی را موثق‌ترین فرد زمان خود می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۱).

همان‌طور که ذکر شد، تمامی روایاتی که کیفیت معراج را جسمانی-روحانی خوانده‌اند، دارای اعتبارند.

علاوه بر این، این روایات با آیه اول سوره اسراء که از واژه «عبده» سخن به میان آورده، نیز هم خوانی دارد؛ زیرا اگر معراج روحانی بود، از واژه «أسری بروحه» استفاده می شد، نه «أسری بعبده» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۳: ۳۹۶؛ رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۲: ۱۲۹). لذا معراج در بیداری رخ داده است. آیات ابتدایی سوره نجم «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» (نجم: ۱۷) هم که از عدم انحراف و خطای چشم سخن گفته، نیز مؤید جسمانی بودن معراج است. گذشته از این به باور علامه طباطبائی، آیه اول سوره اسراء ضمن اینکه در مقام منت نهادن است، درعین حال ثنای بر خداوند نیز است که چنین اتفاق بی سابقه ای را ایجاد نموده و چنین قدرت نمایی عجیبی را انجام داده و واضح است که مسئله «قدرت نمایی» با «خواب دیدن» به هیچ وجه سازگار نیست، زیرا خواب دیدن پیامبر ﷺ امر بی سابقه نیست؛ زیرا خواب را همه می بینند و چه بسا انسان فاجر و فاسق خواب هایی ببیند که از خواب یک مؤمن بسیار عجیب تر باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۳: ۲۴).

همچنین روایات دال بر معراج جسمانی، با برخی گزارش های تاریخی نیز هم خوانی دارد. به گواهی تاریخ، زمانی که پیامبر ﷺ موضوع معراج را مطرح نمودند، مشرکان آن را انکار نموده و این امر را بهانه ای برای کوبیدن ایشان قرار دادند. این سخن نشان می دهد اگر پیامبر ﷺ مدعی معراج روحانی و در عالم خواب بود، قطعاً این همه انتقاد و انکار به دنبال نداشت (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۲۵)؛ زیرا همان طور که ذکر شد، فخر این نیست که انسان عروج را در خواب ببیند، این خواب را ممکن است دیگران نیز ببینند.

روایات بسیاری نیز مؤید معراج جسمانی است. از منظر علامه مجلسی، افرادی که معراج را انکار، تأویل و یا به معراج روحانی و یا خواب دیدن پیامبر ﷺ توجیه می کنند، به این دلیل است که از اخبار و روایات بسیار منقول در این باره بی اطلاع بوده و یا ضعف یقین دارند. ایشان معتقد است فراوانی روایات در این باره به حدی است که اگر بخواهیم آن ها را جمع کنیم، کتاب بزرگی خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۸: ۲۸۰).

البته در این میان روایاتی هم ذکر شده که دال بر روحانی بودن معراج است. روایت منقول از عایشه «والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه» (همان: ۲۸۲) از این نمونه است؛ لکن به باور برخی، این روایت ظاهراً جنبه سیاسی داشته و برای خاموش کردن جنجال که در مورد مسئله معراج در میان عده ای به وجود آمده، بوده است، وگرنه بعید است گفتار این افراد از روی واقعیت بوده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۲: ۱۶).

حتی اگر جنبه سیاسی این روایت را در نظر نگیریم، در سقوط درجه اعتبار آن، همین بس که طبق اتفاق نظر عالمان دینی، معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده؛ این درحالی است که ازدواج پیامبر ﷺ با عایشه پس از مدتی از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۳: ۲۴).

۳-۳. وقایع رخ داده در معراج

۳-۳-۱. رؤیت خداوند

چگونگی رؤیت خداوند - دیدن با چشم سر یا رؤیت قلبی - در معراج از دیگر موضوعات بحث برانگیز در این حوزه است. یکی از مواردی که در ایجاد این اختلاف نقش داشته، برخی آیات قرآن است؛ به گونه ای که وجود برخی واژگان از ماده «رأی» در آیات قرآن منجر به شکل گیری دیدگاه رؤیت جسمانی شده است. برای مثال گروهی با استناد به آیات «أَفْتَمَّازُوهَ عَلَى مَا يَرَىٰ» و «لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ» (نجم: ۱۲ و ۱۳) (آیا با او در آنچه دیده است مجادله می کنید؟ او وی را یک بار دیگر نیز دیده است)، در ارجاع ضمائر، دچار اشتباه شده و تصور کرده اند که منظور از دیدن در اینجا، دیدن خداوند است؛ این درحالی است که منظور از دیدن، دیدن جبرئیل است. توضیح آنکه مشرکان رؤیت جبرئیل در معراج را تکذیب می کردند؛ در نتیجه قرآن رؤیت فرشته وحی را این چنین بیان می دارد که این امر، چیز جدیدی نیست، بلکه قبلاً هم اتفاق افتاده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۹: ۴۹).

از دیگر موارد در ایجاد تفاوت دیدگاه ها، روایات است؛ به نوعی که برخی بر رؤیت قلبی و برخی دیگر بر رؤیت با چشم سر دلالت دارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۳۷۳).

۳-۳-۱-۱. روایات

در تفسیر نورالثقلین شاهد روایاتی هستیم که همگی بر رؤیت قلبی دلالت دارد. در این خصوص ۹ روایت دیده می شود:

۱. در روایتی از ابن عباس در بیان برتری پیامبر ﷺ بر حضرت موسی علیه السلام، پیامبر ﷺ به صراحت رؤیت را قلبی دانسته و فرموده اند: «وَرَأَيْتُهُ بِقَلْبِي وَمَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۸ به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴۸: ۴۸).

۲. در روایت دیگر از علی بن سالم از پدرش از ثابت بن دینار چنین آمده که امام سجاد علیه السلام در پاسخ به فردی که وجود یا نبود مکان برای خداوند را مطرح کرد، پاسخ می دهد که خداوند از آن منزّه است. عرض کردم پس چرا پیامبر ﷺ را به آسمان سیر

داد؟ فرمود: «او پیامبر ﷺ را به آسمان سیر داد تا به او ملکوت آسمانها و مصنوعات شگفت و مخلوقات بدیعش را نشان دهد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۹ به نقل از ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۱۳۱).^۳

۳. در روایت دیگر یونس بن عبدالرحمن از امام موسی کاظم ﷺ می پرسد: «چرا خداوند پیامبرش را به آسمان، از آنجا به سدره المنتهی و از آنجا به حجاب های نور برد، با او به گفت و گو پرداخت و در آنجا با او راز گفت و چرا خداوند به مکان وصف نمی شود؟» حضرت ﷺ فرمود: «خداوند به مکان وصف نمی شود و زمان بر او جاری نمی گردد، ولی خواست فرشتگان و ساکنان آسمان های خود را بر او مشرف سازد و شگفتی های عظمت خویش را بر او بنماید تا بعد از فرود آمدنش به آن خبر دهد؛ این امر آن گونه که فرقه مشبهه می گویند، نیست. خداوند پاک و منزّه و برتر از چیزهایی است که شریک او قرار می دهند (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۹ به نقل از ابن بابویه، بی تا [ب]: ۱۷۵).^۴

۴. در روایت دیگر، ابراهیم قمی از پدرش از احمد بن محمد بن ابی نصر از امام رضا ﷺ نقل کرده است که فرمود: ای احمد، اختلاف بین شما و هشام بن حکم درباره توحید چیست؟ عرض کردم: فدایت گردم، ما به گونه ای قائلیم که در حدیثی از پیامبر ﷺ نقل شده که پروردگارش را به صورت جوانی دید، ولی هشام به کلی، جسمیت را رد می کند. امام فرمود: «ای احمد آنگاه که پیامبر ﷺ شبانه سیر داده شد و به سدره المنتهی رسید، همانند سوراخ سوزن روزنه ای باز شد و ایشان به اندازه خواست خدا، نور عظمت الهی را دید، اما شما می خواهید خداوند را به جسم تشبیه کنید» ای احمد این بحث را رها کن تا از این سخنان امر بزرگی گشوده نگردد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۳۰ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱: ۲۰).^۵

۵. در روایت دیگر به نقل از ابن عباس ذیل آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم: ۱۱) چنین آمده که محمد ﷺ پروردگارش را به قلبش دید. این قول، از محمد بن حنفیه از پدرش علی ﷺ روایت شده، و نیز از ابوذر و ابوسعید خدری روایت شده که از پیامبر ﷺ درباره این آیه پرسیده شد، فرمود: من نوری را دیدم (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۳ به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹: ۲۶۴).

۶. از ابوالعالیه روایت کرده که از پیامبر ﷺ پرسیده شد: آیا پروردگارت را در شب معراج دیدی؟ فرمود: جویباری دیدم و در پس آن، حجابی را مشاهده کردم و در پس آن حجاب، نوری را به چشم دیدم که غیر از آن را هرگز ندیده بودم (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۳ به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹: ۲۶۴).
۷. محمد بن فضیل می گوید از امام رضا علیه السلام سؤال کردم: آیا پیامبر ﷺ پروردگار خویش را دید؟ فرمود: آری، او را با قلب خویش دید؛ آیا نشیده‌ای که خداوند متعال می گوید: «آنچه را قلب دیده دروغ نمی گوید؟ آن حضرت پروردگار را به چشم تن ندید، بلکه با قلب و دلش دید» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۳ به نقل از ابن بابویه، بی تا [ب]، ۱۱۶).^۶

۳-۱-۲. تحلیل و بررسی

اگرچه روایات منقول در نورالثقلین همگی بر رؤیت قلبی دلالت دارند، به دلیل وجود دیدگاه مقابل یعنی رؤیت جسمانی در دیگر منابع (ر.ک: اشعری، ۱۹۹۱: ۲۱)، بررسی اعتبار روایات مذکور ضرورت می یابد.

در سند روایت اول، ابن عباس که صحابی جلیل القدر پیامبر ﷺ است، دیده می شود که تمامی منابع رجالی اهل سنت با الفاظی همچون «حبر الامة»، «البحر» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۹: ۲۸۵؛ مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵: ۱۵۴؛ ابن اثیر، بی تا، ج ۳: ۱۹۲) وی را ستوده اند. در منابع شیعه نیز نام وی در میان راویان پیامبر ﷺ (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۲) و امام علی علیه السلام (همان: ۷۰) آمده است. در سند روایت دوم محمد بن احمد بن السنانی از مشایخ شیخ صدوق که روایات زیادی از وی نقل کرده، آمده است (اردبیلی، بی تا، ج ۲: ۶۳؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۵۶). علی بن احمد بن محمد الدقاق از دیگر مشایخ اوست که شیخ صدوق رضوان الهی را برای او از خداوند خواسته است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۲: ۲۷۷)، حسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المؤدب (اردبیلی، بی تا، ج ۱: ۲۲۴) و علی بن عبدالله الوراق (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۹۱) از دیگر افراد این سند، همگی از مشایخ شیخ صدوق هستند. راوی دیگر محمد بن ابی عبدالله الکوفی الأسدی نیز از ثقات و صحیح الحدیث می باشد که البته منقول است که او از ضعفا هم روایت می نموده است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۳). موسی بن عمران النخعی راوی بعدی است که اطلاعات خاصی در مورد وی نیامده و فقط مشایخ و شاگردان وی ذکر شده است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰: ۶۷). دیگری حسین بن یزید النوفلی است که ادیب، شاعر و ساکن قم بوده و

طبق بیان برقی (۱۳۴۲ش: ۱۲۸) و شیخ طوسی (۱۳۸۱ش: ۳۵۵) از اصحاب امام رضا علیه السلام می‌باشد. نقل شده است که در پایان عمرش به غلات پیوسته، اما نجاشی می‌گوید من روایتی از وی که بر چنین چیزی دلالت کند، نیافتم (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸). راوی بعدی علی بن سالم بن مخارق والبی محدث و مفسر قرآن است که اطلاعات خاصی در مورد وی ذکر نشده، جز اینکه خطیب بغدادی احادیث وی را صحیح، اما خود او را دارای نظر سوء می‌داند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱: ۴۲۷). آخرین راوی این حدیث یعنی ثابت بن دینار معروف به ابوحمزه ثمالی نیز توصیف به ثقه شده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۹۰؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۲۹۳).

در روایت سوم علی بن حسین بن صلت آمده که فقط نجاشی، از وی نام برده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۹). ابوعلی محمد بن احمد بن علی بن صلت قمی، راوی دیگر این حدیث است که از مشایخ پدر شیخ صدوق بوده و او را به زهد، فضل و عبادت توصیف نموده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۳۱؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ۳۵۱). راوی بعدی ابوطالب عبدالله بن صلت قمی تیمی از اصحاب امام رضا علیه السلام (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۸۰)، محدث ثقه شیعیه و مورد اعتماد در روایت است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۷). راوی آخر یونس بن عبدالرحمن از اصحاب اجماع، ثقه (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۷۸۰) و صحابه امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام است. وی همچنین دارای تألیفات بسیاری است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۳).

در روایت چهارم نام احمد بن محمد بن ابی نصر ملقب به البزنطی (برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۴) دیده می‌شود که بر وثاقت وی تأکید شده و با الفاظ ثقه و عظیم المنزله (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۱) وی را ستوده‌اند.

روایت پنجم از ابن عباس نقل شده که قبلاً در مورد وی صحبت شد. در روایت بعدی هم نام ابوالعالیه دیده می‌شود که از تابعان ثقه، عالم به تفسیر و علم قرائت است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۸۴).

در آخرین روایت محمد بن حسن بن احمد بن ولید معروف به ابن‌ولید قمی از مشایخ معروف شیخ صدوق آمده است که در منابع رجالی وی را ثقه، متبحر در حدیث، فقه و رجال دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ش: ۴۹۵). راوی دیگر این حدیث محمد بن حسن صفار صحابه امام حسن عسکری (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۱) و صاحب اثر معروف بصائر الدرجات می‌باشد که او نیز توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۷). محمد بن حسین بن ابی الخطاب راوی بعدی است که صحابی امام جواد علیه السلام، امام

هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام و از محدثان بزرگ شیعه است که به گفته نجاشی، کثیر الروایه، ثقة و دارای تألیفات نیکوست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۶). راوی دیگر این حدیث، محمد بن فضیل ارزق از اصحاب امام صادق علیه السلام (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۲۹۷)، امام کاظم علیه السلام (همان: ۳۶۰) و امام رضا علیه السلام (همان: ۳۸۹) است که اگرچه شیخ طوسی او را ضعیف و غالی دانسته (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۶۰)، آیت الله خوبی بر این اعتقاد است با توجه به اینکه نام وی در روایات کامل الزیارت آمده و ابن قولویه هم فقط از ثقات نقل می کرده، در نتیجه می توان وی را ثقة دانست (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ۱۵۳).

همان طور که مشاهده شد، اکثر راویان اسناد روایات مذکور در خصوص رؤیت قلبی، موثق و قابل اعتمادند.

از نظر محتوایی نیز، این دسته از روایات انطباق کامل با آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) و آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) دارند. همچنین این روایات، با روایات بسیار دیگری که در آن برخی از اصحاب از پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد رؤیت خداوند پرسیدند و ایشان در پاسخ فرمودند: «او را نورانی می بینم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۱۲۵)، هم خوانی دارد. البته در این خصوص روایاتی هم دیده می شود که بر رؤیت جسمانی دلالت دارد، اما از آنجاکه روایات دسته اول، طرفداران بیشتری دارد، ارجح خواهد بود. ضمن اینکه لازمه رؤیت، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند به دور است و در مورد او مکان، زمان و جهت بی معناست. لذا رؤیت جسمانی نیز با حکم عقل، ناسازگار است. از این رو، روایات دال بر رؤیت قلبی در معراج بر دیگر روایات ترجیح دارند.

۳-۲. تعیین تعداد نمازهای یومیه

از دیگر وقایع ذکر شده در معراج پیامبر صلی الله علیه و آله، ابلاغ احکام عبادی مربوط به نماز است. یکی از این موارد، تعیین تعداد نمازهای واجب یومیه است.

۳-۲-۱. روایات

در این خصوص، ۳ روایت در تفسیر نورالثقلین آمده که علاوه بر اینکه بیانگر وجوب نماز در شب معراج است، متذکر می شود خداوند ابتدا ۵۰ نماز واجب را بر امتش قرار داد که پس از درخواست تخفیف، به ۵ نماز واجب کاهش یافت. روایات وارده به شرح زیر است:

۱. علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نقل نموده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «... بعد از آن (شنیدن اذان در معراج)، برای فرشتگان پیش نماز

گشتم و... به سجده افتادم در این حال پروردگارم مرا ندا داد: "من بر هر پیامبری پیش از تو پنجاه نماز را واجب ساختم، بر تو و امت نیز چنین واجب ساختم. آن را در امتت به پا دار." چون بازگشتم... به موسی علیه السلام گذشتم، پرسید ای محمد چه کردی؟ گفتم: پروردگارم فرمود: "ای محمد بر هر پیامبری پنجاه نماز واجب ساختم، بر تو و امتت نیز این گونه واجب ساختم." موسی علیه السلام گفت: "ای محمد، امت تو آخرین امت و ضعیف ترین آن هایند، پروردگارت خواسته تو را رد نمی کند. آنان نمی توانند این نمازها را به پا دارند، بازگرد و از ایشان بخواه بر امتت تخفیف دهد." من نیز به سوی پروردگارم بازگشتم... عرضه داشتم: "بر من و امتم پنجاه نماز را واجب ساختی، ولی نه من و نه امتم بر آن طاقت نداریم، لذا، آن را بر من سبک تر ساز، خداوند نیز ده نماز از آن کاست." به سوی موسی بازگشتم... گفت: "بازگرد که تاب آن نداری"، من نیز چنین انجام دادم و ده نماز دیگر کاسته شد. برای بار سوم بازگشتم... تا اینکه آن را به پنج نماز رساندم. در بازگشت باز موسی علیه السلام فرمود: "بازگرد که آن را طاقت نمی آوری"، گفتم: "من از پروردگارم شرم دارم." تا اینکه ندا آمد این پنج نماز برابر پنجاه نماز است، هر نماز به ده نماز (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۱-۱۰۲ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۴-۱۲).

۲. در روایتی دیگر که آن نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده، با ذکر ماجرای فوق، به تخفیف تعداد نماز از پنجاه به پنج نماز تصریح دارد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۱۲ به نقل از ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۹۸ بدون ذکر سند).

۳. روایت دیگر از زید بن علی بن حسین علیه السلام از امام سجاده علیه السلام با همین مضمون آمده که در آن تفسیر آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (انعام: ۱۶۰) برابری هر نماز با ده نماز دانسته شده است (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۱۳ به نقل از ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۹۷).

۳-۲-۲. تحلیل و بررسی

همان طور که مشاهده می شود از سه حدیث فوق، حویزی مورد اول را از تفسیر قمی و دو مورد دیگر را از من لا یحضره الفقیه نقل کرده است. بررسی ها نشان می دهد که از نظر سندی و متنی، ایراداتی به روایات فوق وارد است.

الف) ضعف سندی

اگرچه از جهت رجال مذکور در اسناد مذکور، ایرادی متوجه احادیث فوق نیست، زیرا تمامی افراد آن - همان طور که در روایات دیگر بررسی شدند - مورد اعتمادند، دو روایتی که شیخ صدوق نقل کرده، مرسل بوده و با توجه به نداشتن سند، نمی توان آن را تأیید نمود. حتی اگر بتوان ارسال را رفع نمود، بازهم پذیرش این احادیث محل تردید است؛ زیرا از نظر سید مرتضی چنین روایاتی از اخبار آحاد بوده که موجب اطمینان و یقین نبوده و تضعیف شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۳۴۹ به نقل از تنزیه الانبیاء سید مرتضی).

البته وی با فرض اینکه این گونه احادیث صحیح باشد، درصدد توجیه آن ها برآمده و می گوید: «وجوب پنجاه نماز و سپس لغو وجوب آن از سوی خداوند، از باب نسخ احکام است» (ر.ک: همان جا). اما این توجیه پذیرفتنی نیست، زیرا نسخ احکام بعد از زمان عمل به آن حکم است، درحالی که در اینجا، بدون عمل به حکم پنجاه نماز، این حکم نقض شده است. چنین نقض حکمی «بدأ» است که مردود می باشد (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۸ش، ج ۵: ۲۴۵).

ب) ضعف متنی

عامل دیگر تردید در پذیرش روایات مذکور، ضعف متنی آن است. ضعف متنی را می توان با ذکر دلایل متعدد اثبات نمود.

یکی از این موارد، دخالت موسی علیه السلام در امر نماز و مراجعه مکرر پیامبر صلی الله علیه و آله به خداوند است. این مطلب، این سؤالات را در ذهن ایجاد می کند که موسی علیه السلام کجا نشسته بود که هر بار در بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله، موسی علیه السلام او را می دید، چرا پیامبران دیگر حضور نداشتند و فقط موسی علیه السلام بوده است؟ ضمن اینکه در همین احادیث و دیگر احادیث بیان شده که ملاقات پیامبران در هنگام رفتن به معراج اتفاق افتاده، نه زمان بازگشت از آن (بلاغی، ۱۳۶۸ش، ج ۴: ۵۸). بنابراین شاید بتوان گفت اینکه فقط از موسی علیه السلام سخن گفته شده و ایشان به نوعی راهنمای پیامبر صلی الله علیه و آله در این زمینه دانسته شده، از جعلیات اهل کتاب برای تعظیم موسی علیه السلام نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله است. برخی به صراحت این مطلب را بیان کرده اند. در این خصوص مؤلف نهج الفصاحه می نویسد: «من نمی دانم آن حدیثی که بخاری و مسلم در مورد معراج از دخالت موسی علیه السلام در نماز و مراجعه مکرر پیامبر صلی الله علیه و آله برای تخفیف، و هن پیامبر ماست یا تعظیم پیامبر یهود؟! این افسانه از مجعولات است که صحیح نیست» (پاینده، ۱۳۸۲ش: ۱۲۳).

عامل دیگر تردید در اعتماد به احادیث مذکور، گفتار پیامبر ﷺ مبنی بر اینکه علاوه بر امت، ایشان خود نیز توانایی خواندن ۵۰ نماز را ندارد! این درحالی است که طبق بیان آیات قرآن و دیگر روایات، علاوه بر نمازهای یومیه، نماز شب و برخی دیگر از عبادات در شبانه روز بر پیامبر ﷺ واجب بوده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰: ۵۶۹). ضمن اینکه بررسی انجام شده نشان داد تعداد نمازهای یهود ۳ نماز است، نه ۵۰ نماز (ر.ک: سلیمانی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۵).

نیامدن این روایات در کتب مورد اعتماد دیگر همچون کافی، دلیل دیگری است که عدم اعتماد به این احادیث را تقویت می نماید؛ برای مثال بررسی روایات معراجیه در کتاب کافی نشان می دهد اگرچه وی به ذکر این روایات اهتمام داشته، از نقل چنین روایتی خودداری نموده است. عامل دیگر در ردّ این گونه روایات، عدم تطابق آن با عظمت خداوند است؛ زیرا عظمت و جایگاه خداوند برتر از آن است که با ایشان چانه زنی شده و هر بار تعداد رکعاتی جدیدی گفته شود، سپس بار دیگر تغییر کند.

لذا با توجه به آنچه گفته شد، این روایات قابل پذیرش نیست.

۳-۳-۳. وجوب نمازهای یومیه

از دیگر وقایع رخ داده در معراج، واجب شدن نمازهای یومیه است. ارزیابی روایات نورالثقلین در این باره معلوم می دارد که نماز به صورت فعلی، قبل از معراج وجود داشته، اما نخستین بار در واقعه معراج بر پیامبر ﷺ واجب شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۱۴-۱۱۹).

۳-۳-۱. روایات

در این باره در نورالثقلین یک روایت ذکر شده که در آن، علی بن ابراهیم قمی از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از امام صادق علیه السلام نقل می کند که خداوند به پیامبر ﷺ فرمود: ای محمد ﷺ نزدیک «صاد» شو و پس از آن محل های سجدهات را بشوی و پاکیزه دار و برای پروردگارت نماز بخوان؛ سپس پیامبر ﷺ آب را با دست راستش برداشت. خداوند به او وحی کرد چهره خویش را بشوی و سرت را با باقی مانده آب دستانت مسح کن و پس از آن پاهایت را تا برآمدگی مسح کن و در ادامه روایت کیفیت نماز این گونه بیان شده است که: ای محمد، حبرالاسود را استقبال کن و به شماره حجاب های من بر من تکبیر گوی و ... پس از آنکه از تکبیر و افتتاح فارغ گردید، خداوند به او وحی کرد با نام من بسم الله بگو و گفت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و ... سپس خداوند به او وحی کرد: ای محمد بگو «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...» و بعد از آن به رکوع رفت و خداوند به ایشان گفت: «به آفریدگارت سجده کن.» آن حضرت سر به سجده گذاشت و خداوند متعال وحی کرد که بگو

«سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى» آن حضرت آن را سه بار گفت، سپس سر از سجده برداشت و به عظمت پروردگار نگریست و باز به سجده رفت. به همین سبب یک رکعت با دو سجده قرار گرفت و بعد از آن خداوند به ایشان وحی کرد حمد را بخوان و بعد از آن «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» و بعد از آن رکوع و سجده ... سپس خداوند به او فرمود: «ای محمد، بر خود و اهل بیتت صلوات و سلام بده» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۱۴-۱۱۸).

محتوای روایت فوق حاکی از این است که نمازهای یومیه که اقامه آن بر مسلمانان در طول شبانه روز واجب است، در شب معراج اتفاق افتاده است.

۳-۳-۲. تحلیل و بررسی

الف) بررسی سند

در ارتباط با روایت مذکور که حویزی از علی بن ابراهیم قمی نقل کرده، بررسی انجام شده نشان داد که روایت مذکور در تفسیر قمی نیامده، بلکه روایت مذکور را کلینی در کتاب کافی با همان سند «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۳: ۴۸۶-۴۸۹).

از روایان این حدیث ابراهیم بن علی پدر علی بن ابراهیم و ابن ابی عمیر هستند که در دیگر محورهای مورد بحث در روایات معراج مورد بررسی قرار گرفتند و همان طور که ذکر شد، همگی موثق هستند. در ارتباط با ابن اذینه نیز باید گفت وی همان عمر بن محمد بن عبدالرحمن بصری معروف به ابن اذینه از اصحاب امام صادق علیه السلام (برقی، ۱۳۴۲ش: ۶۷) و امام کاظم علیه السلام (همان: ۴۷) می باشد که رجالیان شیعه وی را موثق می دانند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۴۰؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۹).

لذا حدیث مذکور به لحاظ سندی مورد تأیید است.

ب) بررسی متن

بررسی های انجام شده، متن روایت فوق را که بیانگر وجوب نماز در شب معراج است، تأیید می کند. البته این امر به این معنا نیست که قبل از معراج، نماز وجود نداشته، بلکه در برخی روایات دیگر، نماز خواندن پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از معراج و حتی قبل از بعثت، بیان شده است. شواهد قرآنی نیز این امر - وجود نماز قبل از معراج - را تأیید می کند. آیات «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى» (علق: ۹-۱۰)، «يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا» (مزمل: ۱) که همگی قبل از معراج نازل شده اند، مؤید این گفتار است. علامه طباطبائی بر این گفتار تصریح دارد که از آنجاکه

سوره علق در آغاز بعثت نازل شده و در آن زمان هنوز آیه‌ای در باب نماز فرستاده نشده بود، نشان می‌دهد پیش از وحی قرآنی، فرمان اقامه نماز بر پیامبر ﷺ وجود داشته است (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۲: ۲۱).

مگر اینکه بگوئیم معراج پیش از بعثت اتفاق افتاده که این مطلب قول غریبی است و تنها در یک روایت که آن نیز در فتح الباری صحیح بخاری - از مجموع ۱۰ روایت مربوط به زمان معراج - نقل شده است (ر.ک: ابن حجر، بی تا، ج ۷: ۱۵۴). این قول با توجه به اینکه با اکثر روایات و نیز آیات قرآن در تعارض است، پذیرفته نیست؛ زیرا بررسی زمان نزول برخی آیات مانند آیات فوق و روایات شأن نزول در این باره، همچنین فضای وصف شده در اکثر روایات معراج از جمله سؤال از بعثت پیامبر ﷺ نشان می‌دهد که بعثت قبل از این واقعه رخ داده است.

اقوال عالمان دینی نیز این امر را تأیید می‌کند؛ برای مثال ابن شهر آشوب در کتاب مناقب، ضمن بیان درجات بعثت پیامبر ﷺ، متذکر می‌شود زمانی که ایشان در مکه بودند، فقط طهارت و نماز تشریع شد، در آغاز نماز بر ایشان واجب و بر مسلمانان مستحب بود. سپس بعد از اسراء یعنی در سال نهم بعثت، نمازهای پنج‌گانه واجب شد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۱: ۴۰). بنابراین با توجه به اعتبار سندی، مستندات روایی و ادله مطرح شده در این موضوع، وجوب نمازهای یومیه و کیفیت آن مربوط به شب معراج است.

۳-۳-۴. معرفی حضرت علی علیه السلام به عنوان جانشین پیامبر ﷺ

بخش دیگری از موارد مطرح شده در روایات معراجیه منقول در نورالثقلین، در ارتباط با فضایل و جانشینی حضرت علی علیه السلام است. با توجه به اینکه ولایت از ارکان دین و اساس اسلام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵: ۳۲۲)، پرداختن به این موضوع، اطلاع از کم و کیف و بررسی آن به عنوان یکی از محورهای روایات معراجیه ضرورت می‌یابد.

۳-۳-۱. روایات

۱. در روایتی از ابن عباس به نقل از پیامبر ﷺ آمده است که چون مرا به آسمان عروج دادند، چنان به پروردگارم نزدیک گشتم که میان من و او فاصله‌ای به اندازه دو کمان و یا نزدیک‌تر بود. سپس خداوند از من پرسید: «ای محمد، چه کسی را بیشتر دوست می‌داری؟» عرض کردم: «علی». فرمود: «ای محمد توجه کن.» من نیز به جانب راستم متوجه شدم و در این حال، علی بن ابی طالب را در آنجا دیدم. فرمود: «ای محمد، علی بی ابی طالب را

امیرالمؤمنین نامیدم و هیچ کس را پیش و پس از وی، چنین نخواندم» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۴۹ به نقل از طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۲).

۲. احمد بن محمد از حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری از علی بن ابی حمزه از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹) آورده است: خدای تبارک و تعالی فرمود: «ای محمد!» پاسخ داد: «لیک پروردگارم.» فرمود: «چه کسی بعد از تو برای امت (سرپرست و پیشواست؟)» عرض کرد: «خدا داناست.» فرمود: «علی بن ابی طالب، امیر مؤمنان و سید مسلمانان است.» سپس امام علیه السلام فرمود: «ای ابا محمد به خدا سوگند ولایت علی علیه السلام از زمین نیامد، بلکه به صورت زبانی از آسمان آمد» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۴۹ به نقل از کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۲۶۹).

۳. از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (نجم: ۱۰) روایت شده است: از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره آن وحی پرسیده شد، فرمود: «خداوند به من وحی فرستاد که علی علیه السلام سرور مؤمنان، پیشوای پرهیزکاران و... نخستین جانشینی است که خاتم پیامبران برگزید» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۲ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۳۳۴).^۷

۴. حضرت علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که در ضمن وصیتش فرمود: «ای علی، نام تو را در چهار جا در کنار خود دیدیم و به آن دل خوش شدم. چون به سدره المنتهی رسیدم، دیدم بر آن نوشته است: «من خدایی هستم که هیچ معبودی جز من نیست و من یگانه‌ام، محمد صلی الله علیه و آله برگزیده خلق من است و او را با وزیرش یاری کردم.» به جبرئیل گفتم: «وزیر من کیست؟» گفت: «علی بن ابی طالب» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۵۶ به نقل از ابن بابویه، بی تا [الف]، ج ۱: ۲۰۷).^۸

۳-۳-۲. تحلیل و بررسی

الف) بررسی سند

بررسی روایت اول که حویزی آن را به نقل از امالی شیخ طوسی آورده است، نشان داد که شیخ طوسی این روایت را با سند «أخبرنا الحفار، قال: حدثنا ابن الجعابی، قال: حدثنا أبو عثمان سعید بن عبدالله بن عجب الأنباری، قال: حدثنا خلف بن درست، قال: حدثنا القاسم بن هارون، قال: حدثنا سهل بن صفین، عن همام، عن قتادة، عن أنس، قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله» از انس بن مالک نقل کرده، نه از ابن عباس (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۲).

در ارتباط با روایان این سند، اولین راوی الحفار که نام اصلی وی ابوالفتح هلال بن محمد بن جعفر حفار است، اطلاعات زیادی در مورد وی وجود ندارد، جز اینکه از مشایخ شیخ طوسی بوده (تفرشی، ۱۳۷۶ش، ج ۱: ۲۲۴) و جزئی نیز به وی منسوب است (ابن حجر، بی تا، مقدمه: ۵۹). فرد بعدی محمد بن عمر بن محمد بن سلم التمیمی قاضی موصل معروف به ابن الجعابی، فردی حافظ، ثقه (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۸۹)، از مشایخ شیخ ابن بابویه، کثیر الروایه و صاحب کتاب (خونی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸: ۷۱) است. سعید بن عبدالله بن عجب انباری، معروف به ابن عجب الانباری راوی بعدی است که اطلاعات زیادی در منابع رجالی شیعه در ارتباط با وی نیامده است (ر.ک: همان، ج ۴: ۷۰) و در منابع رجالی اهل سنت نیز غالباً عبارت «لابأس به» منقول از دارقطنی را در مورد وی ذکر کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۱۴۷). در ارتباط با خلف بن درست نیز مطلبی نیامده، جز اینکه نام وی در امالی شیخ طوسی آمده است. راوی بعد القاسم بن هارون بن جمهور بن منصور مکنی به ابومحمد الاصفهانی می‌باشد که فقط در مورد راویان و مشایخ وی صحبت شده است (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۴۴۰). در ارتباط با سهل بن صفین نیز اطلاعات خاصی در دست نیست، جز اینکه نام وی در رجال طوسی آمده است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳۴: ۲۰۷). راوی دیگر همام بن یحیی بن دینار الازدی عالم به حدیث، ثقه (زرکلی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۹۴) و حافظ (مغلطای، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲: ۱۶۷) است. قتاده بن دعامه راوی بعدی سلسله سند این حدیث است که فقیه و حافظ‌ترین اهل بصره، دانا به انساب و اشعار عرب (ابن سعد، بی تا، ج ۷: ۱۷۱؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ۳۵۴-۳۵۵) است. راویان حدیث دوم نیز در مبحث تعداد دفعات معراج مورد بررسی قرار گرفته و همگی موثق و مورد تأییدند.

در ارتباط با راوی حدیث سوم احمد بن احمد بن ادريس در مبحث کیفیت معراج در مورد وثاقت وی صحبت شد. راوی بعد احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی از اصحاب امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۳۸) که تعابیر «شیخ القمیین و وجههم و فقیههم» (همان جا) و «شیخ الرافضة بقم» (ابن حجر، ۱۳۹۰ش، ج ۱: ۲۶۰) در مورد وی به کار رفته است. حسن بن عباس بن حریش رازی، دیگر راوی این سلسله سند است که البته نام وی به اشتباه در تفسیر قمی و به تبعیت از آن در نورالثقلین، حسین آمده است. وی صاحب کتابی است به نام «إنا أنزلنا» که محدثان قم آن را روایت کرده‌اند، اما رجالیان شیعه همچون ابن غضائری (۱۴۲۲ق: ۵۲)، نجاشی (۱۴۰۷ق: ۶۰)، علامه حلی (۱۴۱۷ق: ۳۳۶) ضمن

ضعیف دانستن حسن بن عباس، در اعتبار کتاب وی با عناوینی از جمله «مضطرب الالفاظ» (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۱-۶۰) و «فاسد الالفاظ» (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۵۲) تردید کرده‌اند. اما به باور برخی، علت انتقاد رجالیان متقدم و به تبع آن متأخران از وی، به دلیل عدم درک مضامین عالی و درعین حال غامض احادیث کتاب وی است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۶۲).

۴. نتیجه‌گیری

بررسی روایات معراجیه در نورالثقلین، منجر به نتایج ذیل شد:

۱. روایات معراجیه مذکور در نورالثقلین شامل روایات بیانگر تعداد دفعات معراج، کیفیت وقوع و وقایع رخ داده در آن می‌شود. در این میان، رؤیت خداوند، وجوب و تعیین تعداد نمازهای یومی، همچنین معرفی حضرت علی علیه السلام به عنوان جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله از جمله این وقایع است.

۲. رویکرد حویزی در ذکر محورهای گوناگون معراج، متفاوت است؛ به گونه‌ای که در ارتباط با مواردی همچون رؤیت خداوند، کیفیت وقوع و وجوب نماز در معراج، روایات مورد اعتماد به لحاظ سند و متن را ذکر کرده، و در ارتباط با محورهایی همچون تعداد نمازهای یومی، روایات غیر معتبر مشاهده می‌شود که از نظر سند و متن ضعیف بوده و محل تردیدند. درعین حال در مورد تعداد دفعات وقوع معراج هر دو دسته روایت را متذکر شده است که با بررسی‌های انجام شده این نتیجه حاصل شد که روایات دال بر ۲ مرتبه وقوع معراج، ترجیح دارند.

اگرچه حویزی در نقل روایات، هیچ گونه اظهار نظری بیان نکرده، می‌توان گفت این نوع تفاوت رویکرد در نقل روایات، به نوعی نشان از اجتهاد وی در گزینش روایات است. علاوه بر این، این مطلب نشان می‌دهد که در مسئله معراج چه موضوعاتی در شیعه محل اختلاف و تضارب آراء بوده و در چه مواردی یکدستی وجود دارد.

۳. اگرچه در ارتباط با برخی روایات منقول در نورالثقلین در ارتباط با معراج تعارض وجود دارد، این امر به گونه‌ای نیست که منجر به کنار گذاشتن تمامی روایات شود، بلکه با در نظر گرفتن معیار ترجیح به ویژه ترجیح به اعتبار سند و متن، برخی بر برخی دیگر اولویت می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. طبق بیان برخی مفسران (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲: ۲۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۵: ۸۷)، این آیه از آیاتی است که در شب معراج بر پیامبر ﷺ نازل شده تا ایشان از ارواح انبیا سؤال کند که آیا جز دین توحید، دین دیگری برای امت خود آورده بودند.

۲. یکی از شیوه‌های سلوک فرقه اباضیه، مسلک الشراء است. به پیروان این مسلک، شراه که جمع آن شاری است، می‌گویند. این مسلک در حالتی است که جامعه اباضی ضعیف بوده و نتواند مستقیماً اقدام به جنگ نماید، در این صورت گروه اندکی از آنان (دست کم ۴۰ تن) از جان خود گذشته و به قیام و مبارزه با ظلم و فساد می‌پردازند. این قیام تا زمانی ادامه دارد که یا کشته شوند یا به مقصود دست یابند؛ البته خطر و احتمال کشته شدنشان به مراتب بیشتر است. شایان ذکر است امکان ترک مبارزه برای این افراد وجود ندارد، مگر آنکه تعدادشان به سه نفر کاهش یابد. از منظر اباضیه، شاری زندگی دنیایی را به بهای رسیدن به بهشت، به خدا می‌فروشد (ر.ک: معمر، ۱۳۸۴ ش، ج ۱: ۹۴ و ۹۵).

۳. به سند محمد بن احمد بن السنانی و علی بن احمد بن محمد الدقاق و الحسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المؤدب و علی بن عبدالله الوراق از محمد بن ابی عبدالله الکوفی الأسدی، عن موسی بن عمران النخعی عن عمه الحسین بن یزید النوفلی عن علی بن سالم عن ابیه عن ثابت بن دینار، این روایت ذیل آیات ۱ تا ۹ سورة نجم هم تکرار شده است.

۴. به سند علی بن حسین بن صلت از محمد بن احمد بن علی بن صلت از عبدالله بن صلت از یونس بن عبدالرحمن از امام موسی کاظم (ع).
۵. این روایت ذیل آیات ۱۴ تا ۱۸ سورة نجم نیز تکرار شده است.

۶. به سند محمد بن حسن بن احمد بن ولید از محمد بن حسن صفار از محمد بن حسین بن ابی الخطاب از محمد بن فضیل.

۷. با سند احمد بن ادريس از احمد بن محمد از حسین بن عباس از امام صادق (ع).

۸. با سند ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه از ابوحامد از احمد بن خالد الخالدی از محمد بن احمد بن صالح التمیمی از پدرش از محمد بن حاتم القطان از حماد بن عمرو از جعفر بن محمد از پدرش از جدش از امام علی (ع) از پیامبر ﷺ.

منابع

قرآن مجید.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن اثیر، علی بن محمد. (بی تا). اسد الغابة. بیروت: دارالکتب العربی.

ابن بابویه، محمد بن حسن. (بی تا [الف]). کتاب الخصال. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه المدرسین.

ابن بابویه، محمد بن حسن. (بی تا [ب]). التوحید. تحقیق هاشم الحسینی الطهرانی. قم: منشورات جماعة المدرسین.

ابن بابویه، محمد بن حسن. (۱۳۸۵ق). علل الشرایع. نجف: مکتبه الحیدریه.

ابن بابویه، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. تصحیح علی اکبر غفاری. ج ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ابن حجر عسقلانی، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. ج ۱. بیروت: دارالفکر.

ابن حجر عسقلانی، محمد بن علی. (۱۳۹۰ش). لسان المیزان. ج ۲. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

ابن حجر عسقلانی، محمد بن علی. (بی تا). فتح الباری. ج ۲. بیروت: دارالمعرفه.

ابن داوود حلی، حسن. (۱۳۹۲ش). رجال ابن داوود. نجف: منشورات مطبعة الحیدریه.

ابن سعد، محمد. (بی تا). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). المناقب. ج ۱. قم: علامه.

ابن عساکر، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. بیروت: دارالفکر.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). رجال ابن الغضائری. ج ۱. قم: دارالحديث.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن ندیم البغدادی، محمد بن اسحاق. (بی تا). الفهرست ابن الندیم. تحقیق رضا تجدد. بی جا: بی نا.

اردبیلی، محمد علی. (بی تا). جامع الرواة. بی جا: مکتبه المحدثی.

اشعری، ابوالحسن. (۱۹۹۱م). الابانة فی اصول الدین. ج ۱. بیروت: دارالقادری.

ایزدپور، محمدرضا. (۱۳۸۵ش). معراج پیامبر ﷺ از دیدگاه عقل و وحی. فرهنگ کوثر. شماره ۶۸، ۴۶-۵۱.

برقی، احمد بن ابی عبدالله. (۱۳۴۲ش). الرجال. تهران: دانشگاه تهران.

بلاغی، عبدالحجّه. (۱۳۶۸ق). حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر. قم: انتشارات حکمت.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲ش). نهج الفصاحة. تهران: نشر دنیای دانش.

تفرشی، مصطفی. (۱۳۷۶ش). نقد الرجال. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۸ش). جلاء الأذهان و جلاء الأحران. تصحیح جلال الدین محدث. ج ۱.

تهران: دانشگاه تهران.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. بی جا: مؤسسه نشر الفقاهة.

حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین. ج ۴. قم: اسماعیلیان.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. ج ۱. بیروت: دارالکتب.

خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. ج ۵. بی جا: بی نا.

ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). سیر اعلام النبلاء. ج ۹. بیروت: مؤسسه الرساله.

رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تصحیح محمد مهدی ناصح.

ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.

رضوی قمی، سید صدرالدین محمد بن محمد باقر. (بی تا). المعراج الجسمانی (نسخه خطی). بی جا: بی نا.

- رفیعی قزوینی، ابوالحسن. (بی تا). رجعت و معراج. چ ۳. بی جا: بی نا.
- زرکلی، خیرالدین. (۱۴۱۰ق). الأعلام. چ ۵. بیروت: دارالعلم للملایین.
- سلیمانی، حسین و قاسمی، مهدی. (۱۳۹۲ش). نماز در آیین یهود. پژوهش های ادیان، ۱ (۲)، ۱۱۷-۱۳۸.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المآثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۲. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چ ۳. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. چ ۱. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. چ ۱. قم: دارالثقافة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. چ ۱. بی جا: مؤسسه نشر الفقاهة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ش). الرجال. نجف: مطبعة الحیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسه بعثت.
- عزیزی کیا، غلامعلی. (۱۳۸۴ش). تأملی در روایات معراج. معرفت، شماره ۹۶، ۵۲-۵۹.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. تحقیق طیب موسوی جزایری. چ ۳. قم: دارالکتاب.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۱۷ش). رجال الکشی. هند: مصطفویه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). الفوائد الرجالیة من تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- مطیع، حسین. (۱۳۸۵ش). نگاهی دیگر به اسراء و معراج پیامبر ﷺ. کوثر، شماره ۱۰۲، ۱۰۸-۱۱۷.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ﷺ. چ ۲. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۶ق). تهذیب الکمال. چ ۴. بیروت: مؤسسة الرساله.
- معمّر، علی یحیی. (۱۳۸۴ش). الاباضیة فی موبک التاریخ. قاهره: موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی.
- مغلطای، علاء الدین. (۱۴۲۲ق). اکمال تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. چ ۱. بی جا: فاروق الحدیثة للطباعة و النشر.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). فهرست أسماء مصنفی الشيعة المشتهر به رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نوری زنجانی، محمد اسماعیل. (۱۳۹۴ش). آیات مرتبط با رخدادها: اسراء و معراج پیامبر ﷺ. مبلغان، شماره ۱۹۱، ۸-۱۹.

References

The Holy Qur'an.

al-Alusi, M. (1994 CE). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (In Arabic)

Ibn al-Athir, A. (n.d.). *Usd al-Ghabah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Ibn Babawayh, M. (n.d. [a]). *Kitab al-Khisal*. Ed. 'Ali Akbar Ghafari. Qom: Jami'at al-Mudarrisin.

Ibn Babawayh, M. (n.d. [b]). *al-Tawhid*. Ed. Hashim al-Husayni al-Tehrani. Qom: Jam'iyat al-Mudarrisin.

Ibn Babawayh, M. (1965 CE). *Ilal al-Shara'i*. Najaf: Maktabat al-Haydariyyah. (In Arabic)

Ibn Babawayh, M. (1992 CE). *Man la Yahduruhu al-Faqih*. Ed. 'Ali Akbar Ghafari. 2nd ed. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. (In Arabic)

Ibn Hajar al-Asqalani, M. (1983 CE). *Tahdhib al-Tahdhib*. 1st ed. Beirut: Dar al-Fikr. (In Arabic)

Ibn Hajar al-Asqalani, M. (1970 CE). *Lisan al-Mizan*. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-'Alami li'l-Matbu'at. (In Persian)

Ibn Hajar al-Asqalani, M. (n.d.). *Fath al-Bari*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Ibn Dawud al-Hilli, H. (2013 CE). *Rijal Ibn Dawud*. Najaf: Matba'at al-Haydariyyah. (In Persian)

Ibn Sa'd, M. (n.d.). *al-Tabaqat al-Kubra*. Beirut: Dar Sader.

Ibn Shahrashub, M. (1959 CE). *al-Manaqib*. 1st ed. Qom: 'Allameh. (In Arabic)

Ibn 'Asakir, A. (1995 CE). *Tarikh Madinat Dimashq*. Beirut: Dar al-Fikr. (In Arabic)

Ibn al-Ghaddari, A. (2001 CE). *Rijal Ibn al-Ghaddari*. 1st ed. Qom: Dar al-Hadith. (In Arabic)

Ibn Kathir, I. (1998 CE). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (In Arabic)

Ibn al-Nadim, M. (n.d.). *al-Fihrist Ibn al-Nadim*. Ed. Reza Tajaddud. No place: n.p.

Ardabili, M. (n.d.). *Jami al-Ruwat*. No place: Maktabat al-Muhammadiyyah.

al-Ash'ari, A. (1991 CE). *al-Ibana fi Usul al-Din*. 1st ed. Beirut: Dar al-Qadiri.

Izadpour, M. (2006 CE). "The Prophet's Mi'raj from the Perspective of Reason and Revelation." *Farhang-e Kowsar*, no. 68, pp. 46-51. (In Persian)

al-Barqi, A. (1963 CE). *al-Rijal*. Tehran: University of Tehran. (In Persian)

Balaghi, 'A. (1948 CE). *Hujjat al-Tafasir wa Balagh al-Aksir*. Qom: Hikmat Publications. (In Arabic)

Payandeh, A. (2003 CE). *Nahj al-Fasahah*. Tehran: Nashr-e Dunya-ye Danesh. (In Persian)

Tafrihi, M. (1997 CE). *Naqd al-Rijal*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath. (In Persian)

- Jurjani, H. (1999 CE). *Jalā' al-Adhhan wa Jalā' al-Ahzan*. Ed. Jalal al-Din Muhaddith. 1st ed. Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- al-Hilli, H. (1997 CE). *Khilasat al-Aqwal fi Mā rifat al-Rijal*. No place: Mu'assasat Nashr al-Fiqahah. (In Arabic)
- al-Huwayzi, 'A. (1995 CE). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. 4th ed. Qom: Isma'iliyyan. (In Arabic)
- al-Khatib al-Baghdadi, A. (1996 CE). *Tarikh Baghdad*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub. (In Arabic)
- al-Khu'i, A. (1992 CE). *Mu jam Rijal al-Hadith wa Tafsir Tabaqat al-Ruwat*. Vol. 5. No place: n.p. (In Arabic)
- al-Dhahabi, S. (1992 CE). *Siyar A'lam al-Nubalā'*. Vol. 9. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. (In Arabic)
- al-Razi, H. (1988 CE). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*. Ed. Muhammad Mahdi Nasih. 1st ed. Mashhad: Astan Quds Razavi. (In Arabic)
- Radawi Qummi, M. (n.d.). *al-Mi raj al-Jismani (Manuscript)*. No place: n.p.
- Rafi'i Qazvini, A. (n.d.). *Raj at wa Mi raj*. 3rd ed. No place: n.p.
- Zirikli, Kh. (1989 CE). *al-A'lam*. 5th ed. Beirut: Dar al-'Ilm li'l-Malayin. (In Arabic)
- Soleimani, H. (2013 CE). "Prayer in Judaism." *Religious Studies*, 1(2), 117-138. (In Persian)
- al-Suyuti, J. (1984 CE). *al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Māthur*. Qom: Ayatullah Mar'ashi Library. (In Arabic)
- Tabataba'i, M. (2011 CE). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 2nd ed. Beirut: al-A'lam Foundation for Publications. (In Persian)
- al-Tabrisi, F. (1993 CE). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 3rd ed. Tehran: Nasir Khusraw. (In Persian)
- al-Tabari, M. (1992 CE). *Jami al-Bayan 'an Tāwil Ay al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar al-Mārifah. (In Arabic)
- al-Tusi, M. (1993 CE). *al-Amali*. 1st ed. Qom: Dar al-Thaqafah. (In Arabic)
- al-Tusi, M. (1996 CE). *al-Fihrist*. 1st ed. No place: Mu'assasat Nashr al-Fiqahah. (In Arabic)
- al-Tusi, M. (2002 CE). *al-Rijal*. Najaf: Matba'at al-Haydariyyah. (In Persian)
- al-Tusi, M. (1983 CE). *Ikhtiyar Mā rifat al-Rijal*. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah. (In Arabic)
- Azizi Kia, Gh. (2005 CE). "A Reflection on the Traditions Concerning the Mi'raj." *Mā rifat*, no. 96, pp. 52-59. (In Persian)
- Fakhr al-Razi, M. (1999 CE). *al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*. 3rd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Qummi, 'A. (1984 CE). *Tafsir al-Qummi*. Ed. Tayyib Musavi Jazayeri. 3rd ed. Qom: Dar al-Kitab. (In Persian)
- al-Kashshi, M. (1938 CE). *Rijal al-Kashshi*. India: Mustafa Press. (In Persian)
- al-Kulayni, M. (1984 CE). *al-Kafi*. Ed. 'Ali Akbar Ghafari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian)

- al-Mamaqani, 'A. (2010 CE). *al-Fawa'id al-Rijaliyyah min Tanqih al-Maqal fi Ilm al-Rijal*. Ed. Muhammad Reza Mamqami. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath. (In Arabic)
- Muti', H. (2006 CE). "A New Look at the Isra' and Mi'raj of the Prophet (pbuh)." *Kowsar*, no. 102, pp. 108-117. (In Persian)
- Makarem Shirazi, N. (1992 CE). *Tafsir-e Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian)
- Majlisi, M. (1983 CE). *Bihar al-Anwar li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Wafa'. (In Arabic)
- Majlisi, M. (1984 CE). *Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Arabic)
- al-Mizzi, Y. (1985 CE). *Tahdhib al-Kamal*. 4th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. (In Arabic)
- Mu'ammam, 'A. (2005 CE). *al-Ibadiyya fi Mawqib al-Tarikh*. Cairo: Jamal 'Abd al-Nasir Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. (In Persian)
- Mughaltay, 'A. (2001 CE). *Ikmal Tahdhib al-Kamal fi Asma' al-Rijal*. 1st ed. No place: Faruq al-Hadithah li'l-Tiba'ah wa al-Nashr. (In Arabic)
- al-Najashi, A. (1987 CE). *Fihrist Asma' Musannifi al-Shi'ah (Rijal al-Najashi)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. (In Arabic)
- Nuri Zanjani, M. (2015 CE). "Qur'anic Verses Related to the Events of Isra' and Mi'raj." *Mublighan*, May-June, no. 191, pp. 8-19. (In Persian)

Validation of the Chain of Transmission (*Sanad*) and Content (*Matn*) of the *Mi'rāj* Traditions in the Exegesis *Nūr al-Thaqalayn*

Ameneh Omid

Graduate of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran. Email: omidi7092@yahoo.com

Elham Zarinkolah

Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Eghlid Higher Education Center, Eghlid, Iran (Corresponding Author). Email: ezarinkolah@yahoo.com

Received: 07/07/2023

Accepted: 09/11/2023

Introduction

Although the principle of the Prophet's Ascension (*Mi'rāj*), affirmed by explicit Qur'anic verses and *Mutawātīr* traditions, is unanimously accepted by all al-Muslim scholars and cannot be rejected or rationalized away, the diversity of discussions regarding its nature and details (the "how and what") has led to various viewpoints, exegeses, and interpretations, thus making it a controversial subject that is sometimes shrouded in ambiguity. One of the exegetical works that mentions a significant volume of traditions on this topic—some of which are contradictory—is the *Nūr al-Thaqalayn* exegesis. The differences within these traditions have led to the creation of various perspectives and, consequently, diverse questions and ambiguities about the *Mi'rāj*. Examples include the number of times the Ascension occurred, the number of obligatory daily prayers imposed during the *Mi'rāj*, and the manner of seeing God. Therefore, the present research, while extracting the *Mi'rāj* traditions cited under the relevant verses in this exegesis, undertakes a complete evaluation and subsequent validation of their authority.

Materials and Methods

Given that the Prophet(pbuḥ)'s *Mi'rāj* is a crucial topic addressed in religious sources, especially tradition exegeses; this study utilizes a library-based, analytical, and critical method to evaluate the aforementioned traditions in the tradition exegesis *Nūr al-Thaqalayn*. The process began by extracting the traditions cited under the relevant verses in the exegesis and categorizing them thematically. Subsequently, the primary source of each tradition in earlier works was investigated, followed by a chain of transmission (*sanad*) and content (*matn*) analysis, relying on credible *Rijāl* (biographical) sources and other relevant texts.

Results and Findings

The analysis indicates that *Huwayzī*, regarding the vision of God, the quality of the *Mi'rāj*, and the obligation of daily prayers, selected traditions that are generally

consistent and authoritative in terms of chain of transmission (*sanad*) and content (*matn*). However, regarding the number of times the *Mi'rāj* occurred, he cited two sets of traditions. Based on specific criteria, the traditions indicating the *Mi'rāj* occurred twice are preferred. Conversely, the traditions he cited concerning the number of daily prayers are disputable and subject to criticism regarding their chain and content. Another category of traditions he included within the *Mi'rāj* discussions relates to the designation of Imam Ali (as) as the Prophet's successor. Although these traditions do not have a fully reliable chain, their content is deemed authentic.

Conclusion

The *Mi'rāj* traditions mentioned in *Nūr al-Thaqalayn* include those that explain the number of times the Ascension occurred, the quality of the event, and the incidents that took place during it. Among these incidents are the vision of God, the obligation and determination of the number of daily prayers, and the designation of Imam Ali (as) as the Prophet's successor. *Huwayzī's* approach in citing these themes is inconsistent: for issues like the vision of God, the quality of the occurrence, and the obligation of prayer during the *Mi'rāj*, he cited traditions that are reliable in terms of *sanad* and *matn*. However, concerning themes such as the total number of daily prayers, unreliable traditions are observed, which are weak in terms of *sanad* and *matn* and are questionable. Nevertheless, he cited both sets of traditions regarding the number of times the *Mi'rāj* occurred. This divergence in his approach to citing traditions, in a way, demonstrates his *Ijtihād* (independent judgment) in selecting traditions. Furthermore, this research highlights which topics related to the *Mi'rāj* are areas of difference and contention within Shi'a thought and which are matters of consensus. Simultaneously, this contention is not of a nature that necessitates dismissing all traditions; rather, by applying criteria for preference—especially the preference based on *sanad* and *matn* validity—some traditions are prioritized over others.

Keywords: Tradition Validation, *Nūr al-Thaqalayn*, *Mi'rāj*, Designation of the Prophet's Successor, *Mi'rāj* and the Determination of the Number of Prayer Units (*Rak'ahs*), Obligation of Prayer.