

رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج

علیرضا میرزایی*

چکیده

اعتقاد به معراج نبی مکرم اسلام ﷺ از امور محل وفاق در بین مسلمانان است و اصل آن ریشه قرآنی دارد. در آن شب اسرارآمیز پیامبر با اراده الهی در عوالم هستی سیر کرد و حقایق از عالم برین، و درجات بهشتی و درکات جهنمی تعدادی از افراد امتش را ملاحظه کرد و پس از دیدار با تعدادی از انبیای سلف از سفر بازگشت. واگویی حقایق مشاهده‌شده با واکنش سلبی و منفی قریش مواجه شد. فصل مشترک تمام اندیشمندان اسلامی در وقوع معراج، ادراکات ویژه پیامبر ﷺ در آن شب رازآلود است. در توجیه و تفسیر نحوه و کیفیت وقوع معراج بین اندیشمندان اسلامی اختلاف وجود دارد. تعدادی این سفر خاص را جسمانی و تعدادی روحانی می‌دانند. رویکرد تفسیر روحانی معراج به چند زیرشاخه تقسیم می‌شود: وقوع در خواب، با فکر و عقل و سیر روحانی در بیداری که مرز مشخصی با حالت خواب و سیر فکری دارد. رویکرد خاص تعدادی از عرفا هرچند قابل اندراج در تفسیر روحانی است ولی به دلیل مهندسی کلام ویژه و استفاده از ادبیات نمادین به عنوان قسم جدایی در این مقاله دست‌بندی شده است. هر کدام از تفاسیر پنج‌گانه وجوه ترجیح و ابهاماتی دارد. در این پژوهش تلاش شد با رویکرد انتقادی، تفسیر برتر معین شود. این به معنای بطلان کامل همه نظرات غیرمختار نیست.

کلیدواژه‌ها: معراج، سیر شبانه، پیامبر، روحانی، جسمانی.

* استادیار گروه الاهیات، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (mohajerhazin2@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۵

مقدمه

بر اساس مفاد آیه اول سوره اسرا و آیات نخست سوره نجم، پیامبر ﷺ در شبی به سیر معنوی رفت و حقایقی از عالم معنوی را درک، و سپس گزارش کرد. عروج نبی معظم اسلام در شبی که به معراج معروف است ریشه قرآنی دارد و محل اتفاق دانشمندان فریقین (شیعه و سنی) است. اما در ماهیت معراج (که با جسم بود یا روح)، و توجیه نحوه وقوعش (در خواب یا بیداری) رویکردهای مختلف وجود دارد. این واقعه مهم قبل از هجرت و بعد از بعثت رخ داده است. متکلمان و مفسران رویکرد خاصی برای توجیه ظاهری آیات دارند، اما فلاسفه و عرفا در صدد توجیه باطنی و رازآلود این واقعه ویژه هستند. بحث درباره ماهیت عروج و سیر سریع شبانه از مکه به قدس از مباحث مشکل در حوزه معرفت دینی است. واقعیت این است که دسته‌بندی متفکران اسلام بر اساس مذهب کلامی و گرایش رشته‌ای، در خصوص معراج مقرون به واقعیت نیست. چه‌بسا فیلسوفی مفهوم معهود و مألوف معراج را اختیار کند و مفسر و متکلمی به سیر روحانی معتقد باشد.

برای فهم دقیق‌تر معراج و رؤیت عوالم برین، واکاوی و رویکرد مدقانه به چهار واژه قرآنی «تمثل»، «ملکوت»، «عروج»، و «آسمان»، و تفصیل داستان معراج و مشاهدات رسول اکرم ﷺ ضرورت دارد و از نوآوری‌های این نوشتار است. این واژگان کلیدی قرآن به انتخاب و گزینش تفسیر و توجیه برتر درباره کیفیت معراج کمک می‌کند.

۱. معنای تمثل در قرآن

در داستان بارداری شگفت‌انگیز مریم عذراء تمثل فرشته به انسان محل توجه قرار گرفته است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ پس ما روح خود را نزد او فرستادیم که به صورت انسانی تمام‌عیار بر او مجسم گشت» (مریم: ۱۷). اینکه جبرئیل خود را برای مریم معرفی می‌کند بهترین شاهد است بر اینکه وی در همان حال هم که به صورت بشر مجسم شده بود باز فرشته بود. بنابراین، معنای تمثل جبرئیل برای مریم به صورت بشر این است که در حاسه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعاً هم به آن صورت درآمدن باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر صورت بشر داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۸).

و نظایر این تمثیل در روایات فراوان است، مانند تمثیل دنیا برای حضرت علی علیه السلام به صورت زنی زیبا و فتان، و تمثیل مال و اولاد و عمل آدمی در هنگام مرگ، و تمثیل اعمال آدمی در قبر و در روز قیامت؛ و از همین قبیل است تمثیلهایی که در خواب دیده می‌شود. پس در اغلب اینها شخص متمثل، فی‌نفسه و در خارج صورتی ندارد تا آن را بگذارد و به صورتی دیگر درآید (همان: ۴۹).

طباطبایی در توصیف تمثیل می‌نویسد: «در مرحله عقل، قرآن معقول، و در مرتبه مثال، قرآن متمثل، و در مرتبه طبیعت، قرآن ناطق می‌باشند» (همان، ج ۱: ۱۰). منظور از تمثیل این است که واقعاً در وجود خارجی چنین افرادی به سراغ داوود علیه السلام نیامدند بلکه در قوه ادراک داوود چنین منعکس شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۵۹). عطار در زبان منظوم و عرفانی از تمثیل به نمود یاد کرده است.

حق تعالی از کرم چندان نمود
کان به کس در قرن‌ها نتوان نمود

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۳۶)

۲. مدخلیت‌داشتن نظر متأملانه در معنای ملکوت و نحوه ورود به آن در فهم و تفسیر معراج ملکوت عبارت است از امر، و امر عبارت است از ناحیه باطن این عالم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۳). ملکوت همان وجود اشیا است، از جهت انتسابی که به خدای سبحان داشته و قیامی که به ذات او دارند (همان، ج ۷: ۲۴۲). باید دانست که مراد از این ملکوت، ملکوت اعلی است. چون برای خدای تعالی دو ملکوت است؛ یکی اعلی و یکی اسفل؛ و چون عرش مقام اجمال و باطن غیب است، لذا همان‌طوری که از روایات بعدی هم برمی‌آید عرش به ملکوت اعلی بهتر می‌خورد تا به ملکوت اسفل (همان، ج ۸: ۲۰۵).

هر موجودی دو جهت دارد، یکی رو به خدا و دیگری رو به خلق. ملکوت هر چیز آن جهتی است که رو به خدا است (همان، ج ۱۷: ۱۷۳). خدای سبحان معارجی از ملکوت و مقاماتی از پایین به بالا دارد که هر مقام بالاتر، از مقام پایین‌تر خود شریف‌تر است، و ملائکه و روح هر یک بر حسب قربی که به خدا دارند در آن مقامات بالا می‌روند و این مقامات حقایقی ملکوتی هستند، نه چون مقامات دنیا وهمی و اعتباری (همان، ج ۲۰: ۷).

نمایش ملکوت به ابراهیم و نشان دادن آیات در آفاق و انفس مردم با بصیرت درونی بود نه با چشم ظاهری (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۳۶). منظور از آسمان‌هایی که فرشتگان ساکن آنند عوالم ملکوت است که افقش برتر از این عالم حسی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۱).

۳. مقصود از آسمان

راغب اصفهانی «آسمان» را به امور اعلی اطلاق می‌کند که در مقابل زمین است که به اشیای اسفل اطلاق می‌شود. زمین جرمی در مقابل آسمان است که هر جا در قرآن به کار رود به اشیای مادون اطلاق می‌گردد، همان‌طور که آسمان به فرد اعلای اشیا دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳).

اگر در آیات و روایات مضامینی از این قبیل آمده است که: آسمان‌ها منزلگاه ملائکه است، ملائکه از آسمان نازل می‌شوند و امر خدای تعالی را با خود به زمین می‌آورند، ملائکه با نامه اعمال بندگان به آسمان بالا می‌روند، آسمان درهایی دارد که برای کفار باز نمی‌شود، ارزاق از آسمان نازل می‌شود و ...، بیش از این دلالت ندارد که امور مزبور نوعی تعلق و ارتباط با آسمان‌ها دارند. اما اینکه این تعلق و ارتباط نظیر ارتباطی باشد که ما بین هر جسمی با مکان آن جسم می‌بینیم، آیات و روایات هیچ دلالتی بر آن ندارد و نمی‌تواند هم داشته باشد. چون جسمانیت مستلزم آن است که محکوم به نظام مادی جاری در آنها باشد. لذا همان‌طور که عالم جسمانی محکوم به دگرگونی، تبدیل، فنا و سستی است، آن امور هم محکوم به این احکام خواهد شد.

ملائکه برای خود عالمی دیگر دارند؛ عالمی ملکوتی که (نظیر عالم مادی ما) هفت مرتبه دارد، که هر مرتبه‌اش را آسمانی خوانده‌اند و آثار و خواص آن مراتب را آثار و خواص آن آسمان‌ها خوانده‌اند. چون از نظر علو مرتبه و احاطه‌ای که به زمین دارند شبیه به آسمان‌اند که آن نیز نسبت به زمین بلند است و از هر سو زمین را احاطه کرده است. این تشبیه را بدان جهت کرده‌اند که درکش تا حدی برای ساده‌دلان آسان شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۶۱).

۴. معنای عروج

طباطبایی در تشریح آیه‌ای که می‌گوید ملائکه و روح در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است (یعنی در روز قیامت) به سوی او عروج می‌کنند (معارج: ۴) می‌نویسد:

خدای سبحان معارجی از ملکوت و مقاماتی از پایین به بالا دارد که هر مقام بالاتر، از مقام پایین‌تر خود شریف‌تر است، و ملائکه و روح هر یک بر حسب قربی که به خدا دارند در آن مقامات بالا می‌روند، و این مقامات حقایقی ملکوتی هستند، نه چون مقامات دنیا وهمی و اعتباری (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۷).

منظور از عروج ملائکه و روح به سوی خدا در آن روز، رجوع آنها است به سوی خدای تعالی در هنگامی که همه عالم به سوی او برمی‌گردند. چون روز قیامت روزی است که اسباب و وسائط از بین

می‌رود و روابط بین آنها و بین مسبباتشان مرتفع می‌گردد و ملائکه، که وسائط موکل بر امور عالم و حوادث هستی‌اند، وقتی سببیت بین اسباب و مسببات قطع شود و آن را خداوند زایل کند و همه به سوی او برگردند آنها نیز برمی‌گردند و به معراج خود عروج می‌کنند (همان: ۸).
عطار، در مصیبت‌نامه، عروج را گذر از زمان و مکان توصیف می‌کند. پس ولوج و حضور جسم در لامکان و لازمان، نظریه‌ای خودستیز است:

همچنان می‌زد عنان تا آسمان تا که بگذشت از زمان و از مکان

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۳۵)

فخر رازی معراج را جمع «معرج» و «مصعد» می‌داند و از قول چند نفر محدث و مفسر وجهی برای آن می‌شمرد. نظری هم خود وی دارد. ابن عباس معراج را آسمان‌ها و قتاده آن را فضیلت‌ها و نعمت‌ها می‌داند. نظر سوم معراج به معنای درجاتی است که خدا در بهشت به اولیای خود می‌بخشد. وجه چهارم نظر خود فخر رازی است. معراج منازل متفاوت آسمانی است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۳۸).

در اینجا فخر رازی اشکالی را مطرح می‌کند و سپس پاسخ می‌دهد. عروج ملائکه و روح به سوی او روشن می‌کند که عروج ملائکه و صعودشان به سوی خداوند مستلزم بودن خدا در جهت فوق و بالا باشد. پاسخ این است که وقتی دلایلی هست که در مکان و جهت بودن خداوند ممکن نیست، ثابت می‌شود باید آیه را تأویل کرد. حرف «الی» در آیه «تعرج الملائكة والروح الیه...» به معنای مکان نیست بلکه منظور این است که نهایت امور به اراده او است (همان: ۶۳۹).

معراج در دیدگاه اندیشمندان اسلامی

با وجود تمایزات روشن و خطوط فاصل، مفسران و مؤولان معراج در یک نقطه وفاق دارند. پیامبر ﷺ در آن شب رازآلود به ادراکاتی از معارف و عوالم هستی دست یافت که با مواقع غیرمعراج تفاوت داشت.

در تفسیر و فهم معراج سه نظر اصلی در بین متفکران اسلامی وجود دارد که یکی از آنها قابل تقسیم به سه نوع است. لذا در ماهیت معراج پنج نظر می‌توان تصویر کرد که هر کدام امتیازات و وجوه ترجیح و ابهاماتی دارد.

۱. معنای معروف و معهود؛ سیر شبانه پیامبر ﷺ با تشریفات ویژه از بیت‌الحرام به بیت‌المقدس و عروج و صعود به عوالم بالا در بیداری و با جسم و در معیت فرشتگان مقرب با مرکبی خاص صورت گرفت. بیشتر متکلمان، مفسران و محدثان شیعه و سنی به این نظر تمایل دارند. ملاصدرا و سبزواری با وجود پذیرش ظاهری آن با مطالب ذوقی و استحسانی در صد توجیه آن هستند، هرچند مطالبشان وضوح کامل ندارد.

۲. معنای تأویلی که سه نوع است:

الف. سیر و عروج در عالم خواب و رؤیا انجام شد که به معاویه و عایشه منتسب است. هرچند نظرات مکملی برای آن ذکر شده است اما نه تنها متفکران شیعه به آن بی‌اعتنایی کردند بلکه اغلب اهل سنت با آن مخالفند؛ ب. سیر و عروج با فکر و عقل انجام گرفت. این نظر متعلق به ابن‌سینا است. قاضی سعید قمی و رفیعی قزوینی در میان حکما و عقل‌گرایان صریحاً با آن مخالفت کرده‌اند؛ ج. سیر تا بیت‌المقدس با جسم و از آنجا به عوالم بالا با روح صورت گرفت که برخی مفسران اهل سنت و محمدحسین طباطبایی توجه محتاطانه به آن کرده‌اند. این سیر روحانی هم با دو رویکرد بیان می‌شود؛ یکی سیر روحانی با وجود استقرار روح در بدن شبیه به خواب؛ و دیگری مکاشفه یا نزع روح از آن، همانند آنچه درباره مرگ اختیاری عرفا گفته می‌شود. ۳. رویکرد ویژه برخی عرفا که با استخدام ادبیات نمادین و منطلق الطیر به تفسیر خاص معراج پرداخته‌اند.

تفسیرها و تاویل‌های چندگانه با معیار آموزه‌های دینی، حکمی و عقلانی ارزیابی و سنجیده می‌شود.

۱. تقریر نظر مشهور: جسمانی‌بودن معراج

اغلب مفسران و متکلمان معراج را جسمانی و در حالت بیداری می‌دانند که با همراهی برخی فرشتگان مقرب و مرکب خاص با تشریفات ویژه صورت گرفته و پیامبر ﷺ در دو مرحله از بیت‌الحرام به بیت‌المقدس و سپس از آنجا به آسمان‌ها و ملکوت به صورت عمودی صعود کرده و حقایق و اسرار را از عوالم خلقت، مراتب هستی و عالم آخرت مشاهده کرده است. کل این اتفاقات با محاسبه مادی در زمان اندکی واقع شده است.

پیشوایان و دانشمندان فرق اسلامی به اتفاق در موضوع معراج نظر اثباتی دارند و منکر آن را بدعت‌گذار می‌دانند، اما در توجیه و نحوه و کیفیت آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند. امام صادق علیه السلام فرمود: «کسی که چهار چیز یعنی معراج، سؤال در قبر، خلق بهشت و جهنم و شفاعت را منکر شود، از شیعیان ما نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸: ۱۹۷).^۱ رئیس مذهب حنفیه و پیشوای احناف نیز بر واقعه معراج صحه می‌گذارد و می‌گوید خبر معراج حق است و کسی که ردش کند بدعت‌گذار و گمراه است (ابوحنیفه، بی تا: ۶۲۴).

سمرقندی درباره پیامد انکار معراج می‌نویسد: «زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله به مسجدالاقصی سیر شبانه کرد و خبرش را به مردم داد، بسیاری از کسانی که او را تصدیق کرده بودند مرتد شدند» (سمرقندی، بی تا، ج ۲: ۳۰۰).

بیضاوی، از مفسران معروف اهل سنت، معتقد است پیامبر صلی الله علیه و آله در خانه ام‌هانی بین خواب و بیداری بود که جبرئیل با موجودی حامل، به نام براق، سراغش رفت و سیر شروع شد. وقتی بازگشت قصه را تعریف کرد و فرمود: «پیامبران خدا بر من تمثیل پیدا کردند و بر ایشان نماز خواندم». قریش با تعجب این واقعه را محال دانستند و عده‌ای از مؤمنان از دین برگشتند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۴۷).

تمثل ممکن است به دو معنا باشد: الف. در عالم خیال متصل که منشأ آن سیر فکری است. این نظریه شبیه به توجیه ابن‌سینا است که در این مقاله به آن می‌پردازیم؛ ب. در عالم خیال منفصل و ملکوت که مشاهده غیبی از طریق قوای باطنی است.

بیضاوی می‌افزاید اکثریت به معراج جسمانی، و در حال بیداری معتقدند. دلیل انکار قریش و موضع سلبی آنها نیز همین دو ویژگی بود (همان). وی استنکار ناشی از سرعت انتقال جسمی از مکه به بیت‌المقدس را با قدرت الاهی و اعجاز و طبقه‌بندی آن در حوزه ممکنات مقدر الاهی، بی‌اساس می‌داند (همان: ۲۴۸) و تقرب را به رفعت منزلت نبی صلی الله علیه و آله و در کنار خدا قرار گرفتن بر اساس آیه دنی فتدلی را به جذب پیامبر صلی الله علیه و آله به عالم قدس الاهی با تمام وجود تفسیر می‌کند (همان، ج ۵: ۱۵۸).^۲

۱. قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا مَنْ أَنْكَرَ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ الْمِعْرَاجِ وَالْمَسْأَلَةَ فِي الْقَبْرِ وَ خَلْقَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالشَّفَاعَةَ.

۲. دنوه منه برفع مكانته و تدليه جذبه بشراشره إلى جناب القدس.

میبدی سیر را در حالت بین خواب و بیداری توضیح می‌دهد و سپس حالت بیداری را تثبیت می‌کند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۴۸۱). فخر رازی، ضمن تبیین معراج جسمانی، به تفصیل شبهات راجع به آن را مطرح، و با مسلک عقلی و گاه با الزامات مکتب اشعری رد می‌کند. او شروع سیر را از خانه ام‌هانی، دختر ابی‌طالب، می‌داند و وصف مسجدالحرام را در آیه اول اسراء به محوطه حرم تفسیر می‌کند. این سیر با همراهی جبرئیل و مرکبی به نام «براق» انجام شده است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۹۲). وی ضمن تثبیت وقوع معراج در بیداری و به صورت جسمانی، بر اساس مسلک کلامی خود، بعد از بیان اشکال‌های وارد به موضوع، آنها را تحلیل می‌کند و به تفصیل پاسخ می‌دهد. فخر رازی می‌نویسد: «عروج روحانی از طریق حدیقه در تفسیر جریر طبری نقل شده است. مسئله معراج در خواب از طریق عایشه و معاویه نقل شده و اعتنای چندانی به آن نشده است» (همان: ۲۹۳). موضوع معراج در دو مقام اثبات جواز عقلی و وقوعش، محل بحث است. جواز عقلی با ملاحظات ذیل اثبات می‌گردد:

سرعت حرکت به این میزان به دلیل سیر سریع سلیمان نبی علیه السلام از طریق باد، شیطان با جسم عنصری و آوردن تخت بلقیس از یمن به درگاه سلیمان علیه السلام در ذات خود ممکن است و خداوند قادر به هر ممکنی است (همان: ۲۹۴). این نحوه توجیه معراج با رویکرد کلامی است و بر اساس رویکرد فلسفی نیست. پس سیر سریع جسم حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و معراج در ذات خود ممکن است. از سوی دیگر، خداوند قادر به جمیع ممکنات است. اعجاب دیگران در وقوع این رویداد مدخلیت ندارد. چون در خصوص معجزات انبیا مثل اژدهاشدن عصا، خروج شتر از کوه و ... هم تعجب بود (همان: ۲۹۵).

وقوع معراج بر اساس آیات قرآنی با جسم و روح با هم انجام شده است. چون «عبد» در آیه اول اسراء (بعده) اسمی برای مجموع جسد و روح است (همان: ۲۹۶). او در مطلبی متفاوت از ورود به تفصیل پرهیز، و اعتقاد به معراج را محتاطانه و مجمل مطرح می‌کند و می‌گوید ایمانمان به اسراء (سفر شبانه) و حدوثش و معراج (صعود به آسمان و ملکوت) و وقوعش ضروری است و به اکتفاکردن به اجمالی که در قرآن وارد شده، بدون ورود به تفصیل، معتقدیم (رازی، بی‌تا: ۱۵).

شهرستانی درباره معنای «آسمان» در واقعه معراج می‌نویسد: «فوق شریف‌ترین جهت‌ها و به کمال صمدیت سزاوار است. به این خاطر است که قلب‌ها به آسمان تعلق دارند و دست‌ها به سمت آن بالا می‌روند و به آن سمت معراج پیامبر ﷺ بود» (شهرستانی، بی‌تا: ۶۷).

سعدالدین تفتازانی ثبوت معراج را از طریق کتاب و سنت و اجماع می‌داند. حق این است که بر اساس کتاب خدا و اجماع قرن دوم و قرون بعدی، سیر در بیداری و با بدن از مکه به مسجدالاقصی صورت گرفت و مطابق احادیث مشهور از آنجا به آسمان سیر را ادامه داد. منکر معراج بدعت‌گذار است. احوال مشاهده‌شده در معراج ممکن است و انسان راست‌گویی به آن شهادت داده است و از فرض آن محالی لازم نمی‌آید (تفتازانی، بی‌تا الف، ج ۵: ۴۹). او در کتابی دیگر با تأکید بر وقوع معراج در بیداری، سفر به عوالم بالا را، بر اساس اخبار مشهور، به شخص (روح و جسم) پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد و منکرش را بدعت‌گذار می‌نامد (همو، بی‌تا ب: ۹۱).

ابن‌ابی‌العز، با توجه به نظریه طحاوی، معتقد به حق بودن معراج با بدن و عروج به آسمان و عوالم بالا و اکرام خاص خداوند به پیامبرش ﷺ و وحی به آنچه خدا می‌خواست که اشتباهی در آن نبود، است. کیفیت آن معلوم نیست و حکم آن همانند دیگر امور غیبی است. به آن ایمان می‌آوریم و به کیفیتش نمی‌پردازیم (ابن‌ابی‌العز حنفی، ۱۴۰۴: ۲۲۴).

طنطاوی، ضمن برشمردن نظریه‌های دانشمندان اسلامی، توجیه برخی از آنان درباره وقوع معراج در خواب و این را که رؤیای انبیا وحی است و اسراء (سیر شبانه از مکه به مسجدالاقصی با جسم و روح) و معراج (صعود از بیت‌المقدس به آسمان) با روح بدون جسم انجام شده است، نمی‌پذیرد و معتقد است ظاهر قرآن دلالت بر این می‌کند که معراج در بیداری و با روح و جسم انجام شده است. بنا بر مسلک بسیاری از دانشمندان، اگر قرینه صارفه نباشد ظاهر الفاظ حجت است. قرآن تعبیر «بعبد» (بنده‌اش) «به کار برده است و «بنده» به مجموع روح و جسد گفته می‌شود (طنطاوی، بی‌تا، ج ۸: ۲۸۷).

آلوسی در جمع بین نظریه‌های متفاوت از مازری در شرح مسلم نظر چهارمی مطرح می‌کند که اسراء با جسم و در بیداری تا بیت‌المقدس بوده و سپس با روح شریفش به عوالم بالا عروج کرده است. این نظریه را طباطبایی تلویحاً می‌پذیرد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹: ۹).

نسفی می‌گوید پیامبر ﷺ فرمود: «در مسجدالحرام در حجر اسماعیل بین خواب و بیداری بودم که جبرئیل با براق آمد و مرا در آن شب به آسمان برد» (نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۴۲). ثعلبی هم گرایش به معراج با جسم و روح دارد. او با تکیه به روایت ابن عباس از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: «در مکه بین خواب و بیداری بودم که جبرئیل آمد و گفت محمد به پا خیز و من برخاستم» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۶: ۵۶).

زمخشری نیز تلویحاً متمایل به نظری است که می‌گوید معراج با روح و بدن واقع شده است. او ضمن نقل اختلاف وقوع معراج در خواب یا بیداری و با روح یا با بدن بودن آن، نقل عایشه را درباره در خواب بودن به دلیل بودن بدن پیامبر ﷺ در شب معراج و بیان معاویه را درباره روحانی بودن معراج، برخلاف اکثر دیدگاه‌ها ارزیابی می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۴۸).

قرطبی ضمن تأکید بر اختلاف در ماهیت معراج در بین سلف می‌نویسد:

آنان که به معراج روحانی معتقد بودند و تصریح می‌کردند که روح از بدن و خوابگاه خود جدا نشد و می‌گفتند که سیر در رؤیا انجام شد و در آن حقایق را مشاهده کرد و رؤیای انبیا حق است، این نظریه‌ای است که عایشه و معاویه به آن تمایل دارند. عده‌ای هم معتقدند اسراء به بیت‌المقدس با بدن و در بیداری بود و به آسمان با روح انجام شد. چون در آیه بیت‌المقدس غایت و پایان اسراء است. بیشتر سلف و مسلمانان قائل به اسراء و سیر شبانه با تن و در بیداری‌اند و اینکه حضرت رسول ﷺ از مکه سوار براق شد و به بیت‌المقدس رسید و در آن نماز خواند و سپس با بدن سیر را ادامه داد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۲۰۸).

قطب بعد از اشاره به اختلاف علما در ماهیت معراج می‌کوشد برخی نظریه‌ها را جمع کند.

وی می‌نویسد:

قول راجح منتج از روایات اسلامی این است که رسول خدا ﷺ رختخواب خود را در خانه ام‌هانی ترک کرد و به مسجدالحرام رفت. زمانی که در حجر در کنار بیت‌الله در بین خواب و بیداری بود، سیر شبانه و عروج کرد. سپس برگشت، قبل از اینکه رختخوابش سرد شود (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۲۰۹).

سید قطب تصریح می‌کند که «این همه جدل که درباره این واقعه در زندگی رسول خدا ﷺ رخ داده، بجا نبود. هر قولی را بپذیریم به طبیعت و ماهیت معراج آسیبی نمی‌زند. این امر کشف و تجلی برای رسول خدا ﷺ از مکان‌ها و عوالم دور در لحظه‌ای کوتاه بود» (همان). او در تفسیر

آیه «لنریه من آیاتنا» معتقد است: «این اشاره‌ای است به گشایش دروازه قلب به آفاق عجیب که این استعداد در افراد خاصی وجود دارد» (همان: ۲۲۱۰).

مطالب ابن شهر آشوب مازندرانی تا حدودی مضطرب است. عروج از بیت المقدس به آسمان‌ها با روح و جسم برایش هنوز مسئله است. وی می‌نویسد: «جهمیه به عروج روحی معتقدند و امامیه، زیدیه و معتزله به عروج روحی و جسمی به بیت المقدس. اگر بر سخن آنان دلیلی باشد منکر آن نخواهیم شد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۷۷).

شیخ طوسی، از مفسران شیعه در قرن پنجم، روایت ام‌هانی را درباره سفر شبانه از شهر مکه نقل می‌کند و با استناد به او تمام حیطة حرم را مسجد می‌داند. نقل شده است که رسول خدا ﷺ نماز مغرب را در مسجد الحرام خواند و سپس شب به بیت المقدس رفت و همان شب برگشت. بعد از بیان واقعه، مشرکان از روی عناد مطالبش را انکار کردند (طوسی، بی تا الف، ج ۶: ۴۴۷). برخی به معراج روحانی معتقدند ولی در نظر بسیاری از مفسران و مذهب اصحاب ما و مشهور در اخبار این است که خداوند پیامبر ﷺ را زنده و با جسم سالم به آسمان برد تا ملکوت آسمان‌ها را با دو چشم سر ببیند. معراج در خواب نبود بلکه در بیداری بود (همان، ج ۹: ۴۲۴).^۱

وقوع معراج رسول خدا ﷺ با جسم عنصری و به صورت آشکار و در غیر خواب، حق است. پس منکر معراج خارج از اسلام است. او از راه‌های افلاک بدون پارگی و ترمیم آنها عبور کرد (همو، بی تا ب: ۲۴۸).

طبرسی به واقعیت سفر شبانه در بیداری و همراهی اسرافیل و میکائیل با جبرئیل برای دعوت پیامبر ﷺ به برخاستن و شروع سیر تصریح می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۱۱) و می‌گوید: «مذهب اصحاب ما مشیر به این است که سیر در بیداری و حال سلامت صورت گرفته است. رؤیت در بیداری با چشم است و در خواب تصورش به قلب است» (همان، ج ۹: ۲۶۴).

ملافتح‌الله کاشانی می‌نویسد:

اکثر علما بر آنند که معراج در سال دوازدهم از مبعث بود و رفتن آن حضرت از مکه به بیت المقدس به نص قرآن ثابت شده و منکر آن کافر است و عروج بر آسمان‌ها و وصول به مرتبه

۱. و قال اکثر المفسرين - و هو الظاهر من مذهب أصحابنا والمشهور في اخبارهم - أن الله تعالى صعد بجسمه حياً سليماً حتى رأى - ملكوت السموات و ما ذكره الله - بعيني رأسه، و لم يكن ذلك في المنام بل كان في اليقظة.

قرب به احادیث صحیحه مشهوره که به حد تواتر ثابت گشته و هر که انکار آن کند ضال (گمراه) و مبتدع (بدعت‌گذار) باشد و معتقد اکثر اهل اسلام آن است که عروج آن حضرت به جسد و روح است و معاد (بازگشت) در بیداری (کاشانی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۳۷).

در عصر ائمه علیهم‌السلام عروج جسمانی ابهاماتی را ایجاد کرده بود. به همین دلیل در قبول و تفسیر صعود عمودی و رو به بالا گرفتار مشکل شده بودند. عروسی حویزی با عطف توجه به مفاد روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام، به معضلی درباره عروج به آسمان می‌پردازد. ثابت بن دینار گفت از امام زین‌العابدین علیه‌السلام پرسیدم: «آیا خدا با مکان توصیف می‌شود؟». فرمود: «خدا برتر از آن است». عرض کردم: «چرا خداوند نبی خود را به آسمان سیر داد؟». فرمود: «تا به ایشان ملکوت آسمان‌ها و آنچه از عجایب صنعت و ابداع‌های خلقتش در آنها است بنمایاند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۰۰). این نظریه به تفسیر معراج روحانی کمک می‌کند.

سیر شبانه به بیت‌المقدس بود و قرآن شاهد آن است و مسلمان آن را رد نمی‌کند و توجیه و تفسیر آن در حالت خواب نادرست است. چون اعجاز و برهانی در آن نیست و اخبار فراوانی در قصه معراج و عروج پیامبر ما به آسمان از بسیاری از صحابه و دیگران نقل شده و به حد تواتر می‌رسد و علم به صحت آن حاصل می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۲۸۲).

مجلسی ضمن تأکید بر وقوع معراج بر اساس آیه اول سوره اسراء و آیات اول سوره نجم و سیر در آسمان‌ها و دیدن حقایق عالم بالا و بهشت و جهنم، پرسش‌ها و شبهاتی را مطرح و دسته‌بندی می‌کند و پاسخ می‌دهد. به نظر وی، اموری در معراج وارد شده است که عقل مجاز می‌داند و اصول هم ابایی از پذیرش آنها ندارد. وی آنها را جایز می‌داند و قطع دارد که نه در خواب بلکه در بیداری بوده است.

مسئله دیگر اینکه اموری در معراج ذکر شده است که مخالف بعضی اصول است ولی تأویلش به وجهی که موافق معقول باشد، ممکن است. در این صورت بهتر است به وجهی تأویل کنیم که موافق حق و دلیل باشد. نیز مطالبی درباره معراج است که ظاهرش صحیح نیست و ممکن نیست بدون مشکل آن را تأویل کرد. بهتر است از این امور دست برداریم.

مجلسی جواز عقلی و در حوزه مقدرات بودن معراج را می‌پذیرد و معتقد است خداوند به هر امر ممکنی قادر است. حقیقت بنده به مجموع جسم و روح اطلاق می‌شود: «مازاغ البصر؛ دیده

خطا نکرد». وی به جسمانی بودن معراج تصریح می‌کند (همان، ج ۱۸: ۲۸۶). وقتی امر ممکن را مخبر صادق بیان کند باورش واجب می‌شود (همان: ۲۹۱).

همچنین، بر اساس اخبار، بدن معصومان علیهم‌السلام ویژگی‌های منحصر به فردی داشت. در برخی احادیث بدن آنان سایه نداشته است. پس سرعت سریع برای آنها و غلبه بر موانع ممکن است از این جهت باشد. ابوجعفر گفت: «حسن بن علی را در بازار سامرا دیدم که راه می‌رفت و سایه نداشت» (طبری آملی، ۱۴۱۵: ۳۰). به نظر مجلسی، معراج حق است و صعود حضرت با جسم قطعی است. خداوند مکان ندارد و عروج ایشان برای اکرام و اجلال ایشان و نشان دادن ملکوت و حقایق برین بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۳۹۴).

فیض کاشانی پس از ذکر اخبار و تفصیل آن سفر شبانه، با احتیاط کامل، می‌نویسد: «اخبار در قصه معراج فراوان است. کسی که خواهان آنها است از مواضع خود بطلبد و در معراج اسراری است که غیر از راسخون در علم به آن معرفت پیدا نمی‌کنند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۷۷).

سبحانی معتقد است معراج پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با جسم عنصری به صورت آشکار بود نه در حال خواب. اخبار متواتر دلیل بر آن است. منکر معراج از دین اسلام خارج است. او از راه‌های افلاک عبور کرد بدون اینکه نیازی به پاره (خرق) و ترمیم (التیام) شدن آنها باشد (سبحانی، بی‌تا الف، ج ۶: ۲۵۶).

سبحانی در کتاب *فروع/ابدیت* زمان دقیق‌تر را در وقوع معراج، دهم بعثت می‌داند و ضمن رد استبعاد گذر از افلاک با بطلان هیئت بظلمیوسی، قدرت قاهر الهی و اعجاز را در پاسخ به اشکالات مطرح‌شده، عامل اصلی معراج جسمانی می‌داند (سبحانی، بی‌تا ب، ج ۱: ۳۱۰-۳۲۰).

حسینی شاه‌عبدالعظیمی درباره معراج می‌نویسد:

یکی از ضروریات دین اسلام، معراج حضرت خاتم‌النبین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌باشد و باید اعتقاد نمود که آن حضرت با بدن عنصری و جسم بشری خاکی با لباس و عمامه و نعلین در بیداری عروج فرمود از مکه به بیت‌المقدس و از آنجا به سماوات عالیان (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۳۲۰).

مکارم شیرازی ضمن تثبیت سیر جسمانی و روحانی با هم، وقوع آن را با قدرت بی‌پایان الهی و به صورت غیرعادی توجیه می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۸).

ملاحظات درباره نظر مشهور

این تفسیر امتیازات و ابهاماتی دارد. امتیاز آن موافق فهم عرفی از عروج و ظواهر آیات و روایات است و برای اجتناب از عواقب شرعی، نظری محتاطانه است. در ضمن مؤیدات خاص از نصوص

دینی نیز دارد. عبد (اسراء: ۱) به مجموع روح و بدن گفته می‌شود. همچنین، در آیات نخست نجم گفته شده است: «مازاع البصر و ما طغی؛ چشم خطا نکرد و طغیان ننمود» (نجم: ۱۷). استخدام مرکبی به نام «براق» برای بردن پیامبر ﷺ در این سفر با سیر مادی و جسمانی سازگاری تام دارد.

ابهامات نظر مشهور نیز در خور توجه است که توجیه آن به مشکلات دامنه‌دار تبدیل شده است:

۱. فقدان تأمل جدی راجع به عوالم برین؛ تفکیک واضح و خطوط فاصل روشن راجع به عوالم سیرشده وجود ندارد. عوالم مادون مقام احدیت در سه عالم تعیین یافته‌اند. ملکوت شامل عالم اسما است که ملزوم اعیان ثابت است و به آن مرتبه واحدیت گفته می‌شود و (ملکوت) عالم جبروت و عالم ملکوت اعلی یعنی نفوس کلی که ارواح متعلق به صور هستند، می‌باشد همان‌طور که عالم جبروت عقل کلی و ارواح بی‌قید هستند. سپس عالم مثال قرار دارد که ملکوت پایین و اسفل است. بعد از آن عالم ناسوت و ماده است (سبزواری، بی‌تا ب: ۳۸۱).

عالم ملکوت غیرمادی و باطن عالم ملک است. هر چیزی علاوه بر ظاهر دارای باطن است که سیرت و طینت او را نمایندگی می‌کند و چه‌بسا متفاوت با ظاهر باشد. ملکوت از عالم امر در مقابل عالم خلق و غیرمادی است. به این دلیل با حواس ماده‌شناس قابل ادراک نیست. اشیا را از حیث انتساب به خدا هم ملکوتی می‌گویند. باطن انسان در منطق قرآنی همان «شاکله» است و در منطق فلاسفه «ملکه»، در رهیافت متکلمان «طینت» و در نگاه علمای اخلاق «خلق» نامیده می‌شود که برآیند فضایل و رذایل مکتسبه است و شخصیت باطنی هر شخصی را تشکیل می‌دهد. افراد صاحب‌دل با دیدن صورت مُلکی افراد و اشیا، با بصیرت باطنی ملکوت و حقایق باطنی آنها را ادراک می‌کردند. در اینجا جدایی مکانی مطرح نیست.

چون بسی ابلیس آدم‌روی هست پس به هر دستی نباید داد دست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۵)

ظاهرت چون قبر کافر پر حلال وز درون قهر خدا عز و جل

(عاملی، ۱۳۶۱: ۱۳۳)

در نهاد هر کسی صد خوک هست خوک باید سوخت یا ز نار بست

(عطار، ۱۳۹۳: ۲۹۵)

۲. لازمه این فرض مکانمندی و جهت داشتن و محسوس بودن عوالم مافوق عالم ناسوت است. در صعود معراجی، خروج از یکی با ورود به دیگری اتفاق می‌افتد. در حالی که حقایق مافوق ناسوت، دور از حس و مشاهده ظاهری است. سبزواری توصیف خاصی از ملکوت دارد. شریف‌ترین، اعجاب‌انگیزترین، بزرگ‌ترین و مدلل‌ترین صنعت‌های خدای بلندمرتبه و صاحب عظمت، آنهایی است که از دسترس حس دورند، بلکه از عالم ملکوت‌اند، از جمله ملائکه، امور روحانی، روح، عقل، لوح، قلم، و بلکه عرش و کرسی در نگاه برخی. تمام اینها خارج از عالم ملک و شهادت‌اند (سبزواری، بی تا الف: ۲۴).

۳. سیر در عالم ملکوت اسفل و اعلی نیازی به صعود ارتفاعی و خروج جسمی از عالم ماده و ناسوت ندارد. یعنی انسان در حالی که پای در زمین دارد و یأکل و یشرب و یمشی فی الاسواق (می‌خورد و می‌آشامد و در کوی و برزن راه می‌رود) می‌تواند در ملکوت سیر کند. بصیرت قلب برای شهود عالم ملکوت جز با برطرف کردن وابستگی‌ها و موانع و محقق شدن عوامل نزدیک‌کننده و زمینه‌های مد نظر به دست نمی‌آید. از جمله این زمینه‌ها تابش نور دیگر از نور حق یا بعضی از مقربان او، همانند عقل فعال، است (سبزواری، بی تا ب: ۲۱۵). احادیث ذیل مشیر به این واقعیت است. دیدن ملکوت آسمان‌ها نیازی به صعود عمودی جسمانی در آسمان‌ها ندارد.

لو لا أن الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لظنوا إلی ملکوت السماء؛ هر گاه شیاطین بر قلب‌های آدمیان مسلط نمی‌شدند می‌توانستند به ملکوت و باطن آسمان و جهان هستی بنگرند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۳۳۵).

عن المسیح النورانی علیه السلام: لن یلیح ملکوت السموات من لم یولد مرتین؛ از مسیح نورانی علیه السلام نقل شده است: کسی که دو مرتبه متولد نشود هرگز وارد ملکوت آسمان‌ها نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۱).

۴. توجیه مشاهده مقامات و درجات مؤمنان و موحدان و درکات و عذاب‌های بدکاران امت، با تفسیر مشهور مشکل است. چون در زمان مشاهده، بسیاری از امور تشریح نشده بود و عذاب در اثر تمرد از آن امور و نیز مقامات صالحین که هجرت و جهاد نکرده و شهید نشده بودند، چندان موضوعیت ندارد. پس باید گفت یا اینها در دستگاه ادراکی رسول خدا صلی الله علیه و آله تمثل یافته‌اند یا در علم خدایی به دلیل تقرب ایشان به اعتبار مایوؤل الیه (آنچه خواهد شد) با بصیرت باطنی مشاهده شده‌اند.

۵. جابه‌جایی مکانی و صعود عمودی اشیای مادی دارای وزن و جرم به دلیل جاذبه و نیز اقتضای طبیعت که متمایل به پایین و طبیعت است، برخلاف میل طبیعی است. سرعت بالا در تغییر مکانی با مانع هوا مواجه است و ممکن است به آتش‌گرفتن یا متلاشی شدن آنها بینجامد. در صعود و عروج به آسمان، علاوه بر اشکال‌های فوق، با مشکل فقدان هوای تنفسی در بالای جو و اتمسفر زمین و تابش سوزنده اشعه‌های تابشی و شهاب‌های رها شده و بی‌وزنی مواجهیم که عروج بدنی را با اشکال مواجه می‌کند.

مفسران و متکلمان به اشکال‌های فوق با قدرت الاهی و خرق عادت پاسخ می‌دهند. جابه‌جایی و تغییر مکانی سریع اشیا از امور ممکن است و امور ممکن مقدور خداوند است. پس در حوزه امکانی قرار می‌گیرد. وقتی اراده الاهی به آن تعلق می‌گیرد وجوب و ضرورت بالغیر می‌یابد و با خبر مخبر صادق به وقوع آن، اعتقاد به آن واجب می‌شود. علاوه بر اینکه جابه‌جایی سلیمان نبی علیه السلام با ابر با سرعت بالا و کرامت آصف بن برخیا که واجد علم خاص الاهی بود در جابه‌جایی تخت ملکه سبا (بلقیس) در چشم به هم زدنی و سرعت بالای شیطان در تغییر مکان برای اغوای مردم و یاری به دوستانش با وجود جسمانی‌بودن، در قرآن تصدیق شده است. فقدان هوا و اشعه‌های کشنده و بی‌وزنی و مزاحمت شهاب‌سنگ‌ها در قدرت کامل الاهی از سنن طبیعی الاهی است و با قدرت کامل و مطلق الاهی مهارشدنی است. اراده خداوند مغلوب قوانین خودساخته دستگاه الاهی نمی‌شود. پس معراج استبعادی ندارد.

۲. توجیه روحانی معراج

پس از نقل و نقد نظر جسمانی‌بودن، رویکرد روحانی در موضوع معراج تدقیق و بررسی انتقادی می‌شود که در سه عنوان می‌گنجد:

۲.۱. خواب‌بودن واقعه معراج

از عایشه و معاویه نقل شده که معراج در خواب واقع شده است. زمانی که از معاویه درباره سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند در پاسخ گفت: «رؤیایی خدایی و صادق بود». عایشه می‌گفت جسم رسول خدا از نظر غایب نشد. ایشان با روحش به سفر شبانه رفت (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۱۳).

عده‌ای برای ترمیم و رفع کاستی آن تلاش‌های بسیار کردند. برخی گفتند خواب انبیا با دیگران فرق دارد و بخشی از دریافت‌های آنان در خواب واقع می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۲۰۸). بیضاوی در تکمیل آن نوشته است: «ابتدا وقایع را در خواب دید و سپس در بیداری اتفاق افتاد» (طنطاوی، بی تا، ج ۸: ۲۸۷).

توجه معراج از این طریق آسان است و مشکلات و ابهامات نظرات دیگر را ندارد. در کنار این امتیاز ظاهری، ابهاماتی هم دارد. لذا در میان اندیشمندان فریقین طرفداران چندانی ندارد. البته با ظاهر آیات و روایات مخالفت دارد. در آیات و روایت‌های مشیر به واقعه معراج اشاره‌ای به در خواب واقع شدن آن نیست.

همچنین، روایانش معاویه و عایشه هستند. معاویه در آن تاریخ در زمره مشرکان بود و فرد در خور اطمینانی برای تفسیر دین و بازخوانی وقایع صدر اسلام نیست. مطلب عایشه که پیامبر ﷺ بدنش مفقود نشد و در کنار من بود مشکوک است. چون واقعه معراج دو سال قبل از هجرت واقع شده و عایشه در آن تاریخ یا همسر پیامبر ﷺ نبوده است یا در صورت تزویج در خانه پیامبر ﷺ نبود. عروسی وی ۱۸ ماه بعد از هجرت و در مدینه واقع شد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۸۱).

اکثر مورخان و مفسران معتقدند نقطه عزیمت پیامبر ﷺ در سفر معراج خانه ام‌هانی است و سخنی از عایشه نیست. اگر این واقعه در خواب بود قریش با آن مواجهه سلبی شدید نداشتند و آن را انکار نمی‌کردند.

۲.۲. نگاه سینیوی به واقعه معراج

ابن‌سینا با رویکردی فیلسوفانه و متفاوت با متکلمان و با مطالبی غیرمعهود و مألوف، معراج را تفسیر می‌کند:

جسم جوهری کثیف است. قصد بالا ندارد. اگر سفر کند به بالا جز عرض و قهری نبود. اگر خواهد که به تعجیل مسافتی که به تائی رفته باشد قطع کند نتواند. پس مقاصد دو گونه است؛ یا معقول است یا محسوس (ابن‌سینا، بی تا: ۱۷).

با عبارت فوق، وی سیر سریع شبانه و عروج در عوالم بالا را با جسم نمی‌پذیرد. شاید در ذهن ابن‌سینا علاوه بر صعودنکردن اجسام سنگین، مسئله گذر از افلاک هم مطرح بوده باشد. او، همانند تعدادی از فلاسفه، افلاک را قابل خرق و التیام نمی‌داند. درباره نبود کون و فساد در فلک می‌نویسد:

فلک از فساد جسم دیگری پدید نیامده و از تباهی آن جسم دیگری هستی نیافته است. بلکه اگر برای آن کون و فساد باشد پس از نیستی به هستی و از هستی به نیستی است. به همین جهت فلک شکاف برنمی‌دارد و رشد نمی‌کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۹).

نصیرالدین طوسی با تبعیت از سنت مشائی و سینوی بر خرق نشدن افلاک صحه می‌گذارد: «عدم انخراق الأفلاک؛ افلاک پاره نمی‌شوند» (حلی، ۱۳۶۷: ۴۳۳). علامه حلی این عقیده را رد می‌کند: «أما الأفلاک فلأنها حادثه علی ما تقرر أولا فیمکن انخراقها کما یمکن عدمها؛ اما افلاک حادثانند، همان‌طور که در جای خود به ثبوت رسیده است. پس امکان خرق دارند، همان‌طور که ممکن است نابود شوند» (همان).

ابن‌سینا اصل را بر تغییر نکردن سنت‌های طبیعی گذاشته است. اینجا با فردی متمایل به طبیعت‌گرایی مواجهیم، در حالی که معراج به نحوی خرق عادت است و بر اساس اراده و قدرت قاهر الاهی تفسیر و توجیه می‌شود. وی می‌افزاید:

پس معراج دو گونه باشد؛ یا جسمی به قوه حرکت به بالا شود یا روحی به قوه فکری به معقول بر شود و چون احوال معراج مهتر پس نه از عالم محسوس بوده است معلوم باشد که نه به جسم رفت. زیرا که جسم به لحظه مسافت دور قطع نتواند کردن. پس معراج جسمانی نبوده است. زیرا که مقصود حس نبوده بلکه معراج روحانی بوده. زیرا که مقصود علی بود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۸).

این نگاه، اعجاز و خوارق عادت را نادیده می‌گیرد. همچنین، دریافت ظرایف معراج را مخصوص سالکان عقل فلسفی می‌داند و تحفظ بر آن را از ناهلان و اغیار ضروری می‌داند (همان: ۱۹). ابن‌سینا سفر معراج را فکری و عقلی می‌داند و می‌گوید:

وانگه گفت چون این همه بکردم به خانه باز آمدم. از دوری سفر هنوز جامه خواب گرم بود. یعنی که سفری فکری بود می‌رفت به خاطر و عقل ترتیب ادراک می‌کرد وجود آن را تا واجب‌الوجود. پس چون تفکر تمام شد به خود بازگشت. هیچ روزگار نشده بود. باز آمدن در آن حالت زودتر از چشم‌زخمی بود (همان: ۳۸).

وی در تعریف فکر می‌نویسد:

فکر یک نوع حرکتی برای نفس در معانی است که غالباً از تخیل کمک می‌گیرد و به وسیله آن حد وسط یا قائم مقام حد وسط از چیزهایی که باعث رسیدن علم به مجهول در وقت نبود آن است طلب می‌گردد و در این کار معلومات اندوخته قبلی و همانند آن که در قوه باطن خزانه شده است مورد بررسی و رسیدگی قرار می‌گیرد. پس چه‌بسا به مطلوب می‌رسد و بسا که بی‌نتیجه می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۸).

فکر در نزد ابن‌سینا جایگاه ویژه‌ای در معرفت و سعادت مبتنی بر آن دارد. وی در تعریف عارف، که بالاترین معرفت اکتسابی را به دست می‌آورد، به اهمیت فکر تصریح می‌کند: «المتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق النور الحق فی سره یخص باسم العارف؛ عارف نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سرّ خود برخوردار باشد» (همان، ج ۳: ۳۶۹).

این نظر در معرض نقد حکمایی همچون قاضی سعید قمی، رفیعی قزوینی و رویکردهای ذوقی ملاصدرا و سبزواری است. رفیعی قزوینی با رد قاطع وقوع معراج در خواب و روحانی بودن آن، بر عروج جسمانی و روحانی تأکید ویژه دارد. او برای رفع استبعاد از عروج با جسم، جسد مبارک پیامبر ﷺ را به دلیل مرکب‌بودن برای روح باعظمت ایشان در غایت لطافت می‌داند که مافوق برای او در اجسام نتوان فرض کرد. دیگر اینکه روح بلند و عظیم نبوی ﷺ تسلط کاملی بر بدن شریف ایشان داشت. به این دلیل بدن تابع کامل روح ایشان بود که به محض عروج روح به عالم ملکوت، بدن هم با حرکت جسمانی به آن عالم منتقل شد. ظاهر ایشان عین باطن و باطنش عین ظاهر بود و معنای روح متجسد و جسد متروح همین است. بدن ایشان ظل و سایه نداشته است. چون روح ظل و سایه جسمانی ندارد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۷).

قاضی سعید قمی می‌گوید:

اعتقاد بر این است که نبی ما ﷺ با جسم شریفش به منتهای مراتب جسم‌ها عروج کرد و به سوی خدا از تاریکی‌های عالم جرم‌ها با مرکبش که براق نام داشت با نهایت سرعت، سیر نمود (قمی، بی‌تا، ج ۱: ۵۲۶).

در ایراد بر منش ابن‌سینا در توجیه سیر عقلانی معراج، قاضی سعید قمی می‌نویسد:

در بیان امر معراج باید گفت که یک امر عقلی صرف نبوده آن‌گونه که عقل‌های قانع به ظواهر حکمت‌مشاء توهم کرده‌اند، بلکه معراج با جسم مبارک و نفس شریف و روح قدسی‌اش اتفاق افتاده است. پس او در این سیر شبانه به تمام عالم‌های سه‌گانه احاطه پیدا نمود، به نحوی که جسمش مانند جسم کل و نفسش نفس کل و عقلش عقل کل گردید (همان، ج ۲: ۳۰۸).
پیامبر ﷺ به کرات وجودی و افلاک محیط به عالم که اجمالش مراتب سه‌گانه است، عروج کرد. پس او با جسم مبارکش به فوق آسمان‌ها و منتهای عرش جسمانیات عروج کرد. سپس با نفس مقدس و روح قدسی خودش به سدره‌المنتهی که اعمال نفسانی به آنجا منتهی می‌شود. سپس با عقل قدسی و نور الاهی خود به حجاب‌های نورانی عروج نمود (همان، ج ۳: ۴۲).

طباطبایی با تعدیل این نظریه به آن متمایل شده است. تفاوت در این است که وی عروج روحی را از بیت‌المقدس می‌داند نه فوق و انتهای عرش جسمانیات. ملاصدرا در توجیه عروج جسمانی بر بدن ویژه انبیا تأکید دارد. معراج جسمانی مخصوص به توان نبوی است و هیچ کس توان این کار را ندارد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا الف: ۲۱۰).^۱ صدرا در تعریض به معتزله که توان تبیین معراج جسمانی را ندارند، می‌نویسد: «آن را به عروج غیرجسمی تأویل کرده‌اند» (همو، بی‌تا ب: ۸۵).^۲

سبزواری، از شاگردان مکتب حکمت متعالیه در قرن سیزدهم، و بر مشی صدرایی، با رهیافتی ذوقی و استحسانی معراج را توجیه می‌کند. وجود علوی نبوی در دیدگاه سبزواری مقتضی معراجی و آسمانی بودن او است و در خاکدان ماندنش خلاف عادت است (سبزواری، بی‌تا الف: ۷۱). وجه ترجیح نظریه ابن‌سینا این است که مشکلات نظریه معروف را ندارد و پذیرش آن با مشکلاتی در دسرساز مواجه نمی‌شود. اما نکته مبهمی در این نظریه هست. تلاش‌های فکری و عقلی، بشری است و نتایج آن تابع تلاش‌های عروج‌کننده است. در حالی که معراج، خدایی و اعطایی است و تلاش فکری پیامبر ﷺ در آن چندان مشهود نیست و تفصیل ادراکات خاص نبوی ﷺ در آن وضوح کامل ندارد.

۲.۳. رهیافت خاص طباطبایی به معراج

طباطبایی در صدد ایجاد وفاق بین اخبار و قرآن و برهان در موضوع معراج است. وی با اشاره به اختلاف مفسران به شباهت پاسخ می‌دهد. درباره خواب‌بودن بر اساس نظر معاویه، طباطبایی می‌گوید:

خواب در نظر عامه مردم بیش از یک نوع تخیل چیز دیگری نیست که عامه آن را دلیل بر قدرت یا سلطنت بدانند. منتهی اثری که دارد این است که با دیدن آن تفرقی بزنند و امیدوار خیری شوند و یا با دیدن آن تطیری بزنند و احتمال پیشامد ناگواری را بدهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۸).

همچنین، با قراین تاریخی نظر عایشه را رد می‌کند. عایشه به خواب‌بودن معراج تصریح می‌کند، اما طباطبایی در نقد این نگاه می‌نویسد:

۱. أما المعراج الجسماني فلا يفي به سعة قوة كل أحد بل يختص ذلك بالقوة النبوية.

۲. أولوا حكاية المعراج و زعموا أنه لم يكن بجسد.

در سقوط این روایت از درجه اعتبار، همین بس که تمام راویان حدیث و تاریخ‌نویسان اتفاق کلمه دارند بر اینکه معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده، و ازدواج رسول خدا ﷺ با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده، آن هم بعد از گذشتن مدتی از هجرت؛ و حتی دو نفر هم از راویان در این مطلب اختلاف نکرده‌اند (همان: ۲۹).

البته باید گفت که تعدادی از سیره‌نویسان ازدواج پیامبر ﷺ با عایشه را دو یا سه سال قبل از هجرت ولی همبستری را با ایشان بعد از دو یا سه سال می‌دانند:

پیامبر ﷺ با عایشه، دختر ابی‌بکر، دو سال قبل از هجرت، در حالی که هفت سال داشت، ازدواج کرد و در مدینه با او همبستر شد، زمانی که او نه سال داشت (شامی، ۱۴۲۰: ۱۸۶).

ابن‌عبدالبر می‌نویسد:

بنا به قول ابی‌عبیده رسول خدا ﷺ دو سال قبل از هجرت با عایشه ازدواج کرد و دیگران گفته‌اند سه سال قبل از هجرت این وصلت واقع شده است ... عروسی و همبستری در مدینه انجام شد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۸۱).

طباطبایی سپس با صراحت اعلام نظر می‌کند:

آنچه سزاوار است در این خصوص گفته شود این است که اصل «اسراء» و «معراج» از مسائلی است که هیچ راهی به انکار آن نیست. چون قرآن درباره آن به تفصیل بیان کرده، و اخبار متواتر، از رسول خدا ﷺ و امامان اهل بیت بر طبق آن رسیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۲).

وی اسراء و سفر شبانه به بیت‌المقدس را جسمانی و عروجش را از آنجا به آسمان‌ها روحانی

می‌داند:

مقصود از روحانی بودن آن این است که روح مقدس آن جناب به ماورای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان به آنجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می‌شود عروج نموده و آن آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیا و نتایج اعمال برایش مجسم شده، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفت‌وگو کرده است. این است معنای معراج روحانی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۰).

برخی از علمای اسلام گفته‌اند معراج با جسم و روح هر دو بوده، و بسیاری از علمای شیعه نیز با این نظر موافقت کرده‌اند، و بعضی دیگر گفته‌اند که از مسجد اقصی تا آسمان تنها روحانی بوده، و بعضی از علمای متأخر نیز متمایل به این قول شده‌اند. به نظر ما عیبی در این قول نیست (همان، ج ۱۹: ۵۷).

تفسیر محتاطانه طباطبایی پذیرفتنی‌تر از سایر دیدگاه‌ها است و به نوعی جمع بین سایر نظرات است و در تنگناهای دیگر نظرات گرفتار نمی‌شود. هم ظواهر قرآن رعایت می‌شود و هم

اشکال‌های صعود جسمانی رفع می‌گردد. سیر سریع با جسم از بیت‌الحرام به بیت‌المقدس با خرق عادت و قدرت الهی به سهولت توجیه‌پذیر است و عروج روحانی در حالت بدون خواب مسئله‌ای قابل هضم و مطابق با مبانی حکمت اسلامی است.

۳. معراج در اندیشه عرفا

ابن عربی با رویکردی عرفانی و رهیافتی متفاوت آیه اسراء را تفسیر می‌کند و از کلمات نمادین برای تفسیر و توجیه معراج بهره می‌گیرد. خداوند پیامبر ﷺ را در این سیر از لواحق مادی و نقایص بدنی در مقام عبودیت پیراست و در آنها تصرف نکرد. وی «لیل» را به معنای تاریکی موانع بدنی و تعلقات طبیعی تفسیر می‌کند. چون عروج و ترقی به واسطه بدن صورت می‌گیرد. مسجد حرام را مقام قلب محرم از طواف شرک‌آلود قوای بدنی تأویل می‌کند که در آن خطاها و خروج از وضعیت اصلی اتفاق می‌افتد. چون عاری از لباس فضیلت است. سیر از این مقام محرم به مسجد اقصی مقام روحی است که از عالم جسمانی به واسطه شهود تجلیات ذات دورتر است و یادآور این نکته است که تصحیح هر مقامی به سبب ترقی در مقام بالاتر از آن است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۷۴).

نشان‌دادن آیات را ابن عربی به مشاهده صفات تأویل کرده است، هرچند این مشاهده قلبی باشد. ذات موصوف به این صفات در کمال جمال و جلالش جز با ترقی به مقام روح قابل مشاهده قلبی نیست. خدا در مقام سرّ، شنونده مناجات پیامبرش ﷺ برای طلب فنا است. خداوند به استعداد ایشان و توجهش به محل شهود و کشش و انجذاب او به خدا با قوه محبت و کمال شوق، بصیر است (همان).

حقی بروسوی در تفسیر نظر ابن عربی مطالب خاصی بیان می‌کند که تا حدودی هم عروج جسمانی و هم عروج روحی را توجیه کند:

شیخ اکبر گفت: معراج ایشان ۳۴ مرتبه بود. یک مرتبه با جسدش و بقیه با روحش که در رؤیا می‌دید. این خواب‌ها قبل و بعد از نبوت بود (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵: ۱۰۳).

کاشفی گفت: «آن‌ان که درین قصه ثقل جسد را مانع دانند از صعود، ارباب بدعت‌اند و منکر قدرت».

آنکه سرشت تنش از جان بود سیر و عروجش به تن آسان بود

(همان)

تفسیر این عارف با مطلب مصرح ابن عربی تطابق کاملی ندارد. این نظر امتیازهای دو نظر مشهور و عروج روحی را دارد، اما اشکالات هر دو نظریه هم متوجه آن می‌شود. فناری هم، سر بسته و بدون تفصیل، عروج و صعود پیامبر ﷺ را به بالاتر از عالم لاهوت تعبیر می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۰۴).^۱

نتیجه

دقت نظر در داستان معراج و مشاهده عوالم هستی و نعمات بهشتی و نکال و عذاب دوزخی برخی افراد امت و ملاقات نبی اکرم ﷺ با ارواح انبیا در شب اسرارآمیز و رازآلود معراج و بررسی ساختار کلامی قرآن در واژگانی همچون «ملکوت»، «آسمان»، «تمثل»، و «عروج» و عطف توجه به مراتب عالم هستی و نظام کائنات و ادراک خطوط فاصل بین آنها و امکان و نحوه ادراک انسان و سیر او در عوالم برین، نظریه برخی مفسران همانند طباطبایی و آلوسی در خصوص رمزگشایی از کیفیت اسراء و معراج، یعنی سیر با جسم عنصری از بیت الحرام تا بیت المقدس با قدرت غیرعادی الهی و از آنجا با روح به عوالم برین، موجه تر به نظر می‌رسد.

منابع

- آلوسی، سید محمد (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی العز الحنفی، علی بن محمد (۱۴۰۴)، *شرح العقیده الطحاویة*، حققها: راجعها: جماعة من العلماء، خرج احادیثها: محمد ناصر الدین الالبانی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)، *الاشارات والتنبيهات*، ترجمه: حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- _____ (بی تا)، *معراج نامه*، رشت: انتشارات عروه الوثقی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تحقیق: محمد الجاوی، بیروت: دار الجیل.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (بی تا)، *الفقه الاکبر*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، *انوار التنزیل و اسرار التنزیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱. ان معراج نبینا ﷺ کان بالعروج الی فوق اللاهوت.

- تفتازانی، سعد الدین (بی تا الف)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
- _____ (بی تا ب)، شرح العقائد النسفیة، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، الکشف والبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار التراث العربی.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثناعشری، تهران: میقات.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: شکوری.
- رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا)، النبوات و ما یتعلق بها، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، الطبعة الاولى.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۸)، رجعت و معراج، قزوین: طه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبحانی، جعفر (بی تا الف)، بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- _____ (بی تا ب)، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- سبزواری، هادی (بی تا الف)، هادی المضلین، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (بی تا ب)، شرح اسماء الحسنی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، بحر العلوم، لبنان: دار الفکر.
- سید قطب (شادلی)، ابراهیم حسین (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق.
- شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰)، الدر المنظیم فی مناقب الأئمة اللهمیم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی تا)، نهایة الاقدام فی علم الکلام، بی جا: دار الکتب العلمیه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا الف)، اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (بی تا ب)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمداقبر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری آملی کبیر، محمد بن جریر (۱۴۱۵)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب علیه السلام، قم: کوشان پور.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.

- طنطاوی، سید محمد (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الحکیم*، بی جا: بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا الف)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا ب)، *العقاید الجعفریة*، بی جا: مکتبه النشر الاسلامی.
- عاملی (بهایی)، بهاءالدین محمد (۱۳۶۱)، *کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی*، تهران: چکامه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
- عطار، فریدالدین (۱۳۹۳)، *منطق الطیر*، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸)، *مصیبت نامه*، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: مولا.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، قاضی سعید (بی تا)، *شرح توحید الصدوق*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۴)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۴)، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: علم.
- میبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و علة الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۶)، *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، بیروت: دار النفائس.