



Analyzing the Connection Between Pre-Islamic Religious Thoughts and Some Narrations of the Prophet's Ascension (Mi'raj)

Fathieh Fattahizadeh / Professor of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Azam sadat Shabani  / Postdoctoral researcher of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
as.shabani@alzahra.ac.ir

Received: 2024/06/21 - **Accepted:** 2024/10/27

Abstract

The Holy Quran does not give a complete description of the Prophet's physical ascension, and mostly highlights his spiritual elevation and the observation of some divine signs, but some narrations refer to Prophet's physical ascension to the seven heavens through a winged creature called "Buraq". In these narrations, the quality of the ascension is controversial and no reference to it is found in the Quran. On the other hand, these narrations date back to the third century AH, which is far from the era of the revelation of the Quran. Traces of some past religious thoughts are found in the content of these narrations. Using the descriptive-analytical method, this article shows that the historical environment of the narrators of the hadith and the use of metaphorical and symbolic concepts to interpret the Quran could have been effective in compiling such narrations. Therefore, the ascension is confirmed in both past religions and Islam. Details of such narrations are not found in the Holy Quran, but these narrations somehow help us in interpreting the Quran. Also, the narrative texts being influenced by the texts of monotheistic religions is not a far-fetched possibility.

Keywords: Ascension narrations, Ascension of the Prophet, religious symbols, discourse analysis, Quran, Holy Bible.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی ارتباط اندیشه‌های دینی پیشااسلامی با برخی روایات معراج نبی اکرم ﷺ

فتحیه فتاحی زاده / استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء ﷺ، تهران، ایران f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir
 اعظم سادات شبانی  / پژوهشگر پسادکترای علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء ﷺ، تهران، ایران as.shabani@alzahra.ac.ir
 دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶

چکیده

قرآن کریم درباره تجربه جسمانی عروج نبی اکرم ﷺ شرح کاملی بیان نفرموده است و بیشتر ارتقای روحی پیامبر ﷺ و مشاهده برخی آیات الهی از آن فهم می‌شود، اما برخی روایات به تجربه جسمانی پیامبر ﷺ در عروج به آسمان‌های هفت‌گانه از طریق مرکبی به نام «براق» اشاره می‌کنند. کیفیت عروج در لسان این روایات مناقشه‌برانگیز است و استنادی از آن در قرآن یافت نمی‌شود. ازسوی دیگر تاریخ این روایات به قرن سوم هجری برمی‌گردد که از عصر نزول قرآن فاصله دارد و نهایتاً رد پای برخی اندیشه‌های دینی گذشته در محتوای این احادیث یافت می‌شود. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نشان داده می‌شود که فضای زیستی تاریخی راویان حدیث و استفاده از مفاهیم استعاره‌ای و نمادین جهت تفسیر قرآن می‌توانسته است در تدوین این گونه احادیث مؤثر باشد. حاصل اینکه اصل آموزه معراج، هم در ادیان گذشته و هم در اسلام مورد تأیید است. در قرآن کریم جزئیات مشروح در این گونه روایات یافت نمی‌شود، اما این روایات با رویکردی تأویلی به تفسیر قرآن می‌پردازند و احتمال اثرپذیری متون روایی از متون ادیان توحیدی دور از ذهن نیست.

کلیدواژه‌ها: روایات معراجیه، معراج پیامبر ﷺ، نمادهای دینی، تحلیل گفتمان، قرآن، کتاب مقدس.

در برخی روایات از عروج نبی اکرم ﷺ به آسمان‌های هفت‌گانه با چهارپای بالداری به نام «براق» یا وقایعی مانند شست‌وشوی قلب پیامبر ﷺ و نظایر آن صحبت شده است. از راه‌های مهم تشخیص صحت و سقم این روایات، بهره‌گیری از ابزارهای فقه‌الحدیثی جهت بررسی سندی و متنی روایات است؛ اما در این پژوهش با منظر عام‌تری با روش تحلیل گفتمان و توجه به جغرافیای حکومتی - تاریخی قرن دوم و مقایسه با قرآن و نیز مشابهت‌هایی در اندیشه‌های پیشین به این موضوع می‌پردازیم. ضمن پذیرش اصل معراج به‌صورت تجربه روحانی پیامبر ﷺ، در خصوص چگونگی تفسیر روایات از معراج، بررسی می‌شود که آیا این توصیف‌ها در لسان روایات قابل پذیرش‌اند؟ این روایات به چند دلیل مورد مذاقه قرار می‌گیرند: اولاً در قرآن توصیفی از پرواز پیامبر ﷺ به آسمان وجود ندارد؛ ثانیاً تلقی توصیف‌های جسمانی روایات، در تضاد با درک بشر است؛ ثالثاً در توصیف کیفیت روایات، مشابهت‌هایی با اندیشه‌های دینی پیشین یافت می‌شود که بررسی خواهد شد: آیا این تشابهات به‌منزله تقلید از باورهای پیشین است یا از منظر نمادشناسی بیانگر وحدت تکرار رویه انبیاست؟

در مقایسه روایات معراجیه با قرآن کریم، در سطح متن به ناهماهنگی دو روایت منتخب از شیعه و سنی با قرآن می‌پردازیم و در مقایسه روایات معراجیه با اندیشه‌های دینی دیگر، در سطح فرامتن، ورود مطالبی مانند اسرائیلیات یا عقاید زرتشتی و نظایر آن در باورهای دینی مسلمانان بررسی می‌شود. با استفاده از روش تحلیل گفتمان، ارتباط معنادار مفاهیم مشترک در ادیان را در سطح فرامتن به‌دست می‌آوریم و در تحلیلی درون‌دینی، علت عروج نبی اکرم ﷺ و انبیای دیگر را واکاوی می‌کنیم. داده‌های تاریخی می‌تواند یکی از زمینه‌های خلق گفتمان روایی باشد که در صورت وجود قرینه‌ها، نتیجه بهتری حاصل می‌شود. بنابراین پژوهشگر بر قطعیت نتیجه اصرار نمی‌ورزد؛ اما تبیینی ساده‌تر از موضوع ارائه می‌دهد.

روایات معراجیه در حوزه‌های کلامی، فقهی، تاریخی و تفسیری مورد توجه محققان بوده است. در این پژوهش، در تحلیل فراگفتمانی و بررسی جریان‌های خارج از روایات و قرآن کریم، میزان ارتباط معنایی این روایات با منابع بیرونی واکاوی می‌شود. با در نظر گرفتن سطوح معنایی ارتباطی (بینامتنی)، گفتمانی (درون‌متنی) و فراگفتمانی (برون‌متنی)، این تبیین صورت می‌گیرد.

تفاسیری از متقدمان و متأخران، ذیل آیات مربوطه صرفاً به شرح روایات موجود پرداخته است. در میان تمامی آثار مرتبط با موضوع معراج، رساله فی المعراج از محمدجواد بلاغی (۱۴۳۵ق) با رویکردی تحلیل‌گرایانه و با استناد به قرآن، به اثبات موضوع معراج روحانی و جسمانی پرداخته است. مقاله حاضر معراج را در پیش‌فرض خود مسلم و قطعی می‌داند؛ اما عروج انبیا را حالتی درونی در کسب افاضات نبوت می‌داند. سفر محمد به بهشت، اثر جی. آر. پورتر (۱۹۷۴م) ریشه معراج را در شمنیسم می‌داند و هویت مستقل مفهوم عروج را در عصر پیامبر اکرم ﷺ نادیده می‌گیرد. او پرواز حضرت محمد ﷺ به آسمان توسط براق را از سیره ابن‌اسحاق نقل می‌کند؛ درحالی‌که در این سیره صحبتی از

براق نشده است. پژوهش حاضر با بیان اولین روایات توصیفی معراج، روشن می‌سازد که این موضوع در قرن سوم ابتدا توسط بخاری مطرح شده است و سپس بقیه محدثان آن را تکرار کرده‌اند. ادعاهایی مبنی بر اقتباس مفاهیم الهیاتی‌ای همچون «عروج» از اندیشه‌های دینی و فرهنگی گذشته، از دلایل نگارش مقاله حاضر است تا با بررسی دلایلی متقن بتوان این شباهت‌ها را فهمید. با وجود آثار متعدد درباره معراج در بین قدما و متأخران، این پژوهش با توجه به منظر خاورشناسان، به منشأ پیدایش این احادیث می‌پردازد و با مقایسه آن با قرآن کریم و پیشینه‌های تاریخی معراج در ادیان یا فرهنگ‌های گذشته، به وجود رابطه بین موارد مشترک دست می‌یابد.

۱. جریان‌های گفتمانی درون‌متنی در قرآن کریم و روایات اسلامی

درباره معراج از منظر درون‌متنی دو منبع پیش رو داریم: قرآن کریم و روایات. میزان اثرپذیری روایات از قرآن کریم مخاطب را در پذیرش یا رد روایات معراجیه یاری می‌کند. بنابراین ابتدا با بررسی این مفهوم در قرآن و سپس روایات، به جریان‌های گفتمانی در درون این دو متن می‌پردازیم.

۱-۱. معراج در قرآن کریم

واژه عربی «عرج» به معنای «بالا رفتن آرام و یک‌پا یک‌پا» است. «معراج» صعودی پلکانی و آرام است که با تشدید، صعودی سریع می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۷۷). «معراج» بر وزن مِفعال، وسیله صعود است؛ مانند نردبان (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۰). «عروج» صعود به بلندی، چه مادی یا معنوی، در مقابل «نزول» است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۹۱). تعریف ثانویه معراج، راه عروج ملائکه است و بهترین امر برای نفس شمرده می‌شود که با آن اعمال بنی‌آدم بالا می‌رود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۹۱). فراهیدی آن را نردبانی برای صعود ارواح می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

«معراج» در قرآن در دو امر به کار رفته است: امور ظاهری، یعنی نردبان یا پلکان (زخرف: ۳۳) و امور باطنی، یعنی وسیله قرب الهی (معارج: ۴۱) و صعود به ملکوت آسمان‌ها (سبا: ۲). آیات مرتبط با معراج عبارت‌اند از: (زخرف: ۴۵؛ یونس: ۹۴؛ انعام: ۷۵؛ اسراء: ۱ و ۶۰؛ نجم: ۱۸۵). در آیه ۷۵ سورة انعام، ملکوت آسمان‌ها و زمین به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داده می‌شود تا به یقین برسد؛ حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و چند پیامبر پیش از او نیز به آسمان هفتم عروج کرده‌اند؛ اما این آیات به تجربه جسمانی انبیا اشاره‌ای ندارند. بنابراین می‌توان آن را تجربه‌ای روحانی دانست. قرآن از سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از مسجدالحرام به مسجدالاقصی یاد می‌کند (اسراء: ۱). آیاتی دیگر نشان می‌دهند که دشمنان نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از چنین تجربه‌ای اطلاع داشتند؛ اما خداوند به او می‌گوید: اگر می‌تواند، آنها را برای صعود به بهشت به چالش بکشد (طور: ۳۸). دشمنان به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌گویند: «...یا به آسمان بالا روی، و به بالا رفتن تو اطمینان نخواهیم داشت، تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم». بگو: «پاک است پروردگار من. آیا جز بشری فرستاده هستم؟» (اسراء: ۹۳). این آیات نشان می‌دهند که گرچه قرآن سیر آفاقی در آیه اول

سورهٔ اسراء را مطرح می‌کند، اما در ادامه، برخلاف برخی روایات، از سفر جسمانی ایشان به آسمان صحبت نمی‌کند. بر اساس اشارات آیاتی به بشر بودن نبی اکرم ﷺ (کهف: ۱۱۰؛ فصلت: ۶؛ الاحقاف: ۹)، عروج نبی در وضعیت روحانی پدید آمده است. در تفسیر آیهٔ اول سورهٔ اسراء، برخی روایات بیان می‌کنند که پیامبر ﷺ با همراهی جبرئیل به اورشلیم و سپس به بهشت می‌رود و بر روی «بُراق» (حیوانی دارای بال، بین الاغ و قاطر) تا آسمان می‌رود و بهشت را تجربه می‌کند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۶)؛ اما در قرآن صحبتی از بهشت یا جهنم رفتن رسول الله ﷺ نشده است. چنین موضوعی بااهمیت‌تر از سیر شبانه از مسجدالحرام به مسجدالاقصی است و در صورت وقوع، انتظار می‌رفت که در قرآن ذکر آن به میان آید.

صریح‌ترین آیهٔ عروج حضرت محمد ﷺ، سیر شبانه از مسجدالحرام به مسجدالاقصی (بیت‌المقدس) است که صفت «اقصی» به دلیل دوری آن از مسجدالحرام به کار رفته است (اسراء: ۱) و با توجه به عظمت نشانه‌ها، تنها پاره‌ای از آیات به او نشان داده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۷). زمخشری مدت طی مسیر بین دو مسجد را با امکانات آن عصر چهل شبانه‌روز گفته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۶). این سؤال نیز مطرح است که آیا منظور از مسجدالاقصی، همان محل کنونی است یا صفتی برای مسجدی دیگر در مقایسه با مسجدالحرام است، که خود مقالی دیگر می‌طلبد.

برخی مفسران عبارت «نزلهُ اُخری» در سورهٔ نجم را «شهود باطنی دیگر» از رسول اکرم ﷺ دانسته‌اند که محل آن در کنار «سدرۃ المنتهی» در «جَنَّةُ الْمَأْوٰی» واقع شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۹۶). عبارت «ذو مرة» با اتصاف به نبی اکرم ﷺ یادآور معراج است. بنابراین «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلٰی» که به مکان اشاره دارد، از نظر برخی مفسران، حضور نبی ﷺ در مکانی رفیع، یعنی افق والای آسمان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۸).

بالا بردن عیسی ﷺ در قرآن، می‌تواند با مسئلهٔ معراج و عروج پیامبر اکرم ﷺ قرابت معنایی خاصی داشته باشد (آل عمران: ۵۵). دربارهٔ عروج جسمانی مسیح ﷺ اختلاف‌هایی به دلیل تفاوت معنای «توفی» و «موت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۲۴) وجود دارد؛ اما دربارهٔ عروج مسیح ﷺ، چه جسمانی و چه روحانی، خداوند به داوری قوم عیسی ﷺ در رستخیز می‌پردازد. با توجه به آیهٔ ۴۶ آل عمران، که عیسی ﷺ دوران میان‌سال و کهنوت را سپری نکرده‌اند، وقوع این بخش از آیه ممکن است در آخرالزمان باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۹۶). به‌رحال قرآن دربارهٔ عروج جسمانی عیسی ﷺ سکوت کرده؛ اما تصلیب را نپذیرفته است (نساء: ۱۵۷).

قرآن به عروج و فرود روح و فرشتگان نیز بر زمین برای رساندن فیض به انبیا و مخلصان اشاره می‌کند (قدر: ۴؛ معارج: ۴)؛ همچنین از نردبان آسمانی صحبت می‌کند که در کتاب مقدس برای عروج آمده است (حجر: ۱۴-۱۵؛ انعام: ۳۵؛ اسراء: ۹۳) و به اشکال تراشی کافران اشاره می‌کند (اسراء: ۹۳). در مجموع به نظر می‌رسد که عبارت‌های قرآنی دربارهٔ معراج، آن گونه که در برخی روایات فهمیده می‌شود، به کار نرفته‌اند؛ اما شواهد معنایی دیگر مستلزم درکی از قرآن کریم است که نشان می‌دهد خداوند پیامبر ﷺ را سیر داده و آیات الهی را به او نمایانده است.

۱-۲. روایات معراج

روایات معراجیه به چند گونه تقسیم می‌شود:

۱. روایات متواتر قطعی، که بیانگر اصل موضوع معراج‌اند؛

۲. روایاتی که پذیرش آنها مانع عقلی و نقلی ندارد؛

۳. روایاتی با ظاهر نامقبول، ولی قابل تفسیر؛

۴. روایات نامعقول، باطل و مجعول.

در این پژوهش به دو نمونه از روایات دسته سوم و چهارم پرداخته می‌شود. در این دسته از روایات معراج، صعود نبی اکرم ﷺ به آسمان به وسیله جنبنده‌ای به نام «براق» با توصیفاتی مشخص است (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۵۴). این روایات نیازمند بررسی متنی و سندی هستند؛ زیرا در طول تاریخ حدیث، اتفاقاتی سبب شد تا همه روایات رسیده به دست فریقین از صحت کامل برخوردار نباشند. منع کتابت حدیث توسط خلیفه دوم سبب تأخیر در تنظیم مکتوبات حدیثی شد (معارف، ۱۳۹۳، ص ۷۲). از زمان تدوین حدیث، توجه به متون حدیثی شیعه و سنی نشان می‌دهد که روایات معراجیه با تأخیری مضاعف از شروع تدوین حدیث مطرح شد. اولین نوشته‌های حدیثی به محتوای «صحیفه صادق» از عبدالله بن عمرو بن عاص (م. ۵۵ق) در مسند احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱) برمی‌گردد که تصریحی بر معراج ندارد (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق). قدیمی‌ترین نسخه رسیده به دست مسلمانان، صحیفه «همام بن منبه» است که در آن روایتی مربوط به معراج یافت نمی‌شود (صنعانی، ۱۴۰۷ق). الموطأ نیز تصریحی بر معراج النبوی ندارد (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق)؛ در حالی که مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ق) اولین کسی بود که حدیث نبوی را نوشت. این موضوع نشان می‌دهد که وی در طول زندگی خود، از اهل مدینه درباره معراج چیزی ننشیده یا حدیثی در این باره نزد او صحیح نیست. او در بررسی احادیث، بسیار دقت می‌کرد و هر چیزی را نمی‌نوشت؛ حتی احادیث گردآوری شده را پالایش و بسیاری را از کتاب خود حذف کرد (اندلسی الراعی، ۱۹۸۱م، ص ۲۰۹؛ ابوریه، بی‌تا، ص ۲۹۶؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶). همچنین امام صادق ﷺ از مشایخ حدیثی مالک است (معارف، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱) و وی درباره آن حضرت گفته است: «هیچ چشمی ندیده، هیچ گوشی نشنیده و به قلب کسی خطور نکرده است که انسانی برتر از جعفر صادق، از نظر فضل، عبادت و پارسایی وجود داشته باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۷، ص ۲۸)؛ اما او از امام صادق ﷺ نیز نقلی ندارد. گویا مسئله معراج به شکل امروز، پرسش مردم نبوده است.

با گذشت سه سده، بخاری (۱۹۴-۲۵۶ق) اولین کسی بود که حدیثی درباره معراج آورد. بخشی از آن به قرار زیر است: هذیب بن خالد از همام بن یحیی از قتاده از انس بن مالک از مالک بن صعصعه برای ما نقل کرد: پیامبر اکرم ﷺ در جمع اصحاب خود، داستان شب معراج را این گونه نقل فرمودند: در حالی که در حطیم (یا طبق روایتی در حجر) دراز کشیده بودم، به من نزدیک شد و سینه‌ام را شکافت. شنیدم که گفت: از اینجا تا اینجا را شکافت. از جارد که در کنارم بود، پرسیدم: منظورش از «اینجا تا اینجا» چیست؟ جارد گفت: از گلوگاه تا سر. شنیدم که گفت: از قفسه سینه تا سر.

سپس قلبم را بیرون آوردند و در تشت طلایی برای ایمان شستند و آن را دوباره در جای خود قرار دادند. بعد از آن، مرکبی به من دادند که از قاطر بزرگ‌تر و از الاغ کوچک‌تر بود. جارود پرسید: آیا آن براق بود؟ انس گفت: بله. آن مرکب قدم‌های خود را تا دورترین نقطه می‌نهاد و من سوار بر آن شدم. جبرئیل مرا با خود به آسمان دنیا برد. دروازه‌های آسمان گشوده شد و پرسیدند: چه کسی اینجا است؟ گفتند: جبرئیل... (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۵۲، ح ۳۸۸۷).

در مکتوبات اولیه شیعه، در کتاب سلیم بن قیس از معراج‌النبی صحبتی نشده است (هلالی، ۱۴۰۵ق)؛ هرچند در باب اعتبار این کتاب، دیدگاه‌های متفاوتی بین علمای شیعه وجود دارد و اشکالاتی در آن هست، اما به‌عنوان اولین مکتوب شیعه قابل توجه است. اما در کافی کلینی (م، ۳۲۹ق) در چهار مورد به معراج اشاره شده که یکی از آنها به عروج عیسی علیه السلام اشاره کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۷). در مورد دیگر، در باب نوادر، به آموزش احکامی در باب صلاة به نبی اکرم صلی الله علیه و آله از عروج یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۲-۴۸۶). از حدیث آخر، بیشتر وحی و ارتباط نبی صلی الله علیه و آله با خداوند استنباط می‌شود و ارتباط آسمانی با خداوند به‌منزله وحی مطرح است. هرچند از تعداد دفعات عروج نبی صلی الله علیه و آله صحبت شده، اما به‌طور وضوح، معنوی یا جسمانی بودن عروج اعلام نشده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲-۴۴۳؛ ج ۸، ص ۲۸۱). بنابراین کاربرد واژه «معراج» در معنای حقیقی یا مجازی، بر مخاطب پوشیده است. گرچه معراج بیشتر وصف حالتی برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله در دریافت حقایق الهی یا احکام شریعت است، اما حدیثی در توصیف براق آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۷۶؛ ج ۸، ص ۳۶۴).

در کتب تهذیب، استبصار و تبیان شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) چیزی یافت نشد. شیخ صدوق نیز در یک حدیث، درباره معراج به مسئله نماز و تخفیف آن اشاره دارد (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹). حدیثی نیز به عروج نبی صلی الله علیه و آله به آسمان و دریافت کیفیت نماز اشاره کرده است؛ اما به چگونگی رفتن به آسمان اشاره ندارد (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸). سومین حدیث هم در حد اشارات قرآنی به مسئله معراج اشاره کرده، اما متمرکز بر ولایت علی علیه السلام است؛ اما تک‌حدیثی نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله سوار بر براق بود و همراه جبرئیل از مسجد کوفه گذشت (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۱).

علی بن ابراهیم قمی، هم‌عصر شیخ کلینی و بخاری، به‌نقل از پدرش در تفسیر خود آورده است: پدرم از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از ابی عبدالله نقل کرد: امام صادق علیه السلام فرمودند: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل با براق نزد رسول‌الله صلی الله علیه و آله آمدند. یکی از آنها لجام و دیگری رکاب را گرفت و سومی لباس خود را زیر پای آنها انداخت. براق لرزید. جبرئیل به او سیلی زد و گفت: آرام باش ای براق! پیش از او هیچ پیامبری سوار تو نشد و بعد از او هم هیچ کس مانند او سوار تو نخواهد شد. رسول‌الله صلی الله علیه و آله سوار براق شدند و جبرئیل او را به ارتفاعی نه چندان بلند بالا بردند و در حین مسیر، آیات آسمان و زمین را به ایشان نشان می‌دادند. ایشان فرمودند: از سمت راست من فریاد زد: ای محمد! اما من جواب ندادم.

بعد از آن، فیض کاشانی در الوفی در بیان پرسشی درباره رفتن رسول اکرم صلی الله علیه و آله به بهشت، بعد از نقل حدیثی می‌نویسد: «شاید شک‌کنندگان می‌گویند خداوند متعال تنها برای تقرب به او و خطاب نزدیک به او، با او عروج کرده است؛ و آنان نفهمیده‌اند نزدیکی او به هر جا یکسان است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۳)؛ اما در بابی دیگر، با نقل حدیثی

بدون ذکر سلسله‌سند راویان، با عبارت «ما روی أنه سئل...» به شست‌وشوی قلب پیامبر ﷺ در تحت طلا پیش از عروج به آسمان اشاره کرده و در ادامه آورده است: «كما روی عن أبي ذر» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۹۸). به هر حال در الوافی حدیثی مبنی بر سیر رسول‌الله ﷺ به بهشت با براق مشاهده نمی‌شود. فیض کاشانی درباره چستی بهشت در معراج‌النبی، دیدگاه سید رضی را مطرح می‌کند که بهشت و جهنم هنوز خلق نشده است؛ زیرا اوصاف آن در قرآن و در روایات نشان می‌دهد که آنها دو آفریده‌اند که پیامبر ﷺ در شب معراج دید و عالم آخرت در درک مادی بشر نمی‌گنجد. این دنیا و همه مردم دنیا تا زمانی که در این دنیا هستند، نباید آن را ببینند؛ گرچه غیرممکن نیست که آثاری از آن در دنیا وجود داشته باشد، یا برای مردم محسوس باشد؛ همان‌گونه که اندیشه‌ها و علوم با وجود کوچکی مغز در آن جا شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۶۸۱)؛ اما با وجود چنین اشاراتی، در الوافی به نقل از شیخ قمی، ذیل آیه اول سورة اسراء، از براق صحبت کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۷). بعد از این دوره، احادیث مشابه در آثار علمای دیگر، تا دوره معاصر، به وفور دیده می‌شود.

۲. جریان‌های گفتمانی برون‌متنی از قرآن و روایات اسلامی

متن، سخن و معنا با زمینه تاریخی و بستر فرهنگی در ارتباط است. اشارات قرآن کریم به ادیان توحیدی زمینه گفت‌وگو با باورهای آنان را فراهم می‌کند. بنابراین می‌توان به جریان‌های گفتمانی خارج از قرآن و احادیث اسلامی توجه کرد و رابطه احتمالی آن را در روایات معراجیه بررسی نمود. ادیان توحیدی در عین تفاوت‌های بارز، شباهت‌هایی با قرآن و روایات اسلامی در پذیرش و شکل‌گیری عروج انبیا دارد.

۱-۲. یهودیت و معراج

واژه عبری «علاء» (עֲלָא 'aw-law) به معنای «بالا رفتن»، در تنخ معنای عروج یا صعود دارد. در (پیدایش ۱۷: ۲۲؛ ۳۵: ۳) به صعود خدا از نزد نبی اشاره شده است که خداوند برای صحبت با نبی به زمین می‌آید و سپس به آسمان رجعت می‌کند (biblehub, 2024). در: پیدایش ۲۸: ۱۲). فرشتگان از نردبان در حال نزول و صعودند (biblehub, 2024) همچنین بالا رفتن موسی ﷺ از کوه و گفت‌وگو با خداوند (خروج ۱۹: ۳؛ ۲۴: ۱ و ۱۲: ۳۲؛ ۳۰) کاربرد دیگر این واژه است (biblehub, 2024).

ژان دانیلو معراج را برافراشتن شخص بر فراز آسمان‌ها ذکر می‌کند و آن را مستعد تعبیر گوناگون می‌داند که کهن‌ترین آن، تفسیری برای توصیف بلندایی است که بیننده با آن مواجه می‌گردد و قادر می‌شود جهانی خارج از دید را درک کند (Danielou, 1964, p253). در میدراش آمده است: خدا اسرار دنیای دیگر را برای صالحان فاش می‌کند تا در آرامش بمیرند (Kohler, 1895, p593).

در تنخ، عروج به سوی خداوند جهت دریافت وحی مطرح شده است. مفسران بالا رفتن موسی ﷺ جهت ملاقات خداوند و دریافت ده فرمان از کوه سینا را به «عروج موسی» تعبیر می‌کنند و معتقدند که خطاب خداوند به موسی ﷺ

با عبارت «...نزد من به کوه بالا بیا...» (خروج ۲۴: ۱۲) به عروج نبی اشاره می‌کند. موسی علیه السلام با مجاهدت و مقابله با موانعی چون فرشته «قِمُوئِل» به عروج می‌رسد (Halperin, 1988, p49; ر.ک: خروج ۱۹: ۲۰) و در سرودهای آرامی، موسی علیه السلام از شاخ شکوه خود در جنگ با فرشتگان استفاده می‌کند و بر آنان غلبه می‌یابد و سپس صعود می‌کند (Heinemann, 1973, p364-365, 374).

در برداشت دینی یهود، موسی علیه السلام در اولین تجربهٔ معراج در بوته‌ای شعله‌ور، برای هدایت قوم اسرائیل از مصر فراخوانده شد. خنوخ او را به بهشت برد و در هفت سطح بهشت راهنمایی کرد. بدن او با پیشروی در هر یک از سطوح، تغییر کرد و به بدن افرادی در بالاترین سطح سکونت، نزدیک شد. در آسمان چهارم معبدی آسمانی بود که فرشتگان وارد آن می‌شدند و خدا را ستایش می‌کردند و در آسمان هفتم خداوند حضور داشت (Gaster, 1983, p573-577). موسی علیه السلام متوجهٔ فرشته‌ای شد که در این آسمان مشغول آموزش ارواح بود (Gaster, 1983, p579). او تورات را در آسمان هفتم خواند. جبرئیل جهنم را با شکنجه‌ها و دلایل آن به موسی علیه السلام نشان داد (Gaster, 1983, p580-585); سپس بهشت را که درخت زندگی را در خود جای داده و رودخانه‌ای زیر آن جاری بود، به او نشان داد. فرشته‌ای نزدیک درخت نشسته بود. علت حضورش را پرسید و موسی علیه السلام پاسخ داد: برای دیدن پاداش پرهیزگاران (Gaster, 1983, p585). ابراهیم علیه السلام را دید که بر بزرگ‌ترین تخت نشسته و اسحاق، یعقوب، انبیا، اولیا و ارواح صالح نیز بودند (Gaster, 1983, p586). سپس چشم‌اندازی از آینده به او داده شد.

دومین تجربهٔ عروج موسی علیه السلام در کوه سیناست. او چهل روز در بهشت می‌ماند و تورات را می‌آموزد و دوباره آسمان‌های هفت‌گانه، معبد آسمانی و آینده را می‌بیند (Ginzberg, v.3, p116-117). در تفاسیر میدراشی، عروج نهایی موسی علیه السلام قبل از مرگ اتفاق می‌افتد. مانند ابراهیم علیه السلام، فرشته‌ای فرستاده می‌شود؛ اما موسی علیه السلام از مردن امتناع می‌کند تا به او اجازهٔ مشاهدهٔ بهشت داده می‌شود. او معبد، مسیح، برادرش هارون، تاج و تخت خود را که برای او آماده شده بود، و همچنین آینده را می‌بیند (میدراش ربا، سفر تثنیه ۱۱: ۷-۱۰، ۱۹۳۹، ۱۷۹-۱۸۰).

خاخام‌ها رؤیایی را که ابراهیم علیه السلام با خدا گفت و گو کرد و خداوند به او آسمان را نشان داد (پیدایش ۱۵: ۵-۱) به معراج تعبیر کرده‌اند که خداوند «کوچه‌های بهشت را به او نشان داد» و «او را بر فراز طاق بهشت برافراشت» (Herbert, 1919, p18; میدراش ربا، پیدایش ۱۵: ۵، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱).

افزون بر ارجاعاتی در کتاب مقدس (پیدایش ۲۴: ۵؛ دوم پادشاهان ۱۱: ۲)، در سوداپیگرافی تنخ، عروج دیگر انبیا و شیوخ آمده است (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵ و ۲۸۰ و ۲۹۵).

در عهدهای مشایخ دوازده‌گانه گزارشی از جدا شدن لاوی، رئیس قبیلهٔ کاهن وجود دارد. میکائیل لاوی را به آسمان می‌برد؛ او را به حضور خداوند معرفی می‌کند تا شهوداتی بر وی عارض می‌شود و بهشت را می‌بیند. خداوند لاوی را برکت می‌دهد تا او و پسرانش برای خداوند مقدس باشند و در منصب کشیشی خدمت کنند

(Kee, 1983, v.1, 788). بنابراین اکثر شخصیت‌های اصلی و عادل کتاب مقدس عبری، خواه نبی یا غیر آن، چنین تجربیاتی داشتند؛ مانند: آدم، شیث، خنوخ، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، لاوی، موسی، الیاس، میکا، اشعیا، حزقیال، ارمیا و باروخ (Ginzberg, 1988, v.1. p84, 286, 306, 350؛ Rappoport, 1966, v.1, 201, p347-348؛ Charles, 1921, p34؛ Altman, 1945, 390؛ Nibley, 1959, p129؛ Stone, 2011, p32).

مثال دیگر، دعوت لّحی در کتاب «مورمون» است. لّحی رؤیایی داشت که آسمان‌ها باز شدند و خداوند بر تخت خود نشسته بود. مردی با کتاب نزد لّحی پایین آمد و دستور داد که بخواند و به‌عنوان پیامبر فرستاده شد تا مردم اورشلیم را هدایت کند (Mormon, nephi 1, 1:2-4). در کتاب «آخرالزمان ابراهیم» (حدود ۱۰۰ پس از میلاد)، به دیدار از بهشت با جزئیاتی که در تنخ نیامده، پرداخته شده است (هربرت، ۱۹۱۹، ۶۶-۵۵). در بخش دوم این کتاب، عروج اشعیا ضمیمه شده است (Herbert, 1919, p29-34). عروج خنوخ نیز بازتاب گسترده‌ای در ادبیات یهودی دارد و قدیمی‌ترین قسمت‌های گزارش آن در پایان قرن سوم قبل از میلاد تکمیل شد که جزئیات بیشتری نسبت به کتاب مقدس دارد: «خنوخ به آسمان عروج کرد و او را به سیاحتی در ملکوت آسمانی بردند و با فرود به تخت خداوند، به موجودی فرشته‌گون تبدیل شد» (Tommasi, 2005, v.1, p522).

با توجه به ارائه این مستندات که به‌نوعی شامل اکثر انبیای بنی‌اسرائیل می‌شود، عروج و شهود جزئیات بهشت و جهنم از سوی انبیای بنی‌اسرائیل، امری مقبول و تحقق‌یافته در میان مفسران تنخ تلقی می‌شود. در چنین بستری، زمانی که پیامبر اکرم ﷺ ظهور می‌کند، عروج به‌عنوان سنت نبوی تکرارنشده، بر معنای پیشین دلالت و آن را تکمیل می‌کند؛ امری که در سنت مسیحی نیز پیش از آن به‌شکلی قوی‌تر مطرح شده بود.

۲-۲. مسیحیت و معراج

واژه یونانی «آنالیمپسئوس» (ἀναλήμψεως: analēmpseōs) به معنای عروج در (لوقا ۹: ۵۱) و شکل فعلی آن (ἀνελήμφθη: analēmphthē) در (مرقس ۱۶: ۱۹) و (اول تیموتائوس ۳: ۱۶) به کار رفته است. در عهد جدید، عروج عیسی ﷺ با اطلاع پیشین او رخ می‌دهد (Maclaren, nd, v.9, p262) معنای معراج برای مسیحیان از اعتقاد آنها به جلال و تعالی عیسی ﷺ پس از مرگ و رستاخیز او و از مضمون بازگشت او به‌سوی خدای پدر ناشی می‌شود. بنابراین انجیل از گفته‌های عیسی ﷺ و همچنین از ظواهر پس از رستاخیز وی، برای انعکاس رابطه بین عیسی ﷺ، پدر و پیروان و نه جابه‌جایی فیزیکی از زمین به آسمان، استفاده می‌کند (Tommasi, 2005, v.1, p523). عروج عیسی ﷺ در مسیحیت، در نجات مسیحیان و میانجی‌گری او بین خدا و انسان‌هاست. هر سفر بهشتی بی‌توجه به امر جزئی عروج عیسی ﷺ بی‌معنا می‌شود. شرح آن توسط لوقا در انجیل و بخش مقدماتی اعمال رسولان ثبت شده و معراج نشانه تعیین‌کننده و متمایز دوره قیام است. اصطلاح معراج در این مورد، صرفاً به حرکت به‌سمت بالا از طریق «آسمان» اشاره نمی‌کند؛ بلکه تصور صعود مسیح و پیوستن در «جلال» به پدر آسمانی خود است که حواریون عیسی ﷺ را در «جلال»

می‌بینند. در لوقا، این سنت اولیه در قالب «تعالی» عیسی ﷺ و در (فیلیپیان ۲: ۸) تجسد عیسی منعکس شده است. این باور تعریف واضح‌تری از رابطه بین عیسای زنده است که بر روی صلیب مرد و خداوند برخاسته که بر رسولان ظاهر شد. پولس، رستاخیز را گذر از زمین به آسمان و برابر با معراج می‌دانست؛ اما دیدگاه‌های لوقا و یوحنا، که کلیسای اولیه آن را پذیرفت، این بود که رستاخیز بازسازی موقت ارتباط عیسی ﷺ با حواریون روی زمین است که با عروج به پایان رسید.

تجربه یوحنا، مانند حزقیال، درباره وظایف پیامبری معنا می‌یابد (Koester, 2020, p246). ر.ک: یوحنا ۱: ۵). خنوخ و الیاس نیز در ادبیات مسیحی، بدون تجربه مرگ، به بهشت روانه شدند. این ادبیات درباره عروج، وارد کلیسای اولیه مسیحی شد و حواریون نیز به هفت آسمان رفتند (James, 1953, p184) و در تعبیری، مسیح آنان را به بهشت برد.

نمونه دیگر، پولس است که از آسمان سوم و بهشت دیدن کرده است و درباره مشاهداتش امکان ابلاغ به مردم ندارد (دوم قرتیان ۱۲: ۱-۴). پولس در دوم قرتیان (۱۲: ۱-۴) تجربه خود از چهارده سال قبل از نوشتن نامه‌ها (یعنی ۴۲ پس از میلاد) شرح می‌دهد. همچنین در متن اولیه آخرالزمانی مسیحی، اشعیا به کمک فرشته‌ای به آسمان هفتم عروج می‌کند؛ جایی که مسیح همراه با روح القدس، آمدن خود را در جهان تعمق می‌بخشد. پیوند معراج و تجلی جلال خدا، توسط بسیاری دیگر از متون آخرالزمان مسیحی، از جمله «انجیل گنوسی توماس» مطرح شده است (Tommasi, 2005, v.1, p522).

بنابراین در مسیحیت نیز عروج، شهود و مشاهده جزئیات بهشت و جهنم توسط برخی حواریون و شاگردان عیسی ﷺ و پولس از یک سو و بازگویی مجدد عروج انبیا چون اشعیا از سوی دیگر، در میان مفسران عهد جدید پذیرفته می‌شود؛ اما عروج عیسی ﷺ در معنایی والاتر و با تفاوت مهمی در امر تجسد و تجلی عیسی ﷺ، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شود. در یک جمع‌بندی، عروج انبیا در کتاب مقدس، سنت الهی تکرارشونده‌ای است که انبیا برای دریافت وحی یا علمی از سوی خداوند، آن را تجربه می‌کنند و این امر در قرآن کریم نیز انعکاس یافته است. به جهت تصدیق تورات و انجیل در قرآن کریم، اثرپذیری قرآن از ادیان توحیدی پیشین با دارا بودن پیام‌های مشابه، منطقی است و محدودیتی به‌شمار نمی‌رود.

۳-۲. زرتشت و معراج

از متون آخرت‌شناختی پارسی میانه یا پهلوی، سرچشمه اعتقاد به عروج روح و ثنویت گنوسی، از ایران باستان است که در اواخر دوران باستان با استفاده از اسرار میترا رواج یافته است. عروج زرتشت در عرفان هندوایرانی به صورت گسترده‌تر بر بینش درونی و نور ذهن پافشاری می‌کند که به تأملی الهیاتی در مورد آتش تبدیل می‌شود. ظاهراً تجارب وجدآور باستانی به شیوه‌های آیینی تبدیل شده‌اند؛ به‌طوری که یک سفر با چشم‌اندازی از قلمروهای معنوی، به نمایشی نمادین یا مناسکی عبادی تبدیل می‌شود (Tommasi, 2005, v.1, p255).

اردویر/فنامه از منابع مهم برای آگاهی از آموزه‌های معادشناختی دین ایران باستان است. متن، سفر ویراف به جهان دیگر را توصیف می‌کند که با تأکید بر آموزه‌های اخلاقی و توصیف پادشاه‌ها و مجازات‌ها، کارآمدی دین

زرتشت را به‌نمایش می‌گذارد. این متن شرح می‌دهد که چگونه روح پرهیزگار ویراف از بدنش جاری می‌شود؛ به کوه قانون در مرکز زمین می‌رسد و سپس از پل چینوت می‌گذرد که به جهان دیگر برسد. ویراف ابتدا روح افراد صالح را در حال انجام اعمال نیک و رعایت احکام دینی می‌بیند؛ سپس جهنم با عذاب‌های وحشتناک که مطابق با عیوب ارواح موجود در آنجاست، آشکار می‌شود. روایت مشابهی از رؤیایی که به‌دنبال آن تغییر شکل می‌گیرد، به ویشتاسپ، شاهزاده‌ای که از زرتشت محافظت می‌کرد، نسبت داده می‌شود. نقوشی مربوط به ارداویراف در ادبیات زرتشتی گواهی شده است؛ مانند پل که بسته به رفتار قهرمان داستان در طول زندگی، می‌تواند بزرگ یا باریک باشد. سه آسمان، منعکس‌کننده نظم قدیم اوستایی است؛ افسانه‌ای که با درجه‌بندی مذهبی درباره خلوص و روشنایی آتشین در هنگام صعود از زمین به آسمان مرتبط است (ibid, p520)

موضوع معراج در آیین زرتشت از این جهت قابل توجه است که عده‌ای از خاورشناسان، به تأثیر باورهای زرتشتی در عقاید اسلامی اشاره می‌کنند و آن را راراداتی از سوی ایرانیان در تعامل با جامعه عرب می‌دانند (Magnusson, 2023, p9). از آنجایی که حکومت‌های اسلامی قرون اولیه در تعامل با ایرانیان و فرهنگ ایرانی بوده‌اند، بررسی می‌شود که آیا برخی باورهای دینی درباره معراج، که قرآن کریم بدان تصریحی ندارد، با برخی روایت‌های زرتشتی شبیه شده‌اند؟

اولین سؤال این است که متونی مانند *ارداویراف‌نامه* در چه زمانی تدوین شده است و آیا نسبت به روایات معراجیه تقدم دارد؟ اگر تدوین آن بعد از ورود اسلام به ایران رخ داده باشد، این فرضیه مخدوش می‌شود. درباره تاریخ تدوین *ارداویراف‌نامه* به‌عنوان منبعی مهم درباره معراج، اقوال گوناگونی وجود دارد. گرچه گفته می‌شود که متن اصلی آن به زبان پهلوی به اواخر دوره ساسانی برمی‌گردد، اما به‌جهت ذکر کتابی به نام *دینکرد* (گشتاسب، ۱۳۹۸)، تألیف آن نمی‌تواند زودتر از قرن سوم هجری باشد. برخی تدوین نهایی آن را به زمان خسرو انوشیروان در قرن ششم میلادی برمی‌گردانند. گمانه‌زنی‌ها درباره آن ممکن است بیانگر تدوین آن پس از ورود اسلام به ایران باشد؛ اما سنگ‌نبشته‌های کرتیر که اولین معراج‌نامه زرتشتی به‌شمار می‌آید، به عروج موبد زرتشتی این گونه اشاره می‌کند: «...و آن چنان که من از ایزدان درخواست کرده بودم، که نشانم دهند بهشت و دوزخ و این مراسم (کردگان)، چهره پرهیزکاری و بدکاری را به من نشان دادند. پس چون یک بار ایزدان این نیز چیزهایی را که در آن سو (هست) به من نمایانند...» (دریایی، ۱۳۸۰، ص ۷).

ارتباط فرهنگ اسلامی با فرهنگ ایرانی، با وجود دانشمندان مسلمان ایرانی، از همان قرون اولیه دیده می‌شود. اغلب ایرانیان پس از استقلال سیاسی، از اوایل قرن سوم مسلمان شدند و پیش از آن به آیین‌های زرتشتی، مسیحی یا بودایی پایبند بودند. برخی سفرنامه‌هایی که در قرن سوم و چهارم هجری نگاشته شده‌اند، به آتشکده‌ها و کلیساهایی در ایران اشاره می‌کنند که کم‌کم به مساجد تبدیل می‌شدند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۹۵). بنابراین ایرانیان به تدریج اسلام را پذیرفته‌اند و سال‌ها اندیشه‌های دینی پیشین بر آنان تأثیرگذار بوده است و هرچه مشابه اعتقادات قبلی می‌یافتند، با اعتقادات اسلامی خود می‌آمیختند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۹۵). تأثیر فرهنگ ایرانی، از رفتار حاکمان جوامع اسلامی

هویدا است. حاکمان عباسی به دلیل کیاست ایرانیان وزرای خود را از میان آنان انتخاب می‌کردند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۸۷). در عرصه ادبیات نیز ابن مقفع با ترجمه کلیله و دمنه و خدا/نامه از پهلوی به عربی، نقش زیادی در این فضای ارتباطی داشت (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۸۹). بیشترین ارتباط ایرانیان با حکومت جهان اسلام، در دوره عباسی بود که در کنار شیوه حکومت‌داری، فرهنگ و رسوم ایرانیان وارد این سرزمین شد. گلدزیهر به تأثیر متقابل مفاهیم ایرانی - ساسانی و قرآنی اشاره می‌کند (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ص ۶۲-۶۳)؛ اما لازم است بین تأثیر و ارتباط تمایز قائل شد و از سوی دیگر، به تأثیر اسلام بر زرتشتیت نیز بی‌توجه نماند.

برخی شارحان اوستا به تأثیر متقابل یهودیان و زرتشتیان در زمان اسارت بابلی و کوروش هخامنشی اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه، باور یهودیان به منجی آخرالزمان به زرتشتیان انتقال یافته است. بر اساس تدوین برخی متون پهلوی مانند *ارداویراف‌نامه* در قرن سوم یا چهارم هجری، بعید نیست که آیین زرتشتی از ادیان توحیدی، مانند اسلام یا یهودیت، اثر گرفته باشد. برخی محققان به توحیدی بودن دین زرتشت در ابتدا و آلوده شدن آن به ثنویت در ادامه و سپس بازگشتن به منظر توحیدی، در مواجهه با پیدایش اسلام اشاره کرده‌اند. در واقع، نقدهای عقلانی اسلام به انحرافات دینی و خرافات، سبب اصلاح آیین زرتشتی شد (حاجتی شورکی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۶-۱۸۰).

در اولین مکتوبات حدیثی، معراج به‌گونه‌ای بیان شده که پیش از آن در آثار محدثان نخست نیامده است. در بررسی نقل اولین احادیث معراج از سوی بخاری و سپس شیخ قمی، توجه به فضای ارتباطی آنان حائز اهمیت است. بخاری در اواسط قرن سوم که مصادف با حکومت عباسیان بود، *الجامع/الصحيح* را تألیف کرد. عباسیان به اسلامی فراگیر، هرچند در کنترل عرب، اعتقاد داشتند. بنابراین در جامعه‌ای چندنژادی و چندفرهنگی، حیات خود را ادامه دادند. در این شرایط، مردمانی با فرهنگ‌ها و ادیان دیگر به اسلام می‌گرویدند (قادر، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵-۷).

در قرون پنجم و ششم، اندیشمندان تنها به حدیث، تفسیر و اخلاق روی آوردند؛ زیرا مباحث کلامی به کفر می‌انجامید و تعقل در احادیث نیز کفرگویی قلمداد می‌شد. این دیدگاه کسب علوم دینی را محدود به مسائل معنوی و ماورایی کرد و سبب گسست رابطه با مسائل روزمره جامعه شد. برخی بیان کرده‌اند که علما علم را فقط بر علم موروثی از نبی اطلاق می‌کردند و جای تفکر بر مباحث دینی بسته بود (یعقوبی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۴). بنابراین یافتن علل احادیث پسندیده نبود و در فریقین توسط جریان اخباریگری و خشویه سرکوب می‌شد؛ اما به تدریج شناسایی احادیث و یافتن علل آنها از سوی جریان مخالف شکل گرفت و در دوره معاصر به اوج رسید. برخی مسلمانان به روایات معراجیه تکیه می‌کردند؛ اما این روایات با قرآن کریم همخوانی نداشت. برای نمونه، تعبیر قرآن کریم در سوره نجم به سیر انفسی نبی اکرم ﷺ در دریافت وحی و تجربه وحیانی ایشان اشاره می‌کند و در سوره اسراء، گرچه از سیر آفاقی صحبت شده است، اما در ادامه تصریح روشنی به عروج نبی اکرم ﷺ به آسمان ندارد. بنابراین ضمن پذیرش اصل «معراج‌النبی» در نگاهی کلی، جزئیاتی مانند مرکب عروج یا شکافتن سینه پیامبر ﷺ و شست‌وشوی آن در ثنث طلا در قرآن موجود نیست.

با بررسی مجموع اندیشه‌های دینی زرتشتی، یهودیت و مسیحیت، به نقطه اشتراکی در مفهوم عروج انبیا می‌رسیم و آن اینکه معراج برای دریافت وحی یا مشاهدات شخصی و سیر انفسی نبی در امر نبوت است که در قرآن به تفصیل نیامده؛ اما گویا به واسطه سنت‌های پیشین زرتشتی یا اسرائیلیات وارد احادیث مسلمانان شده است. البته تشابهاتی با این متون در جزئیات یا کلیات دیده می‌شود؛ اما نباید تنها ذهن شباهت‌گرا داشت؛ بلکه باید به تفاوت‌ها نیز توجه کرد. برای نمونه در داستان ارداویراف، از مرکب معراج صحبت نشده؛ درحالی که در روایات اسلامی این بحث آمده است. این گونه تفاوت‌ها در جزئیات، دلیلی بر عدم اثرپذیری اسلام از دین زرتشتی است.

۳. جریان‌های گفتمانی متعارض روایات معراج با قرآن کریم

مهم‌ترین گفتمان متعارض درباره معراج‌النبی، در عرضه حدیث به قرآن است. در آیه اول سوره اسراء و آیات ۱ تا ۱۸ سوره نجم درباره کیفیت عروج صحبتی نشده است؛ اما در روایات از همه این امور مطلع می‌شویم. ابن حجر می‌گوید: برخی از پیشینیان گفته‌اند که معراج فقط در خواب واقع شده است؛ درحالی که از خواب و بیداری در تحقق آن صحبتی نشده است؛ اما بروز معراج در بیداری رسالت از روایست (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۲۳۶). حال این سؤال پیش می‌آید: چرا خداوند به این امر صراحت نداشته است؟ بقائی می‌نویسد:

شاید ذکر معراج در اینجا از قرآن حذف شده است؛ زیرا درک مردم قاصر از درک ادله آن بود؛ برخلاف سفر شبانه؛ زیرا حجت خود را با آنچه از نشانه‌هایی می‌دیدند، برایشان ثابت کرد و آنان یقین یافتند پیامبر ﷺ آنها را پیش از آن ندیده بود. وقتی صدق حرفش آشکار شد، مسئله معراج و هدف از آن را بیان کرد (البقاعی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۹۰).

این تفسیر، علت ذکر تلویحی معراج را عدم فهم قریش اعلام می‌کند، اما شیوه قرآن این گونه است که خداوند انکار منکران و پاسخ آن را در قرآن می‌آورد. در آیات بعد، در سیاق قصص پیشین، کافران از پیامبر ﷺ درخواست می‌کنند که به آسمان صعود کند و با کتابی نزد آنان برگردد (اسراء: ۹۳)؛ اما خداوند به بشر بودن رسول اشاره می‌فرماید. در این آیه، به مکان، وسیله و امور مربوط به صعود اشاره نشده؛ نه صحبت از براق، نه بهشت و جهنم یا آسمان هفتم است. رفتن به آسمان، تنها درخواست کافران است. قرآن اشاره می‌کند که از نظر کافران، برای ایمان آوردن کافی بود که پیامبر ﷺ به آسمان برود و کتاب بیاورد. حال چرا باید پیامبر ﷺ این فرصت را در جذب کافران از دست می‌داد؟ اما با گفتن «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» این امر مطرود است.

با این حال ابن عاشور با پذیرش عدم نص صریح قرآن، وقوع آن را در سوره نجم بیان می‌کند. گرچه با توجه به سیاق سوره می‌توان دریافت که در وحی اول، نبی اکرم ﷺ بر روی زمین بودند و از توصیف قرآن می‌توان به شهودی از رسول بر روی زمین رسید که حالتی از دریافت وحی را نشان می‌دهد؛ اما عباراتی مثل «سُورَةُ الْمُنْتَهَى»، «الافق الاعلی» و «قاب قوسین» در نگاهی کلان‌تر به مفاهیم الهیاتی و در جریان‌های گفتمانی خارج از قرآن کریم، دارای معنا می‌شود که دیگر چندان کیفیات شکل‌گیری تجربه پیامبر ﷺ اهمیت نخواهد داشت. در آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم: ۵۷) نیز

لزوماً معنای صعود به بهشت افاده نمی‌شود و بالا بردن مقام به سبب دانش عطا شده به اوست (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۷)؛ زیرا صعود به بلندترین مکان‌های متصور، مزیتی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۶۴).

۴. فراگفتمان مناسب با گفتمان برون‌متنی قرآن و روایات اسلامی

سورهٔ نجم به شهود نبی اکرم ﷺ و دریافت وحی اشاره دارد. سورهٔ اسراء نیز از سفری شبانه به دو مقصد زمینی صحبت کرده و در سیاقی مربوط به بنی‌اسرائیل، مقایسه‌ای برای فهم تجربهٔ نبی به دست داده است. اشارات کتاب مقدس به تجربه‌های وحیانی موسی ﷺ، پدیدهٔ معراج را سنت الهی معرفی می‌کند و این مفهوم در قرآن نیز منعکس شده است. در خصوص روایات معراجیه، در کنار شیوه‌های بررسی علل احادیث، شناخت فضای ارتباطی حدیث از حیث زمان، مکان و تعامل با ادیان دیگر مؤثر است.

معراج در تجربه‌های فردی یا در باور دینی، با تفاوت‌ها و شباهت‌هایی تکرار شده است. جوزف کمبل در نظریهٔ خود، متون روایی همهٔ ملت‌های جهان را دارای ساختار مشابهی می‌داند که برگرفته از ناخودآگاه جمعی اقوام مختلف است. او با مفهوم کهن‌الگوها معراج را سفری قهرمانانه می‌داند و کهن‌الگوی آن را در دو گروه تبیین می‌کند: سفرهای بیرونی، که در حماسه‌ها و قصص پهلوانی روی می‌دهد و سفرهای درونی، که در داستان‌های عرفانی و آیینی اتفاق می‌افتد. فرد با تجربهٔ این سیر، منشأ نجات، باروری و تداوم برای خود و قوم خود می‌شود که در عرفان ایرانی - اسلامی به سیر آفاقی و انفسی معروف است (بیگزاده و زندی‌طلب، ۱۳۹۶، ص ۵۹). هدف از معراج‌نامه‌ها، شرح عروج شخصیتی عرفانی یا دینی و گزارشی از تجربهٔ ویژه آنان است (بیگزاده و زندی‌طلب، ۱۳۹۶، ص ۵۹). برای نمونه، در *اردویراف‌نامه*، ارداویراف برای نجات دین به سفری روحانی می‌رود و با بازدید از دوزخ و بهشت، ادراک‌های خود را گزارش می‌کند (Tommasi, 2005, v.1, p519). کمدی /لهی دانت به عنوان روایت ادبی معراج، متأثر از *اردویراف‌نامه* است یا ساختار روایی مشابه دارد (سلطانی و قربانی، ۱۳۹۲، ص ۶۲-۶۳)؛ اما شخصیت‌های سفرنامه‌ها از لحاظ تاریخی، کمکی به رمزگشایی اسطوره‌شناسی این روایت‌ها نمی‌کند؛ زیرا کارکرد روان‌شناختی این قصص، مسائل فراتاریخی است (بیگزاده و زندی‌طلب، ۱۳۹۶، ص ۶۰). در واقع، «معراج» همراه با نمادهایی تکراری، به قوت باور و ایمان فرد کمک می‌کند تا پیام ثانویه از امور را دریافت کند.

تکرار قصص یا نمادهای گذشته، ضعف متون دینی نیست. امور متشابه در متون دینی با ادیان و فرهنگ‌های گذشته، در شرایط عصری خود امری بدیهی و بهره‌گیری از تجارب پیشین است. بهره از مفاهیم تکراری در اعصار مختلف و بروز آنچه در مثل، نماد، اسطوره یا هر جلوهٔ دیگر گفتاری و کرداری آمده، عرف جوامع بشری و پیام‌های مشترک ادیان است. «صعود» تجربه‌ای از نمادهای مربوط به زندگی معنوی و تداعی‌کنندهٔ انگارهٔ «پرواز» است که با موضوعات محرمانه و حقایق متافیزیکی مرتبط می‌شود. در این نگرش، تجربهٔ معراج یک کنش متعالی است و نمادپردازی صعود به آسمان، نمود «استعلا»ست. ارزشی که ادیان به تجربهٔ عرفانی داده‌اند، در دو مضمون «پرواز»

و «صعود»، که از شرایط انسانی آزاد هستند، تبلور می‌یابد (Eliade, 1960, p105-108). نماد، حقایق مربوط به نظام دینی را نمایان می‌سازد. کارکرد نماد، آشکارسازی ساختارهای واقعیت است که در تجربه عملی دست‌نیافتنی است. معراج در ارتباط با نمادها، بیانگر برداشتن وزن، سنگینی و تغییر هستی انسان است. با شناسایی نمادها برای جهان عینی، با گذر از موقعیت خود، به فهم عالم نائل می‌شویم (Eliade, 1985, p4, 13).

از این‌رو درباره معراج در اسلام و مسیحیت پیوندهایی با عرفان مشاهده می‌شود و ذکر نمادهایی چون «تردبان» در کتاب مقدس، یادآور تکرار این معنا در قرآن در بهانه‌جویی‌های کافران است که در محتوایی جدید، مطابق شرایط عصری، معنایی از موضوعات آشنا از پیش ارائه می‌شود. این خاصیت ماهیت یکسان بشر، نیاز او به دین و ارتقا در امور مادی و معنوی زندگی هر عصر است. ظاهراً احادیث، قصص آشنا را در پیش‌فرض خود دارند. تأثیرات و تشابهات بین فرهنگی، در ویژگی‌هایی مشخص و در دسته‌بندی‌هایی خاص، بیانگر رویی دیگر از فهم احادیث است. بشر از جست‌وجوی معنوی خود جدا نمی‌شود و در مواجهه با اندیشه‌های پیشین، ردپای آن را در دین خود شناسایی می‌کند؛ اما مفاهیم پیوسته در حال تکامل‌اند و نمادها و اسطوره‌ها با ایده‌های جدید برای بشریت در قرن بیست و یکم پشتیبانی می‌شوند.

۵. تحلیل روایات

با توجه به دو روایت یادشده از بخاری و قمی، به‌عنوان اولین روایات معراج درباره سفر ماورایی حضرت رسول ﷺ با چهارپایی به نام «براق» و بیان مواردی چون شستن قلب پیامبر ﷺ در تشت طلا، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در متن روایات، پوشیدگی معنایی وجود دارد؟ تشخیص گفتمان‌های مربوط به معراج نبی، در ایجاد نظام معنایی واحد و فهم معنای معراجی که در احادیث آمده و شناسایی رابطه آن با نص قرآن، کتاب مقدس و روایت‌های مشابه، و کشف موضوع اصلی حاکم بر متون با توجه به بافت متنی و فرامتنی، نهایتاً در کسب نتیجه مؤثر است. اختلاف در روایات معراجیه به دو دلیل است: نخست آنکه برخی روایات مجعول‌اند و افرادی ضعیف و کذاب آن را روایت کرده‌اند؛ دیگر آنکه، گاه زبان آن - به‌هدف ملموس کردن امور غیرمادی - زبان تمثیل و استعاره بوده است. در فهم معراج از طریق قرآن و روایات، در وهله اول اختلافاتی دیده می‌شود که لازم است دلیل آن بررسی شود.

دو روایت یادشده، در گونه‌شناسی بیان شئون معراج قرار می‌گیرد و مرتبط با مدلول آیه نیست. بنابراین بیان این جزئیات سود و زبانی به پیام اصلی معراج وارد نمی‌کند (شمس و ستار، ۱۴۰۳، ص ۶۶)؛ همچنین در بررسی متنی این روایت‌ها تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در حدیث بخاری همراهی جبرئیل با نبی مطرح است، اما در حدیث قمی، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل حضور دارند. راوی یک حدیث، نبی اکرم ﷺ و راوی حدیث دیگر، سوم شخص است. در یکی صحبت از شست‌وشوی قلب پیامبر ﷺ در تشت طلا شده؛ اما حدیث دیگر در این‌باره حرفی نزنده است. در حدیث بخاری، پیامبر ﷺ به آسمان می‌رود؛ ولی در حدیث قمی، پیامبر ﷺ به ارتفاع نه‌چندان بلندی بالا برده می‌شود. این اختلاف‌های متنی در احادیث بعدی نیز مشاهده می‌شود.

فرض به‌کارگیری استعاره در روایات معراجیه مستلزم بررسی بیشتری است تا با استدلال به آن، معنای این روایات وضوح یابد. دربارهٔ عروج به آسمان در ادبیات الهیاتی و اثرپذیری ادیان از یکدیگر نمی‌توان با قطعیت صحبت کرد؛ اما آن‌گونه که میرچا الیاده در تمامی ادیان از یک خط سیر مشخص و تکرار رویه‌ها در معنای معنوی آن بهره می‌برد (Eliade, 1985, p4, 13)، می‌توان این رویداد را ساده‌تر تبیین کرد؛ اما پیش از آن باید گفت که وجود شباهت به معنای اثرپذیری و اقتباس نیست؛ زیرا با این پیش‌فرض، هیچ دینی اصیل و مستقل نخواهد بود؛ افزون بر اینکه اگر اقتباسی صورت گرفته بود، تفاوت در جزئیات و کلیات معنا نداشت. توجه به منشأ وحیانی الهی، به تشابهات در کلیات معنا می‌بخشد (حاجتی و نقوی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۶). در یک رابطهٔ بینامتنی، شباهت یک رویداد در متن پیشین، تنها سبب یادآوری آن در متن پسین می‌شود و شباهت‌ها سبب نادیده گرفتن تفاوت‌ها نمی‌شود. در بیان شباهت برخی متون اسلامی با متون ادیان گذشته، تنها می‌توان احتمالی از نوعی ارتباط را در نظر گرفت. همچنین ترتیب زمانی ادیان همیشه تعیین‌کنندهٔ این تأثیر نیست. مهم است بدانیم روایاتی که از لحاظ متنی در تعارض با قرآن هستند یا قرآن در آن زمینه اطلاعاتی نمی‌دهد، با کدام منبع شباهت دارند و این رابطه آیا تکرار است یا تنها یادآوری از موضوعی مشابه در ذهن مخاطب است.

اشارهٔ بخاری به مسئلهٔ شکافته شدن سینهٔ پیامبر ﷺ و شست‌وشوی قلب نبی اکرم ﷺ، در روایتی مشابه در مجموعه‌هایی شامل داستان‌هایی منسوب به «پدران صحرا» در قرن پنجم میلادی تحت عنوان «سخنان پدران صحرا» آمده است:

حال نگاه کردم و مردی را دیدم که با شکوه کنارم ایستاده بود. دستش را با انگشتان به‌هم‌چسبیده روی من دراز کرد و با چاقو پهلویم را باز کرد. جگرم را بیرون آورد و زخم‌های آن را به من نشان داد. آنها را شفا داد و بست و جگرم را دوباره سر جای خود گذاشت و با دستانش آن نقطه را صاف کرد و به جایی که از هم جدا کرده بود، پیوست. به من گفت: بین شفا یافتی؛ دیگر گناه نکن تا بدتر از این به تو نرسد.

این مجموعه‌ها داستان‌های حکمت‌آمیزی هستند که تجربیات زاهدان مسیحی اولیهٔ ساکن در صحرای مصر را توصیف می‌کنند که در ابتدا به‌عنوان فرهنگی شفاهی به زبان قبطی آغاز گشت و سپس به یونانی نوشته شد (Anthony, 2020, p218). تفاوت و تشابه این روایات، خود دلیلی بر عدم اقتباس آن است:

جدول ۱. اختلاف‌ها و شباهت‌های روایات اسلامی و مسیحی در باب تطهیر جسم

روایت اسلامی	روایت مسیحی
وجود شخصی (مردی باشکوه) در شکافتن پهلو	شکافتن سینهٔ پیامبر ﷺ توسط جبرئیل
بیرون آوردن جگر (Cadmon)	بیرون آوردن قلب نبی اکرم ﷺ
شفا دادن قلب کدمون و قرار دادن آن در جای خود	شستن قلب نبی در تشت طلا و قرار دادن آن در جای خود
شستن برای شفا یافتن و گناه نکردن	شستن برای ایمان

به نظر می‌رسد روایات تفسیری تلاشی برای فهم قرآن بوده‌اند. در این نوع روایت تفسیری که حالت نمادین دارد، از ماهیت خارق‌العادهٔ تجربه حضرت محمد ﷺ قبل از عروج او به آسمان سخن می‌گوید. بنابراین تفسیر آن به‌شیوهٔ استعاره به‌منزلهٔ فهمی

در جهت تبیین یک سنت به ظاهر غیرعقلانی به دلیل مضامین فراطبیعی یا کلامی است. پورتر روایت را این گونه تعبیر می کند که تطهیر دائم مؤمنان و تهذیب مجدد روح آنان معرف اعتقادی است که پیامبر ﷺ را از سیر مادام العمر تهذیب و ترقی روحی مستثنا نمی کند. او چنین واقعه ای را با جنبه هایی از شعائر طهارت معنوی تشبیه می کند (Porter, 1974, p73).

درباره سایر توصیفات مشاهدات رسول اکرم ﷺ نیز می توان معادلات معنوی آن را یافت. وقتی طبری به مشاهدات پیامبر ﷺ از دو آب در جریان در آسمان دوم و سپس به نهر کوثر اشاره می کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۳۳)، روشن است که این روایات با عناوین چاه زمزم، نیل، فرات یا نهر کوثر، به آب اشاره می کنند که ایده تصفیه معنوی با آب را که در منظر فقهی نیز آمده است، تقویت می کند و در سورة مائده، با «وضو» به این تطهیر اشاره شده است (مائده: ۵۴؛ همچنین ر.ک: بقره: ۲۱ و ۲۵). بنابراین بین اهمیت آب و طهارت در قرآن و این روایت می توان رابطه برقرار کرد. آب نشانه ای از جلال و عظمت خداوند در قرآن است (بقره: ۲۵)؛ بنابراین تأکید مجدد آن در سفر بهشتی، معنادار است. همچنین این بخش از روایت که پیامبر ﷺ با انتخاب ظرف شیر به جای ظرف شراب مایه رستگاری امت خود می شود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۳۵)، به امر حرام شراب خواری اشاره دارد که قرآن نیز آن را نفی می کند (Khetia, 2012, p55).

جدول ۲. رابطه برخی نمادهای روایی معراج با قرآن

روایت	قرآن	نوع رابطه
دو آب در جریان در آسمان دوم	مائده: ۵۳؛ بقره: ۲۱ و ۲۵	تصفیه معنوی با آب
انتخاب ظرف شیر به جای شراب	بقره: ۲۱۹	اشاره به امر حرام شراب خواری
شستن قلب	انعام: ۱۲۵؛ طه: ۲۵؛ الزمر: ۲۲؛ شرح: ۱	گشودگی برای دریافت حقیقت وحی و اسلام

در نگاه آخرت شناسی و استفاده از استعاره و تمثیل، این روایات در لایه های زیرین مؤید پیام هایی روشن در قرآن هستند؛ اما به هر حال، اثبات وقایعی که با نوامیس تکوین در چالش است، با چند خبر، دشوار می باشد. بنابراین ادعا و مدعا در خرق نوامیس تکوینی باید متناسب باشند.

نتیجه گیری

اولین کسانی که از سفر نبی به آسمان با چهارپایی پرند صحبت کردند، بخاری و علی بن ابراهیم قمی در قرن سوم هستند. تأثیر روایت این محدثان از دوره زیست خود و پیشینه معراج در اندیشه های دینی گذشته، در جذب و انتقال این احادیث، قابل توجه است و در دوره های بعدی، این احادیث به اعتبار محدثان متقدم تکرار شده اند. مدرک قابل توجهی مبنی بر سیر نبی اکرم ﷺ با موجودی غیرزمینی به آسمان یافت نمی شود و احادیثی از قرن سوم به بعد، به شرح این ماجرا پرداخته اند. در قرآن کریم از سفر پیامبر ﷺ به بهشت یا دوزخ صحبت نشده است. عروج به بهشت، بزرگ تر از سفر بین مسجد الحرام و مسجد الاقصی است؛ بنابراین بعید است که قرآن از حادثه کوچک تر یاد کند و به واقعه بزرگ تر نپردازد. با وجود اختلاف هایی در اسلام، یهودیت، مسیحیت و زرتشتی و مشخصات منحصر به فرد در اقتضات زمانه و فرهنگ پیرامون خود، اشتراکاتی در اصل موضوع وجود دارد. در یهودیت، مشروحات عقل گریز عمدتاً در سنت شفاهی

مشهود است و به‌نظر می‌رسد که به دلیل تعامل مسلمانان با یهودیان، بخشی از این توصیفات وارد روایات معراجیه شده است. معراج در مسیحیت به دلیل اعتقاد به تجسم خداوند بر روی زمین و رجعت عیسی علیه السلام، تفاوت بارزی با یهودیت و اسلام دارد؛ اما در تجربهٔ پولس و حواریون، معانی مشترک با اندیشهٔ اسلامی یافت می‌شود. اصل معراج به‌عنوان تجربهٔ نبی، مخدوش نیست و در قالب رویهٔ وحدت پیامبران تکرار شده است. در ساختار اجتماعی و تاریخی، بسیاری از باورها در قالب نماد، اسطوره و قصص تکرار می‌شوند. این شباهت‌ها اشکالی در پیام دین نیست و روایت‌های مشترک سبب حذف پیام موضوعی چون معراج نمی‌شود. برخی از تفاسیر، متأثر از جریان‌های گفتگمانی برون‌متنی و به دلیل یافتن تشابهات، در برداشت مفسران از قرآن مؤثر بوده‌اند. عده‌ای بر این باورند که اساطیر، ریشه در دانسته‌ها و اعتقادات پیشین مردم دارند. قصص تاریخی منشأ تاریخی دارند و منشأ قصه‌های تمثیلی، تخیلات نویسنده است و این موارد در نوع فهم و تفسیر مخاطب از آموزه‌ها مؤثرند. در مواجهه با چنین روایاتی، می‌توان با روش تحلیل گفتگان در تشخیص علل آن، به حدیث‌شناسی کمک کرد؛ اما احتمال دیگر آن است که ادیان توحیدی منشأ واحد دارند و آن وحی الهی است. احتمال دوم بر اساس ادلهٔ عقلی و نقلی قطعی در همهٔ ادیان توحیدی، بر احتمال اول رجحان دارد. با توجه به فراوانی وجود داستان معراج در متون عهدینی که ذکر آن گذشت و اعتنای علمای اسلام به متون عهدینی، با توجه به تصدیق فی‌الجملةٔ متون یهودی و مسیحی در قرآن، این احتمال قوت می‌گیرد که متون اسلامی در مسئلهٔ معراج از متون عهدینی در جزئیات داستان متأثر شده باشند؛ ولی با توجه به اینکه متون زرتشتی در قرن سوم و چهارم هجری نگاشته شده‌اند، احتمال اثرپذیری متون زرتشتی از آموزه‌های اسلامی در باب معراج دور از ذهن نیست و شواهد آن نیز بیان شد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۷ق). *الامالی*. قم: مرکز الطباعة و النشری مؤسسة البعثة الامالی.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). *المسند للإمام/احمد بن محمد بن حنبل*. شرحه و صنع فهارسه: حمزه احمد الزین، احمد محمد شاکر. قاهره: دار الحديث.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۳۱ق). *منقب آل ابی طالب*. قم: مکتبه الحیدریه.
- ابن عاشور، محمد طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوریه، محمود (بی تا). *أضواء علی السنة المحمدیه*. بیروت: منشورات الاعلمی للمطبوعات.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۰). *تاریخ مفصل ایران*. تهران: خیام.
- البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله (۱۴۲۲ق). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ و سننه و آیامه (صحيح البخاری)*. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دمشق: دار طوق النجاة.
- البقاعی، إبراهیم بن عمر بن حسن الرباط بن علی بن أبی بکر (بی تا). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. قاهره: دار الکتب الإسلامی.
- البلاغی النجفی، محمد جواد (۱۳۴۵ق). *رسالة فی المعراج*. تحقیق: السيد جعفر الموسوی خراسانی. بیت المقدس: مرکز المرتضی لإحياء التراث و البحوث الاسلامیه.
- اندلسی الراعی، محمد بن محمد (۱۲۸۱م). *انتصار الفقیر السالک لترجیح المذهب الامام مالک*. تحقیق: محمد ابوالاجفان. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- بیگزاده، خلیل و زندی طلب، احسان (۱۳۹۶). تحلیل سفر روحانی ویراف در ارداویراف نامه بر اساس الگوی کمبل. *جستارهای نوین ادبی*، ۵۰(۱)، ۵۵-۷۶.
- حاجتی شورکی، سید محمد (۱۳۹۷). *معاد در اسلام و آیین زرتشتیت: بررسی پنداره اثرپذیری اسلام از آیین زرتشت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حاجتی شورکی، سید محمد و نقوی، حسین (۱۳۹۶). ارزیابی ادعای تأثیرپذیری غیرمستقیم اسلام از آیین زرتشت در آموزه معاد. *اندیشه نوین دینی*، ۱۱۳(۵۰)، ۱۳۱-۱۵۰.
- دریابی، توج (۱۳۸۰). کتیبه کرتیر در نقش رجب. *نامه ایران باستان*، ۱، ۱۲-۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دار القلم.
- رسول زاده، عباس و باغبانی، جواد (۱۳۸۷). *اپوکریفای عهد عتیق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سلطانی، منظر و قربانی، کلثوم (۱۳۹۲). تحلیل مقایسه ای ارداویراف نامه، سیرالعباد، کمدی الهی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۲۸(۱۷)، ۳۹-۶۶.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا). *تنویر الحوالک*. بیروت: مکتبه الثقافیه.
- شمس، زینب و ستار، حسین (۱۴۰۳). گونه شناسی روایات معراجیه؛ کارکرد روایات معراجیه در تفسیر معصومان ﷺ از قرآن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۲۱(۲)، ۵۱-۷۶.
- صغانی، همام بن منبه (۱۴۰۷ق). *الصحیفه الصحیحه همام بن منبه*. تحقیق: علی حسن علی عبدالحمید بیروت: مکتب الاسلامی، دار عمار.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *تفسیر الطبری جامع البیان*. بیروت: دار المعرفه.
- عسقلانی، احمد بن علی بن حجر ابوالفضل (۱۳۷۹ق). *فتح الباری شرح صحيح البخاری*. بیروت: دار المعرفه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: هجرت.

فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاهمرتضی (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاهمرتضی (۱۴۱۶ق). *الصادق*. قم: مؤسسه الهادی.

قادر، حاتم (۱۳۷۵). *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان*. تهران: بنیان.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية.

گشتاسب، ف. (۱۳۹۸). *ارداویراف‌نامه در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.

گل‌زهر، ایگناس (۱۳۷۱). *اسلام در ایران*. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.

مالک بن انس (۱۴۰۶ق). *الموطأ*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. مؤسسه الوفاء.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.

معارف، مجید (۱۳۹۳). *تاریخ عمومی حدیث*. تهران: کویر.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

هلالی، سلیم‌بن قیس. (۱۴۰۵ق). *سلیم‌بن قیس الهمدانی*. قم: نشر هادی.

یعقوبی، محمدطاهر (۱۳۹۷). رویکرد فکری و فرهنگی شیعیان امامیه از برآمدن سلجوقیان تا برافتادن عباسیان. *جستارهای تاریخی*.

۱۹. ص ۲۱۱-۲۳۹.

Abu Rayya, Mahmoud (Undated). *Adwa' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Beirut: Manshourat al-A'lamy lil-Matbou'at.

Al-Balaghi al-Najafi, Muhammad Jawad (2014). *Risalah fi al-Mi'raj*. Research by Sayyid Jafar al-Mousawi Khorasani. Jerusalem: Markaz al-Murtadha lil-Ihya' al-Turath wa al-Buhuth al-Islamiyah.

Al-Baqaa'i, Ibrahim bin Umar bin Hassan al-Ribat bin Ali bin Abi Bakr (Undated). *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Cairo: Dar al-Kitab al-Islami.

Al-Bukhari al-Ja'fi, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah (2001). *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasul Allah (Sahih Bukhari)*. Research by Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasser. Damascus: Dar Tawq al-Najat.

Andalusi al-Ra'i, Muhammad bin Muhammad (1981). *Intisar al-Faqir al-Salik li-Tarjih al-Madhhab al-Imam Malik*. Research by Muhammad Abu al-Ajfan. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Bigdeli Zand, Khalil and Zandi Talab, Ehsan (2017). Analysis of Spiritual Journey of Viraf in Ardavirafname Based on Campbell's Pattern. *Jadav-e Adabi-e Jadid*, 50(1), 55-76.

Daryayi, Touraj (2001). Karter's Inscription in Rajab. *Nameh-ye Iran-e Bastan*, 1, 3-12.

Farahidi, Khalil bin Ahmad (1988). *Al-Ayn*. Qom: Hijrat.

Fayz Kashani, Muhammad Muhsin bin Shah Murtada (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Library.

Fayz Kashani, Muhammad Muhsin bin Shah Murtada (1995). *Al-Safi*. Qom: Al-Hadi Foundation.

- Goldziher, Ignaz (1992). *Islam in Iran*. Translation by Mahmoudreza Aftkharezadeh. Tehran: Foundation for Publishing Islamic and Iranian Heritage.
- Goshtasp (2019). *Ardavirafname in the Great Islamic Encyclopedia*. Tehran: Center for Iranian and Islamic Research.
- Hajati Shourki, Sayyid Muhammad (2018). *Ma'ad in Islam and Zoroastrianism: Study of the Idea of Islam's Influence from Zoroastrianism on the Concept of Ma'ad*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hajati Shourki, Sayyid Muhammad and Naqvi, Hussein (2017). Evaluation of the Claim of Islam's Indirect Influence from Zoroastrianism on the Doctrine of Ma'ad. *Andisheh-e Novin-e Dini*, 13(50), 131-150.
- Hilali, Salim bin Qays (1984). *Salim bin Qays al-Hilali*. Qom: Nashr Hadi.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (Undated). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Dar al-Tarikh al-Arabi.
- Ibn Babawayh, Muhammad bin Ali (Sheikh Saduq) (1996). *Al-Amali*. Qom: Center for Printing and Publishing in Al-Ba'thah Foundation.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadl (1958). *Fath al-Bari Sharh Sahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Ibn Hanbal, Ahmad (1995). *Al-Musnad for Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*. Commentary and Index by Hamza Ahmad al-Zayn and Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Dar al-Hadith.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (1989). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Research by Muhammad Abdulqadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Shahr Ashoub, Muhammad bin Ali (2008). *Manaqeb Aal Abi Talib*. Qom: Maktabat al-Haidariyah.
- Iqbal Ashtiyani, Abbas (2001). *Mufasssal Tarikh-e Iran*. Tehran: Khiyam.
- Kulayni, Muhammad bin Ya'qub (1986). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Ma'arif, Majid (2014). *General History of Hadith*. Tehran: Kavir.
- Majlesi, Muhammad Baqer (1982). *Bihar al-Anwar*. Al-Wafa Foundation.
- Makarem Shirazi, Naser (1995). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Malik bin Anas (1985). *Al-Muwatta*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mostafavi, Hassan (2007). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Motahhari, Mortaza (2015). *Mutual Services of Islam and Iran*. Tehran: Sadra.
- Qadri, Hatem (1996). *Transformation of the Foundations of Caliphate Legitimacy from Beginning to Abbasid Collapse*. Tehran: Bonyan.
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Rasoulzadeh, Abbas and Baghbani, Javad (2008). *Apocrypha of the Old Testament*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- San'ani, Hammam bin Munbeh (1986). *Al-Sahifah al-Sahihah Hammam bin Munbeh*. Research by Ali Hasan Ali Abdulhamid. Beirut: Maktab al-Islam, Dar Ammar.

- Shams, Zeinab and Sattar, Hussein (2022). Typology of Mi'raj Narrations; Function of Mi'raj Narrations in the Interpretation of the Quran by the Infallibles. *Tahqiqat-e Ulum-e Quran wa Hadith*, 21(2), 51-76.
- Soltani, Manzar and Ghorbani, Kolsum (2013 CE). Comparative Analysis of Ardavirafname, Sir al-Abad, Comedy Divine. *Pazhuhesh-e Zaban va Adabiyat-e Farsi*, 28(17), 39-66.
- Suyuti, Jalaloddin (Undated). *Tanweer al-Hawalik*. Beirut: Maktabat al-Thaqafiya.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1991). *Tafsir al-Tabari Jami' al-Bayan*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: University of Teachers, Islamic Seminary.
- Ya'qoubi, Muhammad Tahir (2018). Intellectual and Cultural Approach of Imami Shiites from the Rise of Seljuks to the Fall of Abbasids. *Historical Studies*, 9(1), 211-239.
- Zamakhshari, Mahmoud (1986). *Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

English

- Altman, Alexander (1945). The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends in *Jewish Quarterly Review* 35, 371-391, University of Pennsylvania Press.
- Anthony, Sean W. (2020). *Muhammad and the Empires of Faith*. University of California Press Oakland: California.
- Biblehub (2024). <https://biblehub.com/genesis/17-22.htm#lexicon>.
- Biblehub (2024). <https://biblehub.com/genesis/28-12.htm#lexicon>.
- Charles, R. H., D.LITT., D (1921). *The book of Enoch*. Translation of early documents Palestinian Jewish Texts (pre-rabbinic). London: Oxford University.
- Danielou, Jean (1964). *The Theology of Jewish Christianity*. Chicago: Henry Rennerylo.
- Eliade, Mircea (1960). *Myths, Dreams and mysteries*. translated: Philip Mairet, Harvil Press.
- Eliade, Mircea (1985). *Symbolism, the Sacred and the Art*. edited: Daiane Apostolos-Cappodona. New York: Crossford.
- Gaster, M, Art XV. (1893). Hebrew Visions of Hell and Paradise. in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25, 571-611.
- Ginzberg, Louis (1998). *Legends of the Jews*. Translated by Henreitta Szold. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Halperin, David J. (1988). ascension or invasion: Implications of the heavenly journey. in *ancient judaism, Religion*, 18(1), 47-67, DOI: 10.1016/S0048-721X (88)80018-6
- Heinemann, J (1973). *Seridim Mi-yesiratamha-Piyyutit shel ha-Meturgemanim ha-Qedumim*.
- Herbert, George (1919). *The Apocalypse of Abraham*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- James, M. R (1953). *Book of the Resurrection of Christ by Bartholomew the Apostle" in Apocryphal New Testament*. Oxford The Claredon Press.
- Kee, H.C. (1983). *Testament of the twelve* (Testament of Levi) in Pseudepigrapha of the Old Testament. p.775-828, Edited by Charlesworth. James R. H..Garden City. New York: Doubleday & Company, I. N. C.
- Khetia, V (2012). THE NIGHT JOURNEY AND ASCENSION OF MUHAMMAD IN TAFSIR AL-TA BARI. Al-Bayan: *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 10 (1), 39-62. <https://doi.org/10.1163/22321969-90000033>

- Koester, Craig R. (2020). *The Book of Revelation*. New York: Oxford University Press.
- Kohler, K. (1895). The Pre-Talmudic Haggada. II. C. *The Apocalypse of Abraham and Its Kindred*. *The Jewish Quarterly Review*, 7(4), 581-606.
- Maclaren, Alexander, n.d., *Expositions of holy scripture*, Published By Grace-eBooks.com In the Public Domain.
- Magnusson, Andrew D (2023). *Zoroastrians in Early Islamic History*. Edinburgh University Press.
- Midrash Rabbah* (1939). V.3, Translated by REV. DR. J. RABINOWITZ, B. A. PH.D. London, The Soncino Press.
- Midrash Rabbah* (1961). V.1, Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi DR. H. Freedman, B.A., PH.D., and Mouris Simon, M.A, London, The Soncino Press.
- Nibley, Hugh (1959). Christian Envy of the Temple. in *Jewish Quarterly Review*, 50 129, University of Pennsylvania Press.
- Porter, J.R (1974). Muhammad's Journey to Heaven. *Numen*, 21(1), 64-80. <https://doi.org/10.1163/156852774X00186>
- Rappoport, Angelo Solomon (1966). *Myth and Legend of Ancient Israel*. Editor: Raphael Patai, Indiana University, Ktav Publishing House.
- Stone, E. Michael (2011). *Ancient Judaism new visions and views*. USA, Eerdmans Publishing Co.
- The book of Mormon* (1961). Translated by Joseph Smith, Jun, Salt Lake City, Utah, USA, published by The Church of Jesus Christ of Latter-day Saint.
- Tommasi, Chiara Omberta (2005). ascension in *Encyclopedia of Religion*. Editor in Chief: Lindsay Jones, USA: Thomson Gale.