

فصل‌نامه‌ی علمی زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

س ۱۱، ش ۲ (پیاپی ۲۳)، پاییز ۱۳۹۹

صص: ۸۱-۱۰۰

شاپا: ۸۴۵۷-۲۲۵۱

بررسی تطبیقی معراج نبوی در مثنوی‌های شعر فارسی تا قرن هشتم هجری

دکتر مریم محمدزاده

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران

چکیده

یکی از معجزات علمی و عملی پیامبر اکرم (ص) که به تصریح قرآن در سایه عبودیت آن حضرت رخ داده، معراج ایشان است که در احادیث شیعه و سنی به صورت متواتر آمده است؛ لیکن درباره جزئیات آن مانند زمان، مکان، چگونگی و جسمانی و روحانی بودن و سایر جزئیات آن، اختلاف نظرهایی وجود دارد که در شعر فارسی نیز انعکاس پیدا کرده است؛ از این رو، پژوهش حاضر، با هدف مطالعه و سنجش دیدگاه سخنوران در این زمینه، به روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی معراج حضرت محمد(ص) در نعتیات نبوی مثنوی‌های شعر فارسی از سنایی تا شیخ محمود شبستری پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظامی و عطار در تمام ابعاد معراج از قبیل کیفیت، مکان، زمان، وسیله، همسفران و رهاوردهای معراج سخن گفته‌اند؛ لیکن بقیه سخنوران به برخی از این ابعاد پرداخته‌اند. توجه به رهاوردهای معراج، بیشترین بسامد و فراوانی را دارد و تمامی شعرای مورد بحث به آن توجه کرده‌اند. عطار در مثنوی‌های خود، هفت رهاورد و نظامی، شش رهاورد برای معراج برشمرده‌اند.

واژگان کلیدی: حضرت محمد (ص)، شعر فارسی، معراج، نعت

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵

Email: ay_maryam@yahoo.com

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسئله

معراج پیامبر (ص) از وقایعی است که در آیه ۱۰ سورة اسری، آیات ۱۸-۱ سورة نجم و آیات ۲۵-۱۹ سورة تکویر، به صراحت از آن یاد شده است. احادیث متواتری هم از سوی علمای فریقین در کتب کلام و حدیث و تفاسیر قرآن روایت شده و هر دو دسته از منابع، در اصل رویداد به طور اجماع متفق القولند؛ خلاصه سخن مفسران درباره معراج این است که پیامبر (ص) توسط جبرئیل، سوار بر براق از مسجد الحرام (مکه) به مسجد الاقصی (بیت المقدس) رفته و از آنجا به سیر در آسمانها کشیده می‌شود. در این مسیر آسمانی جبرئیل تا آسمان هفتم، همراه پیامبر است و از این به بعد، اجازه حضور ندارد. آنگاه پیامبر (ص) به تنهایی از سدره-المنتهی گذشته و به مقام قرب الهی داخل می‌گردد. در این میان، در باب کیفیت و چگونگی معراج، اختلاف نظرهایی وجود دارد: از قبیل این که آیا معراج نبوی جسمانی بوده و یا روحانی؟ در خواب بوده یا در بیداری؟ همچنین در مورد مکان شروع معراج، وسیله معراج، رهاوردهای آن و مسائل دیگر، بحث‌هایی وجود دارد که در شعر سخنوران پارسی‌گوی نیز تجلی و انعکاس یافته است؛ از این رو، با توجه به این که بررسی و تحلیلی منسجم و طبقه‌بندی شده در خصوص مسائل مربوط به معراج در شعر فارسی ضروری می‌نماید؛ در پژوهش حاضر، بر اساس مثنوی‌های برجسته شعر فارسی از سنایی تا شیخ محمود شبستری، معراج نبوی را به صورت کامل مورد بررسی قرار داده و تفاوت‌ها و تشابه‌های موجود در میان این نعت‌ها را مورد کاوش قرار می‌دهیم.

۱-۲- پیشینه تحقیق

با بررسی پیشینه تحقیقاتی که در مورد معراج پیامبر (ص) در ادبیات فارسی می‌توان مورد استناد قرار داد، در می‌یابیم که: «حقیقت قاب قوسین در معراج نامه‌های نظامی»، نظرات مفسران قرآن در مورد قاب قوسین را بیان کرده و به این نتیجه رسیده است که نظامی همانند بسیاری از مفسران معتقد است که پیامبر اسلام (ص) در شب معراج تا قاب قوسین او ادنی به خداوند نزدیک شده و بر عکس مشبهه که می‌گویند خدا را مانند اجسام در مکان و زمان، با چشم می‌توان دید، قائل به رؤیت خدا است؛ اما با تنزیه از جهت زمان و مکان (حیدری، ۱۳۸۸). «بررسی معراج پیامبر در تفاسیر و تطبیق آن با شعر فارسی»، پس از تبیین جنبه‌ها و مراحل سه گانه معراج در تفاسیر معتبر شیعه و سنی، وجوب نماز، آموزش اذان، ذکر لاحول و لا قوه الا بالله، وجود حضرت فاطمه و ولایت

حضرت علی (ع) را به عنوان رهاوردهای معراج معرفی کرده سپس به تطبیق اشعار شعرا در هر مورد پرداخته است (روغنگیری، ۱۳۸۸). «معراج پیامبر اعظم (ص) در مخزن الاسرار نظامی»، نتیجه می‌گیرد که نظامی در معراج‌نامه خود مانند دیگر شاعران تنها به ذکر وقایع معراج نپرداخته؛ بلکه وصف این سفر آسمانی در زبان وی با تخیلات شاعرانه در هم آمیخته است (غنی‌پورملکشاه، ۱۳۸۸). «ماجرای معراج در کشف الاسرار میبیدی»، در پی آن است تا در باب وجوه و ابعاد گوناگون ماجرای معراج از دیدگاه میبیدی به بحث بپردازد. (کوشش، ۱۳۸۸). «معجزات پیامبراعظم در شعر فارسی»، اعجازهای ایشان را در سه دسته معجزاتی که در پیوند با شخصیت و اعضا و جوارح آن حضرت ظاهرگشته‌اند؛ معجزاتی که در پیوند با اجرام سماوی هستند و معجزاتی که در پیوند جمادات و نباتات و برخی از جانداران از آن حضرت ظاهرگشته‌اند؛ مورد بررسی قرار داده است (گلی، ۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی اسراء و معراج در مدایح نبوی بوصیری و عطار نیشابوری»، به این یافته منجر می‌شود که عطار به اسراءیل سفر زمینی پیامبر (ص) اشاره نکرده است؛ اما بوصیری به این بخش نیز اشاره کرده است. اشارت بوصیری به داستان اسراء و معراج چندان شاعرانه نیست و بیشتر آیات قرآن و روایات را بازگو می‌کند؛ اما عطار این داستان را در قالب یک داستان عارفانه می‌ریزد. معراج‌نامه عطار بیشتر عاشقانه اما معراج‌نامه بوصیری بیشتر حماسی است (سرباز، منیجی، ۱۳۹۴).

۱-۳- روش پژوهش

در این تحقیق از روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی- تحلیلی استفاده شده است. گردآوری و طبقه‌بندی اطلاعات، تجزیه و تحلیل و دست یافتن به یافته‌ها و استنتاج کلی، ساختار اساسی این پژوهش را تشکیل می‌دهد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- کیفیت معراج

از جمله مسائلی که در باب معراج مورد اختلاف واقع شده، چگونگی معراج است که آیا پیامبر (ص) جسمانی روحانی به آسمان عروج کرده است و یا این که باید به معراج روحانی صرف معتقد باشیم؟ در این خصوص سه دیدگاه مطرح است:

دیدگاه اول: دیدگاه دسته‌ای از فلاسفه و متکلمان است که قائل به معراج روحانی هستند: عایشه همسر پیامبر (ص)، معراج او را روحانی دانسته و گفته: «ما فقد جسد رسول

الله (ص)، ولكن الله أسرى بروح» (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵/۱۳) جسد پیامبر در شب معراج از جای خود نشد؛ اما روح وی را به معراج بردند. پیروان این دیدگاه که باور دارند کل واقعه معراج به صورت رؤیا بوده، سیر روحانی پیامبر در معراج را می‌پذیرند و به جسمانی بودن آن باور ندارند. از جمله آنان شیخ الرئيس ابوعلی سینا است که می‌فرماید: «منظور از معراج روحانی بوده، و چون جسم نمی‌تواند مسافت دوری را قطع کند، معراج جسمانی نبوده است» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۹۹). صاحب تفسیر روشن، معتقد است که به قرائن آیات الهی، منظور از سیر پیامبر، سیر روحانی است نه مادی و طبیعی (ر.ک. مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۳/۱۵۴). روض الجنان نیز اشاره می‌کند که روح او را به معراج بردند و تن او در مکه ماند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۲/۱۲۹).

دیدگاه دوم: دیدگاه کسانی است که به سیر جسمانی پیامبر در معراج اشاره دارند: طبری که از دانشمندان اهل سنت است بر این باور است که مطابق نص صریح قرآن که می‌فرماید: أسرى بعیده لیلاً، خداوند بنده خود را در شب با جسم سیر داده است (ر.ک. طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۵/۱۵) مکارم شیرازی نیز که از مفسرین شیعه است جسمانی بودن معراج را مورد بحث قرار داده و می‌نویسد: تعبیر به «عبد» نشان می‌دهد که این سفر در بیداری واقع شده و این سیر جسمانی بوده است نه روحانی؛ زیرا سیر روحانی معنی معقولی جز در مسأله خواب یا حالتی شبیه به خواب ندارد (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴-۹/۱۲).

دیدگاه سوم: دیدگاه کسانی است که معتقدند پیامبر با جسم و روح خود از مسجدالحرام به مسجدالاقصی و از آنجا نیز با جسم و روح خود به آسمانها عروج کرد. این نظر اغلب مفسران و علمای شیعه و اهل سنت از جمله شیخ طوسی در تبیان (بی‌تا: ۴/۴۴۶)، مرحوم طبرسی در مجمع البیان (۱۳۷۳: ۲۶۱/۹) و علامه مجلسی در بحارالانوار (۱۴۱۲ق: ۱۸/۲۸۹) است.

سخنوران شعر فارسی، اغلب دیدگاه سوم را قبول می‌کنند و بر این باورند که معراج رسول (ص) هم جسمانی و هم روحانی بوده است. نظامی معتقد است که معراج پیامبر، نه تنها روحانی؛ بلکه جسمانی هم بوده است؛ از این رو، تصریح می‌کند که در شب معراج، در حالی که همگان در خواب سنگین فرورفته بودند، حضرت (ص) کاملاً بیدار بود و با قفس قالب یعنی همین جسم مادی که در حکم قفسی برای روح است به معراج رفته است (نظامی، ۱۳۸۵: ۲۷). عطار هم به معراج جسمانی و روحانی پیامبر (ص) معتقد است و از زبان رکن‌الدین اکافی که از علما و عرفای قرن ششم بود، به همراهی جسم پیامبر با

روح ایشان در شب معراج اشاره دارد (عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۲) اعتقاد بر این است که در مرحله اول معراج، پیامبر (ص) با جسم خود از مسجدالحرام به بیت المقدس و از آنجا نیز با روح خود به آسمانها عروج کرده است. سخنورانی همچون نظامی و عطار، این باور را بازتاب داده و گفته‌اند که پیامبر بعد از گذشتن از عرش، به سبب آن که تن و جان از این بیشتر ظرفیت نداشتند؛ در این مرحله باقی ماندند و تنها روح ایشان به قاب قوسین مشرف شد (نظامی، ۱۳۸۵: ۳۰؛ عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۱). در این میان، شاعر عارف مسلکی همچون مولانا، در عین حال که منکر معراج جسمانی پیامبر نیست؛ بر این نکته تأکید می‌ورزد که ارزش و فضیلت معراج، نه به سبب عروج در سماوات؛ بلکه در تقرب و نزدیکی جستن به حق است (مولوی، ۱۳۸۰: ۴۵۱۳/۳-۴۵۱۲).

۲-۲- مکان معراج

از آیه معراج چنین برمی‌آید که سیر و عروج حضرت رسالت از مسجدالحرام آغاز شده است؛ لیکن برخی از صاحب‌نظران معتقدند که مسجدالحرام، مسجد و اطراف مسجد را نیز شامل می‌شود؛ از این رو، مکان دقیق اسرا را حجر یا خانه امّ هانی معرفی می‌کنند. سنایی به شروع این سفر از مسجدالحرم توجه می‌کند (۱۳۷۷: ۱۹۵) نکته‌ای که در این میان جلب توجه می‌کند؛ آن است که با این که نظامی در لیلی و مجنون، زمانی که از معراج حضرت رسول سخن به میان می‌آورد می‌گوید:

سر بر زده از سرای فانی بر اوج سرای امّ هانی
(نظامی، ۱۳۸۵: ۲۸)

و در خسرو و شیرین نیز، مبدأ معراج را خانه امّ هانی معرفی می‌کند و می‌گوید:
شبی رخ تافته زین دیر فانی به خلوت در سرای امّ هانی
(نظامی، ۱۳۸۵: ۴۱۱)

لیکن در ادامه ابیات، محل و مبدأ آن را در مدینه می‌داند (همان: ۴۱۱) این در حالی است که این خانه در حرم کعبه، نزدیک مسجدالحرام قرار داشت و شاید از همین روی یا بر اثر واقعه معراج، از دیرباز نام یکی از درهای بیست و سه گانه مسجدالحرام، باب امّ هانی بوده است. علاوه بر این، اغلب عرفا و مفسران، مکه را مکان شروع معراج می‌دانند؛ چنان که میبیدی روایت می‌کند که ختمی مرتبت را از خانه امّ هانی بنت ابی طالب و به

روایتی از حجر کعبه به آسمان‌ها بردند (ر.ک. میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۸۴/۵) عطار با اعتقاد به چنین باوری گوید:

از وثاق امّ هانی ز اشتیاق در کشید امّ الکتابش، بر براق
(عطار، ۱۳۸۶: ب: ۱۳۵)

سخنور گلشن راز، ضمن راهنمایی سالک در چگونگی سیر و سلوک، تلمیحی به معراج و مکان شروع آن دارد و می‌گوید: همانند رسول (ص) از سرای امّ هانی (نفس) بیرون آی و معراج کن؛ آنگاه به آسانی، حدیث من رآنی را بر زبان بیاور و بگوی که هر کس که مرا ببیند خدای را دیده است (شبستری، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

۲-۳- زمان معراج

طبق آیهٔ اوّل سورة اسراء، زمان معراج اسراء بوده است. «اسراء به معنای سیر شبانه و انتقال از مکانی به مکان دیگر است... و قید لیلاً توضیح آن است که حرکت و سیر شبانه بوده است» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق: ۶/۱۰) بر اساس روایات نیز، «پیامبر یک سال قبل از هجرت، پس از نماز مغرب در مسجد الحرام، از طریق مسجدالاقصی به وسیلهٔ براق به آسمانها رفت و چون بازگشت، نماز صبح را در مسجدالحرام خواند» (مجلسی، ۱۴۱۲ ق: ۳۸۹/۱۸) چنانکه ابن عباس از پیامبر (ص) نقل می‌کند که حضرت رسول گفت «شب دوشنبه از ماه ربیع‌الاول در خانهٔ امّ هانی خواهر علی، رکعتی چند نماز کردم سر فرانه‌ادم، جبرئیل آمد گفت یا محمد برخیز که امشب شب توست. خداوندت سلام می‌کند و مرا فرستاد تا ترا ببرم تا ملکوت هفت آسمان و هفت زمین و عجایب آن از عرش تا تحت الثری فرا تو نمایم» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۳۳۲/۲). سخنوران پارسی‌گوی نیز بر این امر تأکید دارند که این سیر آسمانی و مراجعت در یک شب و در نفسی اتفاق افتاده است. خاقانی در تحفه‌العراقین، زمان شروع معراج را در شب ذکر می‌کند (۱۳۸۶: ۱۱۰). نظامی با آوردن واژهٔ ملک نیمروز که از آن به پیامبر (ص) تعبیر می‌شود و عبارت مشعل گیتی‌فروز که از آن به براق تعبیر می‌شود، یادآور می‌شود که پیامبر (ص)، در شب هنگام به معراج رفت که این باور مطابق با نصّ قرآن در آیهٔ اول سورة اسری می‌باشد. در مخزن الاسرار در این زمینه می‌خوانیم: نیم‌شبان که خورشید وجود نبوی بر اسب نور نشست و به عزم معراج، مشعل وجود خویش را متوجّه جهان برین کرد، نه آسمان وجود او را بر کجاوهٔ چشمان خویش نهادند و زهره و ماه در پیشاپیش موکب والای او، وظیفهٔ مشعل‌داری را بر عهده

گرفتند؛ از این رو، حضرتش شراب رحمت الهی را نوشید و از سفری که عشق، سبب آن بوده؛ در یک نفس رفت و باز آمد (نظامی، ۱۳۸۵، ص: ۳۲-۲۷). در لیلی و مجنون نیز به وقوع این رخداد، در شب، اشاره شده است (نظامی، ۱۳۸۵، ص: ۲۹-۲۸) در اسرارنامه آمده است که جبرئیل، شبی پیامبر را از خواب بیدار کرد و به او گفت زندان تن را رها کند و با قدم نهادن در دارالملک روحانی به معراج پردازد (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۹۸).

۲-۴- وسیله معراج

در قرآن کریم، به وسیله معراج حضرت رسول (ص) اشاره‌ای نشده است؛ لیکن در تفاسیر مختلف نقل شده است که آن‌گاه که رسول اکرم (ص) جبرئیل را برای اجرای مأموریت الهی بر بالای سر خود دید، از جای برخاست و با او به راه افتاد. حضرت می‌فرماید: «بیرون آمدم ننگ کردم، میکائیل را دیدم با یک سو ایستاده با هفتاد هزار فریشته و اسرافیل از دیگر سو با هفتاد هزار فریشته و براقی در میان بداشته سپید چهارپای، مه از خری و که از اسبی،... میکائیل لگامش گرفته و اسرافیل رکابش گرفته. جبرئیل مرا گفت: اِركب یا محمد. گفتم این چیست؟ گفت این براق است از بهشت آورده مرکب تو را» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۳۲/۲).

بر این اساس در شعر فارسی، خاقانی از براق به عنوان وسیله معراج پیامبر (ص) یاد کرده (۱۳۸۶: ۱۱۰) و نظامی ضمن آن که اشاره می‌کند که وشاق تنگ چشم هفت خرگاه (جبرئیل)، خنگ ختلی براق را پیش پیامبر آورد (۱۳۸۵) ب: ۴۱۱ در تصویری که از براق می‌سازد، او را همانند کبک در حال خرامیدن و همانند کبوتر در حال جلوه وصف می‌کند و می‌گوید: این اسب آسمان پیمای با آن فرّ و شکوه و فرخنده بالی هماگونه خویش، در پیمودن شب معراج، رسم و شیوه مرغ فاخته را در پیش گرفت و تند سیری و تیز پروازی پیشه کرد تا توانست حضرت رسول (ص) را به والاترین آسمان برساند (نظامی، ۱۳۸۵، ص: ۲۹)؛ لیکن این موکب تیز پرواز رخس گون، وقتی که به بالاترین حجاب یا آسمان رسید، از ادامه پرواز باز ماند؛ لذا غاشیه و زین خود را بر دوش ساکنان این آسمان افکند (همان: ۲۸). عطار معتقد است که حضرت باری تعالی، براق را از نور پاک آفریده است؛ از این رو، پیامبر اکرم (ص) با سوار شدن بر آن توانسته است به سیر لامکان پردازد (۱۳۸۷: ۱۲۰) در این میان، تعدادی از سخنوران شعر فارسی بر این باورند که حضرت محمد (ص) بعد از اینکه به همراه براق تا سدره المنتهی رسید، از آنجا تا عرش را بر اسب دیگری به نام رفر ف سوار شد. در لیلی و مجنون اشاره می‌شود که بعد از این که جبرئیل و میکائیل

و اسرافیل به همراه براق از سیر در معراج بازماندند؛ پیامبر به رفاقت و همراهی رفر ف به سیر خود در آسمانها ادامه داد (نظامی، ۱۳۸۵: ۳۰۰) دهخدا بر این باور است که رفر ف نام یکی از دو اسب حضرت رسول اکرم (ص) است که در شب معراج سوار بر آن شده بود و نام اسب دیگر براق بود (دهخدا، ۱۳۷۳)؛ لیکن در المنجد آمده است که رف عبارت از چیزی است که از درخت و گیاه آویخته شده باشد و هر چیزی که از اندازه بیشتر باشد و تا بخورد. و پارچه حریر نازک، و پارچه‌ای است که به سراسر قسمت پایین خیمه‌ها آویخته شود (ر.ک. معلوف، ۱۳۷۹). در این میان، در تفاسیری که در ذیل آیه مُتَكَيِّنَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرَ وَ عَبَقَرِيَّ حَسَنِ (الرحمن/۷۶) آمده، اشاره‌های مختلفی به معنای رفر ف شده است. «کتاب صحاح می‌گوید: کلمه رفر ف در اصل به معنای پارچه سبزی است که با آن مجلس آذین درست می‌کنند. برخی هم گفته‌اند به معنای بالش یا متکا است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۸۸/۱۹) همچنین گفته شده است که «رفر ف در اصل به معنای برگ‌های گسترده درختان است و سپس به پارچه‌های زیبای رنگارنگ که بی‌شبهت به منظره باغ‌ها نیست اطلاق شده است» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸۵/۲۳). همچنین گفته‌اند که «رفر ف مرغزاری است و گفته‌اند فرش است و گفته‌اند تختی است و گفته‌اند مسندی است» (سورآبادی، ۲۵۰۷/۱۳۸۰: ۴) با این حال، در هیچ کدام از تفاسیری که در ذیل آیه اسری و معراج نبوی نوشته شده است به این که اسبی به نام رفر ف وجود داشته باشد که پیامبر اکرم (ص) در شب معراج به همراهی آن سیر خود را طی کند اشاره‌ای نشده است. به نظر می‌رسد شاعران زبان فارسی به مدد تصویر سازی‌ها و تخیلات شاعرانه خود چنین تصاویری خلق کرده باشند؛ از این روست که تناقض گویی‌هایی هم در این زمینه دیده می‌شود.

سنایی رفر ف را مکانی می‌داند که جبرئیل تا آنجا پیامبر(ص) را همراهی کرد و پس از آن از سیر عاجز ماند (۱۳۷۷: ۲۲۴). علیرغم این که نظامی در لیلی و مجنون به رفاقت و همراهی رفر ف با پیامبر(ص) اشاره کرده؛ ولی در هفت پیکر، رفر ف را مقامی در سدره المنتهی تصویر می‌کند (نظامی، ۱۳۸۵: ج ۲۵) در خسرو و شیرین نیز می‌گوید که بعد از این که جبرئیل از عروج بازماند، اسرافیل او را همراهی کرد و به مقام رفر ف رسانید (نظامی، ۱۳۸۵: ب: ۴۱۳).

۲-۵- همسفران معراج

از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمودند: «جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، براق

را نزد پیامبر خدا (ص) آوردند. یکی لگام آن را گرفت و دیگری رکاب آن را و سومی زین آن را منظم کرد» (جعفری، بی تا: ۲۵۲/۶). از این رو، می‌توان گفت سه فرشته مقرب درگاه الهی، همسفران و همراهان ختمی مرتبت در سیر آسمان‌ها بودند. هنگامی که پیامبر به همراه این سه همسفر خود به سدره المنتهی رسیدند، جبرئیل که تاب قرب الهی نداشت، گفت: «تقدّم یا رسول الله، لیس لی أن اجوز هذا المكان و لو دنوت أنملهُ لاحترقت» (فروزانفر، ۱۳۴۸: ۴۹/۲) ای رسول خدا وایستا، مرا جواز نیست که از این مرحله فراتر روم چه اگر سر انگشتی از این مرحله ای که هستم فراتر بروم فروغ تجلی الهی مرا خواهد سوزاند. سنایی ضمن اشاره به این موضوع، در تفسیر عارفانه‌ای که از بازماندن جبرئیل از طی طریق می‌کند، تصویری هنری و شاعرانه از توجیه جبرئیل برای عجز خود دارد و می‌گوید:

گفت نز عجز بازگشتم من	یا به گرد نیاز گشتم من ...
چون ز کونین به در نهاد قدم	حدثان را بماند و ماند قدم ...
گفتم ار زین سپس سؤال کند	هر چه گوید مرا زوال کند ...
بی‌خبر بودم از حدیث قدم	گشت ما را ضعیف، پر و قدم
بیش از آنم نماند تاب جواب	گشت از آن حال و کار من در تاب ...
زین سبب قاصر آمدم زان راه	که نبودم ز حال راه آگاه

(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۲۵-۲۲۴)

عطار، ماجرای این بازماندگی را در قالب گفتگویی میان جبرئیل و حضرت رسول (ع) به تصویر می‌کشد (۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۰) و در توجیه علت این بازماندگی می‌گوید: وقتی خواجه کاینات با معشوق ازلی در خلوت خود جشنی ترتیب داده، حتی فرشته مقرب چون جبرئیل هم اجازه ورود ندارد (عطار، ۱۳۸۳: ۲۴۷). در این میان، مولانا فلسفه عجز و درماندگی جبرئیل از همراهی پیامبر را با اندیشه‌های عرفانی خود در هم می‌آمیزد و می‌گوید: همان‌طور که قوای جسمانی پیامبر از ظرفیت محدودی برخوردار است و او نیز مانند سایر مردم خسته می‌شود و نیاز به استراحت دارد، به همین میزان قوای معنوی جبرئیل نسبت به قوای معنوی رسول اکرم (ص) محدود می‌باشد. اگر چه پیامبر با دیدن هیبت فیزیکی جبرئیل دقایقی بی‌هوش گشت. جبرئیل اگر عظمت واقعی رسول اکرم برایش تجلی کند تا ابد بی‌هوش می‌ماند، زیرا جبرئیل شأنی از آن بزرگوار است؛ از این رو،

جزء نمی‌تواند کل را درک کند. به همین دلیل ظرفیت او محدود است و ظرفیت رسول اکرم (ص) نامحدود؛ لذا در هنگام معراج نتوانست تا آخر همراه پیامبر بماند و از حرکت باز ایستاد (مولوی، ۱۳۸۰: ۴/۳۸۰-۳۷۵۵). سعدی در بوستان داستان این مشایعت و عجز از سیر جبرئیل و عشق محمد (ص) به دیدار باری تعالی را، در شب معراج مطرح می‌کند (۱۳۸۶: ۲۰-۱۹) شیخ محمود شبستری نیز فراخور ذوق عرفانی خود به تفسیری از این مطلب دست یازیده و بر این باور است که در آن جایگاهی که نور حق، دلیل و راهنمای سیر و سفر (معراج) هست، حتی فرشته‌ی مقرب‌ی چون جبرئیل هم از پویش باز می‌ماند؛ لذا اگر چه جبرئیل فرشته‌ای از مقربان درگاه الهی است؛ ولیکن او در مرتبه‌ی لی مع الله وقت نمی‌گنجد؛ چرا که رخصت و شایستگی حضور در این مقام را ندارد (شبستری، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۶).

پس از عجز جبرئیل از ادامه‌ی سیر به آسمانها، میکائیل، هم‌کاب رسول الله گردید؛ ولی عاقبت او نیز از همراهی درمانده و عاجز گردید (نظامی، ۱۳۸۵: ب: ۴۱۳) بعد به همراهی با اسرافیل روی آورد؛ لیکن اسرافیل هم ناتوان گشت (نظامی، ۱۳۸۵: ج: ۲۵) بدین ترتیب مرغان سبک سیر جهان‌برین که فرشتگان مقرب بارگاه احدیت بودند به نشانه‌ی عجز، بال و پر فراهم آوردند و به خاطر این که در ادامه‌ی مشایعت حضرت رسول اکرم (ص) فروغ تجلی را بر نتافتند؛ از همراهی با او بازماندند (نظامی، ۱۳۸۵: ا: ۲۵)؛ لذا باید گفت پیامبر در آغاز سفر روحانی خود همراهانی داشته که هر کدام بنا به عللی در میانه‌ی راه از همراهی با ایشان باز ماندند بدین سان

پرده نشینان که درش داشتند هودج او یکتنه بگذاشتند

(نظامی، ۱۳۸۵: ا: ۳۰)

۲-۶- رهاوردهای معراج

پیامبر در تمامی مراحل سیر و سلوک خود در معراج مراحل را پشت سر گذاشتند و به مراتبی دست یافتند که از آنها می‌توان تحت عنوان رهاوردهای معراج یاد کرد؛ از آن جمله است:

الف: رؤیت خداوند

مشاهده و رؤیت خدا یکی از مباحثی است که دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به آن در میان فرقه‌های مذهبی وجود دارد و در این زمینه بین گروه‌های مختلف مانند اشاعره و کرامیه و مشبیه که به رؤیت خدا قائل‌اند از یک سو و عدلیه و معتزله که به رؤیت خداوند

اعتقادی ندارند؛ اختلاف‌هایی دیده می‌شود. دیدگاه اول بر این باور است که نگاه حسی و ظاهری با چشم توسط بندگان نسبت به خداوند وجود دارد و در مقابل دیدگاه دوم، رؤیت خدا را با چشم در قیامت و سرای آخرت امری محال می‌دانند.

بسیاری از اندیشه‌وران اهل سنت بر این باورند که خداوند قابل رؤیت است و اگر در این جهان دیده نشود، در عالم قیامت دیده خواهد شد. استدلال عقلی ابن تیمه بر مرئی بودن خدا این است که شرائط مرئی بودن اشیاء، امور عدمی است. مثلاً هر اندازه، اشیاء ضعیف تر و خردتر باشند، امکان دیده شدنشان کمتر است و هر اندازه شیء قوی تر و کامل تر باشد، امکان دیده شدن آن بیشتر است. حال چون خداوند بزرگ تر و کامل تر از هر چیز است، پس امکان دیده شدن او بیشتر است (ر.ک. ابن تیمه، ۱۴۰۶ ق: ۲۱۶-۲۱۵)؛ اما اینکه چرا خداوند در این جهان قابل رؤیت نیست، استدلال ابن تیمه آن است که دیدگان ما ضعیف است و به همین جهت است که موسی به هنگام تجلی خداوند بر کوه نتوانست او را ببیند؛ اما در روز قیامت دیدگان انسان ها قوی خواهد شد و بنابراین خواهند توانست خدای خود را ببینند. اشاعره در استدلال عقلی خود بر اثبات رؤیت خداوند از آیات وجوه یومئذ ناضرة* الی ربها ناظره (القیامه/۲۳-۲۲)؛ و آیه ۱۴۳ سوره اعراف و روایتی از پیامبر (ص) که فرمودند: إنکم ترون ربکم كما ترون القمر فی لیلہ البدر لا تضامون فی رؤیتہ (بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۱۴۵) بهره جستند. در مقابل شیعه و معتزله بر رد نظریه تجسیم پرداخته‌اند. امام صادق (ع) در پاسخ فردی که از او تفسیر رؤیت الهی توسط پیامبر اکرم (ص) و رؤیت خدا توسط بهشتیان را خواسته بود، فرمود که .. «ما دو نوع دیدن داریم: دیدن قلبی؛ دیدن با چشم. پس هر کس از رؤیت خدا، دیدن قلبی را در نظر بگیرد؛ درست فهمیده است و هر کس منظورش دیدن با چشم ظاهر باشد به خدا و آیاتش کفر ورزیده است؛ چرا که رسول خدا (ص) فرموده: کسی که خدا را به خلقش تشبیه کند، کافر است» (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ۴۰۳/۳۶)

همین اختلاف در مسأله کلامی رؤیت خدا، در مورد جریان معراج و این که آیا پیامبر در شب معراج، خدا را با چشم سر دیدند یا با چشم قلب، نمود گسترده‌ای در شعر فارسی داشته است. سنایی در حدیقه الحقیقه، اشاره می‌کند که پیامبر (ص) در شب معراج، باری تعالی را با چشم دل رؤیت کرد (۱۳۷۷: ۲۲۵) خاقانی (۱۳۸۶: ۱۱۰)، نظامی (۱۳۸۵: ۳۱) و عطار (۱۳۸۷: ۱۱۹) به رؤیت با چشم ظاهر اعتقاد دارند. نظامی می‌گوید: خواجه کاینات در شب معراج، کلام خدا را بی‌آلت زبان، از زبان بی‌زبان شنید و لقای که دیدنی است چنان دید که هیچ وهم و گمان در پیش عین الیقین او نبود

(نظامی، ۱۳۸۵: پ: ۳۴-۳۳) با این حال، نرگس دیدگان پیامبر (ص) جز به آستان مقدس الهی به هیچ نمی‌نگریست و به واسطه بهره‌مندی از توتیای «ما زاغ البصر و ما طغی» دیدگانش به چپ و راست منحرف نشد (نظامی، ۱۳۸۵: ث: ۲۹). شیخ محمود شبستری نیز بدون آنکه در چگونگی و کیفیت دیدار با خدا نظری دهد، اعلام می‌کند که آن شب که حضرت رسول (ص) آیات الهی را دید، چنان مجذوب معشوق گشت که به غیر معبود نپرداخت (۱۳۸۶: ۱۲۲).

ب: رؤیت پیامبران

مطابق حدیث «ارواح الانبیاء الذین بعثهم الله قبلی من لدن ادریس و نوح الی عیسی قد جمعهم الله عز و جل فسلموا علی و حیونی بمثل تحیه الملائکه» (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۸۶/۵) که به حدیث ابی‌العالیه مشهور است، پیامبر وقتی در شب معراج به بیت المقدس رسید، ارواح تمامی پیامبران از آدم تا مسیح به او درود فرستادند چنان که پیامبر (ص) فرمود: «تا به در مسجد رسیدیم جبرئیل مرا از براق فرود آورد و زمام براق به حلقه در مسجد استوار کرد. چون در مسجد رفتم انبیاء را دیدم فراوان و پیغامبران مرا همان تحت گفتند که فرشتگان» (همان). به باور سخنور گنجه، پیامبر در شب معراج خواست که انبیا را امام و قبله قرار دهد و در مسجد اقصی به آنان اقتدا کند؛ لیکن به سبب تفضیل امانت، انبیا او را پیش بردند و بدو اقتدا کردند (نظامی، ۱۳۸۵: پ: ۴۱۱) بدین سان، حضرت پیامبر به هنگام عروج به قرب الهی از آسمانها عبور کرد و با پیامبرانی همچون آدم، ادریس، نوح، ابراهیم، اسماعیل، یعقوب، یوسف، موسی، داوود، سلیمان، ایوب، یونس، خضر، یحیی و عیسی دیدار کرد (عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

ج: رؤیت فرشتگان

بر اساس روایتی که پیامبر (ص) فرمود: «جبرئیل مرا به درجه اول معراج نشانده، هزار فرشته را دیدم بر آن درجه که خدای را عز و جل، تسبیح و تکبیر می‌گفتند» (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۸۷/۵)؛ در شعر فارسی متداول شده است که در شب معراج، فرشتگان و نزدیکان قرب الهی که چشم به راه مقدم او بودند، محمل و کجاوه حضرت رسول را به خلوت خانه دوست هدایت کردند و جز او هیچ موجودی بدین منزلت دست نیافت (نظامی، ۱۳۸۵: ث: ۳۰؛ عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

د. رؤیت بهشت و جهنم

مطابق روایات، حضرت پیامبر(ص) در معراج آرزوی دیدار بهشت و دوزخ کرد و خداوند این آرزو را بر او هموار کرد و به جبرئیل دستور داد، بهشت و دوزخ را به او نشان دهد. از این رو، پیامبر به همراه جبرئیل، هشت منازل بهشت و غرفه‌ها و قصرهای بهشت و نعمت‌های آن را دید. سپس به در دوزخ رفت و جبرئیل، هفت طبقه جهنم، مالک دوزخ و زنجیرهای آتش را به او نشان داد (ر. ک. میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۹۶/۵-۴۹۵) بر این اساس، پیامبر در شب وصال الهی به دیدار بهشت و دوزخ و ساکنان آن نیز نائل شده است (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۳۵).

ه: گذشتن از سدره المنتهی

سدره همان درخت کُناَر است که بر طبق روایات، درختی است در بالای آسمان هفتم که جز پیامبر (ص) کسی از آنجا نگذشته است. درباره سدره المنتهی در قرآن، هیچ توضیحی نیامده است؛ ولی به گفته تفسیر نمونه، «در اخبار و روایات اسلامی توصیف‌های گوناگونی پیرامون آن آمده است. این تعبیرات نشان می‌دهد که هرگز منظور درختی شبیه آنچه در زمین می‌بینیم نبود؛ بلکه اشاره به سایبان عظیمی است در جوار قرب حق که فرشتگان بر برگ‌های آن تسبیح می‌کنند و امت‌هایی از نیکان و پاکان در سایه آن قرار دارند» (بابائی، ۱۳۸۲: ۵۸۰/۴).

در شعر فارسی، نظامی با اشاره به این درخت (۱۳۸۵: ۲۹) ضمن بازنمایی عبور حضرت رسول از سدره المنتهی، این امر را فرایندی از عبور ایشان از عالم مادیات و ورود به عالم معنا و غیب تعبیر می‌کند (۱۳۸۵: ۲۵). عطار (۱۳۸۷: ۱۲۰) و مولانا (۱۳۸۰: ۳۸۰/۴) به سدره المنتهی و گذشتن حضرت رسالت از آن اشاره کرده‌اند. سنایی بر این باور است که در شب اسراء، جبرئیل از سدره به زمین آمده است (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۲۲)؛ لیکن خاقانی اشاره‌ای به فراتر رفتن پیامبر از سدره دارد (۱۳۸۶: ۱۱۰).

و: شرح صدر

در کشف‌الاسرار آمده است که «رسول (ص) گفت: جبرئیل آمد و مرا از خواب بیدار کرد و بر گرفت و فراسقایی زمزم برد و آنجا بنشاند. شکم من را بشکافت تا به سینه و به دست خویش باطن من بشست و با وی میکائیل بود به دست وی طشتی زرین و در آن طشت توری زرین پر از ایمان و حکمت. جبرئیل آن همه در شکم من نهاد و سینه من از

آن بیاکند و آنگه آن شکافته فراهم آمد و به حال خویش باز شد و سینه‌ی مرا از آن هیچ رنج نبود» (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۸۶/۵). سنایی (۱۳۷۷: ۲۰۰-) و عطار (۱۳۸۶: ۱۳۴) به این رخداد شب اسراء و شستن سینه‌ی مبارک رسول در طشت با آب زمزم اشاره کرده و آن را از رهاوردهای معراج نبوی دانسته‌اند.

ز: شفاعت گناهان اَمّت

از حضرت مصطفی (ع) نقل است که در شب معراج خطاب به باری تعالی فرموده‌اند: «بار خدایا، شمار امت در قیامت سوی من کن. خدا گفت چرا؟ و او خود به دانست. گفتم تا تشویر در من خورند نه در تو. جواب آمد که یا محمد هر چند که رسول کریمی و رؤوف رحیمی نه ارحم الراحمین‌ای، اگر گناهان اَمّت را در قیامت ببینی از ایشان تبرّا کنی، آن به که بر گناهان ایشان مطلع من باشم و بس زیرا که رحمت من است که گناهان ایشان را فرا رسد و بس ولیکن چون این حاجت بخواستی هم ترا از این مراد بی‌نصیب نکنم، ترا در گناهان اَمّت شفاعت دهم، شفاعت از تو رحمت از من تا گناهان اَمّت تو میان شفاعت تو و رحمت من آمرزیده گردد» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۳۴۵/۲-۱۳۴۴)

نظامی با بهره جستن از این معنی، ضمن اشاره به دعای حضرت نبوت در حق گناهکاران، می‌گوید: خواجه کاینات در عروج به آسمان‌ها، شراب رحمت الهی را نوشید و جرعه‌ی آمرزش آن را نصیب ما بندگان کرد؛ از این رو، باید گفت رهاورد معراج پیامبر، آمرزش و عفو گناهان اَمّت بوده است (نظامی، ۱۳۸۵: ۳۲) عطار نیز اشعاری در این مضمون سروده و می‌گوید: در آن شب، صدر کاینات فرمود: خدایا تو راز مرا می‌دانی. من برای امت خود با نیازم. از جناب حق ندا آمد که ای محمد برای اَمّت خویش اندوهگین مباش که فضل و رحمت ما از گناه ایشان بیشتر است. (عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱). مولوی در توجیه مقبول افتادن شفاعت رسول اکرم (ص) اشاره دارد که چون پیامبر، تنها روی به بارگاه معشوق داشت و از غیر دوست دوری می‌جست؛ از این رو، شفاعتش پذیرفته گردید (مولوی، ۱۳۸۰: ۲۸۶۱/۶)

ح: رسیدن به قرب الهی

در روایات معراج، فرود آمدن رسول اکرم (ص) و نزدیک شدن او به مقام قرب را با آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (نجم/ ۹-۸) مرتبط دانسته‌اند؛ اما مفسران در معنای آیه اختلاف دارند؛ دسته‌ی اول تفاسیر، قاب قوسین را فاصله‌ی میان حضرت پیامبر با جبرئیل در نظر گرفته‌اند؛ چنان که «عبدالله بن عباس و حسن وقتاده و ربیع گفتند:

ثُمَّ دَنَىٰ نَزْدِيكَ شَدَّ يَعْنِي جَبْرِئِيلُ پَسَ از آن که به افقِ اعلیٰ مستوی شد ... فَتَدَلَّى، فَذَلَّ بِالْوَحَىٰ اِلَىٰ مُحَمَّدٍ (ع) و وحی به رسول (ع) فرود آورد تا به محمد نزدیک شد که مقدار کمائی باشد» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق: ۱۶۴/۱۸-۱۶۳) بخاری و مسلم از ابن مسعود نقل کرده‌اند که «پیغمبر، جبرئیل را در افقِ اعلیٰ مشاهده فرمود ... بیهوش شد بعد از افاقه او را به صورت بشر یافت که نزدیک او نشسته بود و دستی بر سینۀ مبارک او نهاد و دستی بر کتفش، حق تعالی به این اشاره فرمود ثُمَّ دَنَىٰ پس نزدیک شد بر پیغمبر بعد از آنکه او را دیده بود و بیهوش شده فَتَدَلَّى پس در آویخت از افق یعنی از آنجا سر فرود آورد و خود را بر سر پیغمبر آویخت به جهت سخن گفتن با وی... فَكَانَ پس بود مقدار قرب مسافه میان او و پیغمبر قاب قوسین مقدار دو کمان أو أدنی یا نزدیکتر از آن یعنی بر وجهی بر پیغمبر نزدیک شد که اگر کسی مشاهدهٔ قرب مسافت می‌کرد میان ایشان متردد می‌شد که آنرا میان دو کمان تقریر کند یا کمتر از آن» (کاشانی، ۱۳۷۳ ق: ۴۴/۶)

دستۀ دوم تفاسیر، قاب قوسین را فاصلۀ میان حضرت پیامبر با باری تعالی در نظر گرفته‌اند. تفسیر شریف لاهیجی چنین دیدگاهی دارد و می‌نویسد: «ثُمَّ دَنَىٰ پس نزدیک شد پیغمبر به جناب احدیت یعنی مرتبۀ قرب به هم رسانید، فَتَدَلَّى پس به جایی رسید که استماع کلام الهی می‌نمود و فهم آن می‌توانست کرد» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۹۱/۴) علاوه بر این، در روایات متعددی که از منابع اهل بیت نقل شده این آیات تفسیر به جبرئیل نشده است؛ چنان که «کتاب امالی از رسول (ص) روایت نموده که فرمود: پروردگار مرا شبانه به معراج برد... آن چنان به حضور پرورگار نزدیک شدم که میان من و ساحت قدس به قدر دو قوس و یا نزدیک‌تر بود» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق: ۹۶/۱۶)

بررسی مثنوی‌های شعر فارسی از سنایی تا شیخ محمود شبستری نشان می‌دهد که سخنوران پارسی‌گوی، قاب قوسین را فاصلۀ میان حضرت پیامبر (ص) با جبرئیل در نظر نگرفته‌اند؛ بلکه با الهام از تفاسیر دستۀ دوم بر این باورند که پیامبر در شب معراج به مقام قرب دست یافت و فاصله‌اش با حضرت احدیت به اندازهٔ دو کمان بود. سنایی گوید:

یافته جای خواجهٔ عقبی قبهٔ قرب لیلہ القربی

(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۹۵)

خاقانی نیز در تصویر شاعرانه‌ای که خلق می‌کند ضمن تأکید بر نیل حضرت رسول به مقام قرب می‌گوید: با رسیدن احمد به قرب الهی و سیر در لامکان، صفات انسانی از او زایل گشت؛ از این رو، میم احمد پاک شد و از وجود پاک نبوی چیزی جز احد باقی

نماند (۱۳۸۶: ۱۰۷) در هفت پیکر نظامی (۱۳۸۵ ج: ۲۶) و در خسرو و شیرین (۱۳۸۵: ۱۳۸)؛ این نکته مورد اشاره قرار گرفته است که پیامبر در شب معراج به خداوند بسیار نزدیک شد، به طوری که فاصله بین او به اندازه دو کمان بلکه کمتر بود. در این هنگام حجاب سیاست الوهیت را بر بالا زدند و لا مکان پدیدار گشت و سرور کاینات در این مکان بی‌جهت، به مقام قرب رسید و به دیدار معشوق ازلی دست یافت (همان: ۲۷-۲۶). باری پیامبر پس از آنکه از عرش گذشت روی به لامکان نهاد و پس از سیر در آنجا، از باده جمال یار باقی سرمست گردید (عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۱) و با دست‌یابی به قرب الهی، جز خدا هیچ ندید (مولوی، ۱۳۸۰: ۳۹۵۲/۱-۳۹۴۹). شبستری در مجموعه عارفانه گلشن راز اشاره‌ای به معراج رسول (ص) و تقرّب و نزدیکی ایشان به حضرت حق دارد و می‌گوید: در سلوک خود از شکاف کاف کونین بگذر و خود را از تنگنای دو جهان برهان و آنگاه بر قلّه قاف و تقرّب با خدا تا حد قاب قوسین و نزدیکتر از آن بنشین (شبستری، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

۳- نتیجه‌گیری

سنایی، خاقانی، سعدی و شیخ محمود شبستری، هیچ اظهار نظری در زمینه کیفیت معراج نکرده‌اند ولی نظامی، عطار و مولوی به جسمانی و روحانی بودن آن تأکید دارند. خاقانی، مولوی و سعدی، مکان شروع معراج را ذکر نمی‌کنند. سنایی شروع معراج را از مسجدالحرام می‌داند ولی نظامی، عطار و شبستری، مبدأ معراج را از خانه امّهانی می‌دانند؛ با این تفاوت که نظامی این سرای را در مدینه می‌داند. سنایی، مولوی، سعدی و شبستری زمان شروع معراج را ذکر نمی‌کنند ولی خاقانی، نظامی و عطار زمان آن را در شب می‌دانند. همچنین سنایی، مولوی، سعدی و شبستری از وسیله معراج سخنی به میان نمی‌آورند. خاقانی و عطار از براق به عنوان وسیله معراج یاد می‌کنند و نظامی علاوه بر براق، به رفر هم اشاره دارد. خاقانی از همسفران معراج سخنی به میان نمی‌آورد. بقیه شعرا، همگی از جبرائیل به عنوان همسفر معراج حضرت رسالت، یاد می‌کنند؛ در حالی که نظامی علاوه بر جبرائیل، میکائیل و اسرافیل را نیز همسفر رسول (ص) در این سیر روحانی می‌داند. به غیر از سعدی، بقیه سخنوران به مبحث رهاوردهای معراج اشاره کرده‌اند؛ چنان که نظامی و عطار بیش از بقیه شاعران به بیان این رهاوردها پرداخته‌اند. عطار، هفت رهاورد و نظامی، شش رهاورد برای معراج پیامبر (ص) برشمرده‌اند. در حدیقه سنایی، این رهاوردها در پنج مورد، تحفه‌العراقین و مثنوی مولوی در سه مورد و در گلشن راز نیز دو رهاورد برای معراج تشریح شده است.

جدول شماره ۱: مباحث مربوط به معراج پیامبر(ص)

	سنایی	خاقانی	نظامی	عطار	مولوی	سعدی	شبستری
کیفیت معراج	-	-	روحانی و جسمانی	روحانی و جسمانی	روحانی و جسمانی	-	-
مکان معراج	مسجد الحرام	-	سرای امّ هانی	سرای امّ هانی	-	-	سرای امّ هانی
زمان معراج	-	شب	شب	شب	-	-	-
وسیله معراج	-	براق	۱. براق ۲. رفر	براق	-	-	-
همسفر معراج	جبرئیل	-	۱. جبرئیل ۲. میکائیل ۳. سرافیل	جبرئیل	جبرئیل	جبرئیل	جبرئیل
رهاورد معراج	۱. رویت خدا ۲. رویت بهشت و جهنم ۳. رسیدن به صدرالمنتهی ۴. شرح صدر ۵. قرب الهی	۱. رویت خدا ۲. رسیدن به صدرالمنتهی ۳. رسیدن به قرب الهی	۱. رویت خدا ۲. رویت انبیا ۳. رویت فرشتگان ۴. رسیدن به صدرالمنتهی ۵. شفاعت امت ۶. قرب الهی	۱. رویت خدا ۲. رویت انبیا ۳. رویت فرشتگان ۴. رسیدن به صدرالمنتهی ۵. شفاعت امت ۶. رسیدن به صدرالمنتهی ۷. شفاعت امت ۸. قرب الهی	۱. رسیدن به صدرالمنتهی ۲. شفاعت امت ۳. قرب الهی	-	۱. رویت خدا ۲. قرب الهی

منابع

- ۱- قرآن.
- ۲- ابن تیمه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶). **منهاج السنه النبویه**، قاهره: دارالفکر.
- ۳- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (بی تا). **معراج نامه**، به اهتمام بهمن کریمی، بی جا: عروه الوثقی.
- ۴- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). **روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن**، مشهد: آستان قدس.
- ۵- بابائی، احمدعلی. (۱۳۸۲). **برگزیده تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب اسلامی.
- ۶- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱). **الصحيح**، بیروت: دارالفکر.
- ۷- جعفری، یعقوب. (بی تا). **تفسیر کوثر**، بی جا: بی نا.
- ۸- حسینی همدانی، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۴). **انوار درخشان**، تهران: لطفی.
- ۹- حیدری، علی. (۱۳۸۸). «حقیقت قاب قوسین در معراج‌نامه‌های نظامی» (مجموعه مقالات بازشناسی سیمای پیامبر اعظم در آئینه ادب فارسی، خرم آباد: شاپور خواست، صص ۶۹-۸۵).
- ۱۰- خاقانی، بدیل بن علی. (۱۳۸۶). **تحفه العراقین**، تصحیح و تعلیقات یوسف عالی عباس آباد، تهران: سخن.
- ۱۱- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: دانشگاه.
- ۱۲- روغنگیری، لیلا. (۱۳۸۸). «بررسی معراج پیامبر(ص) در تفاسیر و تطبیق آن با اشعار فارسی (مجموعه مقالات بازشناسی سیمای پیامبر اعظم در آئینه ادب فارسی)»، خرم آباد: شاپورخواست، صص ۱۸۹.
- ۱۳- سرباز، حسن، فواد منیجی. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی اسراء و معراج در مدایح نبوی بوصیری و عطار نیشابوری»، دو فصلنامه ادبیات تطبیقی، سال اول، شماره دوم، صص ۲۱-۹.
- ۱۴- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۸۶). **بوستان**، تصحیح و شرح رضا انزابی نژاد و سعیدالله قره بگلو، تبریز، آیدین.
- ۱۵- سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۷۷). **حدیقه الحقیقه**، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه.
- ۱۶- سورآبادی، ابوبکر عتیق. (۱۳۸۳). **قصص القرآن**، به اهتمام یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

- ۱۷- شریف لاهیجی، محمدبن علی. (۱۳۷۳). **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: داد.
- ۱۸- شیبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). **گلشن راز**، تصحیح و شرح بهروز ثروتیان، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- ۱۹- شیخ طوسی، محمدبن حسین. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۰- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۷۳). **مجمع البیان فی التفسیر القرآن**، ترجمه مترجمان، تهران: ناصر خسرو
- ۲۱- طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان فی التفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۲- عطار، فریدالدیم. (۱۳۸۶). **مصیبت نامه تصحیح و تعلیقات شفیعی کدکنی**، تهران: سخن.
- ۲۳- ----- **الهی نامه**، تصحیح و تعلیقات شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۴- ----- . (۱۳۸۳). **منطق الطیر**، تصحیح و تعلیقات شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۵- غنی پور ملک شاه، احمد. (۱۳۸۸). «معراج پیامبر اعظم در مخزن الاسرار نظامی» (مجموعه مقالات همایش بازشناسی سیمای پیامبر اعظم در آئینه ادب فارسی)، خرم آباد، شاپور خواست، صص ۲۸۹-۲۷۹.
- ۲۶- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۴۸). **احادیث مثنوی**، تهران: امیرکبیر.
- ۲۷- کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۷۷). **خلاصه المنهج**، تهران: اسلامیه.
- ۲۸- کوشش، رحیم. (۱۳۸۸). «**ماجرای معراج در کشف الاسرار میبدی**» (مجموعه مقالات بازشناسی سیمای پیامبر اعظم در آئینه ادب فارسی)، خرم آباد: شاپور خواست، صص ۴۲۸-۳۹۱.
- ۲۹- گلی، احمد. (۱۳۸۶). «**معجزات پیامبر اعظم در شعر فارسی**»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره نهم، صص ۴۱-۲۱.
- ۳۰- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۲). **بحار الانوار**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۱- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰). **تفسیر روشن**، تهران: مرکز.
- ۳۲- معلوف، لوئیس. (۱۳۷۹). **المنجد فی اللغة**، تهران: اسلام.
- ۳۳- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۴- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: جامعه مدرسین.

- ۳۵- مولوی، جلال الدین. (۱۳۸۰). *مثنوی، براساس نسخه نیکلسین*، تهران: ققنوس.
- ۳۶- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدّه الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷- نظامی. (۱۳۸۵) *خسرو شیرین*، با تصحیح حواشی حسن وحیددستگردی، تهران: افکار.
- ۳۸- ----- . (۱۳۸۵) *شرفنامه*، با تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی، تهران: افکار.
- ۳۹- ----- . (۱۳۸۵) *لیلی مجنون*، با تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی، تهران: افکار.
- ۴۰- ----- . (۱۳۸۵) *مخزن الاسرار*، با تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی، تهران: افکار.
- ۴۱- ----- . (۱۳۸۵) *هفت پیکر*، با تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی، تهران: افکار.