

جانمایی مسجدالاقصی در تراث حدیثی امامیه

امیررضا توکلی^۱

مصطفی قناعتگر^۲

عباس مفید^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸

چکیده

این نوشتار با بررسی میراث حدیثی امامیه نشان می‌دهد که روایت‌های مرتبط با مسجدالاقصی میان دو قرائت آسمانی و زمینی در نوسان‌اند. تحلیل اسنادی و منبع‌شناختی حاکی از آن است که روایت‌های زمینی، از حیث وثاقت و ریشه‌مندی در سنت متقن امامیه، دست بالا را دارند. در مقابل، روایاتی که زمینی بودن مسجدالاقصی را نفی می‌کنند، با چالش‌هایی مواجه‌اند. برپایه این سنجش، انگاره برخی مستشرقان مبنی بر آسمانی‌پنداری مطلق در اندیشه امامیه، فاقد وجاهت درون‌روایی است. در پایان، نگارندگان با اتکا به ساختار غیرخطی معراج نبوی، مسجدالاقصی را ایستگاهی میانی در سیر اسراء نبوی می‌خوانند؛ برداشتی که هم در متون امامیه ریشه دارد و هم در سنت اهل سنت تأییدات روشنی می‌یابد. این جمع‌بندی، امکانی فراهم می‌سازد تا هر دو دسته روایات - آسمانی و زمینی - در منظومه‌ای واحد معنا شوند و جایگاه خود را باز یابند.

کلیدواژه‌ها: مسجدالاقصی، معراج نبوی، اسراء؛ روایات امامیه، منبع‌شناسی حدیثی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی و دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه (نویسنده مسئول) (tavakoliamireza@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اوقاف و دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه (mostafaghanatgar@yahoo.com).

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه و مسئول پژوهش گروه حدیث مرکز تخصصی حضرت ولی عصر (mofid7033@gmail.com).

مسجد الاقصی، از دیرباز در کانون تأملات تاریخی،^۱ تفسیری^۲ و حدیثی^۳ مسلمانان جای

۱. شواهد باستان‌شناسی از سکونت انسان در اورشلیم از حدود چهل هزار سال پیش حکایت دارد. درباره پیشینه مسجد الاقصی، روایات ساخت نخستین آن را به حضرت آدم علیه السلام و بازسازی‌های بعدی را به ابراهیم علیه السلام، یعقوب علیه السلام و سلیمان علیه السلام نسبت می‌دهند. این مکان در ادیان ابراهیمی جایگاهی ممتاز داشته و مدفن برخی انبیاست. در قرآن، قداس آن به دو امر نسبت داده شده است: ارتباط با معراج پیامبر صلی الله علیه و آله (سوره اسراء، آیه ۱) و قبله نخست مسلمانان تا تغییر آن به مسجد الحرام (سوره بقره، آیه ۱۴۱-۱۵۱). گرچه در تطبیق «مسجد الاقصی» با بنای کنونی اختلاف نظر هست، قبله بودن آن در صدر اسلام قطعی است. پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، مسلمانان در سال ۱۶ یا ۱۷ هجری بیت المقدس را فتح کرده و عمر بن خطاب مسجدی ساخت که به «جامع عمر» مشهور شد. در دوره اموی، عبدالملک بن مروان قبة الصخرة (۷۲-۷۶ هجری) و سپس مسجد الاقصی (آغاز ساخت ۷۴ و اتمام در ۸۶ هجری به دست ولید بن عبدالملک) را بنا نهاد (برای مطالعه بیشتر، رک: دائرة المعارف مصور تاریخ فلسطین، ص ۱۹، ۲۱، ۴۲، ۶۰ و ۶۷؛ تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۱۲).

۲. آیه نخست سوره اسراء از دیرباز مورد توجه مفسران اهل سنت قرار گرفته است. پرسش‌هایی نظیر جسمانی یا روحانی بودن این سفر، یا مکان آغاز آن - آیا خانه ام‌هانی یا کنار حجر اسماعیل؟ - در میان دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت محل اختلاف است (در این باره رک: النکت و العیون، ج ۳، ص ۲۲۵؛ متشابه القرآن، ج ۲، ص ۱۱). مفسران عامه، مسجد الاقصی را اجتماعاً ناظر به مکان مقدسی در اورشلیم دانسته‌اند. برخی در تأیید این برداشت، به احادیث نبوی و گزارش‌های سیره‌نویسان در خصوص معراج استناد کرده‌اند (رک: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۲، ص ۵۱۳؛ احکام القرآن، ج ۵، ص ۱۷؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۱؛ تفسیر یحیی بن سلام، ج ۱، ص ۱۰۱؛ درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، ج ۲، ص ۱۹۹). برخی دیگر نیز با اتکا به تحلیل‌های قیاسی و عقل‌گرایانه - که چون بیت المقدس ابعاد مساجد در زمان رسول خدا بود - بر این همانی میان بیت المقدس و مسجد الاقصی تأکید کرده‌اند (رک: التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۹۱؛ تفسیر الثعلبی، ج ۶، ص ۵۵؛ تفسیر القرآن العظیم المسمی بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، ج ۲، ص ۴۰۸؛ الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، ج ۲، ص ۶۲۷). اختلاف موجود در میان دیدگاه‌های آنان، بیشتر ناظر به این پرسش است که آیا بیت المقدس، مقصد نهایی معراج بوده یا تنها مرحله‌ای میانی در این سفر ملکوتی (رک: الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، ج ۳، ص ۲۰۰؛ فتح الرحمن شرح ما یتبس من القرآن، ص ۱۶۳).

۳. در منابع حدیثی عامه، روایات بسیاری درباره فضیلت شام، بیت المقدس و مسجد الاقصی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده و همین امر موجب تألیف آثار فراوانی در این زمینه گردیده است (نمونه: فضائل الشام (سمعانی)؛ فضائل الشام و دمشق (ابوالحسن الربعی)؛ فضائل الشام (ابن رجب حنبلی)؛ فضائل البیت المقدس (الواسطی)). از مشهورترین آن‌ها حدیث «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: المسجد الحرام، مسجد المدينة، والمسجد الأقصى» است (نمونه: مصنف ابن ابی شیبة، ج ۱، ص ۱۱۹؛ جزء سفیان الثوری، ص ۱۴۱؛ أخبار مكة للأزرقي). در بخشی از این روایات، مسجد الاقصی هم‌سنگ یا حتی برتر از مسجد النبی صلی الله علیه و آله معرفی شده؛ از جمله برابری ثواب نماز در این دو مسجد، آموزش کامل گناهان پس از نماز در مسجد الاقصی و سبقت گرفتن مؤذنان مسجد الاقصی در ورود به بهشت بر مؤذنان مسجد النبی (رک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۴۱۴ و ۴۱۷؛ فضائل البیت المقدس، ص ۱۵۳؛ تلخیص المتشابه فی الرسم و حماية ما أشکل منه عن بواذر التصحیف و الوهم، ج ۱، ص ۴۸۹؛ التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، ص ۱۲۵؛ تفسیر البغوی، ج ۳، ص ۶۴۷؛ تاریخ واسط، ص ۱۹۲؛ الفوائد، ج ۱، ص ۶۸۳). با این حال، صحت این روایات محل ←

داشته است. ذکر نام آن در آیه آغازین سوره اسراء و پیوندش با سیر شبانه پیامبر اسلام ﷺ، جایگاهی ممتاز به آن بخشیده و موجب شکل‌گیری قرائت‌های گوناگونی درباره ماهیت و موقعیت آن شده است.

در میان این دیدگاه‌ها، پرسشی بنیادین پیوسته محل نزاع بوده است: آیا «المسجد الاقصى» در قرآن، ناظر به مکانی زمینی در بیت المقدس است یا اشاره به جایگاهی فراتر، در آسمان دارد؟ این پرسش، در سنت حدیثی امامیه نیز بازتاب یافته و روایات متنوعی در تأیید هر دو دیدگاه در منابع امامیه نقل شده است. این مسئله با محورهایی چون نزاع‌های مشروعیتی در عصر اموی، گفتمان‌سازی‌های سیاسی درباره جغرافیای مقدس و تلاش برای هویت‌سازی در سنت امامیه گره خورده است. از همین رو، بررسی روایات مربوط به مسجد الاقصى می‌تواند کلید فهمی تازه از نسبت میان حدیث، تاریخ، تفسیر، سیاست و هویت در سنت اسلامی به دست دهد.

مقاله حاضر، با رویکرد حدیثی و با تمرکز بر سنجش رجالی، منبع‌شناسی و فقه الحدیثی روایت‌ها، بر آن است تا دو قرائت آسمانی و زمینی از مسجد الاقصى را در منابع امامیه واکاوی کند، از میزان وثاقت و خاستگاه هریک سخن بگوید و امکانی برای جمع میان آن‌ها فراهم آورد. همچنین، در مسیر پژوهش، نقد مدعای برخی مستشرقان درباره رویکرد آسمانی محور شیعه نسبت به مسجد الاقصى^۱ و بررسی هم‌پوشانی‌ها و فواصل میان دیدگاه امامیه و سنت

→ تردید است. برخی پژوهشگران آن‌ها را ساخته دستگاه اموی می‌دانند که پس از انتقال خلافت از حجاز به شام، در صدد ارتقای جایگاه دینی شام و بیت المقدس و کاهش منزلت مکه و مدینه بودند؛ اقدامی ریشه‌دار در تقابل دیرینه بنی‌امیه و بنی‌هاشم. جعل حدیث در این دوره به کمک افرادی چون کعب الاحبار و ابوهریره - که به معاویه گرایش داشتند - رواج یافت. عبدالملک بن مروان نیز برای تحکیم قدرت اموی این رویکرد را تقویت کرد (اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن، ص ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۲) به باور برخی، یهودیان نومسلمان، به ویژه پس از تغییر قبله و فاصله‌گیری اسلام از یهود، با برجسته‌سازی فضیلت بیت المقدس در برابر کعبه، اهداف مشترکی با امویان دنبال می‌کردند. این جریان اما با مخالفت و انکار امامان شیعه (علیه السلام) به عنوان پاسداران سنت اصیل اسلامی مواجه شد (تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۴۷۱؛ پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، ص ۱۲۲).

۱. نظریه قرار داشتن مسجد الاقصى قرآنی در آسمان، در میان مستشرقان و قرآن‌پژوهان غربی نیز طرفدارانی دارد؛ از جمله: تاریخ بیت المقدس؛ مجموعه مقالات بلند دائرة المعارف اسلامی، ص ۵۸-۶۱؛

Die Himmelsreise Muhammeds

در مقابل، برخی از مستشرقان به مقابله با این نظر پرداخته‌اند؛ از جمله:

Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse, Chapter Three onward.

"Muḥammad's Clandestine 'Umra in the Du 'l-Qa'da 8 A.H.," vol. 39, pp. 1-18.;

در این میان، Uri Rubin بر این باور است که آسمانی بودن مسجد الاقصى فقط در برخی منابع شیعی دیده شده است ←

اهل سنت، از نقاط کانونی بحث است.

به این ترتیب، این پژوهش در گام نخست، خوانشی منسجم از معنای زمینی و آسمانی مسجد الاقصی در منابع امامیه ارائه می‌دهد و سپس بر پایه شواهد روایی و تاریخی، تبیینی تلفیقی مطرح می‌کند که هر دو دسته را در چشم اندازی واحد قابل فهم می‌سازد. همچنین، با نقد صریح انگاره «آسمانی‌پنداری مطلق» منتسب به شیعه، مرزبندی مفهومی و عملی امامیه و عامه را در نسبت با روایت اسراء آشکار می‌کند.

۱. بیت المقدس در احادیث امامیه

احادیث امامیه نمایانگر جایگاه والا و فضیلت کم نظیر سرزمین بیت المقدس است. این توجه به فضیلت، در نکاتی چون مدفن،^۱ معبد^۲ و محل حضور بسیاری از انبیای الهی^۳ در این سرزمین ریشه دارد. ائمه علیهم‌السلام، ضمن تأکید بر این مهم که بیت المقدس قبله نخستین مسلمانان بوده و مدتی قابل توجه، مسلمانان به سوی آن نماز گزارده‌اند،^۴ برگزیدگی،^۵ حرمت آن^۶ و الهی بودنش^۷ نیز تأکید ویژه‌ای داشته‌اند. در برخی احادیث، به تحولات تکوینی و جاری شدن خون از زیر سنگ‌های بیت المقدس در پی شهادت امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا اشاره شده است.^۸ این رویداد در منابع اهل سنت نیز انعکاس یافته است.^۹ هبوط جناب اسرافیل به

→ و این نوع نگاه شیعه به ماجرای اسراء، در واقع بازنمایی گرایش‌های ضدآدموی شیعیان است که با هدف دور کردن اورشلیم از جایگاه مقدسش به عنوان مقصد زیارتی طراحی شده است:

Muhammad's Night Journey (Isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem, pp. 147–164.

ادعایی که Yitzhak Reiter نیز بر صحت آن تأکید دارد:

Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity.

۱. نمونه: تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۹۸؛ قصص الانبیاء، ص ۱۳۵؛ إثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب، ص ۴۵.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۴۴.

۳. نمونه: الکافی، ج ۸، ص ۱۴۴؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۳۸؛ المحاسن، ج ۲، ص ۵۵۴.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۲۶۸؛ قرب الإسناد، ص ۱۴۸.

۵. معانی الأخبار، ص ۳۶۵.

۶. بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۲۳۲.

۷. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۰۷.

۸. کامل الزیارات، ص ۷۷؛ الاختصاص، ص ۱۴۶.

۹. المعرفة و التاريخ، ج ۱، ص ۶۳۰.

بیت المقدس برای دمیدن در سور^۱ و حضور جناب جبرائیل در هنگام ظهور امام عصر (عج) در این مکان،^۲ از جمله فضائلی است که در احادیث امامیه از آن سخن به میان آمده است. فضائل و ثواب‌هایی نیز برای نماز خواندن در بیت المقدس ذکر شده است.^۳

بر خلاف برخی فضیلت‌نگاری‌های عامی درباره بیت المقدس، در ادبیات امامان علیهم‌السلام هیچ‌گاه بیت المقدس در شمار مسجد النبی یا مسجد الحرام قرار نمی‌گیرد. افزون بر این، امامان علیهم‌السلام در برابر جریان اموی - یهودی که در پی فضیلت‌سازی برای بیت المقدس بود تا آن را هم‌سنگ خانه خدا یا حتی برتر از آن نشان دهد، به شدت قرار می‌گرفتند؛^۴ کنشگری که به نظر برخاسته از سیره نبوی^۵ و علوی^۶ بوده است. معدودی از صحابه نیز روی خوشی به برخی باورهای غالیانه و جعلی درباره فضیلت بیت المقدس نشان نمی‌دادند.^۷

مطالعه روایات امامیه در باب بیت المقدس، افزون بر افشای جهت‌گیری انتقادی امامان علیهم‌السلام نسبت به جریان جعل حدیث در فضیلت‌تراشی برای اماکن مورد اهتمام خلافت، حاکی از تلاشی آگاهانه برای ترسیم هویتی متمایز و صورت‌بندی نواز جغرافیای قدسی در منظومه معرفتی شیعه است. در این بستر، مسجد کوفه - که در قرون نخستین هجری، نقش محوری در تکوین هویت شیعی داشته - در عرض مسجد الحرام، مسجد النبی و بیت المقدس قرار گرفته و بدین‌گونه در موقعیتی هم‌تراز با آن سه مسجد بازتعریف می‌شود.^۸

همچنین در گزارشی دیگر، با تفکیک معنایی میان تعبیر «بَيْتُ الْمُقَدَّسِ» و «الْبَيْتُ الْمُقَدَّسُ»، نخستین عنوان، ناظر به بیت المقدس شناخته شده واقع در اورشلیم - محل محراب‌های انبیا - معرفی شده و دومی به عنوان رمزی از بیت اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر گردیده و به بیت آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم ترجمه شده است.^۹

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲. اکمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۶۷۱.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۵۵.

۴. رک: الکافی، ج ۴، ص ۲۴۰؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۷۶؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵۹؛ التوحید (صدوق)، ص ۱۷۹.

۵. تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۴۷۱.

۶. قصه‌خوانان در تاریخ اسلام، ص ۷۱.

۷. مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۱۱۸؛ مصنف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۱۳۶.

۸. الکافی، ص ۱، ص ۳۹۰؛ الامالی (طوسی)، ص ۳۶۹؛ من لا یحضره الفقیه، ص ۱، ص ۲۲۹.

۹. قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْتُ أَنَّ عِنْدَكَ اسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَبْلُغُ بِهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ وَتَرْجِعُ إِلَى بَيْتِكَ، فَقَالَ لِي: وَ هَلْ تَعْرِفُ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ؟ قُلْتُ: لَا أَعْرِفُ إِلَّا بَيْتَ الْمُقَدَّسِ الَّذِي بِالشَّامِ. قَالَ: لَيْسَ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ، وَلَكِنَّهُ الْبَيْتُ ←

۱-۱. مسجد الاقصی

برخلاف بیت المقدس، در منابع حدیثی امامیه اشاره به مسجد الاقصی به مراتب کمتر است. با هدف هویت سازی شیعی - که پیش تر بدان اشاره شد - مواجهه ائمه علیهم السلام با مسجد الاقصی غالباً با نوعی جبهه گیری و واکنش همراه بوده است. به عنوان مثال، حدیث مشهور نبوی «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والأقصى، ومسجدی»^۱ نه تنها در منابع امامیه بازتاب چندانی نیافته، بلکه در مقابل، روایتی منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام ترویج شده که در آن، مسجد کوفه جایگزین مسجد الاقصی معرفی شده است:

لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد رسول الله صلی الله علیه و آله،
و مسجد الكوفة.^۲

مجلسی اول (م ۱۰۴۰ ق) نیز در حاشیه این روایت، حصر مذکور را حقیقی دانسته و تصریح می کند که مسجد الاقصی، همانند سایر مساجد، مشمول این فضیلت نیست.^۳ این روند با لحنی صریح تر در روایات دیگر نیز قابل مشاهده است. به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره رتبه بندی مساجد بر اساس فضیلت، مسجد الحرام، مسجد النبی و مسجد کوفه را نام می برد و در پاسخ به سؤال درباره مسجد الاقصی، آن را رد کرده و فضیلت مسجد کوفه را برتر می دانند.^۴ حتی نمونه ای از نهی صریح امیرمؤمنان علیه السلام از سفر به مسجد الاقصی در میراث روایی شیعه وجود دارد.^۵ هر چند نهی امام علیه السلام می تواند جنبه های دیگری از جمله حاکمیت اموی بر شام و تأثیرگذاری احتمالی آن بر فرد مذکور را نیز شامل شود، اما پررنگ کردن جایگاه مسجد کوفه در قیاس با مسجد الاقصی، مسئله ای قابل انکار نیست.

واکاوی کامل تراث حدیثی امامیه درباره ماهیت مسجد الاقصی، اعم از زمینی - مادی یا آسمانی نشان می دهد که روایات یک دست نیستند؛ برخی در صدد تأیید ماهیت مادی مسجد الاقصی برآمده و برخی دیگر، ماهیت زمینی و باور کلاسیک درباره مسجد الاقصی قرآنی را رد می کنند.

→ الْمُقَدَّسُ، وَهُوَ بَيْتُ آلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله. فَقُلْتُ لَهُ: أَمَا مَا سَمِعْتُ بِهِ إِلَى يَوْمِي هَذَا فَهُوَ بَيْتُ الْمُقَدَّسِ. فَقَالَ لِي: تِلْكَ مَحَارِبُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّمَا كَانَ يُقَالُ لَهَا حَظِيرَةُ الْمَحَارِبِ... (الكافي، ج ۱، ص ۴۸۲).

۱. مصنف ابن ابی شیبة، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳. روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۹۵.

۴. تفسیر العنایشی، ج ۲، ص ۲۷۹.

۵. الغارات، ج ۲، ص ۸۰۲؛ الكافي، ج ۳، ص ۴۹۱؛ کامل الزیارات، ص ۳۲.

۲-۱. روایات مسجدالاقصی آسمانی

نخست، روایاتی را که بر آسمانی بودن مسجدالاقصی دلالت دارند بررسی کرده، سپس به روایاتی خواهیم پرداخت که بر ماهیت مادی و زمینی مسجدالاقصی دلالت دارد:

۲-۱-۱. روایت اول

در این روایت، امام علیه السلام با صراحت بر آسمانی بودن مسجدالاقصی تأکید ورزیده و ارتباط آن را با شهر بیت المقدس زمینی نفی می نماید. اسماعیل جعفی گزارش می دهد که شاهد تکرار ذکر تسبیح آیه اسراء توسط امام باقر علیه السلام در مسجد الحرام بوده است. پس از آن، امام علیه السلام ضمن پرسش از تفسیر اهل عراق، تفسیر مشهور سیراز مسجد الحرام به بیت المقدس را رد کرده و با اشاره به آسمان، بر سیراز زمین به آسمان به عنوان مقصد اسراء تأکید می ورزد:

... ثُمَّ التَّمَّتْ (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ) إِلَيَّ فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ يَقُولُ أَهْلُ الْعِرَاقِ فِي هَذِهِ الْأَيَّةِ يَا عِرَاقِي؟ قُلْتُ: يَقُولُونَ أَشْرِي بِهِ مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ. قَالَ: لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ، وَلَكِنَّهُ أَشْرِي بِهِ مِنْ هَذِهِ - يَغْنِي الْأَرْضَ - إِلَى هَذِهِ - وَأَوَّمَا بِيَدِهِ إِلَى السَّمَاءِ وَمَا بَيْنَهُمَا...^۱

۲-۱-۲. روایت دوم

در این حدیث، امام صادق علیه السلام ضمن مقایسه مسجد بیت المقدس و مسجد کوفه، بر برتری مسجد کوفه تأکید می ورزند. نکته قابل توجه در این حدیث آن است که حضرت، در ضمن سخنان خود، به صراحت مسجدالاقصی را نه در زمین، بلکه در آسمان می دانند و می فرمایند:

ذَاكَ فِي السَّمَاءِ.^۲

۲-۱-۳. روایت سوم

در این گزارش، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تشریح جزئیات اسراء می فرمایند که پس از عروج به آسمان، بر صخره بیت المقدس نوشته شده بود:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، أَيْدِيَهُ يُوَزِّرُهُ وَنَصْرُهُ يُوْزِرُهُ...^۳

نکته مهم این گزارش آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله، موقعیت صخره بیت المقدس را در آسمان بیان می کنند.

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۴۳.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۷۹.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۶؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۴.

۲-۱-۴. روایت چهارم

در این روایت، امیرمؤمنان علیه السلام ضمن قرائت آیه اسراء، آسمان ششم را مقصد نهایی سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می‌کنند.^۱ از این رو، چنانچه مسجد الاقصی را مقصد نهایی سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم، بر این اساس، مسجد الاقصی در بیان حضرت، مکانیتی آسمانی پیدا می‌کند.

۲-۱-۵. روایت پنجم

در گزارشی دیگر امیرمؤمنان علیه السلام مسجد الاقصی را به بیت المعمور معنا می‌کنند؛^۲ بیت المعموری که در روایات متعدد اسلامی به خانه‌ای در آسمان چهارم یا هفتم، مُحاذی (برابر یا مقابل) خانه کعبه - که فرشتگان در آنجا همواره مشغول عبادت و طواف اند - شناخته می‌شود.^۳

۲-۲. روایات مسجد الاقصی زمینی

در مقابل، روایات متعددی ما را به سوی تفسیر زمینی و مادی از مسجد الاقصی سوق می‌دهند؛ تفسیری که به نظر می‌رسد با باور سنتی اسلامی هم‌خوانی دارد.

۲-۲-۱. روایت اول

در گزارشی، صفوان خادم به طی الارض و اسرای شبانه امام صادق علیه السلام به برخی اماکن مقدس، از جمله مسجد الاقصی، اشاره دارد. با توجه به ماهیت مادی و زمینی محرز «بیت الله الحرام» و «قبر و منبر نبوی در مسجد النبی» و با عنایت به سیاق ذکرشده، مسجد الاقصی نیز به تبع، واجد ماهیتی مادی و زمینی خواهد بود.^۴

۲-۲-۲. روایت دوم

گزارش‌های عامی مربوط به مواجهه پیامبر صلی الله علیه و آله با مشرکان درباره اسراء،^۵ به نقل از امامان علیهم السلام در منابع امامیه بازتاب یافته است.^۶ در این گزارش‌ها، مشرکان در واکنش به موضوع اسرای پیامبر صلی الله علیه و آله و برای راستی‌آزمایی ادعای نبوی، خواستار تشریح وضعیت مادی، شکل و هندسه بیت المقدس می‌شوند. به طور منطقی، بیت المقدسی - که پیامبر صلی الله علیه و آله در جریان اسرای خود به

۱. نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، ص ۱۷۶.

۲. الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین، ص ۲۹۴.

۳. رک: مدخل «بیت المعمور».

۴. الهدایة الکبری، ص ۹۷.

۵. نمونه: تفسیر مقاتل بن سلیمان، ص ۲، ص ۵۱۳؛ تفسیر یحیی بن سلام، ج ۱، ص ۱۰۱؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۰، ص ۲۹۲.

۶. نمونه: الکافی، ج ۶، ص ۲۶۲؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۳؛ الامالی (صدوق)، ص ۴۵۲.

آن اشاره می‌دارد، باید مکانی مادی و زمینی باشد تا قابل راستی آزمایی باشد.

۲-۲-۳. روایت سوم

در این گزارش، امیرالمؤمنین علیه السلام در محاجّه با یک یهودی تصریح می‌کنند که فاصله طبیعی برای طی کردن میان مسجدالحرام تا مسجدالاقصی، یک ماه زمان می‌برده و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آن را یک شبه طی کرده و از آنجا به آسمان عروج یافته است؛^۱ سخنی که بر ماهیت زمینی و مادی مسجد دلالت دارد.

۲-۲-۴. روایت چهارم

در این گزارش، امام باقر علیه السلام مسجدالاقصی را به بیت المقدس معنا می‌کنند:

... فَتَلَا أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام هَذِهِ الْآيَةُ: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا»، فَكَانَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي أَرَاهَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله حَيْثُ أُسْرِيَ بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، أَنْ حَشَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ.^۲

با توجه به قطعیت زمینی بودن بیت المقدس، مسجدالاقصی نیز که در بیت المقدس قرار دارد، زمینی فرض می‌شود.

۲-۳. اعتبارسنجی روایات

پس از تفصیل دو مجموعه از روایات مرتبط به جانمایی مسجدالاقصی، به نقد و سنجش اعتبار و ثبات گزارش‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. منبع‌شناسی و بررسی سندی روایات مسجدالاقصی آسمانی

۲-۳-۱-۱. روایت اول

روایت اسماعیل جعفری از امام باقر علیه السلام نخستین بار در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی نقل شده است.^۳ شماری از آثار متأخر حدیثی و تفسیری امامیه نیز گزارش قمی را بازتاب داده‌اند.^۴ با این حال، انتساب تفسیر القمی به علی بن ابراهیم مورد تردید است و

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲. الکافی، ج ۸، ص ۱۲۱.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۴۳.

۴. تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۱۶۶؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۸۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۹۸؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۷، ص ۳۰۰.

برخی محققان، از جمله سید جواد شبیری، آن را اثری گردآمده از منقولات متعدد دانسته‌اند که همه مستند به قمی نیست.^۱

شائبه ورود اسرائیلیات در این تفسیر نیز، بر اعتبار آن خدشه وارد کرده است.^۲ افزون بر این، روایت مورد بحث از طریق متفاوتی در نوادر المعجزات نیز ثبت شده است. اگر مؤلف نوادر المعجزات را همان صاحب دلائل الإمامه، یعنی محمد بن جریر بن رستم طبری بدانیم، مسئله تعیین هویت دقیق او محل گفتگو است.^۳

فارغ از مصدر، در هر دو نقل، سند روایت از ضعف رنج می‌برد. در نسخه تفسیر القمی، علی بن ابراهیم از شخصی به نام خالد نقل می‌کند که نام او در میان مشایخ علی بن ابراهیم یا شاگردان حسن بن محبوب ثبت نشده است. تنها مورد مشابه، فردی با عنوان «ابن خالد» در طریقی به حسن بن محبوب است.^۴

با توجه به اسناد قبلی که سند این مورد مشابه به آن‌ها معلق شده و با توجه به این که علی بن ابراهیم از طریق محمد بن خالد برقی، به شکل پرشمار از حسن بن محبوب روایت کرده است، احتمال این که مراد از «خالد»، احمد بن محمد بن خالد برقی باشد، قوت می‌یابد. ارزیابی رجالی درباره‌ی النور نشان می‌دهد که تمامی راویان این طریق تا امام صادق (ع) ثقة امامی‌اند، مگر دو نفر: محمد بن یسار و مالک اسدی که هر دو مجهول الحال‌اند. در این باره، برخی رجالیان درباره این که راوی‌ای که حسن بن محبوب از او روایت کرده، محمد بن یسار است یا محمد بن سیار، اختلاف کرده‌اند.^۵

با پذیرش این فرض که شیخ حسن بن محبوب، محمد بن سیار باشد، باز هم گزارش روشنی از او در منابع رجالی موجود نیست. در عین حال، برخی احتمال داده‌اند که محمد بن سیار یا یسار، که در طریق حسن بن محبوب به اسماعیل جعفری ذکر شده، در واقع همان محمد بن سنان باشد؛^۶ چه آن‌که در سندی موازی،^۷ حسن بن محبوب به واسطه محمد بن

۱. رک: مدخل «تفسیر علی بن ابراهیم قمی».

۲. «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، ص ۱۵۹.

۳. «محمد بن جریر طبری آملی و دلائل الإمامة»، ص ۲۲۴.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵۳.

۵. معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۵۳؛ قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۲۱.

۶. كشف النقاب عن وجوه رواة الأصحاب، ص ۳۱۱.

۷. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۴۴.

سنان از اسماعیل جعفری روایت کرده و در یکی از نسخه بدل های نوادر المعجزات نیز به جای محمد بن سیار، نام محمد بن سنان آمده است.^۱

جالب تر آن که برخی تصحیف محمد بن سنان به محمد بن سیار را از نمونه های روشن تصحیف عنوان کرده^۲ و صاحب البرهان نیز اگرچه روایت قمی را در کتاب خود ذکر کرده، اما در سند حدیث محمد بن سیار را به محمد بن سنان تصحیح کرده است.^۳

با این حال، حتی اگر از مناقشات گسترده درباره وثاقت محمد بن سنان چشم پوشی کرده و برآرای متأخران در توثیق وی اتکا شود،^۴ وضعیت رجالی شیخ او در این سند، یعنی مالک اسدی، همچنان ناروشن و محل تردید باقی می ماند. با عنایت به این که حسن بن محبوب کتابی در حوزه تفسیر داشته و در انتقال روایات تفسیری امامیه نقش بسزایی ایفا کرده است،^۵ می توان فرض کرد که احمد بن محمد بن خالد برقی به اثر تفسیری وی دسترسی داشته و از آن در نقل حدیث بهره برده است. با این حال، منبع مکتوبی که حسن بن محبوب در گزارش روایات تفسیری به آن استناد می کرده، به صراحت مشخص نیست. با توجه به وجود روایتی مشابه در نوادر المعجزات، این احتمال تقویت می شود که شاید اسماعیل بن جعفری نیز اثری تفسیری در اختیار داشته که حسن بن محبوب از آن بهره گرفته است. بر این اساس، در صورتی که قائل روایت مورد بحث، علی بن ابراهیم قمی تلقی شود، لازم به ذکر است که نه او و نه پدرش در طریق منتهی به کتاب تفسیری حسن بن محبوب ذکر نشده اند.

در روایت نوادر المعجزات، بخش پایانی سند (از محمد بن سیار به بعد) با تفسیر القمی مطابقت دارد، جز آن که «مالک الازدی» به جای «مالک اسدی» آمده است؛ احتمالی که محقق خوبی در یکی بودن آن دو مطرح کرده است.^۶

تفاوت دیگر، این است که در سند نوادر المعجزات، قاسم بن الربیع صحاف، از محمد بن سیار روایت کرده است، نه حسن بن محبوب. قاسم بن الربیع متهم به غلو بوده و رجالیان او را تضعیف کرده اند؛^۷ اما راویان پیش از او، در سند نوادر، همگی همچون تفسیر القمی، ثقه امامی اند.

۱. نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، ص ۱۶۸ باورقی.

۲. رسائل فی درایة الحدیث، ج ۲، ص ۱۴۶.

۳. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۸۱.

۴. برای مطالعه بیشتر درباره ارزیابی دانشیان رجال درباره محمد بن سنان، رک: بررسی وثاقت و عدم وثاقت محمد ابن سنان

۵. فهرست الطوسی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۶. معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۵۹.

۷. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۴۸؛ رجال (ابن غضائری)، ص ۸۶.

علاوه بر این، برخلاف سند قمی، به نظر این روایت از کتاب النوادر جعفر بن محمد بن مالک فزاری گزارش شده است و طریقی که طبری آن را گزارش کرده مطابق با طریقی شیخ در الفهرست به کتاب مالک فزاری است.^۱

با این همه، باید توجه داشت که جعفر بن محمد بن مالک فزاری در منابع رجالی امامیه مورد نقد جدی واقع شده است؛ چنان‌که نجاشی او را به شدت تضعیف می‌کند و با بیانی آمیخته با تعجب، از نقل روایت توسط سهیل بن زیاد اسکافی که از ثقات و اجلای اصحاب امامیه به شمار می‌رود از وی اظهار شگفتی می‌کند.^۲

۲-۳-۱-۲. روایت دوم

این روایت نخستین بار در تفسیر منسوب به عیاشی، به شکل مرسل و به نقل از سلام الحنّاط^۳ آمده است. انتساب تفسیر به ابونصر محمد بن مسعود عیاشی مورد تردید قرار گرفته است.^۴ با این حال، التفات محدثان امامیه به تفسیر منسوب به عیاشی و انعکاس روایات آن در منابع حدیثی بعدی (از جمله همین روایت) می‌تواند قرینه‌ای بر بهره‌مندی نسبی این اثر از اعتبار روایی تلقی شود.

۲-۳-۱-۳. روایت سوم

این روایت در تفسیر القمی به صورت مرفوع از امام صادق (ع) نقل شده است.^۵ مشابه مضمون این روایت را صدوق به شکل مسند در من لایحضره الفقیه آورده است.^۶ اگرچه اعتبار من لایحضره الفقیه با تفسیر القمی قابل قیاس نیست،^۷ با این حال، سند روایت مزبور در این کتاب و طریقی که شیخ صدوق در مشیخه خود ذکر کرده، با وجود شکل مسند و عطفی‌اش، تمام راویانش مجهول بوده و در ارزیابی محقق خوئی طریقی ضعیف و مهمل به شمار آمده است.^۸

۱. الامالی (طوسی)، ج ۱، ص ۱۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۰۹.

۳. الرجال (برقی)، ص ۱۷۴: «قال محمد بن مسعود: انه لا بأس به».

۴. رک: مدخل «تفسیر عیاشی»، ص ۷۰۳.

۵. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۶.

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۴.

۷. اعلام الهادیة الرفیعة فی اعتبار الكتب الأربعة المنیعة، ص ۱۲۲، ۱۲۳ و ۱۳۱.

۸. معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۱۵۱.

۲-۳-۱-۴. روایت چهارم

این روایت نیز مشابه روایت اول، در نوادر المعجزات در دسترس است. در این روایت به جز جعفر بن محمد بن عماره الکندی و پدرش - که داده رجالی قابل اتکایی از آنان در دسترس نیست - تمامی راویان حاضر در طریق این سند توسط دانشیان رجال توثیق شده‌اند.^۱

نجاشی در ضمن طرق خود، از محمد بن وهبان به آثار ابراهیم بن احمد طریق داده است. بررسی اسانید گوناگون نشان می‌دهد که ابراهیم بن احمد به آثار محمد بن زکریا دسترسی داشته و از آن‌ها بهره می‌برده است، به ویژه آن‌که به گفته ابوالعباس بن نوح مصنفات محمد بن زکریا مورد توجه محدثان امامیه بوده و از آن گزارش می‌کرده‌اند.^۲

در این میان، جعفر بن محمد بن عماره و پدرش، هرچند در منابع رجالی مجهول الحال‌اند، در ساختار سندی متعددی میان محمد بن زکریا و جابر بن یزید جعفری قرار گرفته‌اند. با توجه به تنوع مشایخ پس از زکریا در برخی اسانید، به نظر می‌رسد جعفر و پدرش نه صاحب اثر، بلکه ناقلان متن بوده‌اند. بنابراین، منبع و مکتوب اولیه‌ای که زکریا بن دینار از آن نقل می‌کرد، همان کتاب جابر الجعفی بوده است؛ خصوصاً با عنایت به این که برای جابر، کتابی در تفسیر نیز گزارش شده است.^۳

۲-۳-۱-۵. روایت پنجم

این روایت را سید بن طاووس در یقین، به نقل از کتاب «ما نزل من القرآن فی أهل البيت علیهم السلام» اثر محمد بن عباس بن علی بن مروان، مشهور به تفسیر ابن مایار، روایت کرده است. ابن مایار نه تنها در زمره اجله اصحاب امامیه است، بلکه نجاشی تأکید دارد که در میان مصنفات امامیه، کتاب تفسیری‌ای همانند کتاب او که به فضائل اهل بیت علیهم السلام پرداخته باشد، نگاشته نشده است.^۴ افزون بر این، سندی که ابن مایار بر این روایت ذکر می‌کند مسند و صحیح بوده و تمامی افراد حاضر در سند - که عبارت‌اند از احمد بن إدريس قمی،^۵ احمد بن محمد بن عیسی

۱. همان‌طور که اسانید مشابه و نسخه بدل نیز نشان می‌دهد، ابراهیم بن محمد مذکور در روایت همان ابراهیم بن احمد بن العمی است که در این سند تصحیف شده است.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۴۶.

۳. رجال الطوسی، ص ۴۱۱ و ۴۱۶؛ فهرست الطوسی، ص ۷۱؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۶ و ۱۵۶ و ۱۶۱؛ رجال النجاشی، ص ۹۶ و ۳۴۶ و ۳۹۶.

۴. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۶۱؛ رجال النجاشی، ص ۳۷۹.

۵. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۲؛ رجال النجاشی، ص ۹۲؛ فهرست الطوسی، ص ۶۴.

اشعری،^۱ حسین بن سعید اهوازی،^۲ فضالة بن ایوب^۳ و عبدالله بن ابی بکر الحضرمی^۴ ثقه و امامی بوده و اعتبار حدیث را دو چندان می‌کند.

این نکته را نیز نباید از قلم انداخت که براساس داده‌های موجود در نرم افزار درایه، نقل‌های فضالة بن ایوب از عبدالله بن ابی بکر حضرمی همواره یا به واسطه سیف بن عمیره و یا با دو واسطه از جمله حسین بن عثمان و ابن مسکان گزارش شده است و اساساً عبدالله بن ابی بکر حضرمی در دسته مشایخ فضاله قرار نمی‌گیرد. از این رو، سند گزارش تفسیر ابن ماهیار مبنی بر نقل مستقیم فضاله از حضرمی، می‌تواند حاکی از وقوع سقط در سلسله سند و افتادگی «سیف بن عمیره» باشد. البته با توجه به وثاقت و امامی بودن سیف، این سقط آسیبی به اعتبار سند این حدیث نمی‌زند. باید تأکید کرد که سند مذکور در این روایت یکی از اسانید پرتکرار در منابع امامیه است؛ از جمله طریقی که برای آثار حسین بن سعید ذکر شده طریقی است که در سند همین روایت آمده است.^۵

روایات «مسجد الاقصی آسمانی» در تفاسیر منسوب به قمی، عیاشی و نوادر المعجزات به سبب ضعف رجالی، ارسال یا سقط سند، اعتبارشان با چالش همراه است؛ تنها روایت منقول در تفسیر ابن ماهیار با طریقی صحیح و راویان ثقه امامی، از استحکام سندی ممتاز برخوردار است.

۲-۳-۲. منبع‌شناسی و بررسی سندی روایات مسجد الاقصی زمینی

۲-۳-۲-۱. روایت اول

این روایت به گونه‌ای منحصر به فرد تنها در کتاب الهدایة الکبری نقل شده است. مؤلف این کتاب، حسین بن حمدان خصیبی از غالیان رسمی و فرقه‌ای شمرده می‌شود و کتاب وی اثری معتبر و قابل اعتنا نیست.^۶ همچنین از نگاه سندی، طریقی خصیبی تا محمد بن

۱. خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۲؛ رجال النجاشی، ص ۸۱؛ فهرست الطوسی، ص ۶۰؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۷۹۹.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۵۵؛ فهرست الطوسی، ص ۱۴۹؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۳۹ و ۴۹.

۳. رجال الطوسی، ص ۳۴۲؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۳۳؛ رجال النجاشی، ص ۳۱۰.

۴. تردیدی در امامی بودن او نیست، اما به وثاقت او تصریح نشده است. رک: رجال الکشی، ص ۲۴۲؛ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۸۹. با این وجود نرم افزار درایه الحدیث در ارزیابی خود او را ثقه و امامی عنوان کرده است.

۵. رجال النجاشی، ص ۵۸.

۶. برای مطالعه بیشتر رک: «سندسازی‌ها و انتحالات خصیبی در الهدایة الکبری»؛ «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایة الکبری» و «حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تکوین نصیریة».

سنان یا مجهول بوده و یا فاسد المذهب معرفی شده‌اند.^۱ علاوه بر این، محمد بن سنان نیز این روایت را از مفضل بن عمر نقل کرده است؛ راوی‌ای که دیدگاه‌هایی متعارض در باب اعتبار روایی وی مطرح شده است.^۲

۲-۳-۲. روایت دوم

این روایت در تفسیر القمی به شکل مرسل و در الکافی و الامالی به شکل مسند ذکر شده است. از منظر سندی، تمامی راویان موجود در طریق الکافی امامی و ثقه‌اند و روایت در مجموع، صحیح‌السند ارزیابی می‌شود.^۳ در مقابل، اما طریقی که صدوق براساس آن گزارش کرده است، قوت کافی ندارد و حدیث مرفوع به شمار می‌آید.

فرات بن ابراهیم، صاحب تفسیر الفرات، از جمله چهره‌هایی است که صدوق در آثار خود از طریق پدرش یا حسن بن محمد بن سعید الهاشمی - که در این طریق نیز نام او آمده - روایات بسیاری نقل کرده است.^۴ اگرچه کتاب تفسیری او شهرت بسیاری دارد، اما محقق شوشتری از این‌که رجالیان متقدم یادکردی از او نداشته‌اند، ابراز تعجب می‌کند.^۵

با این حال، علامه مجلسی با وجود فقدان نام او در منابع رجالی، بر پایه تطابق محتوای تفسیری با روایات معتبر امامیه و استنادهای مکرر شیخ صدوق به آثار او، به روشنی از وی با حسن ظن و اطمینان یاد می‌کند.^۶

صاحب روضات الجنات تأکید می‌کند که منبع اصلی که فرات کوفی از آن روایات تفسیری خود را اخذ کرده کتاب محمد بن احمد بن علی همدانی بوده است.^۷ درباره چهره‌های حاضر در سند نیز داده رجالی در دسترس نیست، جز آن‌که عطاء الخراسانی و عبدالرحمن بن غنم از جمله تابعانی هستند که توثیق شده‌اند.^۸

۲-۳-۳. روایت سوم

این گزارش به صورت مرسل در الاحتجاج، از معصوم علیه السلام نقل شده است. باید یادآوری

۱. بررسی اجمالی و براساس ارزیابی نرم‌افزار درایة الحدیث نور

۲. رک: «بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفری».

۳. بررسی اجمالی و براساس ارزیابی نرم‌افزار درایة الحدیث نور.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۷۱.

۵. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۷۶.

۶. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۳۷.

۷. روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، ص ۳۵۴.

۸. الطبقات الكبرى، ج ۹، ص ۳۷۳ و ۴۴۴.

کرد که بخش قابل توجهی از الاحتجاج، برگرفته از تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام است و بسیاری از منابع دیگر آن نیز، نامشخص و مهجورند.^۱ مؤلف تصریح کرده که به دلیل شهرت و تداول برخی از این روایات، از ذکر سند و سلسله راویان آن‌ها صرف نظر کرده و هدف خود را صرفاً گردآوری و حفظ اخبار احتجاجات اهل بیت علیهم السلام دانسته است.^۲

۲-۳-۲. روایت چهارم

همانند روایت دوم، کلینی این روایت را به صورت مسند و با سلسله‌ای از راویان موثق تا امام باقر علیه السلام نقل کرده است. از این رو، از منظر رجالی، روایت صحیح‌السند تلقی می‌شود.^۳ در تفسیر القمی نیز همان مضمون و روایت با تفاوتی جزئی در طریق نقل شده است؛ در حالی که کلینی طریق را از احمد بن محمد بن خالد برقی می‌گیرد، علی بن ابراهیم آن را از طریق پدرش، ابراهیم بن هاشم، از حسن بن محبوب روایت کرده است. این تقارب در متن و محتوا، همراه با صحت سند در هر دو اثر، نشان از ثبات این گزارش در سنت حدیثی امامیه دارد. افزون بر این، بنا بر دیدگاه برخی محققان، روایاتی که در تفسیر القمی با سند متصل و معتبر از علی بن ابراهیم نقل شده باشد، از جهت انتساب، پذیرفتنی و معتبر تلقی می‌گردد.^۴

۲-۳-۳. تاریخ حدیث

پیش‌تراش‌ها شده که در دوران امویان، بیت المقدس جایگاهی ویژه یافت و در روندی تدریجی، در کنار کعبه و مسجد الحرام، از نظر معنوی و سیاسی نیز به طور فزاینده‌ای اهمیت یافت. در این زمینه، تلاش برای فضیلت‌سازی و ارتقای تقدس بیت المقدس در دستگاه اموی، امری غیرقابل انکار است. منابع امامیه حاوی روایاتی هستند که رویکردهای امامان علیهم السلام را در واکنش به این روندها به طور ویژه‌ای نمایان می‌کنند که در مواردی نشانگر تلاش برای تثبیت هویت شیعی در برابر تفکر اموی است.

در مقابل، برخی روایات در منابع امامیه، ماهیت زمینی و مادی مسجد الاقصی را مورد تأکید قرار می‌دهند. این روایات - که به واقعیت‌های عینی و فیزیکی بیت المقدس تأکید دارند - غالباً به عنوان واکنشی در برابر دیدگاه‌های عرفانی و معنوی گروه‌هایی همچون

۱. «نگاهی به کتاب احتجاج»، ص ۱۴۹.

۲. الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۴.

۳. بررسی اجمالی و بر اساس ارزیابی نرم افزار درایه الحدیث نور

۴. رک: مدخل «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، ص ۷۰۰-۷۰۳.

خوارج و جهمیه^۱ و یا جریان‌های عرفانی - عامی^۲ ظاهر می‌شوند که سفر معراج را فقط به عنوان یک امر عرفانی و معنوی می‌نگریستند. این دسته از روایات، در واقع می‌تواند گامی در جهت مرزبندی فکری با چنین گروه‌هایی محسوب می‌شود.

حضور جریان‌های غلو و باطنی‌گرا، که هرچند هیچ‌گاه جزو بدنه اصلی و سنتی امامیه نبوده‌اند، اما در حاشیه آن کوشیده‌اند تا خود را به بدنه معتبر حدیثی نسبت دهند، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. یکی از شخصیت‌هایی که در این فرآیند از نام او بهره‌برداری شده، محمد بن سنان است.

در حالی که برخی از رجالیان متأخر او را با استناد به قرائن خاص توثیق کرده‌اند، نباید از این نکته غافل شد که جریان‌های غلو و باطنی‌گرا گاهی در صدد برساختن برآمده و از نام او برای این منظور استفاده کرده‌اند.^۳

با این پیش‌فرض، روایت نخست - که در دسته روایات «آسمانی» قرار می‌گیرد - از نظر سند و متن نیاز به دقت بیشتری دارد. چون در سند آن، هم نام محمد بن سنان آمده و هم نقل او از شخصی ناشناخته به نام مالک ازدی دیده می‌شود؛ موضوعی که طبق بررسی‌های تاریخ‌الحدیث و شیوه‌های روایت‌سازی در جریان‌های باطنی، رایج بوده و همین امر تردیدهای جدی درباره اعتبار این روایت به وجود می‌آورد. نگاه پراشکال نجاشی به مالک فزاری و متهم کردن او به وضع، نقل از مجاهیل و فساد در مذهب نیز مؤیدی دیگر در این باره می‌تواند باشد.

این روایت - که در آن، امام عليه السلام مسجد الاقصی را از ساحت مادی تهی کرده و تفسیری آسمانی از آن ارائه می‌دهد - از نظر محتوایی با الگوهای معنایی روایات منسوب به باطنی‌گرایان تطابق دارد.^۴ از این منظر، احتمال انتساب ساختگی این روایت تقویت شده و آن را از فضای روایی اصیل امامیه دور می‌سازد. در مقابل، ممکن است به حدیثی از کتاب الهدایة الکبری اثر خصیبی اشاره شود که محمد بن سنان از مفضل بن عمر نقل کرده و در آن، مسجد الاقصی به روشنی معنای زمینی دارد؛^۵ روایتی که در ظاهر پیوندی با جریان‌های باطنی نشان نمی‌دهد، اما محتوای

۱. متشابه القرآن، ج ۲، ص ۱۱.

۲. تفسیر روح البیان، ج ۵، ص ۱۰۴.

۳. برای مطالعه بیشتر، رک: «نصیریّه و انتقال میراث حدیثی غالیان کوفه به شام؛ بررسی موردی آثار منسوب به محمد بن سنان».

۴. نصیریّه: تاریخ، منابع و عقاید، ص ۲۳۵؛ جریان‌شناسی باطن‌گرایی در تفاسیر اسلامی، ص ۱۳۲ - ۴۰.

۵. الهدایة الکبری، ص ۹۷.

آن بیانگر تلاشی از سوی غالیان برای ساختن تجربه‌ای شبیه معراج نبوی و ترسیم یک تجربه آسمانی و متافیزیکی (اسراء) برای امام صادق (ع) است.

به نظر روایت پردازان در این برساخت، از این نکته غافل مانده‌اند که در ساختار سایر روایات مشابه، مسجد الاقصی در کنار مسجد الحرام به عنوان مکان‌هایی مادی و زمینی تصویر شده‌اند. این تعارض درونی نشان دهنده ناهماهنگی در ساختار روایت و عدم توجه به زمینه‌های معنایی آن است.

در نهایت، تحلیل تاریخ حدیثی این دورویکرد نشان دهنده تنوع و تفاوت‌های فکری در مکاتب اسلامی است که به ویژه تحت تأثیر تحولات سیاسی و مذهبی دوران‌های مختلف شکل گرفته‌اند. بنابراین، اختلاف میان تفسیرهای آسمانی و زمینی مسجد الاقصی، می‌تواند بازتاب دهنده دگرگونی‌های دینی و اجتماعی در تاریخ اسلام باشد.

۲-۳-۴. فقه الحدیث

روایاتی که بر زمینی بودن دلالت دارند، به ویژه روایت دوم و چهارم، از حیث سند و منبع، از اتقان و اعتبار بالایی برخوردارند. در مقابل، روایت اول و سوم که ناظر به آسمانی بودن مسجد الاقصی هستند، از ضعف جدی در هر دو ساحت سند و منبع رنج می‌برند و آنچه در بخش تاریخ حدیث و احتمال سندسازی جریان باطنی‌گرا بدان اشاره شد، بر تزلزل این روایات می‌افزاید.

بر این اساس، تأکید امامان بر ماهیت زمینی و مادی مسجد الاقصی - به مثابه مکانی واقعی در سرزمین اورشلیم - امری روشن و غیرقابل انکار به نظر می‌رسد. از همین رو، برداشت برخی خاورشناسان چون اوری روبین^۱ و یثسحاق رایت^۲ که جریان شیعی - امامی را به داشتن قرائنی متفاوت و صرفاً آسمانی از مسجد الاقصی متهم کرده‌اند، تحلیلی ناقص و نارواست.

با این همه، نباید از نظر دور داشت که در روایتی که در تفسیر به ابن ماهیار آمده (روایت پنجم/آسمانی) و مسجد الاقصی را با بیت المعمور برابر دانسته، هم وثاقت سندی و هم اعتبار منبعی وجود دارد. برپایه این روایت، می‌توان تحلیلی سازگار با دیگر روایات که بر زمینی بودن مسجد الاقصی اشارت دارند ارائه کرد؛ مبنی بر این که بیت المقدس تنها یک

1. "Muhammad's Night Journey (Isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem."

2. Reiter, *Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity*.

ایستگاه در مسیر معراج نبوی بوده، نه مقصد نهایی آن. با این قرائت، روایاتی که دلالت بر زمینی بودن مسجد الاقصی دارند، در کنار دیگر روایاتی که مقصد نهایی اسراء را آسمان ششم می دانند، جایی که بیت المعمور در آن قرار دارد، قابل جمع خواهند بود. افزون بر این، سفر شبانه پیامبر ﷺ در روایات امامیه، خطی و رفت و برگشتی تصور نشده، بلکه سیری دَوْران گونه دارد: از مسجد الحرام به بیت المقدس، از آن جا به بیت المعمور در آسمان، و سپس بازگشت به مبدأ. با توجه به این ساختار روایی، می توان روایاتی را که در آن ها امام باقر (ع) باور اهل عراق را در خصوص موقعیت زمینی مسجد الاقصی رد کرده (روایت اول) و روایتی که امام صادق (ع) فرموده اند «ذلک فی السّماء» (روایت دوم)، این گونه معنا کرد که هدف از اسراء، صرفاً رسیدن به بیت المقدس نبوده، بلکه معراج تا افقی بالاتر، یعنی آسمان ها نیز امتداد داشته است. جز آن که دیگر روایات آسمانی (سوم و چهارم) تأییدات بسیار مطلوبی بر این قرائت به شمار می آیند و مؤیداتی نیز در تفاسیر اهل سنت به چشم می خورد؛^۱ چراکه یکی از محورهای اصلی اختلاف میان مفسران و محدثان عامّه، به این نکته معطوف است که آیا مسجد الاقصی مقصد نهایی اسراء بوده است یا این که صرفاً نقشی ایستگاهی و میانی در سیر شبانه پیامبر اکرم ﷺ ایفا کرده است.^۲

این نکته شایان توجه است که در برخی از روایات منقول از منابع روایی اهل سنت، به صراحت ذکر شده که پیامبر اکرم ﷺ در شب اسراء، علاوه بر بیت المقدس، به بیت المعمور نیز عروج نموده است.^۳ این واقعیت، برگسترش افقی سفر شبانه از بیت المقدس به ساحت های آسمانی دلالت دارد و از این رو، می تواند به عنوان تأییدی بر این تلقی از تفسیر امامان درباره مسجد الاقصی محسوب شود. این تفسیر در امتداد قرائت های کهن اسلامی و در هماهنگی با برداشت سنتی از معراج نبوی قرار دارد. با این وجود نباید از نظر دور داشت که مجموعه روایات شیعی در عین حال بازتاب دهنده رویکردی هویت ساز در میان امامان (ع) است که تلاش می کردند اماکن مقدسی مانند مسجد کوفه را به مثابه کانون های معنوی جایگزین و برتر، در مقابل فضیلت سازی های نظام مند اموی درباره بیت المقدس، معرفی کنند. نکته قابل تأمل آن است که ائمه (ع) نه تنها شیعیان را به زیارت مسجد الاقصی

۱. فتح الرحمن شرح مایلتبس من القرآن، ج ۳، ص ۱۶۳.

۲. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۱، ص ۴۲۹.

۳. صحیح البخاری، ج ۴، ص ۷۷؛ صحیح مسلم، ص ۱، ص ۱۴۵.

ترغیب نکرده‌اند، بلکه این مکان مقدس - که در سرزمین شام و در مرکز ثقل خلافت اموی قرار داشته - هرگز به گونه‌ای جدی در سنت زیارتی امامیه وارد نشده است. نشانه روشنی از این واقعیت را می‌توان در ساختار منابع دعایی و زیارتی برجسته شیعه، چون کامل‌الزیارات به عنوان یکی از منابع متقدم و مفاتیح الجنان به عنوان یکی از منابع متأخر بازجست؛ جایی که نامی از بیت المقدس یا مسجد الاقصی در آن‌ها به میان نیامده است.^۱ در سایر منابع روایی امامیه نیز، فصلی مستقل یا بابی مجزا برای این مکان مقدس اختصاص داده نشده و در نهایت، آنچه آمده پراکنده، محدود و صرفاً به اقتضای سیاق برخی روایات نقل شده است.

نتیجه‌گیری

تحلیل منابع حدیثی امامیه درباره «مسجد الاقصی» نشان داد که مسئله، نه صرفاً تبیینی تفسیری از آیه اسراء، بلکه صحنه‌ای از تقابل گفتمان‌ها در ساحت روایت، مشروعیت و جغرافیای قدسی در صدر اسلام است. در این میان، دو خط روایی با لحن و دلالت‌های متمایز شکل گرفته‌اند: نخست، روایاتی که مسجد الاقصی را منزلگاهی آسمانی، هم‌افق با بیت المعمور، معرفی کرده‌اند و دوم، نقل‌هایی که بر انطباق آن با بنایی زمینی در بیت المقدس دلالت دارند.

با این حال، سنجش رجالی و منبع‌شناختی روایت‌ها به روشنی بیانگر آن است که نقل‌های ناظر بر ماهیت زمینی مسجد الاقصی از اتقان و وثاقت بیشتری برخوردارند. در مقابل، روایاتی که مکانیت زمینی مسجد الاقصی را نفی می‌کنند، یا در زنجیره سندی دچار ضعف‌اند یا ریشه در خاستگاه‌هایی دارند که انتساب آن‌ها به جریان‌های باطنی‌گرا و غالی، دور از ذهن نیست؛ چنان‌که از تطبیق محتوایی و تعارضات درونی برخی از این متون نیز می‌توان به این تأثیرگذاری پی برد.

در این میان، نقدی جدی نیز متوجه پاره‌ای از تحلیل‌های مستشرقان است؛ به ویژه آنجا که چهره‌هایی چون اوری روبین یا بیتسحاق رایتز، امامیه را به پذیرش قرائتی منحصرراً آسمانی از مسجد الاقصی متهم ساخته‌اند. یافته‌های این نوشتار نشان می‌دهد که چنین

۱. شاید همین فضای حاکم بر جریان شیعی باعث شده باشد که برخی بر آسمانی بودن مسجد الاقصی تأکید کنند (رک: الصحيح من سيرة النبي الاعظم ﷺ، ج ۳، ص ۱۰۴).

نسبت‌هایی نه تنها از شواهد درون‌متنی پشتیبانی نمی‌گیرند، بلکه نادیده‌انگاری تنوع روایی و پیش‌فرض‌های کلامی شیعی در دوره‌های متقدم را نیز در خود دارند.

نقطه تلاقی این دو مسیر، جایی است که قرائتی میانه و تلفیقی، با اتکا به بدنه روایات معتبر، پیشنهاد می‌شود: مسجدالاقصی نه پایان راه، بلکه حلقه‌ای میانی در سیر شبانه پیامبر ﷺ به شمار می‌رود؛ سفری که از مسجدالحرام آغاز می‌شود، در بیت المقدس توقف دارد و از آنجا به بیت المعمور و افلاک صعود می‌یابد. این قرائت، افزون بر سازگاری درونی با سنت حدیثی امامیه، در منابع اهل سنت نیز مؤیدات فراوان دارد و نشان می‌دهد که تلقی شیعه، در لایه معرفتی خود، امتداد تفسیر سنتی اسلامی از اسراء را تداوم می‌بخشد.

بدین سان، امامان علیّه در مواجهه‌ای هوشمندانه، ضمن به رسمیت شناختن فضیلت سرزمینی بیت المقدس، هیچ‌گاه آن را هم‌تراز با حرمین قرار نداده‌اند و در برابر پروژه فضیلت تراشی اموی برای بیت المقدس، کوشیده‌اند با بازتعریف جغرافیای مقدس، جایگاه اختصاصی اماکن شیعی، چون مسجد کوفه، را تثبیت نمایند. از این منظر، روایت امامیه از مسجدالاقصی، نه صرفاً تفسیری از یک آیه، بلکه تبیینی از صورت‌بندی قدرت، معنا و هویت در تاریخ اسلام است.

کتابنامه

- إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالب، علي بن حسين مسعودي، قم، انصاريان، ۱۴۲۶ق.
- الاحتجاج، احمد بن علي طبرسي، مشهد، نشر المرتضى، ۱۴۰۳ق.
- أحكام القرآن، محمد بن ادريس شافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۲ق.
- أخبار مكة (للأزرقي)، بي‌جا، ۱۴۱۶ق.
- الإختصاص، منسوب به شيخ مفيد، قم، بی‌تا.
- اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر کشي، قم، ۱۴۰۴ق.
- اسرائيليات و تأثير آن بر داستان‌های انبياء در تفاسير قرآن، حميد محمد قاسمي، بی‌جا، ۱۳۸۰ش.
- الأعلام الهادية الرفيعة في اعتبار الكتب الأربعة المنيعة، نمازی شاهرودي، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۳۲ق.
- اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی، فتحیه فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷ش.

- امالی (صدوق)، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- امالی (طوسی)، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ناصرالدین عبدالله بن عمر بیضاوی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- بحار الأنوار، محمدباقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، قم، مؤسسة البعثة؛ مركز الطباعة و النشر، ۱۳۷۴ش.
- بيت المعمور، فرامرز حاج منوچهری، بی‌جا، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۹ش.
- پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، محمدتقی دیاری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳ش.
- تاریخ بیت المقدس؛ مجموعه مقالات بلند دائرة المعارف اسلامی، گواتاین، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۷ش.
- تاریخ سیاسی اسلام، رسول جعفریان، تهران، دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- تاریخ واسط، کورکیس عواد، بی‌جا، ۱۴۰۶ق.
- التوحيد (صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
- تفسیر البغوی، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.
- تفسیر الصافی، فیض کاشانی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر القرآن العظیم المسمی بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، عبدالقادر آل غازی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
- تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر روح البیان، اسماعیل بن مصطفی حقی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- تفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰ش.
- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قمی مشهدی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.
- تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- تفسیر نور الثقلین، حویزی، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
- تفسیر یحیی بن سلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

- التفسير الكبير، سليمان بن احمد طبراني، اربد، اردن، دار الكتاب الثقافي، بی تا.
- تلخیص المتشابه فی الرسم و حماية ما أشکل منه عن بواذر التصحيف و الوهم، احمد بن علی خطیب بغدادی، بی جا، ۱۹۸۵م.
- التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، محمد بن احمد ملطی شافعی، بی جا، ۱۴۱۳ق.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، صدوق، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
- جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمد عبدالرحمن ایجی، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
- جزء سفیان الثوری، بی جا، ۱۴۲۵ق.
- الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، عبدالله شبر، کویت، شركة مكتبة الألفین، ۱۴۰۷ق.
- النخصال، محمد بن علی ابن بابویه، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۶۲ش.
- دایرة المعارف مصور تاریخ فلسطین، حامد کفّاش و دیگران، تهران، سایان، ۱۳۹۲ش.
- درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، عبدالقاهر جرجانی، مجلة الحکمة، ۱۴۲۹ق.
- رجال (ابن غضائری)، قم، دار الحديث، ۱۳۸۰ش.
- رجال (برقی)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- رجال (حلی)، قم، المطبعة الحیدریة، ۱۴۰۲ق.
- رجال (نجاشی)، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۶۵ش.
- رجال الطوسی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۴۲۷ق.
- رجال النجاشی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۶۵ش.
- رسائل فی درایة الحديث، حسن حسینی آل مجدّد شیرازی، بی جا، ۱۳۹۰ق.
- روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السادات، محمدباقر بن زین العابدین خوانساری، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ش.
- روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- سنن ابن ماجه، بیروت، دارالرسالة العالمیة، ۱۴۳۰ق.
- صحيح البخاری (ت البغاء)، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- صحيح مسلم (ت عبد الباقي)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۴ق.
- الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، سيد جعفر مرتضى عاملی، بیروت، المركز الإسلامي

للدراستات، ۱۴۲۸ق.

الطبقات الكبرى، ابن سعد، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۲۱ق.

علل الشرائع، محمد بن علي ابن بابويه، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۳ق.

الغارات (طبع جديد)، ابراهيم بن محمد ثقفي، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ۱۴۱۰ق.

فتح الرحمن شرح ما يلتبس من القرآن، زكريا بن محمد انصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، بى تا.

فضائل البيت المقدس، أبو بكر محمد بن أحمد واسطى، نيقوسيا، قبرس، مركز بيت المقدس
للدراستات التوثيقية، ۱۴۳۱ق.

فضائل الشام، ابن رجب حنبلى، بى جا، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،
۱۴۲۵ق.

فضائل الشام للسمعاني، بى جا، ۱۴۱۲ق.

فضائل الشام ودمشق لأبى الحسن الربعى، دمشق، مطبوعات المجمع العلمى العربى،
۱۹۵۰م.

فهرست (طوسى)، قم، مكتبة المحقق الطبائى، ۱۴۲۰ق.

الفوائد، محمد بن عبد الله شافعى، بى جا، ۱۴۱۷ق.

قاموس الرجال، محمد تقى شوشترى، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۰ق.

قرب الإستاد، حميرى، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۳ق.

قصص الأنبياء، سعيد بن هبة الله قطب راوندى، مشهد، آستان قدس رضوى، بنياد
پژوهش هاى اسلامى، ۱۴۰۹ق.

قصه خوانان در تاريخ اسلام، رسول جعفریان، تهران، رثوف، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.

كامل الزيارات، جعفر بن محمد ابن قولويه، نجف، المطبعة المباركة المرتضوية، ۱۳۵۶ق.

الكافي، محمد بن يعقوب كلينى، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.

كشف النقاب عن وجوه رواية الأصحاب، محمد جواد شبيرى زنجانى، مركز تحقيقات
كامپيوترى علوم اسلامى (نور)، گروه رجال، بى جا، بى نا، بى تا.

الكشف و البيان المعروف تفسير الثعلبى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بى تا.

كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن علي ابن بابويه، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۵ش.

- المحاسن، برقی، قم، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ش.
- متشابه القرآن، قاضی عبدالجبار، قاهره، مكتبة دار التراث، بی تا.
- مصنف ابن أبی شیبة، بی جا، ۱۴۳۶ق.
- مصنف عبدالرزاق، بی جا، ۱۴۰۳ق.
- معانی الأخبار (صدوق)، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۳ق.
- المعرفة و التاريخ، یعقوب بن سفیان فسوی، بی جا، ۱۴۱۰ق.
- معجم رجال الحديث، ابوالقاسم خوئی، بی جا، ۱۳۷۲ش.
- من لا يحضره الفقيه (صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
- النكت و العيون، علی بن محمد ماوردی، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
- نصیریه: تاریخ، منابع و عقاید، عمیدرضا اکبری، علی عادل زاده و مهدی جمالی فر، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۲ق.
- نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، محمد بن جریر طبری آملی، قم، دلیل ما، ۱۴۲۷ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، علی بن حسین ابن ابی جامع، بیروت، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۱ق.
- الهدایة الکبری، حسین بن حمدان خصیبی، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بإمرة المؤمنین، علی بن موسی ابن طاووس، قم، مؤسسة دار الكتاب الجزائری، مؤسسة الثقلین لإحياء التراث الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- «بازخوانی دیدگاه رجال شناسان متقدم و متأخر درباره مفضل بن عمر جعفی»، مهدی جلالی، سید کاظم طباطبائی و سیده زینب هاشمی، طلوع، ۱۳۹۴، شماره ۵.
- «بررسی وثاقت و عدم وثاقت محمد ابن سنان»، علی اصغر کارگر، پژوهش های مطالعات اسلامی معاصر، شماره ۲، ۱۴۰۳ش، ص ۲۹-۵۲.
- «تفسیر عیاشی»، محمد کاظم رحمتی، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۲ش.
- «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، سید محمد جواد شبیری، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۲ش، ص ۷۰۰-۷۰۳.
- «جریان شناسی باطن گرایی در تفاسیر اسلامی»، مینا شمخی، فصلنامه قیم، ۱۳۹۳، ش ۱۰.

«حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تکوین نصیریّه»، محمدکاظم رحمتی، هفت آسمان، ش ۸، ۱۳۸۵ ش.

«حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایة الکبری»، نعمت‌الله صفری فروشانی، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۸۴، ش ۴.

«سندسازی‌ها و انتحالات خصیبی در الهدایة الکبری»، عمیدرضا اکبری و کاظم رحمان ستایش، فصلنامه شیعه‌شناسی، ش ۸۱، ۱۴۰۲ ش.

«محمد بن جریر طبری آملی و دلائل الإمامة»، نعمت‌الله صفری فروشانی، علوم حدیث، ش ۱۰، ۱۳۸۴ ش.

«نصیریّه و انتقال میراث حدیثی غالیان کوفه به شام؛ بررسی موردی آثار منسوب به محمد بن سنان»، باقری، حمید، علوم حدیث، ۱۳۹۸، ش ۲۴.

«نگاهی به کتاب احتجاج»، صادقی، مصطفی، سخن تاریخ، ۱۳۹۵، ش ۱۰.

Die Himmelsreise Muhammeds, Schrieke, Bernhard, 1916, 6.

Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity, Reiter, Yitzhak, Palgrave Macmillan, 2008.

Muhammad's Night Journey (Isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem, Rubin, Uri, 2008.

MUHAMMAD'S CLANDESTINE 'UMRA IN THE DU 'L-QA'DA 8 A.H., Horovitz, Josef, 1919.

Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse, Colby, Frederick S., State University of New York Press, 2008.