

تحلیلی از معراج پیامبر گرامی اسلام (ص) بر اساس مبانی فلسفی ابن سینا و ملاصدرا

مریم صمدیه^۱

عبدالرزاق حسامی فر^۲

چکیده

از نظر ابن سینا و ملاصدرا، معراج پیامبر(ص) واقعیت داشته و انکارکنندگان آن در زمره کافران و گمراه‌شدگان از صراط مستقیم هستند. ابن سینا معتقد است معراج پیامبر(ص) جسمانی نبوده، چراکه جسم در یک لحظه نمیتواند مسافت بسیار زیاد را طی کند، بلکه عقلی و روحانی بوده است. بیان دیگر، چون مسیر عروج پیامبر(ص) عوالم مجرده بوده است، نمیتوان این سیر را سیری جسمانی دانست. اما ملاصدرا با صراحت از جسمانی بودن کیفیت حضور پیامبر در معراج سخن میگوید. او قائل به جسمانی بودن حضور پیامبر در سیر آسمانی و همچنین جسمانی بودن اموری است که برای ایشان در شب معراج رخ داده است؛ البته جسمانی بودن آنها متناسب با عوالمی است که حضرت در آنها سیر کرده‌اند. ملاصدرا برای

انسان قائل به سه نوع جسم است: عقلی، مثالی و عنصری. او سیر زمینی را از سنخ جسم عنصری و سیر آسمانی را از سنخ جسم مثالی و همچنین جسم عقلی میدانند و معتقد است حضرت، متناسب با عوالمی که سیر میکردند، لباس جسمانیت به تن مینمودند. در این مقاله، مسئله کیفیت حضور پیامبر در شب معراج و امور اخروی‌یی که برای ایشان در آن شب اتفاق افتاد، با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا بررسی و تحلیل میشود.

کلیدواژگان: معراج، جسم عقلی، جسم مثالی، جسم عنصری، ابن سینا، ملاصدرا.

مقدمه

جسمانی بودن معراج پیامبر گرامی اسلام از جمله موضوعاتی است که از سوی بعضی متفکران مورد

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران (نویسنده مسئول)؛ samadieh@maragheh.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران؛ ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.3.6.7

تردید و حتی انکار قرار گرفته است. بیقین میتوان گفت در میان مسلمانان کمتر کسی در اصل وجود معراج شک و تردیدی روا داشته، بلکه شک و تردیدها بیشتر مربوط به کیفیت حضور پیامبر در شب معراج بوده و در اینباره بین متکلمان و متفکران مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. عده‌یی از آنها جسمانی بودن معراج را انکار کرده و معتقدند معراج فقط بصورت روحانی صورت گرفته است. برخی دیگر سیر زمینی، یعنی مسیر مسجد الحرام تا مسجد الاقصی را جسمانی و سیر آسمانی ایشان را روحانی دانسته‌اند.

بعنوان نمونه، علامه طباطبایی تأکید میکند که اصل اسراء و معراج از مسائلی است که بهیچوجه قابل انکار نیست، زیرا آیات قرآنی بتفصیل درباره آن سخن گفته‌اند و اخبار متواتر از رسول خدا (ص) و ائمه اطهار علیهم السلام نیز بر این موضوع صحه گذاشته‌اند، اما در مورد کیفیت معراج معتقد است سیر حضرت رسول (ص) از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی با روح و جسم و اما عروجشان به آسمانها با روح مقدس ایشان بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۴۰). ابن سینا در رساله معراج‌نامه، معراج را حق و اعتقاد به آن را از ضروریات دین شمرده و در عین حال، تلاش میکند با دلایل عقلی در مورد کیفیت آن سخن بگوید.

ملاصدرا در چندین اثر خویش، از جمله اسفار، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد و مفاتیح الغیب، در مباحث مربوط به معاد جسمانی، از معراج پیامبر

گرامی اسلام سخن گفته است. او در کتاب مبدأ و معاد، در مورد واقعیت داشتن معراج میگوید: معراج، حق و امری مطابق با واقع بوده و اگر کسی آن را خواب یا رؤیا و وهم بداند، کافر یا بدعت‌گذار است. او معتقد است اینکه برخی گفته‌اند پیغمبر در شب معراج بعضی از انبیای الهی نظیر موسی، عیسی و یونس علیهم السلام را ملاقات نموده، درست است اما چنین نبوده که رؤیت به ذوات خارجی و اشخاص آنها تعلق گرفته باشد بلکه ذوات خارجی آنان در شب معراج موجود نبوده است؛ یا اینکه برخی گفته‌اند آنچه از عذاب و پاداش در قبر گفته میشود، همه صور خیالی هستند و در خارج وجود ندارند؛ همه این سخنان خطاست. صدرالمآلهین بر این باور است که وجود جنت و نار و سایر احوال آخرت، حق و مطابق با واقع هستند و اعتقاد یقینی به آن نیز واجب است و کسی که آن را انکار کند، گمراه و از صراط مستقیم خارج شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۶۸۵-۶۸۴). بنابراین ملاصدرا در اصل وجود معراج شک و تردیدی نداشته، بطوریکه انکارکنندگان معراج را در زمره کافران شمرده است. مسئله اصلی درباره معراج در دیدگاه صدرالمآلهین، مربوط به کیفیت حضور پیامبر در شب معراج و همچنین کیفیت اموری است که از احوال آخرت بر ایشان نمایان شد.

بطور کلی، با توجه به آیات قرآنی و روایات، معراج پیامبر اسلام در دو حوزه سیر زمینی (از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی) و سیر آسمانی

صورت گرفته است. نوشتار حاضر در تلاش است بر اساس مبانی فلسفی ابن سینا و ملاصدرا، به تبیین کیفیت معراج در دو حوزه سیر زمینی و سیر آسمانی بپردازد.

سیر زمینی معراج

خداوند در آیه اول سوره اسراء به مرحله اول سیر پیامبر گرامی اسلام در شب معراج - سیر زمینی ایشان از مسجد الحرام (مکه) تا مسجد الاقصی (قدس) - اشاره کرده و میفرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ پاک و منزه است خدایی که در مبارک شبی بنده خود (محمد) (ص) را از مسجد حرام (مکه معظمه) به مسجد اقصایی که پیرامونش را (به قدوم خاصان خود) مبارک ساخت، سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند که همانا خداوند شنوا و بیناست» (اسراء / ۱).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه میگوید: واژه «اسراء» و همچنین واژه «سری»، بمعنای سیر در شب است؛ زمانیکه «سری و اسری» بکار برده میشود، مراد اینست که فلانی در شب راه پیمود، اما هنگامیکه «سری به و اسری به» بکار میرود، به این معناست که او را شبانه سیر دادند. در واژگان و زبان عربی برای مسافرت واژه «سیر» بکار برده میشود که هم شامل مسافرت در روز و هم مسافرت در شب میباشد. افزون بر این، واژه «لیلاً» نیز بعنوان مفعول فیه در آیه بکار رفته است

و بودنش در کلام این معنا را افاده میکند که تمام این سیر (هم رفت و هم برگشت) در شب انجام گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۵-۶). بهمین دلیل در این آیه، خداوند از مسئله اسراء، یعنی سفر شبانه پیامبر گرامی اسلام از مسجد الحرام در مکه، به مسجد الاقصی در بیت المقدس سخن گفته است.

نکته اولی که در مورد این آیه مطرح شده اینست که این سفر در شب و آنهم طی یک شب رخ داده است، زیرا واژه اسراء بکار برده شده که در لغت عرب بمعنای سفر شبانه است و برای تأکید آن، حتی لیلاً نیز بکار رفته تا بر شبانه بودن این سفر کاملاً تأکید کند؛ در صورتیکه در واژگان عرب برای مسافرت روزانه واژه سیر بکار برده میشود. نکته دومی که قابل توجه است چگونگی و کیفیت این سفر است و اینکه آیا روح پیامبر از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی رفته یا اینکه جسم پیامبر نیز در این سیر و مسافرت همراه روح بوده است؟ این آیه بوضوح نشان میدهد که جسم پیامبر نیز همراه روح ایشان بوده است، چراکه در آیه مذکور، کلمه «عبد» بکار رفته که جدای از اینکه نشان دهنده مقام عبودیت و بندگی پیامبر است، نشان میدهد که این سفر در بیداری رخ داده و این سیر جسمانی است، نه سفری صرفاً روحانی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۱۱-۸؛ نجفی خمینی، ۱۳۸۹: ۹ / ۳۴).

اما عده‌یی نتوانسته‌اند جسمانی بودن این سیر را با دلایل عقلی و با توجه به شرایط عالم طبیعت

توجیه کنند، چراکه فاصله میان مسجد الحرام و بیت المقدس بیش از یکصد فرسنگ بوده و در شرایط آن زمان، این سفر روزها یا هفته‌ها زمان میبرد؛ بهمین دلیل معتقدند این سیر فقط روحانی بوده و احتمال جسمانی بودن آن را منتفی دانسته‌اند. این در حالی است که در طول تاریخ معجزات انبیا، چنین سیری پیشتر نیز تجربه شده، مثلاً جابجایی تخت بلقیس در زمان حضرت سلیمان که در سوره نمل و بویژه آیات ۳۸ تا ۴۲ بدان اشاره شده است. افزون بر این، اگر کسی به دیگری بگوید «من فلان شخص را به فلان نقطه برده‌ام» مفهومش این نیست که در عالم خواب یا خیال بوده، یا تفکر و اندیشه او به چنین سیری پرداخته است، بلکه انتقال شخص از مکانی به مکان دیگر، تنها در مورد جسم میتواند معنا داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۸۱۱).

ابن‌سینا در تبیین سیر زمینی معراج پیامبر میگوید: بیان هر چیزی در خود آن چیز انجام میشود و راه به هر مقصدی، در راستای آن مقصد معین انجام میشود؛ بطوریکه اگر فردی که قصد رفتن به مکه دارد، به سمت ترکستان حرکت کند، هرگز به مقصد خویش نخواهد رسید، چراکه اصلاً به مقصد توجه نکرده است. همچنین اگر کسی گمان کند که جسم آدمی میتواند به جایی برسد که عقل میرسد، چنین امری محال است. از نظر ابن‌سینا، به معقول رسیدن عقل، نه بواسطه مدت و زمان است و نه بواسطه آلت، چراکه عقل در موضع قرار نمیگیرد تا بتواند مکانی داشته باشد.

پس جایی که عقل بدانجا میرسد، جسم نمیتواند به آنجا برسد، چراکه جسم جوهری کثیف است و قصد بالا ندارد و اگر بخواهد به بالا سفر کند، عرضی و قهری خواهد بود و نمیتواند مسافتی را که بتأنی میتوان رفت، بتعجیل طی کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۹۷).

در واقع از نظر ابن‌سینا، مقاصد یا معقولند یا محسوس؛ قاصد محسوس، حس است و قاصد معقول، عقل. عروج و بلندی نیز دو گونه است: محسوس و معقول... بلندی محسوس از حیث مکان است و آن به بالای محسوس توجه دارد و بلندی معقول از حیث مرتبه و رتبه است و آن به مراتب معقول توجه دارد، چراکه در موضع و مکان نیست. از نظر شیخ، اگر مقصود نازل باشد، سفر به آن، نازل میشود و اگر مقصد عالی باشد، حرکت به آن، عالی میشود. در دیدگاه بوعلی، عروج و ترقی نیز به دو صورت میتواند صورت گیرد؛ عروج و ترقی یا به معارج محسوس اتفاق می‌افتد یا به معارج معقول. او معتقد است حرکت جسم به مقصد عالی جز با انتقال و قطع مکانی و انتقال زمانی نمیتواند اتفاق بیفتد؛ همچنین حرکت عقل به مقصد معقول تنها از طریق عقل ممکن است. از اینرو مطابق نظر ابن‌سینا، ویژگی جسم اینست که در موضع و مکان قرار دارد. بنابراین هرگاه روح بر مرکب عقل متوجه مقصد خود شود، جسم در موضع خود ساکن میماند، چراکه سفر هر کدام از اینها در جهتی مغایر با دیگری است و اگر هر دو را از یک جهت تصور کنیم،

مغایرت در حرکت لازم می‌آید، از آن جهت که سفر عقل متوجه به مرکز خود است و بهمین دلیل سفر او سریع است و این امری انکارناپذیر است، زیرا به مرکز خویش متوجه میشود. پس ادراک معقول کار عقل است نه کار حس، و نظر در معقول نیز کار روح است نه کار جسم (همان: ۹۸).

بنابراین بر اساس نظر ابن‌سینا، معراج به دو صورت میتواند اتفاق بیفتد. اول اینکه، جسم به قوت حرکت قهری به بالا برده شود، و آن بطیء السیر است. دوم اینکه، روح به قوت فکری و معقولی بالا برده شود و آن سریع السیر است. به اعتقاد بوعلی جسم عنصری با ثقل و غلظت خود، نمیتواند چنین سیری داشته باشد و حرکت با چنین سرعتی غیرمتعارف است. او همچنین معتقد است در زمان کوتاه، حرکت این جسم با چنین سرعتی غیرممکن است. در نتیجه، بنظر وی، چون احوال معراج پیامبر(ص) در عالم محسوس نبوده، پس جسم ایشان به معراج نرفته است، زیرا جسم در یک لحظه نمیتواند مسافت دور را طی کند. بنابراین معراج پیامبر(ص) جسمانی نبوده بلکه روحانی بوده است، زیرا مقصود، عقلی بود (همان: ۹۸-۹۹). در واقع ابن‌سینا سیر شبانه از مسجد الحرام به مسجد الاقصی را بصورت جسمانی قبول ندارد، چراکه طی مسافت با این سرعت را نمیپذیرد.

اما ملاصدرا در مفاتیح الغیب، با صراحت سیر زمینی حضرت رسول(ص) را جسمانی (از سنخ

جسم عنصری) دانسته و در اینباره میگوید: خداوند را در عالم قوایی است که احکامی متفاوت و گوناگون دارند و چنین قوایی را تنها به عده‌بی خاص از اولیای خویش اختصاص داده است. از دیدگاه ملاصدرا جز افراد نادان و بیخرد، این امور را انکار نخواهند کرد. وی معراج حضرت رسول را نیز در زمره چنین قوایی دانسته است، چراکه در کمترین زمان، مسافت زیاد و طولانی را سیر نموده اند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۰۹۵).

سیر آسمانی معراج

مهمترین بخش سیر پیامبر گرامی اسلام در شب معراج، سیر آسمانی ایشان است که در سوره نجم به آن اشاره شده است: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى؛ درحالیکه در افق اعلی قرار داشت * سپس نزدیکتر و نزدیکتر شد * تا آنکه فاصله او (با پیامبر) به اندازه فاصله دو کمان یا کمتر بود * در اینجا خداوند آنچه را وحی کردنی بود به بنده‌اش وحی نمود * قلب (پاک او) در آنچه دید، هرگز دروغ نگفت * آیا با او درباره آنچه (با چشم خود) دیده مجادله میکنید؟ * و بار دیگر نیز او را مشاهده کرد * نزد «سدره المنتهی»

* که «جنت المأوی» در آنجاست * در آن هنگام که چیزی [نور خیره‌کننده‌یی] سدره‌المتهی را پوشانده بود * چشم او هرگز منحرف نشد و طغیان نکرد (آنچه دید واقعیت بود!) * او پاره‌یی از آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید! *» (نجم/ ۱۸-۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۲۶).

در بیان معراج آسمانی پیامبر گرامی اسلام از دیدگاه ملاصدرا باید دو نوع بحث را از هم جدا کرد. یکی مربوط به کیفیت حضور خود پیامبر(ص) در شب معراج است و دیگری کیفیت امور اخروی که برای ایشان در آن شب نمایان گشته است.

بیان دیدگاه ابن‌سینا درباره کیفیت معراج

ابن‌سینا از جمله متفکرانی است که معراج حضرت رسول را روحانی دانسته است. او در کتاب معراج‌نامه بیان میکند که عروج و ترقی بر حسب جسم و روح، به دو صورت انجام میگیرد. عروج یا به معراجهای محسوس مرتقی شود یا به معراجهای معقول؛ اولی جسم و دومی عقل است. وی معتقد است حرکت جسم برای رسیدن به مقصود جز با انتقال زمان و قطع مکان امکانپذیر نیست و همینطور حرکت روح به مدارج معقول تنها از طریق عقل امکان دارد. او بر این اساس معراج را به دو گونه ممکن میداند: «یا جسمی که با نیروی حرکت قهری مترقی شود و آن بطیء السیر است، یا روحی که با نیروی فکری معقولی مترقی شود و آن سریع السیر

است». ابن‌سینا معتقد است از احوال حضرت رسول معلوم است که مقصد او امری محسوس نبوده تا از طریق حس، آن را درک نماید، پس روشن و واضح است که حضرت با جسم به معراج نرفته است، چراکه جسم در یک لحظه نمیتواند مسافت بعید را قطع کند؛ بنابراین معراج روحانی بوده و مقصد، عقلی و روحی. در واقع ابن‌سینا سیر سریع شبانه و عروج در عوالم بالا را با جسم نمییذیرد و معتقد است معراج، فکری و عقلی بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۶).

دلیل ابن‌سینا بر انکار معراج جسمانی اینست که معتقد است افلاک قابل خرق و التیام نیستند. از نظر او لازمه جسمانی بودن معراج اینست که پیامبر اکرم بطور خط مستقیم از مرکز عالم رو به بالا رفته، از کرات چهارگانه عبور نموده و افلاک را یکی پس از دیگری سوراخ کند؛ اما پاره شدن و بهم پیوستن افلاک (خرق و التیام) از نظر هیئت یونانی (بطلمیوسی) غیرممکن است، زیرا اجسام فلکی بهم پیوسته‌اند و هیچ موجودی نمیتواند بطور مستقیم در میان آنها حرکت کند، زیرا لازمه آن، جدا شدن اجزاء فلک از یکدیگر است. پس معراج پیامبر، روحانی بوده است (سبحانی، ۱۳۴۱: ۵۳).

ابن‌سینا مقصود از نوشتن معراج‌نامه را بیان این مطلب میداند که معراج حضرت رسول از طریق عقل اتفاق افتاده و مقصود از آن سیر حسی نبوده، بلکه راز معقول بوده که با زبان محسوس بصورت رموزوار مطرح شده است تا مردم بتوانند آن را

درک نمایند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۹۵). او در اینباره میگوید: «اندر این سفر فکری، جز عقل محض نمانده بود که به حضرت واجب‌الوجود رسید» (همان: ۱۱۹). در واقع ابن‌سینا معراج را سفری فکری و عقلی دانسته است. وی همچنین در مورد بازگشت خویش از معراج گفته است: «چون این همه بکردم، به خانه باز آمدم. از زودی سفر هنوز جامه خواب گرم بود. یعنی که سفری فکری بود میرفت به خاطر، عقل ترتیب ادراک میکرد موجودات را تا واجب‌الوجود. چون تفکر تمام شد به خود بازگشت» (همانجا). از سخن ابن‌سینا برمی‌آید که این سفر، سفری بوده که با عقل و فکر اتفاق افتاده و عقل تمامی موجودات را بترتیب، تا واجب‌الوجود ادراک کرده است. در جایی دیگر از کتاب نیز بصراحت نوشته است: «معراج به معقول تعلق دارد» (همان: ۹۹).

او همچنین در رساله‌ی اضحویه مینویسد:

مقصود آنست که گمان مبری که رسول(ص) از بهشت خبر باز داد به تقلید و سماع از جبرئیل، چنانکه تو معنی سماع دانی از جبرئیل - که آن معنی نیز خود چون دیگر کارها شناختی - لکن رسول(ص) بهشت را بدید. و بهشت در این عالم به حقیقت نتوان دید، بلکه وی بدان عالم شد و از این عالم غایب شد، و این یک نوع از معراج وی بود. لکن غایب شدن بر دو وجه است: یکی به مردن روح حیوانی، و

دیگر به تاسیدن روح حیوانی. اما در این عالم بهشت را نتوان دید، که چنانکه هفت آسمان و هفت زمین در پوست پسته‌یی نگنجد، یک ذره از بهشت در این جهان نگنجد، بلکه چنانکه حاسه سمع معزول است از آنکه صورت آسمان و زمین در وی پدید آید، چنانکه در چشم، همه حواس این جهانی از همه لذات بهشت معزول است. و حواس آن جهانی خود دیگر است (همو، ۱۳۶۴: ۱۳۰).

دیدگاه ملاصدرا در مورد کیفیت معراج

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه، در مورد شب معراج و رؤیت امور اخروی توسط حضرت رسول اکرم(ص) میگوید: زمانیکه عقل منفعل انسان به مرتبه‌ی عقل بالفعل برسد، چنین انسانی میتواند در ذات خود، ذاتهای عقلی مجرد را تصور نماید و هرگاه که بخواهد میتواند آنها را در پیش خود حاضر کند؛ مگر زمانیکه به بدن و بکارگیری نیروهای حسی مشغول باشد. در چنین شرایطی - یعنی در زمانی که مشغول به بدن و بکارگیری نیروهای حسی است - نمیتواند بصورت عینی آنها را مشاهده نماید و تنها میتواند مشاهده‌ی ذهنی داشته باشد، مگر اینکه قوه‌ی تعقلش چنان وسعتی داشته باشد که پرداختن به عرصه‌یی، آن را از پرداختن به عرصه‌های دیگر باز ندارد؛ همانند پیامبران و برخی اولیا و صدیقین، آنگونه که در شب معراج و دیگر مواقع برای رسول‌الله(ص) اتفاق می‌افتاد و آخرت

و احوال آن را بدون حجاب مشاهده مینمود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۸۵-۳۸۴).

بعقیده ملاصدرا اصحاب معارج از انبیا و متجردان از اغشیه مواد، با خلع ابدان عنصری خود یا تحصیل ملکه خلع آنها، حتی اگر بالفعل خلع نموده باشند، میتوانند به مشاهده صور اخرویه و احوال برزخ پیش از وقوع آنها و پیش از قیام قیامت نایل آیند؛ از این جمله میتوان به آنچه برای پیامبر در شب معراج رخ داد، نام برد. ایشان توانستند اهل بهشت را در بهشت و اهل جهنم را در جهنم ببینند، درحالیکه برخی از آنها هنوز در قید حیات بوده و نمرده بودند. همچنین ایشان توانستند به دیدار انبیای الهی نایل آیند، درحالیکه حیات دنیوی آنها به پایان رسیده بود. وقوع چنین اموری بدلیل شهود پیامبر از احوال آخرت و خروج وی از زمان و مکان بوده است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۷۳۳).

صدرالمتألهین در کتاب مفاتیح الغیب بصراحت از معراج جسمانی سخن گفته و آن را مختص انبیای الهی دانسته و مینویسد: برای هیچ نیرویی توان پایداری و دستیابی به آن نیست، بلکه آن نیرو تنها ویژه نبوت است و بس؛ «و أما المعراج الجسمانی فلا یفی به کل قوة، بل یختص ذلك بقوة النبوة» (همو، ۱۳۸۶: ۴۹۹). بنابراین ملاصدرا معراج را جسمانی دانسته، اما از سویی دیگر، جسم را خارج از حوزه زمان و مکان تلقی کرده است.

۱. بررسی مبانی ملاصدرا در تبیین کیفیت معراج برای اینکه بتوانیم تبیینی بهتر از کیفیت معراج

پیامبر گرامی اسلام ارائه دهیم، لازم است به مبانی ملاصدرا در اینباره اشاره کنیم؛ گو اینکه مبانی صدرایی در تبیین معاد جسمانی میتوانند در این زمینه نیز پاسخگو باشند. ملاصدرا در کتاب اسفار یازده اصل درباره معاد جسمانی ذکر نموده است.

۱) اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛ از دیدگاه ملاصدرا آنچه در مواجهه با موجودات اصالت دارد و باید مورد توجه قرار گیرد، هستی و وجود است، نه ماهیت.

۲) تشخیص در اشیاء و موجودات به وجود آنهاست، نه ماهیتشان. وی معتقد است وجود و تشخیص از حیث ذات با هم متحدند و تغایر آنها، مفهومی است.

۳) تشکیک در مراتب وجود؛ بر اساس این اصل، ملاصدرا معتقد است طبیعت وجود، بذاته پذیرای شدت و ضعف است. او همچنین بیان میکند که وجود در موجودات مختلف دارای یک معنا با درجات مختلف شدت و ضعف است. برای مثال، وجود از باریتعالی تا جمادات، یک وجود و دارای یک معناست، اما همین وجود واحد، دارای مراتب شدت و ضعف است.

۴) وجود، شدت و ضعف میپذیرد و دارای حرکت اشتدادی است. جوهر نیز در جوهریتش دگرگونی ذاتی را میپذیرد؛ اما اجزاء یک حرکت متصل و حدود آن، بالفعل و بگونه ممتاز، موجود نیستند بلکه همگی به یک وجود موجودند. از جمله وی در مورد انسان معتقد است: وجود او از ماده و

جسم شروع میشود، سپس وارد مراحل نباتی، حیوانی و در نهایت، انسانی میشود و حتی میتواند به مرحله تجرد عقلی برسد و این در حالی است که وجود وی همان بوده و تغییر نکرده است.

(۵) هر مرکبی به صورتش، هوهو است، نه ماده‌اش. از دیدگاه ملاصدرا ماده فقط حامل قوه و امکان شیء، و همچنین موضوع انفعالات و حرکات آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۳-۲۶۱).

(۶) وحدت شخصی؛ که در همه موجودات، وجود دارد و عین وجود آنهاست، اما نه بر یک طریق و یک درجه. از دیدگاه ملاصدرا وحدت شخصی در مقادیر متصل، عین متصل بودن و امتدادشان، در زمان و مندرجات وجود، عین تجدد و تقضی آنها، در عدد، عین کثرت بالفعل آنها و در اجسام طبیعی، عین کثرت بالقوه آنهاست.

(۷) هویت و تشخیص بدن به نفس است، نه به جرم آن.

(۸) وجود قوه خیال؛ و آن جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن قائم نیست و در جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نمیباشد، بلکه از این عالم مجرد است و در یک عالم جوهری متوسط بین دو عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی، واقع است.

(۹) صور خیالی (بلکه تمامی صور ادراکی) نه در موضوع نفس حلول و ورود دارند و نه در محلی دیگر، بلکه قائم به نفسند.

(۱۰) صورتهای مقداری و شکلها و هیئت جرمی، بحسب استعدادات و انفعالات آنها

حاصل میگردد.

(۱۱) اجناس عوالم و نشئات، منحصر در سه عالمند، اگرچه سرای وجود بدلیل ارتباط بعضیشان با بعض دیگر، واحد است؛ پایستترین مرتبه آنها، عالم صور طبیعی است که دارای کون و فساد است و بالاترین مرتبه عالم، صور عقلی و مثل الهی است که از مرتبه تجرد تام عقلی برخوردار است. ملاصدرا به عالمی دیگر غیر از عالم صور طبیعی و عالم صور عقلی، قائل شده است که با عنوان عالم مثال از آن یاد میشود. از ویژگیهای عالم مثال اینست که ماده ندارد اما از ویژگیهای ماده - همچون رنگ، وضع و شکل - برخوردار است (همان: ۲۷۳-۲۶۵).

۲. تبیین جسمانی بودن معراج از دیدگاه ملاصدرا
با توجه به مبانی ذکر شده، ملاصدرا در مورد بدن اخروی و کیفیت آن معتقد است: صورتهای اخروی دارای امری شبیه به ماده‌یی هستند که حامل صور دنیوی است. از دیدگاه او وجه امتیاز ماده دنیوی با حامل صورتهای اخروی در اینست که ماده دنیوی چون در عالم حرکتها و اتفاقها واقع شده است، ناقص و نیازمند فاعلی مابین است تا بنحو ترتیبی، شیئی بعد از شیء دیگر، آن را کمال بخشد، اما قوه اخروی امری نفسانی است که بذات خود، علل ذاتی و کمال را میبذیرد. در قوه اخروی برخلاف مواد دنیوی، زمانیکه صور از آن زایل میشود، برای بازگشت دوباره آنها، تنها یادآوری آن کافی است و به اکتساب آن از سوی

فاعل جدید نیازی نیست. وی معتقد است جوهرهای نفوس در لطافت و کثافت مراتب، تفاوت دارند. نازلترین رتبه آن، از انوار حسی لطیفتر است. بنابراین نفس، صور محسوسها، متخیلها و معقولها را - آنگاه که در مراتب انوار حس، خیال و عقل واقع هستند - با همه تفاوتشان در لطافت و نوری بودن، میپذیرد.

از دیدگاه ملاصدرا انسان میتواند در نیروی متخیله خود امور ممکنی را حاضر کند که احضار آنها در قوه حسی ممکن نیست، و این بدان سبب است که نیروی متخیله، قوه‌ی روحانی است که در عالم غیب واقع شده است؛ در صورتیکه قوای حس، جسمانی و در عالم شهادت واقعند. او بر این باور است که عالم غیب فصیحتر و عرصه آن گسترده‌تر است. پس این قوه خیال بمنزله دریچه‌ی بی به عالم غیب است، آنگونه که حواس بمنزله روزنه‌هایی به عالم شهادتند. مادامیکه نفس به استعمال این حواس ظاهری و نیروهای محرکه مشغول است، از رؤیت صورتهای باطنی بوضوح غافل میماند، وگرنه این صورتهای از نظر درجه روشنی و ظهور و وجود، از مرتبه‌ی شدیدتر و قویتر نسبت به حسیات غرق در مواد کثیف و ظلمانی، برخوردارند (همو، ۱۳۹۱: ۳۸۵-۳۸۳). بر این اساس، ملاصدرا میگوید: آنچه انسانها در روز قیامت بدان محسوس میشوند از بدنهایی است اخروی مثالی که ارواح آنها را بحسب اعمال و خواها و ملکات و اعتقادات پنهان و آشکار خود، کسب کرده‌اند؛ یعنی

بدنهایی که نفس بواسطه اعمال خوب و بد کسب کرده است (همو، ۱۳۸۶: ۹۹۳).

با توجه به توضیحاتی که درباره دیدگاه ملاصدرا مطرح شد، میتوان نتیجه گرفت که معراج پیامبر از نظر وی، جسمانی بوده است. او در رساله سه اصل در اینباره میگوید:

سرّ معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیاست علیه و آله الصلوة، و سایر احوال آخرت و نشئه قبر و هرچه این مقوله از انبیا علیهم السلام حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن، اعجمی است و جز بنور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش علیه و علیهم السلام و الثناء، ادراک نمیتوان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۶).

او در همین رساله میگوید: معرفت دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و معرفت ملائکه و جن و روح و کروبیین و احوال معراج و معیت حق تعالی با کل موجودات و همچنین سیر معراج و طی سموات و نظایر اینها، از علوم مکاشفات هستند که عقل ارباب فکر و اهل نظر، از ادراک آن عاجز است، و لوح این علوم جز در مکتب «وَعَلَّمَانَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» نوشته نمیشود (همان: ۴۱؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳).

علاوه بر این، ملاصدرا در رساله قضا و قدر نیز میگوید: زمانیکه انسان به مقام و مرتبه انسان

کامل دست می‌یابد، زمان و مکان معنای خود را از دست می‌دهند و فرازمان و فرامکان میگردند و محدودیتهای زمانی و مکانی از بین میروند. چنین انسانی میتواند در تمام مراتب هستی تصرف نماید و در حالت و وضعی واحد، در تمام مراتب ارواح روحانی و نفوس ارواح قدسی و اجسام کثیف ظلمانی، ظهور نماید. وی در نهایت معراج حضرت رسول اکرم(ص) را از این سنخ معرفی مینماید (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۴۹۰).

در واقع سخنان ملاصدرا نشان میدهد که وی بوضوح معراج را جسمانی دانسته، اما این نوع جسم را جسمی خارج از حوزه زمان و مکان معرفی نموده است؛ چنانکه در جلد نهم اسفار بیان میکند که عقل نظری نیازمند بدن و قوای بدن است، اما چنین نیست که این امر دائمی باشد و عقل از هر وجهی نیازمند بدن باشد. نیاز نفس به بدن مانند نیاز صانع به دکان نیست بلکه نیازش، نیاز جوهری طبیعی است از حیث عدم استقلالش، به وجود. از نظر ملاصدرا نفسیت نفس به وجود است، نه به اضافه و نسبتی که پس از تمام شدن هویتش، بر ذات آن عارض میشود. او معتقد است نفس از حالت بالقوه خارج میشود و به عقل بالفعل تبدیل میشود، عقل بالفعلی که به بدن احتیاج ندارد و یکی از ساکنان عالم عقل میشود. در اینجا صور معقولی است که به ذات خودش معقول است (همو، ۱۳۸۲: ۱۱۴-۱۱۳). این سخنان نشان میدهند که مراد ملاصدرا از معراج جسمانی، جسم عنصری نبوده است.

از سوی دیگر، ملاصدرا در شرح اصول کافی، از جسم عقلی برای انسان سخن میگوید؛ جسم عقلی‌یی که مانند انسان عقلی وجودش وجود صمدی و توپر است؛ چون از معنی و قوه و استعداد مفارق است. وی معتقد است انسان عقلی، نوری است که بالذات برای ذات خود ظاهر است و همچون اجسام تیره، دارای جا و وضع و جهت و حرکت نیست (همو، ۱۳۸۵: ۳۵۴-۳۵۳). البته باید به این نکته اشاره شود که از دیدگاه صدرالمآلهین، انسان دارای سه نوع وجود است: (۱) انسان طبیعی که دارای اعضای محسوس است که در وضع، از هم متباین و جدا هستند؛ یعنی موضع چشم، موضع گوش نیست و موضع دست، موضع پا نیست و هیچ عضوی در موضع عضو دیگر نیست. (۲) انسان نفسانی که دارای اعضای متمایز است که هیچ عضوی از آن با حس ظاهری ادراک نمیکند و فقط با دیده خیال و حس باطن مشترک ادراک میکند؛ یعنی با دیده‌اش میبیند، با گوشش میشنود، با بینش میبوید، با زبانش میچشد و... و این اعضا از لحاظ اوضاع و جهات، با هم اختلاف ندارند بلکه آنها را نه موضع است و نه حس، و بسوی آنها اشاره حسی واقع نمیشود، زیرا آنها در این عالم و جهات آن نیستند. (۳) انسان عقلی که اعضای او روحانی و حواسش عقلی است؛ دیده‌یی عقلی دارد و گوش‌ی عقلی و چشایی و بویایی و لامسه عقلی و... . تمامی این اعضای عقلی و حواس عقلی، به یک وجود عقلی موجودند. این همان انسان مخلوق بر صورت رحمان و همان خلیفه الهی در عالم عقلی

است که مسجود فرشتگان است (همان: ۳۷۶؛ رسولی شریبانی و صمدیه، ۱۳۹۷: ۷۶).

بنابراین، آنچه جسم نامیده میشود دارای گونه‌هایی از وجود است که در بلندیها و پستیها و بالایی و پائینی، از زمانی که طبیعی است تا هنگامی که عقلی میشود، متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳۷۷-۳۷۶). واقعیت اینست که بر اساس اتحاد و عینیت نفس و بدن، انسان حقیقتی یکپارچه است که با تمامی ابعاد خود، از سمت مادیت بسوی مجرد حرکت میکند و بدن با همان آهنگ رشدی که نفس مجرد میشود، میتواند مجردگونه شود (اسمعیلی، ۱۳۹۸: ۱۳۸). ملاصدرا در توصیف جسم متروح، برای آن ویژگیهای مانند طی الزمان و طی المكان برمی‌شمارد که اشاره به زمانمندی و مکانمندی بدن اخروی دارد، اما نه زمان و مکان متناسب با ماده ابتدایی، بلکه بدنی که تروح یافته، زمان و مکانی متناسب با درجه وجودی خود خواهد داشت؛ زمانی که در آن گذشته، حال و آینده جمعند، و مکانی که به وسعت آسمانها و زمین است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۸۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تمامی متکلمان و متفکران مسلمان در حقیقت معراج اتفاق نظر دارند و وجود آن را پذیرفته‌اند؛ اختلافاتی که در آراء و اندیشه‌های آنها دیده میشود، مربوط به کیفیت و نحوه حضور پیامبر(ص) است. ملاصدرا در مورد واقعیت معراج با ابن‌سینا هم‌منظر بوده و معراج را حق و

امری مطابق با واقع دانسته و منکرین آن را در زمره کافران و گمراه‌شدگان از دین حق شمرده است؛ اما در مورد کیفیت معراج، دو فیلسوف آراء و اندیشه‌هایی متفاوت دارند.

ابن‌سینا با دلیل عقلی به اثبات معراج عقلی و روحانی می‌پردازد و معتقد است معراج حضرت رسول از طریق عقل صورت گرفته و چنین نبوده که سیری حسی و محسوس باشد، بلکه سیری عقلی و معقول بوده که با زبان محسوس بیان شده است تا برای انسان قابل فهم باشد. در واقع ابن‌سینا هم سیر زمینی و هم سیر آسمانی حضرت رسول اکرم(ص) را سیری عقلی و روحانی دانسته است. او به دو نوع عروج، یعنی عروج جسم و عروج عقل قائل است و بر این اساس معتقد است عروج جسم از طریق معراجهای محسوس اتفاق می‌افتد و عروج عقل از طریق معراجهای معقول. علاوه بر این، ابن‌سینا بر این باور است که حرکت جسم برای رسیدن به مقصود، تنها از طریق انتقال زمان و قطع مکان امکانپذیر میشود و ویژگی جسم اینست که در موضع و مکان قرار دارد؛ همانطور که حرکت روح برای رسیدن به مدارج معقول، تنها از طریق عقل امکان دارد.

بنابراین بر اساس نظر ابن‌سینا، معراج به دو صورت میتواند اتفاق بیفتد؛ جسمانی و عقلانی. بعقیده وی چون احوال معراج پیامبر در عالم محسوس نبوده، معلوم میشود که جسم ایشان به معراج نرفته است، زیرا جسم قادر نیست در لحظه‌ی مسافت طولانی و زیاد را طی نماید.

پس معراج روحانی بوده است، زیرا مقصود، عقلی بوده است.

اما ملاصدرا قائل به جسمانی بودن معراج است، در عین حال، جسم موجود در سیر زمینی را از سنخ جسم عنصری و جسم حاضر در سیر آسمانی را متناسب با جنس عوالم ماوراء میدانند. ملاصدرا قائل به سه نوع جسم عنصری، مثالی و عقلی برای انسان بوده و جسم انسان و حضور او در عوالم مختلف را متناسب با آن عالم میدانند. در مورد معراج حضرت رسول اکرم نیز بنظر میرسد دیدگاه ملاصدرا چنین باشد؛ به این صورت که حضرت متناسب با هر عالمی که حضور می‌یافتند، لباس جسمانیت به تن میکردند.

درباره کیفیت امور اخروی که برای ایشان در شب معراج ظاهر و نمایان شد نیز میتوان همین حکم را صادر نمود؛ یعنی ملاصدرا برای انسانها، اجسامی متفاوت در نظر گرفته است و هر جسمی متناسب با عالمی است که فرد در آن حضور پیدا میکند.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا (۱۳۶۴) رساله اضحویه، مترجم نامعلوم، تصحیح و تحقیق حسین خدیو جم، تهران: اطلاعات.

----- (۱۳۶۶) معراج‌نامه، به انضمام تحریر شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

اسمعیلی، مسعود (۱۳۹۸) «بازخوانی نظریه تروح جسم انسان از دیدگاه ملاصدرا بمتابره راه

حلی برای مسائل مربوط به آخرت»، پژوهشهای فلسفی-کلامی، سال ۲۱، شماره ۲، ص ۱۴۲-۱۱۷.

حسینی اردکانی، احمدبن محمد (۱۳۷۵) مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی)، مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب.

رسولی شربیانی، رضا؛ صمدیه، مریم (۱۳۹۷) «وجود مطلق ملاصدرا و حل تعارض میان دو فرقه مشبهه و منزّه»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال هفتم، شماره اول، ص ۸۰-۷۱.

سبحانی، جعفر (۱۳۴۱) «نکاتی جالب از تاریخ اسلام: آیا معراج پیامبر جسمانی بوده؟»، درسهایی از مکتب اسلام، سال ۴، شماره ۱۱.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳) ترجمه قرآن، قم: دارالقرآن الکریم.

----- (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

ملاصدرا (۱۳۸۱ الف) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ ب) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۵) شرح الاصول الکافی، ج ۳، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فردنامه صدرا

تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبية في المناهج

السلوكية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق
داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۸۹) تفسیر آسان،
تهران: اسلامیه.

----- (۱۳۸۶) مفاتيح الغيب، تصحیح و تحقیق

نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ الف) رسالة في القضاء و القدر،

تصحیح و تحقیق مهدی دهباشی، در مجموعه رسائل
فلسفی، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

ص ۳۲۷-۵۱۰.

----- (۱۳۸۹ ب) اسرار الآيات و انوار البينات،

خردنامه صدرا