

# نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی  
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

## مکاشفه، وحی و معراج از دیدگاه ملاصدرا<sup>۱</sup>

احمد میرزایی<sup>۲</sup>

### چکیده

تبیین مسئله وحی و معراج در دیدگاه ملاصدرا با مفهوم مکاشفه و علم حضوری گره خورده است؛ لذا در این مقاله به بررسی این مفاهیم مرتبط با هم پرداخته‌ایم. ملاصدرا دیدگاه‌های خود در مورد هر یک از این مفاهیم را به صورت منظم و در یک متن توضیح نداده است، اما با بررسی و دسته‌بندی مجموعه سخنان او می‌توان به تصویر روشنی از دیدگاه او در این باره دست یافت. مکاشفه در دیدگاه او حاصل اعمال خالصانه‌ای است که نفس عارف را قوی می‌سازند و زمینه اتصال او به عالم بالا و اتحاد با علل بالاتر را فراهم می‌کنند. از آنجا که در نظر ملاصدرا جمیع هستی وجود شخصی واحد است، عارف با این تکامل نفسانی می‌تواند به مراتب هستی احاطه پیدا کند. از همین رهگذر، وحی صرفاً یک نوع مکاشفه صوری است و معراج نیز تبیین‌پذیر است و ملاصدرا با بهره بردن از برخی یافته‌های فلسفی مثل جسم مثالی در تلاش است به برخی شبهه‌ها در مورد معراج جسمانی پیامبر پاسخ دهد.

### کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، مکاشفه، وحی، معراج، علم حضوری، شهود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۷؛ کد: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.7.0

۲. دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم (ahmadmy1370@chmail.ir)

## ۱. مقدمه

عالم غیب و ارتباط انسان‌ها با آن مسئله‌ای اساسی است که باید با رویکرد هستی‌شناسانه بررسی شود. کشف و شهود از یک سو و وحی و معراج از سویی دیگر، از جمله مهم‌ترین مسائلی‌اند که به‌نوعی ارتباط با غیب را فراهم می‌آورند. بر همین اساس، فلاسفه اسلامی به این موضوعات پرداخته‌اند، خصوصاً ملاصدرا که دغدغه تبیین عقلانی مفاهیم دینی در سراسر کلمات او موج می‌زند. ما در این مقاله به دنبال تبیین‌های ملاصدرا درباره این موضوعاتیم و تلاش کرده‌ایم با کنار هم قرار دادن منظم مجموعه کلمات او، در این موضوعات به تصویر روشنی از این مفاهیم سه‌گانه (مکاشفه و وحی و معراج) دست پیدا کنیم. پیداست که تبیین نکردن این مفاهیم دینی، مانع پاسخ‌گویی به شبهات متنوع در مورد آن‌هاست.

## ۲. معانی و مصادیق شهود

ما در این مقاله با کشف و شهود، به معنای ادراک بی‌واسطه یا همان علم حضوری، سروکار داریم و البته خود این معنای عام دارای مصادیقی است که باید به آن‌ها توجه کرد. با یک تقسیم‌ثنایی می‌توان گفت علم حضوری یا بین همه انسان‌ها مشترک است، مثل شناخت هر انسان از خود که همه افراد انسان از آن بهره‌مندند یا اینکه مخصوص افرادی خاص است. در این حالت، یا این مسئله به صورت اکتسابی به دست می‌آید، مثل اینکه شخصی با تهذیب نفس یا ریاضت، برخی از مسائل علم حضوری را کسب کند که از آن به کشف و شهود عرفانی تعبیر می‌کنیم یا اینکه قابل تحصیل و اکتساب نیست و صرفاً با عنایتی از بالا ممکن است شخصی به آن نائل شود که در این صورت آن را وحی می‌خوانیم. همان‌طور که در ادامه مقاله خواهد آمد ملاصدرا ارتباط با عقل فعال را شرط وحی می‌داند، ولی آن را کافی نمی‌داند و لذا معتقد است که وحی و نبوت اختیاری نیست؛ زیرا شروط دیگر آن، از حوزه اختیار انسان خارج است.

## ۳. مراتب و تقسیمات شهود

کشف و شهود را گاه به‌حسب مراتب و گاه براساس معیارهای دیگر، مانند حق یا باطل بودن، به انواع مختلفی تقسیم کرده‌اند. یکی از تقسیم‌های رایج که در آثار قیصری (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۳) و فیلسوفان بعد از او از جمله ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۹) هست، تقسیم شهود به کشف صوری و کشف معنوی است.

به زبان ساده، کشف صوری در عالم مثال با حواس پنج‌گانه برای مکاشف حاصل می‌شود، مثل اینکه بویی را حس می‌کند یا تصویری را می‌بیند و کشف معنوی، کشف معانی بدون صورت و

ویژگی‌های حواس پنج‌گانه است. کشف صوری، خود به کشف دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود (همان: ۱۴۹-۱۵۱).

کشف معنوی مراتبی دارد: مرتبه اول، ظهور معانی در قوه مفکره بدون استفاده از مبادی قیاس و استدلال است که به آن حدس می‌گویند؛ مرتبه دوم، ظهور معانی در قوه عاقله است که به آن نور قدسی می‌گویند و خود حدس ناشی از نور قدسی است؛ مرتبه سوم، ظهور معانی غیبی در قلب است که آن را الهام می‌نامند و بدون واسطه از جانب خداوند متعال برای مکاشف حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۸۳)؛ مرتبه چهارم این است که آنچه الهام می‌شود روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد و به آن کشف روحی می‌گویند (همان: ۵۵۹). در هر صورت، همه این انواع و اقسام شهود، مربوط به حوزه علم حضوری‌اند و اعتبار و حجیت آن‌ها نیز به همان اعتبار و حجیت علوم حضوری است.

#### ۴. مبانی شهود در فلسفه صدرایی

ملاصدرا در جای‌جای آثار خود به‌صورت پراکنده به بحث شهود و کشف عرفانی پرداخته است. ما در اینجا در تلاشیم بر مبنای سخنان او تصویر روشنی از شهود عرفانی به دست آوریم. برای این هدف، برخی از مبانی نظری او را، که در تبیین شهود عرفانی مؤثرند، فهرست می‌کنیم.

##### ۱-۴. اتحاد نفس انسان با معلولات و مُدرکات خود

از نظر ملاصدرا نفس پذیرنده صور ادراکی است. نفس انسان که در ابتدا خالی از صور ادراکی است به‌مرور زمان به ادراکات حسی و سپس ادراکات خیالی و در فرایند تکاملی خود ادراکات عقلی دست می‌یابد و حتی بعد از مدتی می‌تواند صور معقوله یا حسی یا خیالی را در خود ایجاد کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۱۷-۳۱۸). از آنجا که نفس دارای مراتب است و یک وجود تشکیکی سریانی است، در هر مرتبه‌ای از حس و خیال و عقل، با آن صور حسی یا خیالی یا عقلی متحد می‌شود:

و زمانی که حقیقت را در مورد صور معقوله فهمیدی که معقول عیناً همان عاقل است، پس آگاه باش که در صورت محسوس نیز مسئله به همین صورت است... و محسوس بالفعل با جوهر حاس بالفعل متحد است (همان: ۳۱۶).

استدلال ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بر مبنای خاصی همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن و نحوه وجود علم مبتنی است. مراد از اتحاد نیز اتحاد دو امر متصل و نامتصل است. این اتحاد در آغاز فرایند شناخت که جنبه انفعالی نفس غالب است، از نوع اتحاد ماده و صورت و در مرحله فاعلیت نفس، از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است (رک. همان: ۳۲۴، ۳۲۵).

از نظر ملاصدرا علم در مراتب سه گانه (حسی و خیالی و وهمی) با نفس مدرک متحد است و از آنجا که علم چیزی جز حضور نیست، هر قدر علم از حجابها و صفات مادی خالص تر باشد، حضور آن برای نفس مدرک شدیدتر است:

علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست و حصول تمام ادراکات به نحوی بر تجرید از ماده متوقف است؛ زیرا ماده، منبع و ملاک عدم و غیبت است و هر جزئی از جسم از بقیه اجزای خود غایب است ... و هر صورتی که شدیدتر و بیشتر از ماده بری باشد، حضور آن برای ذاتش صریح تر (شدیدتر) است. کمترین (حضور و وجود) از صورت محسوس برای ذات خود، سپس برای متخیله مطابق مراتب آن و بعد از آن برای معقول است و بالاترین معقولات، قوی ترین موجودات است (همو، ۱۳۶۳: ۵۰).

بنابراین آگاهی، به عنوان یک امر وجودی نه مقوله ای ماهوی، در ساحات متفاوت نفس، به عنوان صور ادراکی، معلومات بالذات نفس و بلکه عین نفس اند.

#### ۲-۴. شدیدتر شدن وجود نفس در اثر متحد شدن با ادراکات

ملاصدرا در زمینه اشتداد نفس با به دست آوردن صور ادراکی می گوید:

و اصل در بودن و موجودیت، همانا وجود است و ماهیت از آن انتزاع می شود و وجود است که شدت و ضعف می پذیرد. هرگاه وجود قوت بگیرد، جمعیت و احاطه او به معانی کلی و ماهیت انتزاعی عقلی بیشتر می شود. گامی که وجود (نفس انسان) به حد عقلی بسیط و مجرد از تمام اجسام و مقادیر رسید، به کل معقولات و اشیا به نحو اشرف و افضل از آنچه بوده اند، تبدیل می شود (همو، ۱۳۶۸: ۳/۳۷۳).

ملاصدرا به این اشتداد نفس حتی بر اثر تعلم تأکید می کند و می گوید: «و اگر برای نفس بشری چنین تأثیری در ابتدا و سپس روز به روز اشتدادیافتنی نباشد، هیچ کس نمی توانست چیزی از صنایع و حرفه ها را یاد بگیرد (همو، ۱۳۸۲: ۲/۷۵۶).

#### ۳-۴. اعمال صالح مقدمه دستیابی به شهود

رشد قوای نفسانی در چهار مرحله است:

اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی؛ دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی؛ سوم، تنویر باطن و قلب با صورت های علمی (علوم و معارف) و صفات پسندیده؛ چهارم، فنای نفس از ذات خود و قصر نظر به مشاهده پروردگار و بزرگی های او (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۷).

البته از نظر ملاصدرا بعد از این مراتب، منازل و مراحل فراوان دیگری است که تنها با مشاهده و

حضور درک می‌شوند و زبان از توصیف آن‌ها ناتوان است (رک. همان‌جا). بنابراین تجارب عرفانی نزد ملاصدرا همراه با انفعال است و مراتبی از آن گفتنی نیست.

#### ۴-۴. خیال متصل و منفصل

به صور خیالی که در درون خود داریم، خیال متصل می‌گویند. ما معمولاً تجربه ساختن صور خیالی در وجود خود را داریم. صور خیالی که ما در افق نفس خویش انشا می‌کنیم، خیال متصل است. به عالم مثال خارج از افق نفس، خیال منفصل می‌گویند (رک. شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۶۵/۳). ویژگی عالم خیال، هویت دوگانه آن یعنی داشتن صفات امر مجرد و امر مادی است. ملاصدرا در مورد نحوه هستی موجودات عالم خیال بر این باور است که افلاطون و قدمای بزرگ و اهل ذوق و کشف از متألهان معتقد بودند موجودات آن عالم (خیال منفصل) در مکان و جهت قیام ندارند، بلکه این عالم، واسطه بین عالم عقل و حس است و اشباح مثالی که در آن ثابت‌اند، به نحوی مجردند؛ زیرا برخی از ویژگی‌های هر دو امر مجرد و مادی را دارند (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۰/۱).

#### ۴-۵. رؤیت ملکوت و اتصال با عقل فعال

از نظر ملاصدرا نفس می‌تواند با معقولات متحد شود و آن‌ها را مشاهده کند: «همانا نفس انسان عین معقولات می‌گردد و با عقل فعال متحد می‌شود (همان: ۴۸۸/۳). ملاصدرا با استناد به ابزارهای فلسفی حکمت متعالیه، اتصال به مبدأ اعلی و مشاهده ارواح و حقایق ملکوتی را تبیین می‌کند. نفس آدمی بر اثر ریاضت‌های خاص، که البته باید شرعی باشد، می‌تواند تکامل یابد و تا مرتبه عقل قدسی پیش برود و با عقل فعال متحد گردد (رک. همان: ۲۵۹/۸).

#### ۴-۶. وحدت و تشخیص حقیقت وجود و ترفیق علیت به شأن

یکی از مبانی معروف ملاصدرا، که از ادله وحدت وجود نیز محسوب می‌شود، رقیق کردن علیت از بینونت علت و معلول به ظاهر و مظهر و شأن و ذی‌شأن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳). این مسئله سبب می‌شود علاوه بر اینکه معلول نزد علت حاضر است، علت نیز به اندازه ظرف وجودی معلول نزد او حاضر باشد و در نتیجه این دو علم حضوری به یکدیگر داشته باشند؛ البته ممکن است این شهود ناخودآگاه باشد و معلول از این علم خود به علت، آگاه نباشد. فلسفه ریاضت و تهذیب نیز که در مبنای سوم بیان شد، همین‌جا روشن می‌شود. معلول با اشتغال به شئون خود از علت غافل شده است و با تهذیب، این اشتغالات کم می‌شود و علم به علت در او پررنگ می‌شود (همو، ۱۳۶۱: ۲۹۸/۱).

#### ۴-۷. جمع‌بندی مبانی شهود

ملاصدرا دیدگاه‌های خود در مورد شهود و مبانی آن را جمع‌آوری نکرده است، ولی به نظر می‌رسد با این مجموعه کلمات از عبارات او، بتوان ابعاد مختلف شهود و کیفیت علم حضوری به حقایق بالاتر را به صورت واضحی تبیین کرد که ابعاد آن به صورت کلی چنین است: عارف با انجام اعمال مهذبانه، زمینه اتصال به عالم بالا و اتحاد با علل بالاتر را فراهم می‌کند و در این اعمال، نفسش قوی می‌شود و به سبب این قدرت امکان اتصال برای او فراهم می‌شود و از آنجا که در نظر او جمیع هستی، وجود شخصی واحد است، با این رشد نفسانی و تکاملی که به آن می‌رسد، می‌تواند به ابعاد مختلف هستی احاطه پیدا کند و علاوه بر آن قدرت انشای حقایق مثالی و آثار عینی را نیز پیدا می‌کند.

#### ۵. وحی در فلسفه ملاصدرا

حال که با مراتب و تقسیمات شهود و نیز مبانی آن در فلسفه ملاصدرا آشنا شدیم، می‌توانیم وحی را نیز از این منظر بررسی کنیم. به نظر ملاصدرا وحی یک نوع مکاشفه صوری است. ملاصدرا در بیان فرق بین وحی و الهام عبارتی دارد که معنای وحی از منظر او را روشن می‌کند:

وحی با واسطه حاصل می‌گردد و الهام بدون واسطه نیز حاصل می‌شود ... سبب حصول باواسطه وحی این است که پیامبر، به دلیل کمال جوهر نبوی، خود دارای نفس وسیع و انشراح قلب و قوت قوا و مشاعر است، تا حدی که صورت تمام آنچه در عوالم وجود و نشئات هستی است، مشاهده می‌کند. بنابراین، فرشته حامل وحی در عالم مثال باطنی و حس داخلی برای او متمثل می‌شود، همان‌طور که در عالم روحانی محض نیز آن فرشته را درک می‌کند. البته، منشأ معارف و حیانی از مقام ارواح مجرد از عالم تمثال است؛ از این رو، اولی به اعتبار شدت مکاشفه و شهود، فرشته «حامل وحی» و شنیدن کلام آن فرشته «وحی» نامیده می‌شود و دومی الهام و تحدیث ... پس، وحی کشف شهودی (و صوری) است که متضمن کشف معنوی نیز است و الهام صرفاً کشف معنوی است، و وحی از خواص نبوت است به خاطر تعلق آن به ظاهر، و الهام از خواص ولایت است و وحی مشروط به تبلیغ است نه الهام (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۷).

مفهوم سخن بالا این است که با توسعه نفس نبی، او بر جمیع حقایقی که در تمامی عوالم وجود دارد، احاطه پیدا می‌کند و آن‌ها را مشاهده می‌کند، اما صرفاً آنچه با واسطه ملک دریافت می‌کند وحی نامیده می‌شود. همچنین از بخش مبانی عبارت بالا روشن می‌شود که حقایقی که در عالم مثال درک می‌شود وحی است؛ هرچند تلقی معارف صرفاً به عالم روحانی محض و عالم عقل منحصر است و منشأ آنچه در نفس نبی درک می‌شود، همان عالم روحانی محض است.

پس وحی از طرفی کشف صوری است و متعلق به عالم مثال است، ولی متضمن کشف معنوی هم هست و در واقع پشت‌صحنه‌ای در عالم عقل دارد.

ملاصدرا در کتاب تفسیر القرآن الکریم نیز دریافت وحی در قالب کشف مثالی را چنین تبیین می‌کند:

هرگاه ارواح پیامبران به عالمشان (عالم وحی الهی) متصل شود، کلام الهی را می‌شنوند و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق با مکالمه حقیقی میان روح نبی با عالم وحی است. ... آنگاه که (روح پیامبر) به عرصه ملکوت آسمانی نزول می‌کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثیل می‌یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و در این هنگام، برای حواس ظاهری حالتی شبیه خواب و اغما دست می‌دهد. ... و کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته‌ای که روح اعظم است، می‌شنود. آنگاه، آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثیل می‌یابد و گفتار خداوند به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع و فعل، و کتابت خداوند به صورت ارقام و نقوش قابل رؤیت درمی‌آید. پس، هریک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر قابل دسترسی می‌شود (همو، ۱۳۶۱: ۱۱۶/۷).

همان‌طور که در این عبارت می‌بینید، مطالبی که ملاصدرا بیان کرده، کاملاً متناسب با عالم مثال است، از این نظر که تمثلات صرفاً برای نبی است و لذا جسمانی نیست و از طرفی سخن از حقایقی چون نور و صوت و امثال آن است که در عالم مثال از نوع غیر جسمانی موجود است. در جای دیگر می‌گوید: «(از این رو) پیامبر، جبرئیل را اوقات اکثر به صورت یک آدم مشاهده می‌کرد» (همان، ۲۱۲) و این مشاهدات با ویژگی‌های جسمانی همگی بیانگر مثالی بودن ماهیت وحی است که در عبارت اول گذشت.

تبیین این مشاهده صوری این‌گونه است:

برای نفس انسان، چشم، گوش، چشایی، لامسه و بویایی است. ... این حواس باطنی روحانی، اصل و مبدأ حواس جسمانی (گوش، چشم، بینی، چشایی و لامسه) است. پس، آنگاه که حجاب بین حواس باطنی و حواس خارجی (ظاهری) برداشته شد، اصل با فرع متحد و به واسطه حواس ظاهری (جسمانی و مادی) همه آنچه مورد مشاهده حواس باطنی بوده، مشاهده می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

پس نفس نبی، به واسطه برداشته شدن حجاب‌ها، قدرت درک مسموعات و مرئیات مثالی را نیز دارد و آنچه در گزارش‌های ایشان بیان شده است، دارای همین مرئیات و مسموعات و مشمیات و امثال آن است که دیگران حس نمی‌کردند.

ملاصدرا درباره امکان دریافت و شهود صور مثالی و حیانی می‌نویسد:

اگر کسی با وجود حضور در این دنیا و محصور بودن در محدودیت‌های مادی آن، به‌جای

توغل و فروغلتیدن در دنیا و مظاهر آن، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کند و نفس خود را براساس سرشت نخستین آن یا در اثر ریاضت و تهذیب و به دست آوردن ملکه قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع و دور افکندن بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود (همو، ۱۳۶۱: ۲۹۸/۱).

بنابراین راه برداشته شدن حجاب‌ها در این زمینه، تهذیب و ریاضت است. البته همان‌طور که در عبارت قبلی بیان شد، وحی مختص انبیاست و آنچه اولیا می‌توانند به آن دست پیدا کنند، صرفاً الهام است که کشف معنوی است، برخلاف وحی که در آن کشف صوری متضمن کشف معنوی است. البته ملاصدرا در موضعی دیگر، در بحث مراتب وحی، به مکاشفه صوری اشاره دارد و وحی را در اصطلاحی عام‌تر به کار برده است که شامل دریافت مستقیم نیز می‌شود: «وحی به سه صورت بر پیامبر نازل شده است: دیدن صورت مثالی فرشته وحی ... و دیدن صورت حقیقی و قدسی جبرئیل ... و دریافت مستقیم وحی از خداوند بدون وساطت فرشته» (همان: ۳۰۱).

#### ۶. تبیین ملاصدرا از معراج

با مقدماتی که طی شد، نوبت به بررسی مسئله معراج در منظر ملاصدرا می‌رسد. برای اینکه نظر ملاصدرا تا حدی روشن شود، ابتدا نظر متعارف و سنتی در این مسئله را شرح می‌دهیم و برخی از ابهامات آن را مطرح می‌کنیم تا روشن شود که دغدغه ملاصدرا در این بحث‌ها چه بوده است. بیشتر متکلمان، مفسران و محدثان شیعه و سنی به این نظر تمایل دارند که سیر شبانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تشریفات ویژه از بیت الحرام به بیت المقدس و عروج و صعود به عوالم بالا در بیداری و با جسم و در معیت فرشتگان مقرب با مرکبی خاص صورت گرفت. در واقع اغلب مفسران و متکلمان معراج را جسمانی و در حالت بیداری می‌دانند که با همراهی برخی فرشتگان مقرب و مرکب خاص با تشریفات ویژه صورت گرفته و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دو مرحله از بیت الحرام به بیت المقدس و سپس از آنجا به آسمان‌ها و ملکوت به صورت عمودی صعود کرده و حقایق و اسرار را از عوالم خلقت، مراتب هستی و عالم آخرت مشاهده کرده است. کل این اتفاقات با محاسبه مادی در زمان اندکی واقع شده است.

مثلاً شیخ طوسی می‌فرماید:

برخی به معراج روحانی معتقدند، ولی در نظر بسیاری از مفسران و مذهب اصحاب ما و مشهور در اخبار این است که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را زنده و با جسم سالم به آسمان برد تا ملکوت آسمان‌ها را با دو چشم سر ببیند. معراج در خواب نبود، بلکه در بیداری بود (طوسی،



بی تا: ۴۲۴/۹.

یا مرحوم طبرسی می فرماید:

مذهب اصحاب ما مشیر به این است که سیر در بیداری و حال سلامت صورت گرفته است. رؤیت در بیداری با چشم است و در خواب تصورش به قلب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۹)

این تفسیر امتیازات و ابهاماتی دارد. امتیاز آن موافق فهم عرفی از عروج و ظواهر آیات و روایات است و برای اجتناب از عواقب شرعی، نظری محتاطانه است. در ضمن مؤیدات خاص از نصوص دینی نیز دارد. «عبد» (اسراء: ۱) به مجموع روح و بدن گفته می شود. همچنین، در آیات نخست سوره نجم گفته شده است: «ما زاغ البصر و ما طغی» (نجم: ۱۷): چشم خطا نکرد و طغیان نمود. استخدام مرکبی به نام «براق» برای حمل پیامبر در این سفر با سیر مادی و جسمانی سازگاری تام دارد.

ابهامات نظر مشهور نیز درخور توجه است که توجیه آن‌ها به مشکلات دامنه دار تبدیل شده است:

- فقدان تأمل جدی راجع به عوالمی که در تفکر ملاصدرا و عرفا وجود دارد؛ تفکیک واضح و خطوط فاصل روشن راجع به عوالم سیرشده وجود ندارد. عوالم مادون مقام احدیت در سه عالم تعیین یافته اند. ملکوت شامل عالم اسماست که ملزوم اعیان ثابت است و به آن مرتبه واحدیت گفته می شود و (ملکوت) عالم جبروت و عالم ملکوت اعلی، یعنی نفوس کلی که ارواح متعلق به صورتند، است، همان طور که عالم جبروت عقل کلی و ارواح بی قیدند. سپس عالم مثال قرار دارد که ملکوت پایین و اسفل است. بعد از آن عالم ناسوت و ماده است. از منظر عرفا و ملاصدرا، عالم دارای این مراتب است، ولی در اخبار معراج خبری از این مسئله نیست.

- لازمه این فرض مکان مندی و جهت داشتن و محسوس بودن عوالم مافوق عالم ناسوت است. در صعود معراجی، خروج از یکی با ورود به دیگری اتفاق می افتد. در حالی که حقایق مافوق ناسوت، دور از حس و مشاهده ظاهری است.

- سیر در عالم ملکوت اسفل و اعلی به صعود ارتفاعی و خروج جسمی از عالم ماده و ناسوت نیازی ندارد؛ یعنی انسان در حالی که پای در زمین دارد و می خورد و می آشامد، می تواند در ملکوت سیر کند. بصیرت قلب برای شهود عالم ملکوت جز با برطرف کردن وابستگی‌ها و موانع و محقق شدن عوامل نزدیک کننده و زمینه های مدنظر به دست نمی آید.

- توجیه مشاهده مقامات و درجات مؤمنان و موحدان و درکات و عذاب های بدکاران امت، با تفسیر مشهور مشکل است. چون در زمان مشاهده، بسیاری از امور تشریح نشده بود و عذاب در اثر تمرّد از آن امور و نیز مقامات صالحین، که هجرت و جهاد نکرده و شهید نشده بودند، چندان موضوعیت ندارد. پس باید گفت یا این‌ها در دستگاه ادراکی رسول خدا ﷺ تمثل یافته اند یا در علم

خدایی به دلیل تقرب ایشان به اعتبار مایوؤل الیه (آنچه خواهد شد) با بصیرت باطنی مشاهده شده‌اند.

- جابه‌جایی مکانی و صعود عمودی اشیای مادی دارای وزن و جرم به دلیل جاذبه و نیز اقتضای طبیعت که متمایل به پایین و طبیعت است، برخلاف میل طبیعی است. سرعت بالا در تغییر مکانی با مانع هوا مواجه است و ممکن است به آتش گرفتن یا متلاشی شدن آن‌ها بینجامد.

- در صعود و عروج به آسمان، علاوه بر اشکال‌های فوق، با مشکل فقدان هوای تنفسی در بالای جو و اتمسفر زمین و تابش سوزنده اشعه‌های تابشی و شهاب‌های رها شده و بی‌وزنی مواجهیم که عروج بدنی را با اشکال مواجه می‌کند.

- علاوه بر ابهامات و اشکالات فوق، مباحثی مثل خرق افلاک نیز در طبیعت قدیم، موانعی برای پذیرش مسئله معراج بود (میرزایی، ۱۳۹۷: ۱۹۸-۲۰۰).

از گذشته مفسران و متکلمان پاسخ‌هایی به این سؤالات و ابهامات و استبعادات داشته‌اند و همین مسئله سبب می‌شود متفکری مثل ملاصدرا به مسئله معراج بپردازد تا با تبیینی مطابق با دستگاه فلسفی خود، از آن دفاع کند.

ملاصدرا، و به‌صورت کلی، فکر فلسفی دنبال ارائه تحلیل‌های معقول از مسائل دینی است و در نتیجه در چنین مسئله‌ای، ملاصدرا از طرفی بسیاری از مسائل پیش‌گفته را با براهین در تنافی می‌بیند و از طرفی برخی از مسائل ولو با برهان در تنافی نباشند، تبیین عقلانی روشنی ندارند. لذا ملاصدرا براساس این دغدغه کلی در این مسئله نیز سعی کرده است به تبیین معقولی از مسئله بپردازد.

به‌طور کلی مطالب ملاصدرا در مورد معراج را می‌توان در چند محور بررسی کرد:

۱-۶. ملاصدرا معراج جسمانی را می‌پذیرد. ملاصدرا نه تنها معراج جسمانی را می‌پذیرد، بلکه مخالفان آن را محکوم می‌کند؛ مثلاً در مفاتیح الغیب می‌گوید: «و برخی از معتزله حکایت معراج را تأویل بردند و گمان کردند که با جسد (جسمانی) نبوده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۵).

۲-۶. ملاصدرا قائل به دو معراج برای رسول اکرم ﷺ است.

از نظر ملاصدرا رسول‌الله ﷺ دو معراج داشتند: یکی در عالم محسوسات و دیگری در عالم روح. معراج اول از مسجدالحرام به مسجدالاقصی و سپس به ملکوت آسمان بود و معراج دوم از عالم شهادت (که هر چیزی است که به جسم و جسمانیات مربوط است) به غیب بود و از غیب به

غیب‌الغیب (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۷/۱).

۳-۶. معراج جسمانی مخصوص رسول‌الله ﷺ است، ولی نماز برای مؤمنان زمینه معراج روحانی را فراهم می‌کند.  
ملاصدرا می‌گوید:

آن در حقیقت نردبان‌های عروج به عالم آسمان، بلکه مجاورت با مبدأ اشیاست. مقدمات و اصول مذکور در آن پله‌های نردبان‌های عروج روحانی‌اند، اما قدرت هر نفسی بر معراج جسمانی نیست، بلکه معراج جسمانی مختص به قوت نفس نبی ﷺ است (همو، ۱۳۶۸: ۳۰۱/۹).

همچنین ملاصدرا نماز را جمعی بین معراج حضرت ابراهیم و حضرت رسول‌الله ﷺ و ملائکه مقربین می‌داند. او می‌گوید:

قول تو: «صورت‌م را به‌سوی تو قرار دادم» معراج خلیل‌الله علی نبینا و آله و علیه الصلاة والسلام است. همان‌طور که قول تو: «پاک و منزهی تو ای الله و به حمد تو» معراج ملائکه است و همان‌طور که قول تو: «نمازها و عبادات و زندگی و مرگم لله رب جهانین است» معراج حبیب‌الله محمد صلی الله علیه و آله است. پس نمازگزار بین معراج ملائکه مقربین و معراج بزرگان پیامبران مرسل، جمع کرده است (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۸/۱).

#### ۴-۶. معراج جسمانی تا سدره و معراج روحانی بعد از سدره

ملاصدرا در عبارتی چنین احتمال می‌دهد که مراد از سدره در آیه مبارکه سوره نجم (نجم: ۱۷) قوت ملکوتی عظیم واقع بین دو عالم است که تا آنجا معراج نبی با شخص و جسدش همراه بوده و از آنجا به بعد صرفاً روح ایشان عروج کرده است (همو، ۱۳۶۱: ۴۹/۷).  
به نظر ملاصدرا برخی از قسمت‌های معراج جسمانی نبوده است. او تصریح می‌کند که مرتبه بشری رسول‌الله ﷺ بسیار پایین‌تر از حدی است که بتواند به درجه‌ای از قرب برسد که هیچ نبی مرسل و ملک مقربی نمی‌تواند به آن برسد. به عبارت او در اسفار توجه کنید:

و به تحقیق گذشت که نفس بودن نفس به نحو وجودش است، نه اضافه‌ای عارض بر ذاتش بعد اتمام هویت نفس. پس هنگامی که چنین وضعیتی داشته باشد و بعد به مرحله عقل بالفعل برسد، غیرمحتاج به بدن می‌شود... تا اینکه یکی از ساکنان عالم عقل می‌شود... و کجاست صورت بدنی عنصری مادی به نسبت صورتی که به ذات خودش معقول بالفعل است... آیا چنین چیزی به‌جز حرکت جوهری نفس و اشتداد آن و بالا رفتن آن از پایین‌ترین منزلگاه‌ها به بالاترین مقامات و معارج است، همان‌طور که حکایت معراج نبی به آن اشاره

می‌کند .... پس کجاست مرتبه بشری رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله از این مرتبه الهی که به آن اشاره شده است در قول رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله که: برای من با الله (تعالی) زمانی است که نمی‌تواند با من در آن حال تحمل کند هیچ ملک مقرب و هیچ نبی مرسلی (همو، ۱۳۶۸: ۸۵/۹).

از طرفی در بحث معراج یکی از مسائل حاشیه‌ساز قدیمی این بوده که فلاسفه، افلاک را قابل خرق و التیام نمی‌دانستند و اگر معراج به صورت جسمانی می‌بود، باید افلاک خرق می‌شدند. ملاصدرا سعی می‌کند هر دو مطلب را حفظ کند. او می‌گوید از طرفی مسئله معراج جسمانی به صورتی بوده است که از طرفی سبب خرق و شکافته شدن افلاک نمی‌شود و از طرفی سبب نمی‌شود که بدن مبارک ایشان از مدینه طیبه خالی شود (همو، ۱۳۷۵: ۲۹۱). البته تعبیر «مدینه طیبه» ظاهراً سهو جناب ملاصدراست؛ چون معراج از مکه آغاز شده است.

اینکه یک بدن در جاهای مختلف باشد، پیچیدگی خاصی ندارد؛ خصوصاً اگر بپذیریم که مراحل از معراج با بدن مثالی بوده است. همین‌طور مسئله خرق نشدن افلاک نیز دقیقاً با همین توجیه قابل بحث است؛ چون بدن مثالی سبب خرق افلاک نمی‌شود، اما ملاصدرا در عبارتی مسئله را به صورتی تبیین می‌کند که می‌تواند به منزله بیانی برای این عبارت باشد که چه‌طور ممکن است بدن پیغمبر هم در مدینه باشد و هم در جاهای دیگر این عالم و عوالم دیگر:

پس انسان کامل ... وقتی به چنین مقامی می‌رسد، زمان و مکان برای او طی می‌شود و در همه اکوان تصرف می‌کند. همان‌طور که نفس در بدن تصرف می‌کند و در حالت واحد در همه مراتب ارواح نورانی و نفوس قدسی روحانی و اجسام کشفی ظلمانی ظاهر می‌شود و از این قبیل معراج نبی صلوات‌الله‌علیه‌وآله است (همو، بی تا: ۲۳۵).

البته در عبارتی دیگر ملاصدرا در توضیح اینکه امور خارق عادت در معراج رخ داده است، بیانی دارد که گویی خرق افلاک در معراج را پذیرفته است (همو، ۱۳۶۱: ۴۶۲/۳).

#### ۵-۶. جزئیات معراج پیامبر

ملاصدرا در بیان ویژگی‌های معراج چندین ویژگی را مطرح کرده است؛ از جمله اینکه پیامبر در معراج با صف اول ملائکه و مقرب‌ترین ملائکه و به‌ویژه روح‌القدس دیدار کرده است. همچنین تصریح می‌کند که این مشاهدات در بیداری بوده است (همو، ۱۳۶۸: ۲۶/۷).

#### ۶-۶. نماز معراج مؤمن است و هدیه رسول خدا از معراج روحانی و جسمانی

ملاصدرا می‌گوید که همان‌طور که مسافر از سفر هدیه می‌آورد، پیغمبر هم از سفر جسمانی و

مکاشفه، وحی و معراج از دیدگاه ملاصدرا

روحانی خود هدیه‌ای برای مسلمین آوردند که همان نماز است. افعال و حرکات نماز، بیانگر جهت جسمانی معراج ایشان است و اذکار و نیات بیانگر جهت روحانی معراج ایشان است و لذا نماز جامع بین این دو جهت است (همو، ۱۳۶۱: ۱۷۷/۱).

#### ۶-۷. معراج اسما و معراج سمایی

ملاصدرا در کتاب تفسیر سوره یس، این اصطلاح را به کار می‌برد و سفر پیامبر ﷺ از حق به خلق را بعد از دو سفر دیگر او، یعنی معراج به آسمان‌ها و سپس معراج در اسماء الله، می‌داند و چنین استدلال می‌کند که حکم رسالت باید بعد از رسیدن به او (با معراج به سما) و سپس شناخت تامی از خداوند متعال (با معراج اسمایی) صورت بگیرد (همو، ۱۳۶۱: ۱۹/۵).

#### ۶-۸. معراج یونسی

ظاهراً منظور ملاصدرا از این اصطلاح، سفر حضرت یونس به عمق دریاست، برخلاف معراج رسول الله ﷺ که به آسمان بود. ملاصدرا معراج یونسی را برای ملانکه مقرب امکان‌پذیر نمی‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۵۹۲).

#### ۶. نتیجه

در این مقاله ابتدا شهود به شکلی کلی بررسی شد و نشان دادیم که در حکمت صدرایی نفس با تهذیب و ریاضت می‌تواند به درک حقایق بالاتر دست پیدا کند و با عقل فعال متصل شود و ملکوت را مشاهده کند. برای انبیا این مسئله به صورتی شدیدتر از دیگران رخ می‌دهد و علاوه بر مشاهده حقایق عقلی، در عالم مثال نیز حقایقی برای ایشان متمثل می‌شود که از آن به وحی تعبیر می‌شود. یکی از فرق‌های وحی با الهامات و شهودات، که مختص انبیاست، در عبارات ملاصدرا همین ادراک به واسطه ملک در عالم مثال است. سپس به بحث معراج پرداختیم و نشان دادیم که ملاصدرا معراج جسمانی را می‌پذیرد، ولی دو معراج جسمانی و روحانی برای رسول خدا قائل است و به نظر او معراج جسمانی تا سدره‌المنتهی بوده و پس از آن معراج روحانی آغاز شده است.

## منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۲. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، ۳ ج، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، الاسفار الاربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، به کوشش نجفقلی حبیبی، ۲ ج، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد بن حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.