

ORIGINAL ARTICLE

Existential Ascension: A Philosophical Explication of the Elevation of Prophet Jesus (pbuh) Based on Ṣadrian Wisdom

Hojjat Asadi^{1*}, Fatemeh HadiZadeh Esfahani², Narges Sadat Mortazavi Milanee³

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies (Shahid Motahari), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

2. Master's student in Philosophy and Islamic Wisdom at Shahid Motahari University, Women's Branch, Mashhad, Iran.

3. Master's student in Philosophy and Islamic Wisdom at Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Correspondence:

Hojjat Asadi

Email: h.asadi@um.ac.ir

Received: 24 Apr 2025

Accepted: 15 Sep 2025

How to cite

Asadi, H., HadiZadeh Esfahani, F. & Mortazavi Milanee, N.S. (2026). Existential Ascension: A Philosophical Explication of the Elevation of Prophet Jesus (pbuh) Based on Ṣadrian Wisdom. SADRĀ'I WISDOM, 14(2), 1-14. (DOI:[10.30473/pms.2025.74390.2137](https://doi.org/10.30473/pms.2025.74390.2137))

ABSTRACT

The philosophical and demonstrative clarification of the nature of the ascension of Prophet Jesus is among the most important theological and philosophical discussions in Islamic thought. Regarding the matter of his ascension, at least four distinct viewpoints have found adherents: purely corporeal ascension, purely spiritual ascension, and a corporeal-spiritual ascension, which itself bifurcates into two perspectives—one posits the body as material, while the other considers it to be imaginal. The Holy Qur'an explicitly denies the killing and crucifixion of Jesus. On the other hand, based on rational and philosophical foundations, the ascension to supra-natural realms with a material and elemental body is metaphysically inconceivable and inconsistent with necessary ontological principles. Therefore, upon examining these views, it becomes evident that the position affirming a spiritual ascension accompanied by an imaginal body provides the most coherent and accurate interpretation. If the ascension is to the imaginal world, and if the meaning of “above” refers to a realm beyond the physical domain, and if the soul ascends with an imaginal body, then the nature of this ascension requires a precise philosophical explanation to resolve the ambiguities and to fill the existing gap in the rational account of the matter.

KEYWORDS

Ascension, Immateriality of the Faculty of Imagination, Prophet Jesus (PBUH), Simplicity of Reality, Substantial Motion.

«مقاله پژوهشی»

معراج وجود: تبیین فلسفی رفع حضرت عیسی (ع) مبتنی بر حکمت صدرایی

حجت اسعدی^۱، فاطمه هادی زاده اصفهانی^۲، نرگس سادات مرتضوی میلانی^۳

چکیده

تبیین حکمی و برهانی کیفیت عروج حضرت عیسی (ع) از مباحث بسیار مهم کلامی و فلسفی در اندیشه اسلامی است. در مسأله معراج حضرت، دست کم چهار دیدگاه طرفدارانی به خود اختصاص داده است؛ عروج جسمانی صرف، عروج روحانی صرف، عروج جسمانی-روحانی که خود به دو رویکرد تقسیم می شود، برخی جسم را مادی و برخی آن را مثالی می دانند. قرآن کریم به صراحت، کشته شدن و مصلوب شدن حضرت را رد می کند. از طرفی بنا بر مبانی عقلی، عروج با بدن عنصری و مادی به عوالم مافوق طبیعت، تباعد دارد. بنابراین بعد از واکاوی این آراء، روشن می شود که قول به عروج روحانی با بدن مثالی، تبیین صحیح از مسأله است. حال اگر عروج به عالم مثال است و مراد از بالا، عالمی بعد از عالم طبیعت است، و عروج نفس با بدن مثالی است، کیفیت این عروج به لحاظ فلسفی نیازمند تبیین است تا گره از ابهامات بگشاید و خلأ تبیین عقلانی از مسئله را برطرف کند. این نوشتار با روش تحلیلی و با بهره مندی از مبانی حکمی صدرالمآلهین به ویژه بسط الحقیقه بودن نفس و تجرد نفس، و قوه خیال، عروج حضرت عیسی (ع) را مبرهن ساخته و اثبات کننده این است که نفس حضرت به دلیل قوت وجودی، قادر به خلع بدن است و با تجدد امثال می تواند در هر وعائی، بدن متناسب با آن را خلق و ایجاد کند؛ بنابراین عروج، بمثله اتفاق افتاده است و حضرت عیسی (ع) با خلع بدن طبیعی، بدن مثالی را انشاء کرده و به عالم مثال عروج داشته و مجدداً در بازگشت به عالم طبیعت، به دلیل تجرد تام، بدن متناسب با آن یعنی بدن طبیعی را انشاء می کند.

واژه های کلیدی

بسط الحقیقه، تجرد قوه خیال، حرکت جوهری، حضرت عیسی (ع)، عروج.

۱. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی (شهید مطهری) دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خاوران دانشگاه شهید مطهری، مشهد، ایران.
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نویسنده مسئول:

حجت اسعدی

رایانامه: h.asadi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴

استناد به این مقاله:

اسعدی، حجت؛ هادی زاده اصفهانی، فاطمه و سادات مرتضوی میلانی، نرگس. (۱۴۰۵). معراج وجود: تبیین فلسفی رفع حضرت عیسی (ع) مبتنی بر حکمت صدرایی. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۴ (۳)، ۱-۱۴. (DOI: 10.30473/pms.2025.74390.2137)

مقدمه

مسئله عروج حضرت عیسی(ع)، یکی از موضوعات کلامی-فلسفی چالش برانگیز است. قرآن کریم با صراحت، مقتول و مصلوب شدن حضرت عیسی(ع) را رد می‌کند؛ «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء/ ۱۵۷) از طرفی با بیان عبارت «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (نساء/ ۱۵۸) واقعه را در برابر تصلیب و کشته شدن و مرگ طبیعی او قرار می‌دهد. یعنی اگرچه کشته شدن، تصلیب، و موت برای حضرت رخ نداده است، اما «رفع» به معنای «دریافت تمامیت وجودی» او صورت پذیرفته است، آنچنان که در آیه شریفه دیگر قرآن کریم آمده است، «توفی» هم برای حضرت رخ داده است، لذا قبل از «رفع»، واژه «توفی» آورده شده است؛ «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» (آل عمران/ ۵۵)؛ توفی در قرآن کریم دست کم سه معنا دارد: ۱) مرگ طبیعی: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ» (زمر/ ۴۲) که به معنای دریافت کامل روح یا نفس در هنگام مرگ و پایان عمر یا هنگام خواب است؛ ۲) خواب: «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ» (انعام/ ۶۰) که نمادی از حاکمیت الهی بر حیات و ممات، حتی در حالت موقت خواب است؛ ۳) رفع: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» (آل عمران/ ۵۵) که درباره حضرت عیسی(ع) به کار رفته است و ترکیبی از دریافت کامل وجود و ارتقای مقام معنوی است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴: ص ۱۲۹). حضرت خطاب به خداوند متعال می‌فرماید: «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» (مائده/ ۱۱۷) یعنی اگرچه درباره حضرت عیسی(ع)، قتل، تصلیب، موت طبیعی رخ نداده اما توفی و رفعت وجودی محقق شده است. مفسرینی نظیر ابن عاشور نیز به این مسأله اشاره دارند که «توفی» نه به معنای مرگ طبیعی طبق نظر ابن عباس، نه خواب به تفسیر ربیع، و نه قبض روح همراه با انتقال مکانی به باور حسن بصری است بلکه به معنای پایان بخشیدن به حیات اولیه و انتقال به مرحله‌ای جدید با حفظ حیات است. از نگاه وی، «رفع» نیز «ارتقای مقام و تقرب به خداوند» است نه جابه‌جایی فیزیکی، که با عبارت قرآنی «ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ» (لقمان/ ۱۵) هم‌خوانی دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳: ص ۱۰۸).

بنابراین در منظومه مفهومی قرآن میان عروج (رفع)، موت و توفی، تفاوت مذکور وجود دارد؛ واژه «توفی» از ریشه «وفی» به معنای «کامل کردن» و «دریافت تمامیت وجودی» است و به فرایندی اشاره دارد که خداوند با دریافت کامل نفس انسان، آن را از قید عالم مادی رها ساخته و به ساحت ربوبی و ملکوتی منتقل می‌کند. در مقابل، «موت» صرفاً به پایان حیات جسمانی اطلاق

می‌شود. در «توفی» هویت روحانی نفس برای بازگشت به بدن در قیامت حفظ می‌شود، درحالی که «موت» تنها به جنبه فیزیکی مرگ اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۷۸). از حیث کیفیت انتقال نیز موت یا مرگ موجب ورود به برزخ پس از جدایی است، درحالی که توفی و عروج، صعود به ساحت بالاتر بدون قطع ارتباط با عالم طبیعت را ممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۳۲). لذا «رفع» نیز در دو معنا قابل بررسی است؛ نخست صعود جسمانی، که به انتقال فیزیکی از عالم طبیعت به عوالم بالاتر اشاره دارد. و دوم ارتقای معنوی، که به تعالی وجودی و عبور از مراتب هستی بدون تغییر مکان فیزیکی دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۰). معنای اول با مبانی عقلی و فلسفی ناسازگار است اما معنای دوم که اندکی قبل‌تر نیز بیان شد، کاملاً منطبق با رویکردهای هستی‌شناسانه است.

این رویکرد قرآنی درباره حضرت عیسی(ع)، زمینه‌ای برای طرح پرسش‌های بنیادین درباره نحوه «عروج» ایشان فراهم کرده است؛ آیا عروج حضرت عیسی(ع)، انتقالی جسمانی-روحانی، آنهم به عالمی فراتر از مکان و زمان می‌باشد که در روایات و مشهور تفاسیر، از آن به آسمان چهارم یا ملکوت (ابن بابویه قمی، ج ۲، ص ۱۹۳؛ ج ۱، ص ۲۲۰) تعبیر شده است؟ اگر چنین باشد، مراد از جسم چیست؟ اگر مراد جسم عنصری باشد، این امر چگونه در چارچوب قوانین عقلی و فلسفی توجیه (مدلل) می‌شود؟ اگر گفته شود مراد از جسم، جسم مثالی است، اثبات آن به لحاظ فلسفی چگونه است؟ از طرف دیگر، اگر انتقال و رفع حضرت، روحانی و غیرجسمانی لحاظ شود، صرف انتقال روحانی که نوعی مرگ به معنای جدایی روح از بدن در نظر گرفته می‌شود، چگونه می‌تواند توجیه‌گر وضعیت او باشد. به‌ویژه آنکه از جهت فلسفی به دلیل وحدت نفس و بدن در حکمت صدرایی چنین امری امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۹۴-۲۸۹؛ ج ۸، ص ۲۵۰). به علاوه، چنانکه گذشت، بین رفع و توفی با مرگ طبیعی یا کشته شدن تفاوت وجود دارد. بنابراین یافتن پاسخ برای سؤالات مذکور زمینه‌ساز حل مسأله پژوهش پیرامون تبیین حکمی عروج حضرت عیسی(ع) را فراهم می‌کند.

پیشینه پژوهش

درباره کیفیت عروج حضرت عیسی(ع) در مطالعات پیشین، دو رویکرد عمده وجود دارد:

۱. رویکرد تفسیری-روایی: که با تحلیل آیات قرآن و بررسی آرای مفسران شیعه و سنی، عروج جسمانی و روحانی حضرت

رویکرد چهارم:

عروج نفس با بدن مثالی(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۳۲؛
جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۳۱۷).

هریک از این رویکردها نیازمند ارزیابی و بررسی است تا از
رهگذر آن، نظر نهایی کشف و مورد اثبات قرار گیرد:

رویکرد اول: دیدگاه عروج با بدن جسمانی مادی، با چالش
توجیه تبدیل جسم مادی به غیرمادی و همچنین حرکت جسم
مادی در عوالم مجرد مواجه است. زیرا اجساد دنیوی، طبیعی و متغیر
و قابل دگرگونی‌اند، درحالی‌که، عالم مثال و عوالم بعد از آن، مجرد
از ماده، و خالی از قوه و حرکت و تغیرند(ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۶۱).
هرچند ممکن است برخی انتقال جسم مادی در هر وعائی را جایز
بدانند که بطلان این مسأله در فلسفه اسلامی در جای خود ثابت
شده است(همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۶). جسم مادی دنیوی به سبب
وابستگی ذاتی به شرایط وجودی خاص عالم طبیعت(از جمله قیود
مکانی، زمانی، کمی و کیفی) و خصلت فناپذیری و استهلاک، اساساً
قابلیت انتقال به عوالم غیرمادی را ندارد(مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱،
ص ۴۹۰). در واقع هیچ مرتبه‌ای تبدیل به غیر خود نمی‌شود؛ نه
جسم مادی به جسم غیرمادی تبدیل می‌شود، نه امر مثالی به امر
غیرمثالی تبدیل می‌شود و نه هیچ موجودی در مراتب مختلف،
تبدیل به غیر خود نمی‌شود، چرا که هر عالمی، نظام وجودی
منحصربه‌فردی دارد. بنابراین جسم مادی صرفاً در چارچوب علل
مادی عالم طبیعت معنا می‌یابد، چنانکه موجود مثالی در وعاء عالم
مثال تحقق می‌یابد نه عوالم دیگر. نکته بعد آنکه هویت انسانی،
وابسته به بدن مادی و متغیر نیست، بلکه به نفس وابسته است که
صورت تام و اصل هویت‌بخش انسان می‌باشد. لذا اگر تمام اجزای
مادی بدن در طول زمان تغییر کنند، باز هم فردیت انسان باقی
می‌ماند، زیرا نفس به‌عنوان محور وحدت‌بخش، این تغییرات را
تحت هویت واحد خود سامان می‌دهد(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹،
ص ۱۹۰). و این نفس انسانی است که در سیر تحول وجودی خود
از مسیر اتصال وحدانی تدریجی، ابتدا بدن مادی را حفظ کرده،
سپس آن را خلع و به تدریج، بدن مثالی و سرانجام بدن اخروی را
انشاء می‌کند. به عبارت دیگر تحت تدبیر نفس به‌عنوان جوهر مجرد
و عامل اصلی تشخیص و تداوم وجود انسان این تبدل رخ می‌دهد،
نه تبدیل یا تبدل عین بدن مادی به بدن مثالی و بدن در مراتب
دیگر. به عبارت دیگر، این تبدیل، مبتنی بر نقش نفس به‌عنوان
فاعل و حافظ هویت است که در هر مرحله قالبی متناسب با مرتبه
وجودی جدید می‌آفریند.

عیسی(ع) را تنها دیدگاه سازگار با نص قرآن می‌دانند و نظریه‌های
رقیب همچون «مرگ طبیعی» یا «غیبت» را رد می‌کنند(روحی
برندق و صفری، ۱۳۹۵).

۲. رویکرد تطبیقی: در اسلام با نفی تصلیب، جایگاه حضرت
عیسی(ع) در آخرالزمان به‌عنوان یاری‌دهنده امام مهدی(عج) ترسیم
می‌شود، درحالی‌که مسیحیت عروج را به بازگشت پس از مصلوب
شدن محدود می‌سازد(دیگدلی، ۱۳۹۵). این تقابل، در نظر جوادی
آملی(۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۳۱۷) نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

پژوهش‌های پیشین اگرچه به جنبه‌های تفسیری و تطبیقی
عروج حضرت عیسی(ع) پرداخته‌اند، اما پژوهشی که با بهره‌مندی
از مبانی حکمی، تفسیر فلسفی و عقلانی از مسأله عروج حضرت
عیسی(ع) ارائه دهد، طبق استقراء انجام شده، صورت نپذیرفته است.
این جستار با تکیه بر مبانی فلسفی صدرالمآلهین از جمله
«بسیط الحقیقه بودن نفس»، «حرکت جوهری» و «تجرد تام
نفس» و «ذومراتب بودن عالم»، به دنبال ارائه تبیین حکمی همسو
با نصوص دینی، از عروج جسمانی حضرت عیسی(ع) است و ابهام
ناشی از تعارض ظاهری عروج با قوانین طبیعی را برطرف سازد.

۱. بررسی دیدگاه اندیشمندان مسلمان درباره کیفیت عروج حضرت عیسی(ع)

به‌طورکلی در مسئله عروج حضرت عیسی(ع)، چهار دیدگاه عمده
در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد:

رویکرد اول:

عروج نفس با بدن مادی(مجاهد بن جبر، ۱۴۱۰، ص ۲۹۶؛ فخر
رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۳۷)؛

رویکرد دوم:

عروج صرفاً روحانی(رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۵۰، ج ۷، ص ۲۲۰؛
رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۶۰)؛

رویکرد سوم:

تمثل روحانی(مویدالدین جندی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲۳). لازم به
توضیح است که مراد از «تمثل روحانی» یا به عبارت دیگر «روح
متجسد» که توسط ابن عربی و محشی او مؤیدالدین جندی طرح
شده است، به این معنا است که بدن ایشان از آغاز، مرتبه‌ای از
«مثال مجرد» یا «جسم مثالی» داشته است که هرچند از نظر عین،
متجیز و مادی می‌نماید، ولی فاقد تعلقات مادی محدودکننده،
همچون تغییرات طبیعی جسم بشری است(مویدالدین جندی،
۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲۴)؛

برخی از فلاسفه با استناد به تجرد نفس، معتقدند پس از مرگ، نفس به طور کامل از بدن جدا شده و به عوالم عقلی می‌پیوندد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳ و ۲۸۵). اما ملاصدرا با تأکید بر ذاتی بودن رابطه نفس و بدن یا به عبارت ادق وحدت نفس و بدن، این دیدگاه را مردود می‌شمارد. از منظر او، نفس حتی در نشئه اخروی نیز نیازمند بدنی متناسب با مراتب وجودی خویش است که حامل هویت شخصی و کیفیات وجودی او باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱-۱۳). این بدن اخروی یا بدن مثالی نه مادی عنصری، بلکه بدنی لطیف و متناسب با حقایق نفس در مراتب بالاتر وجود است. به عبارت دیگر، نفس در مسیر اشتداد وجودی خویش، بدن را به عنوان ابزاری تکاملی همراه خود دارد و در هر مرحله، بدن متناسب با آن مرتبه را می‌آفریند (همان، ج ۹، ص ۱۹۸-۱۹۷). بر این اساس، نظریه عروج روحانی صرف فاقد اعتبار عقلانی است. در قرآن کریم هم به تعبیر علامه طباطبایی، ذکر آیاتی مانند «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» (نساء/۱۵۹) و «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي...» (مائده/۱۱۷) با فرضیه عروج صرفاً روحانی ناسازگار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۲۴۷)؛ چنانکه در آیه شریفه «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (نساء/۱۵۸)، عروج تنها به معنای قبض روح یا انتقال روحانی نیست، زیرا با تأکید بر «رَفَعَهُ» و استفاده از ادات «بَلْ»، بقای تمامیت وجودی حضرت عیسی (ع) را متذکر می‌شود و نمی‌توان ضمیر «هُ» در «رَفَعَهُ» را به روح حضرت عیسی (ع) منتسب دانست، درحالی که ضمائر پیشین در آیات هم خانواده، بدون استثنا به تمام ابعاد وجودی او اشاره دارند. لذا بر اساس اصول تفسیر قرآن، تغییر ناگهانی مرجع ضمیر بدون قرینه صریح پذیرفتنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۳۱۷). بنابراین، رفع و توقی، هم از منظر قرآنی - طبق تفسیر مذکور - و هم از منظر حکمی، - به دلیل وحدت نفس و بدن - باید معاً صورت گیرد، نه صرفاً روحانی. حال اینکه مراد از بدن، بدن مادی باشد یا مثالی در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

رویکرد سوم: این رویکرد تمثیل روحانی مورد پذیرش نیست، زیرا اولاً هر موجودی در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه است و برای ظهور و حضور در مرتبه دیگر چه مرتبه مادون که محیط بر آن است چه مرتبه مافوق که تحت تدبیر آن است، باید اختصاصات آن مرتبه را واجد شود. بنابراین تجسد موجود مثالی برای تعیین یافتن در عالم طبیعت، اجتناب‌ناپذیر است. در این صورت، آن موجود، موجود مادی خواهد بود نه مثالی. پس چه ترجیح و دلیلی وجود دارد که جسم اولیه، مثالی دانسته شود!؛ بنابراین، با توجه به شرط

بنابراین نظریه انتقال جسم مادی نه تنها با امتناع ذاتی تطبیق ماده با شرایط وجودی و تجرد عوالم بالاتر در تعارض است، بلکه با توجه به سیالیت ذاتی ماده در حرکت جوهری و عدم اعتبار خصوصیات جوهری مادی در تداوم هویت انسان، نظریه‌ای ناموجه است (همان، ص ۱۹۱). به تعبیر دیگر، جسم مادی ذاتاً مقید به قوانین عالم طبیعت است و نمی‌تواند به عوالم بالاتر (مانند عالم مثال) منتقل شود، زیرا عالم طبیعت دارای «کون و فساد»، حرکت، زمان و مکان است و عالم مثال فاقد حرکت، زمان و تغییر است (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶۱) و انتقال جسم مادی به چنین عالمی مستلزم اجتماع نقیضین (ثبات و تغییر) است. علاوه بر این، نفس انسان هر چند در حدوث مادی است اما در بقاء، نیازمند ماده نیست (همو، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۰۱) و بدن اخروی نه بازسازی ماده فیزیکی، بلکه تحقق وجودی نفس در سطحی فراتر از مادیت است. این دیدگاه، هم با عقلانیت فلسفی سازگار است هم با متون دینی که بر تجسد اعمال و ملکات در قیامت تأکید دارند. بدن مثالی، همان «صورت باطنی» انسان است که در دنیا پشت ماده پنهان بود و در آخرت، واقعیت و حقیقت آن آشکار می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰).

رویکرد دوم: در این رویکرد عروج روحانی، مطابق دستگاه حکمی صدرایی که بهترین تبیین را در فلسفه اسلامی درباره رابطه نفس و بدن ارائه می‌کند، رد می‌شود. و این یک نتیجه منطقی از مبانی ملاصدرا است، زیرا در نظام فلسفی او، رابطه نفس و بدن از جایگاهی بنیادین برخوردار است؛ رابطه‌ای که شرط ذاتیت نفس و قوام وجودی آن است. حقیقت وجودی نفس در گرو تدبیر بدن و اشتغال به آن است. این امر ویژگی زائد بر نفس نیست بلکه جوهریت و ملاک تشخیص آن است. نفس هر چند در مرتبه تجرد تام، فرامادی و از استقلال وجودی برخوردار است، اما در مقام حدوث و تحقق خارجی نیازمند بدن است تا به عنوان یک نفس جزئی، متعین گردد. ملاصدرا تأکید می‌کند که نفس در ذات خود نیازمند بدن است و این نیازمندی از سنخ نیاز علی مطلق مانند نیاز عرض به موضوع نیست، بلکه از جنس نیاز تکمیلی و تقویمی است؛ همانگونه که صورت طبیعی بدون ماده نمی‌تواند وجود یابد، نفس نیز به عنوان صورت بدن، بدون تقویم به بدن فاقد هویت شخصی است. به بیان دیگر، نفس در عین تجرد نسبی، به دلیل نقش تکوینی خود در تدبیر بدن، همواره در ساحت وجودی خویش با بدن مرتبط است. وجود نفس به عنوان یک جوهر مجرد، ممکن است مستقل از بدن تصور شود، اما «نفسیت نفس» یعنی همان چیزی که نفس را به عنوان نفس تعریف می‌کند، بدون رابطه با بدن معنا نمی‌یابد.

۲. مبانی فلسفی تبیین کیفیت عروج حضرت عیسی(ع)

با توجه با اینکه در بخش اول مشخص شد، رویکرد موجه در بیان کیفیت عروج یا رفع حضرت عیسی(ع)، «عروج نفسانی-جسمانی» است و مراد از جسم نیز جسم مثالی است. اثبات این مسأله نیازمند بازخوانی مبانی حکمی است تا در پرتوی آن زمینه اقامه برهان و استدلال در اثبات این مسأله فراهم شود. و با توجه به اینکه، این مهم دست کم منطبق با مبانی حکمت متعالیه قابل توجیه(مدلل) است، در این بخش آن دسته از مبانی حکمی صدرا که مرتبط با مسأله پژوهش است، بیان می‌شود.

۲-۱ حرکت جوهری و تکامل نفس به سوی تجرد تام

ملاصدرا معتقد است: هر شیء مادی در ذات خود، در حال تحول است؛ تحولی که نه تنها در اعراض، بلکه در جوهر موجودات جریان دارد. این دیدگاه، موسوم به «حرکت جوهری» و بیانگر آن است که هستی اشیا پیوسته در حال نو شدن است، به گونه‌ای که ثبات ظاهری جهان نه ناشی از سکون، بلکه از جریان پیوسته وجود سرچشمه می‌گیرد(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵). نفس انسانی در حرکتی جوهری و ذاتی از مرتبه طبیعت مادی به سوی تجرد پیش می‌رود. این سیر تکاملی هم یک حرکت اضطراری و برخاسته از فطرت و جبلت ذاتی نفس است. حرکت جوهری آغازگر سیر تکاملی نفسی است که جسمانیة الحدوث است(همان، ص ۳۴۷)؛ نفس در این حرکت، نه تنها از ماده فاصله می‌گیرد، بلکه هویت وجودی خود را به مراتب بالاتر مانند خیال و عقل ارتقا می‌دهد. تجرد در این نظام به معنای رهایی از قیود مادی و رسیدن به مراتب وجودی اشرف است. این تجرد، یعنی تبدل جسم مادی، تحت تدبیر نفس به جسم برزخی یا مثالی که قابلیت تأثیرپذیری از عالم غیب را دارد(خمینی، ۱۳۸۶، ص ۳۱ و ۳۰). ذات جوهر در میانه این اشتداد، پایدار و ثابت می‌ماند؛ اما در وجود و صورت خاص آن، دگرگونی و تبدلی حاصل می‌شود که ناشی از تبدیل طوری از وجود به طوری دیگر است. با این حال، این دگرگونی مراتب وجود، به هیچ وجه مانع از بقا و حفظ معنای مشترک جوهر در تمامی مراحل تکاملی آن نمی‌شود. بنابراین، حرکت در جوهر یا ذات شیء، سبب شدت و کمال در مراتب وجودی شیء متحرک می‌گردد، اما ماهیت نوعی آن از آغاز تا پایان فرایند اشتداد، پایدار و محفوظ می‌ماند. این تمایز میان سیلان وجود و ثبات ماهیت، کلید حل تعارض ظاهری میان حرکت جوهری و بقای هویت شیء است(رضانژاد، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶۱).

سنخیت، اگر امر مثالی بخواهد در مرتبه مادی قرار گیرد، لاجرم باید در قالب مادی قرار گیرد. و اگر اینگونه بود، دیگر جسم مثالی نخواهد بود؛ ثانیاً جسم طبیعی، تابع قوانین مادی است. یکی از ویژگی‌های جسم طبیعی، تدریجی‌الحدوث بودن آن است؛ اما جسم مثالی، دفعی‌الحدوث است و رشد تدریجی ندارد، بنابراین در ظرف عالم ماده بعینه محقق نمی‌شود(ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۰). چنانکه اجساد دنیوی، قابل دگرگونی‌اند(همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶۱) اما جسم مثالی، فاقد این ویژگی است. همچنین طبق نظر صدرالمتألهین جسم مثالی، معلول نفس است نه مقدم بر آن؛ اما اجسام دنیوی، پذیرای نفوس هستند، اما در آخرت، نفس است که بدن برزخی را می‌سازد(همو، ۱۴۱۷، ص ۲۶۸) و چون شرط جسمیت(نه مادیت) جز دارای ابعاد ثلاثه بودن نیست، این جسم بعینه همان جسم مادی است(مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۹۰). این بیانات نشان می‌دهد که جسم مثالی، محصول تکامل نفس است، نه اینکه از ابتدا وجود داشته باشد.

در قرآن کریم نیز به صراحت، حضرت عیسی(ع) را «بشر سَوِی»(مریم/۱۷) معرفی می‌کند که دارای معجزاتی در عالم طبیعت بوده است(آل عمران/۴۶). چنانکه در آیات قرآنی مانند: «إِنَّ مَرِیمَ»(مائده/۱۷) به هویت بشری و طبیعی او اشاره شده است. جان هیک معتقد است: در این مسأله؛ یعنی میان تصویر عیسی(ع) در سه انجیل نخست یعنی مرقس، متی و لوقا با تصویر او در قرآن تفاوتی وجود ندارد، یعنی عیسی(ع) پیامبر بزرگ الهی بوده است که در عالم طبیعت ظهور جسمانی داشته است(هیک، ۱۳۸۶، ص ۹). همچنین او و دیگر نویسندگان اسطوره تجسد خدا، همچون رویکرد اسلامی به نفی الوهیت حضرت عیسی(ع) تأکید دارند(همان، ص ۱۱-۳۶۹)، و این بیانگر همسانی حضرت با دیگر انسان‌ها است، که این امر با عروج او توسط اراده الهی منافاتی ندارد(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۴۷). بنابراین نظریه ابن عربی درباره مثالی بودن بدن حضرت عیسی(ع) از ابتدای آفرینش، دست کم دارای پشتوانه فلسفی مشخصی نیست و نمی‌توان آن را به عنوان دیدگاهی قطعی در تفسیر عروج ایشان پذیرفت.

با توجه به آنچه بیان شد، دیدگاه‌های مبتنی بر عروج با جسم مادی، عروج روحانی یا تمثیل روحانی حضرت قابل قبول نیست.

رویکرد چهارم: در این رویکرد عروج نفس با بدن مثالی،

نظر مختار نوشتار است که در ادامه، صورت برهانی آن با بهره‌مندی از مبانی حکمت متعالیه اقامه خواهد شد و ارجحیت آن به اثبات می‌رسد.

منعکس می‌شود؛ همچنانکه ذات حق مرآت برای رؤیت نفس است نفس هم مرآت برای رؤیت اسماء و صفات الهی و ظهور احکام آنها است (همان، ج ۲، ص ۳۶۴). در واقع نفس، وجودی واحد و بسیط است که منشأ و مبدأ تمام کمالات و حقایق پایین‌تر محسوب می‌شود. همان‌گونه که واجب‌الوجود وجودی بسیط و نامحدود است، نفس نیز به تبعیت از او، بسیط و جامع است. نفس، مانند واجب‌الوجود، منشأ صدور کثرات است، اما نه به‌عنوان وجود مستقل، بلکه به‌عنوان مرجعی که حقایق پایین‌تر از آن نشئت می‌گیرند (همان، ج ۳، ص ۳۰۷).

خداوند متعال نفس انسان بر مثال خود ذاتاً، صفاتاً و افعلاً آفریده است. آفرینش انسان، تجلی صفت «فعال» مایشاء» الهی در حد امکان بشری است (همو، ۱۳۵۴، ص ۶). اگر خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است، این صورت، تنها به جسم مادی محدود نمی‌شود، بلکه شامل هویتی مجرد و مثالی نیز می‌گردد که مظهر اسماء الهی است. همان‌گونه که خداوند «صور کمالیه» را در عالم خلق می‌کند، انسان نیز به‌عنوان خلیفه او، توانایی بازآفرینی این صورت‌ها را در ساحت‌های مختلف دارد. نفس انسان نیز با ایجاد صورت‌های ادراکی حسی، خیالی و عقلی در قلمرو وجودی خویش، نقش خالق‌ی مشابه ایفا می‌نماید (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳). انشای بدن مثالی، در حقیقت، بازتاب همان صفت المصور الهی در انسان است که منشأ به انشای نفس است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۴۹۰) و این ویژگی برآمده از بساطت نفس است.

۲-۳ تجرد قوه خیال

ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا که قوه خیال را مادی می‌دانست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۵۸-۲۵۹) آن را جوهر قائم به نفس می‌داند که نه در بدن مادی و نه در قلمرو محض مجردات عقلی جای ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۶۸). تجرد خیال یعنی عدم وابستگی به ماده در عین اینکه فعالیت آن در ارتباط با ابزار مادی تجلی می‌یابد. ملاصدرا در نقد مادیت قوه خیال می‌گوید: اگر قوه خیال مادی باشد، امکان بقای صور خیالی پس از مرگ میسر نمی‌شود و بعد از مرگ و زوال بدن، تمام صور خیالی نابود می‌شوند و دیگر نمی‌توان از حشر سخن گفت (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱). اما اگر خیال مجرد باشد، نفس می‌تواند با حفظ هویت فردی، به بدن مثالی تعلق گیرد که نه فانی است و نه مادی (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹). پس تنها با تجرد خیال است که نفس می‌تواند بدون وابستگی به ماده، به بدن مثالی تعلق گیرد و در عوالم بالاتر سیر کند. از نظر ملاصدرا، خیال به منفصل و متصل

بنابر این، هستی پدیده‌ای ایستا نیست بلکه در پرتو «حرکت جوهری»، هر آنچه ثابت می‌نماید، در واقع جریانی پیوسته و سیال است. یکی از لوازم حرکت جوهری، تجدد امثال است که مبین این حقیقت است که دست‌کم تمام موجودات مادی، در هر لحظه از هستی خود، فانی شده و با مثالی نوین از سوی فیض الهی ابداع می‌شوند. به عبارت دیگر، هر موجود مادی در گذر زمان، هویتی نوین می‌یابد، بی‌آنکه رشته وجودش گسسته شود. یعنی هویت مادی بدن در هر لحظه با از دست دادن صور قدیم و کسب صور جدید، «متجدد» می‌شود، اما هویت انسانی ثابت می‌ماند. این دگرگونی پیوسته سبب می‌شود، هیچ موجودی در دو لحظه متوالی یکسان نباشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۳). تجدد امثال نشانی از نامتناهی بودن فیض الهی است که همواره در حال افاضه وجود به جهان است. اما از آنجا که قوایل مادی ظرفیت پذیرش این فیض نامحدود را ندارند، صورت‌ها به شکل متناهی و متجدد ظهور می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶). ملاصدرا با تکیه بر قاعده تجدد امثال، به تبیین سیر تکاملی هستی می‌پردازد. از نظر او، جهان در مسیری طولی از پایین‌ترین مراتب تا بالاترین کمالات (انسان کامل) در حرکت است. این تحول، تنها با تجدید مداوم صورت‌ها ممکن می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۰). این نگاه از جهت دیگر غایت‌مندی حکیمانه آفرینش را نشان می‌دهد که در آن، هر موجودی در مسیر اتصال به مبدأ هستی سیر می‌کند. صدرالمتألهین با استناد به آیاتی مانند «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵)، تأکید می‌کند که حتی در قیامت نیز صورت‌ها با حفظ هویت اصلی خود، به مثابه «امثال» متجدد، به حیات خویش ادامه می‌دهند و این تبدیل، نه انقطاع از هویت پیشین، بلکه تکاملی بر پایه حرکت جوهری است (همو، ۱۴۱۷، ص ۷۴۹).

۲-۲ بساطت حقیقی نفس

صدرالمتألهین انسان را جامع تمام مراتب هستی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۸۳). نفس انسان در مسیر تکامل، به تدریج به خداوند به‌عنوان مبدأ و هم‌غایت نزدیک می‌شود و مراتب وجود را در خود منعکس می‌کند، زیرا هر بسیط حقیقی همه اشیاء است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۳). تمام موجودات تحت گستره نفس تجردیافته انسانی محاط شده‌اند. حقیقت بسیط انسان، همه موجودات هستی را دربردارد؛ گویی کل عالم، جلوه‌گاه وجود او است (همان، ج ۹، ص ۱۴۰). وجود نفس، وجودی جامع است که مراتب پایین‌تر وجود را در سطحی عالی‌تر و ساده‌تر در خود جمع کرده است. ذات نفس به دلیل بساطت و جامعیت، آینه‌ای است که صور همه حقایق در آن

است(همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۴). لذا همان گونه که وجود حق تعالی در عین بساطت، مبدأ تمام مراتب هستی است، نفس انسان نیز در بساطت خود، مراتب حس، خیال و عقل را به صورت تشکیکی دربرمی گیرد(همان، ج ۶، ص ۱۰۰). در تعبیر دیگر ملاصدرا انسان را عالم صغیر می خواند که تمام مراتب هستی(ماده، مثال، عقل) را در خود دارد و در قوس صعودی وجود از محدودیت های مادی فراتر رفته، به تجرد تام می رسد(همان، ص ۲۹۸). بر اساس این تجرد، احاطه وجودی بر تمام مراتب مادون خود می یابد(همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰).

۳. تحلیل و تبیین فلسفی عروج حضرت عیسی(ع)

با توجه به بیان پیشینه نظرات درباره مسئله عروج حضرت عیسی(ع) و اختیار قول عروج روحانی-جسمانی با این تفسیر که مراد از جسم، جسم عنصری است؛ تبیین حکمی این نظریه متوقف بر مبانی حکمت صدرایی بود که ذکر آن نیز در بخش دوم بیان شد. اکنون با توجه به مبانی مذکور مسئله عروج مورد تبیین فلسفی قرار می گیرد.

۳-۱ رفعت و اشتداد وجودی حضرت عیسی(ع)

با توجه به مبانی ذکر شده در حکمت متعالیه می توان تبیین فلسفی از عروج حضرت عیسی(ع) ارائه کرد:

صدرالمتألهین با تأکید بر حرکت جوهری نفس، «توفی» را تحقق دریافت وجودی نفس بتمامه می داند که پس از جدایی از بدن، به مراتب بالاتر هستی ارتقا می یابد. از نگاه او، این فرایند اوج تکامل روحانی است. او حتی خواب را نیز نوعی «توفی ناقص» می خواند که در آن نفس به صورت موقت از بدن فاصله می گیرد(ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۱۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۹). از نظر صدرالمتألهین نفس با حرکت جوهری به تدریج از ماده فاصله می گیرد و به مراتب تجرد خیالی و عقلی می رسد. نفس در سیر تحولات و ترقیات و دگرگونی نشئات خود به درجه نهایی کمال و غایت استکمال دست می یابد که متصل با عالم علوی و تبدیل به کتاب علوی الهی می شود که مقام فوق تجرد نفس است(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۶). عروج نیز همین سیر کمالی نفسانی است که در آن، نفس انسان کامل که در کمال قرب الهی قرار دارد و محیط بر همه عوالم به ویژه مراتب مادون می شود. این جایگاه رفیع نفس به عنوان مثال الهی و تجلی اسماء حق، با حدیثی از حضرت عیسی(ع) تأیید می شود که فرمود: «لا یصعد إلى السماء

تقسیم می شود؛ خیال متصل قوه درونی نفس انسان که مسئول ادراک صور جزئی و حفظ آنها است؛ خیال منفصل مرتبه مثالی که صور و معانی مجرد از ماده را در خود جای می دهد(همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۶۸)؛ این تقسیم بندی نشان می دهد که خیال، صرفاً بازتابی منفعل از محسوسات نیست، بلکه خود نشئه ای مستقل است که قادر به خلق و تدبیر صور مثالی است. ملاصدرا با اتکا به تجرد خیال، معاد جسمانی را انشاء بدن مثالی توسط نفس در عالم برزخ یا خیال منفصل تبیین می کند نه به معنای بازگشت نفس به بدن مادی. این بدن مثالی، نه مادی است و نه کاملاً مجرد؛ بلکه صورتی است که از سنخ عالم مثال بوده و قابلیت تجسم اعمال و نیت انسان را دارد. این بدن، واسطه ای است که نفس را پس از مرگ، در حالتی نگه می دارد تا آمادگی ورود به نشئه آخرت را پیدا کند(همو، ۱۳۸۱، ص ۸۶). صور خیالی که در طول حیات مادی شکل گرفته اند، در عالم مثال باقی می مانند. این صور، پایه پاداش و کیفر اخروی اند؛ چراکه نفس در عالم برزخ، خود را در قالبی متناسب با اعمالش می یابد(همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۹۴).

۴-۲ ذومراتب بودن عالم

بر اساس نظام فلسفی ملاصدرا، عوالم وجود در یک تقسیم بندی کلی به سه نشئه تقسیم می شود: عالم طبیعت، عالم مثال، و عالم عقل. این سلسله مراتب علاوه بر اینکه ساختاری هستی شناختی دارد، با قوای ادراکی انسان نیز هماهنگ است. حس، مختص به عالم طبیعت؛ خیال، متعلق به عالم مثال؛ و عقل، مرتبط با عالم مجردات است(همو، ۱۳۸۷، ص ۷۱۴). در این میان، قوه خیال به عنوان پلی میان دو عالم ماده و عقل عمل می کند و امکان انتقال نفس از مراتب پایین وجود به مراتب بالاتر را فراهم می سازد. این تجرد، بنیانی است برای تبیین معاد جسمانی و بقای نفوس پس از مرگ، چرا که بدون آن، تصور بدن مثالی به عنوان واسطه ای میان بدن مادی و روح مجرد ناممکن می گردد.

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی، حقیقتی واحد اما ذومراتب است که در حرکت صعودی خود همه نشئات سه گانه هستی را واجد است و در عین حفظ هویت وجودی خود در طی حرکت جوهری از مرتبه طبیعی به خیالی و سپس به عقلی ارتقا می یابد. این حرکت جایگزینی مراتب نیست، بلکه تکمیل تدریجی آنهاست؛ هر مرتبه عالی تر، جامع کمالات مرتبه پیشین است، بی آنکه آن را نفی کند(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۶-۱۸۵). از نظر او نفس انسانی مظهر وجود حق تعالی و دارای وحدت حقه ظلیه

می‌دهد و در این مسیر، بدن نیز متناسب با مرتبهٔ جدید نفس تغییر می‌کند(همو، ۱۳۷۵، ص ۴۵-۴۴). از طرفی نفس بسیط الحقیقه است و به دلیل عدم محدودیت به مرتبه خاصی از وجود، توانایی تصرف در بدن و تغییر مرتبه آن را به‌دست می‌آورد و این یعنی نفس می‌تواند در هر وعائی ظهور و بروز داشته باشد، چنانکه در عروج بدن مادی را به بدن مثالی تبدیل می‌کند، بدون اینکه مرگ طبیعی یا قتل و مانند آن رخ داده باشد. پس شدت وجودی نفس حضرت عیسی(ع) موجب شده است که این تحول، بدون نیاز به مرگ، تحقق یابد. در واقع نفس بسیط الحقیقه حضرت عیسی(ع)، به واسطه شدت و قوت وجودی که در مراتب هستی دارد، از حیث تجرد و احاطه بر عوالم، قدرت تصرف در عالم ماده را داراست؛ به‌گونه‌ای که وجود او، به‌دلیل قوت تجلی و قرب به حقیقت وجود، بر ظواهر جسمانی غلبه کرده است. این تصرف، از حیث احاطه نفس بر مراتب وجود است که به تبع آن، مظاهر عالم طبیعت تحت نفوذ او قرار می‌گیرند.

۳-۲ کیفیت تبدل بدن مادی به بدن مثالی در رفعت وجودی

فرایند انشاء بدن مثالی، به‌واسطهٔ قوهٔ خیال مجرد که از قوای نفس تجردیافته و بسیط است، رخ می‌دهد. نفس در عالم طبیعت، با استفاده از خیال متصل، صور محسوس را درک می‌کند. پس از مرگ، با حفظ تجرد خیالی، وارد عالم مثال می‌شود و بدن مثالی را انشاء می‌کند و در نهایت، با رسیدن به تجرد عقلی، به عالم مجردات می‌پیوندد(ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۶) و در آنجا هم بدن متناسب با آن را تدبیر می‌کند، زیرا فرض نفس ولو در استكمال نهایی بدون تدبیر بدن امکان ندارد(همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۵۸). قدرت قوهٔ خیال علاوه بر هویت ادراکی محسوسات، آثار عینی نظیر معجزات انبیاء الهی در عالم طبیعت دارد، زیرا خیال در حکمت صدرایی، نه فقط ابزار ادراک، بلکه عاملی فعال در خلق صور و تغییر در عالم ماده است(همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۶۸) و به طریق اولی قدرت خلاقیت قوهٔ خیال در عالم مثال یا خیال منفصل عیان و آشکارتر است. ملاصدرا با استناد به تجرد قوهٔ خیال، اثبات می‌کند که نفس انسانی پس از مرگ نیز، به‌واسطهٔ این قوه، به بدن مثالی‌ای تعلق می‌گیرد که قابلیت تجسد اعمال، نیات، و حتی کیفر یا پاداش اخروی را دارد(همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۹۴). این انتقال، مبتنی بر دو اصل است: تجرد قوهٔ خیال: که امکان حفظ صورت‌ها و هویت فردی را فراهم می‌کند؛ و کمال نفسانی: که موجب می‌شود نفس، شایستگی تعلق به بدن مثالی را داشته باشد(همو، ۱۳۸۱، ص ۸۶). این فرایند وقتی در مرگ رخ می‌دهد، در توقی و رفع هم به طریق اولی محقق است.

إلا من نزل منها؛ این بیان، بر نزول اولی نفس انسان(به‌ویژه انسان کامل) از عوالم ملکوتی و فطرت الهی او دلالت دارد. عروج هم بازگشت به آن اصل و جایگاه نخستین است که تنها برای کسی میسر است که اصالتاً از آنجا نزول کرده باشد. عروج حضرت عیسی(ع) بدون مرگ، تجلی تام این بازگشت نفس کامل به مبدأ خویش است(همو، ۱۴۲۲، ص ۲۵۰). چرا که «رجوع هر شیء به اصل خود ضروری نظام وجود است. و در مقام حصول موت و زوال تعلق و مفارقت نفس از بدن، نفس به اصل خود رجوع نماید، اصل نفس در برخی از نفوس، عالم برزخ و در برخی، عالم عقل و اصل برخی از نفوس، حق اول و مقام واحدیت و یا احدیت وجود است»(آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۹)؛ پس حضرت عیسی(ع) که حقیقت او در عالم ماده تجلی کرده است، در حال توفی که دریافت حقیقت و تمامیت هستی او است و بدون وقوع مرگ طبیعی، کشته یا مصلوب شدن رخ می‌دهد، عود به مراتب عالی نظام هستی و مبدأ خود پیدا می‌کند. و چون نفس و بدن متحدند، نفس در هر مرتبه بدن متناسب با آن را انشاء می‌کند: اگر عروج حضرت به عالم مثال باشد، بدن مثالی انشاء می‌کند؛ بدنی که عین وجود بدن مادی، اما در مرتبه‌ای بالاتر و منزله از محدودیت‌های مادهٔ عنصری است(همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶) و این بدن مثالی، نه مادی محض است و نه کاملاً مجرد، بلکه مرتبه‌ای میانی است که هم قابلیت تعامل با عالم ماده را دارد و هم با ساحت‌های بالاتر سازگار است(همو، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹). حال اگر مرتبه بالاتر، عالم عقل باشد، نفس بدن متناسب با آن را و همچنین اگر مبدأ وجود حضرت، مرتبهٔ واحدیت و احدیت باشد، به همان مناسبت بدن متناسب با آن را انشاء می‌کند؛ دلیل آن هم این است که نفس بدون بدن نمی‌تواند باشد به عبارت دیگر نفس حامل بدن است و نفسیت نفس برای بدن از وجود نفس فی‌نفسها منفک نمی‌شود(همو، ۱۳۵۴، ص ۳۱۸ و ۳۴۹). پس در عروج، نفس، مراتب بالاتر وجود را محقق می‌کند و با حفظ هویت، بدن مناسب هر عالم را می‌آفریند و جریان هستی را در مسیر کمال خود ادامه می‌دهد. از نظر ملاصدرا این همان «سعه وجودی» است که نفس در حرکت جوهری خود، بدان دست می‌یابد. تا جایی که وجودش حاوی تمام مراتب پیشین و جدید می‌شود(همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲). لذا نفس حضرت عیسی(ع) به‌عنوان انسان کامل، وجودی سیال و ذومراتب است که در اثر حرکت جوهری در هر عالم، با حفظ وحدت شخصی خود، مثال متناسب خود را می‌یابد. در عین حال این نفس به‌عنوان حقیقتی واحد به دلیل بساطت، تمام مراتب هستی را در خود جای می‌دهد. بنابراین می‌تواند در همهٔ نشأت وجودی تحقق یابد. به عبارت دیگر حرکت جوهری، نفس را به سوی تجرد تام سوق

شهید مطهری می‌گوید: مطابق نظر مرحوم صدر المتألهین آدمی در عین آنکه در عالم طبیعت حضور دارد، علاوه بر طبیعت مادی و محسوس خود، طبیعت دیگری دارد که مماثل و مشابه با آن است که این طبیعت منشأ به انشای نفس و معلول نفس است، امری که غیرقابل انفکاک از نفس که از آن به بدن اخروی، یا بدن مثالی و یا بدن برزخی تعبیر می‌شود. یعنی هر نفسی به موازات همین بدن مادی و طبیعی، بدن دیگری دارد که مشابه و مماثل همین بدن است در مرتبه دیگر، که توسط همین نفس انشاء می‌شود؛ بر این اساس طبق نظر وی، انسان دارای دو طبیعت است، یکی طبیعت یا بدنی که ناشی از ذات نفس است و دیگری طبیعت یا بدنی که مسخر نفس است که همان بدن مادی باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۴۹۲-۴۹۰). بر این اساس، دربارهٔ حضرت عیسی(ع) نیز بدن مادی ایشان، که مثال وجود انسانی کامل است، تحت تدبیر نفس کمال یافته ایشان است، نفسی که در اثر حرکت اشتدادی وجودی از مرتبهٔ طبیعت به مثال منتقل گردیده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۸۴)، و چون هویت نفس بدون بدن امکان تحقق ندارد، نفس ایشان با قوت و قدرت خیال، بدن متناسب با عالم مثال را انشاء می‌کند. این انتقال تجلی مراتب بالاتری از وجود و ورود به متن و بطن نفس است که طبیعت اولی، ذاتی آن می‌باشد. نفس حضرت نیز همچون سایر نفوس که در ابتدا به تدبیر بدن مادی مشغول است، و بدن مادی، مسخر نفس ایشان است، بعد از توفی در اثر حرکت اشتدادی وجودی - که در هر موجودی با سرعت و کیفیت متفاوتی رخ می‌دهد - از ماده فاصله گرفته و به سوی تجرد خیالی و سپس تجرد عقلی پیش می‌رود و در هر مرتبه بدن مناسب و هم‌ساخت آن را ایجاد می‌کند. تبدیل بدن مادی به جسم مثالی، یک فرآیند تدریجی است که در اثر اشتداد وجودی رخ می‌دهد (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۴-۴۵)؛ و بدون آنکه توالی وجودی و گسستی در هویت وجودی آن واقع شود، از طریق قوه خیال مجرد که واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم مجردات است، پس از مرگ، بدن جدیدی را متناسب با عالم مثال خلق می‌کند. این بدن، برخلاف بدن مادی، از ماده عنصری برخوردار نیست، اما همچنان دارای ویژگی‌هایی مانند شکل، اندازه و تأثیرپذیری از عالم غیب است (همو، ۱۳۸۱، ص ۸۶). به عبارت دیگر بدن مادی، که جلوه یک صورت از صور سیال نفس است، در صورتی مثالی، متجلی می‌گردد و هویت جدیدی در عالم مثال می‌یابد نه اینکه جابجایی مکانی برای آن رخ دهد. این بدان معناست که بدن محصول و معلول تکامل نفس است و هویت و تشخیص بدن به نفس است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹،

ص ۱۹۰) و چون نفس در جمیع تحولات و حالاتش واحد اتصالی است، بدن که ظهور نفس است از این وحدت برخوردار است، زیرا نفس ملاک تشخیص و وحدت است (همان، ص ۴۳۳-۴۳۲). چنانکه ملاصدرا در مسأله معاد جسمانی مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۹۴) نفس در مراتب مختلف وجودی حاضر می‌ماند و صورت‌های وجودی اشیا در هر لحظه با شدت و ضعف متفاوتی تجلی می‌یابند. و این نشان می‌دهد که بدن مثالی، در واقع، تجلی مرتبه‌ای بالاتر از وجود است که از طریق حرکت جوهری و تجدد امثال حاصل می‌شود. نفس در سیر تکاملی خود با حفظ وحدت، مراتب پایین‌تر را در مراتب بالاتر حفظ می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹). لذا بدن اخروی یا مثالی که توسط نفس در عالم مثال ایجاد می‌شود عین بدن دنیوی در مرتبه متعالی است (همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۹۴). این تعالی وجود و ارتقاء به نشئه‌ای برتر - که در آن، بدن مثالی که قالبی ملکوتی برای نفس است - (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹)، از طرفی تحت تأثیر بساطت و تجرد ذاتی و وحدت وجودی نفس است که براساس آن اشتغال وجودی بر همه مراتب هستی حاصل می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۵-۱۰۰). از طرف دیگر مبتنی بر تجرد قوه خیال است که امکان ایجاد بدن مثالی را فراهم می‌کند؛ بدن مثالی، صورت متعالی و متبدل بدن مادی است؛ مانند تبدیل ادراک حسی به خیال و سپس به ادراکات عقلی که توسط قوای نفس انسانی صورت می‌گیرد. که هر مرتبه تمام ویژگی‌های مرتبه مادون را به نحو اعلی واجد است، نظیر تجارب حسی در خواب و رؤیا (همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۶۸) و تجسم اعمال و نیات انسان در قیامت که به صورتی جسمانی متجلی می‌شوند، بدون آنکه ماهیت آن‌ها از بین برود (همو، ۱۳۸۱، ص ۸۶) ملاصدرا دربارهٔ اصل تجدید خلقت در سطحی متعالی‌تر تأکید دارد و با استناد به آیه ۱۵ سوره ق تأکید دارد که خلقت جدید در قیامت، به معنای تحقق آن در سطحی متعالی‌تر است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴۹).

۳-۳ اراده الهی در رفع حضرت عیسی(ع)

عروج حضرت عیسی(ع) مطابق حرکت جوهری نفس او صورت گرفته است، اما این فرایند طبق اصل «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» (همو، ۱۴۱۷، ص ۵۰۵) بدون اراده الهی امکان‌پذیر نبوده است. رفع جسمانی نوعی تدبیر الهی برای حفظ ایشان از توطئه دشمنان و آماده‌سازی برای مأموریت آخرالزمانی است. از نظر فلسفی، نفس حضرت عیسی(ع) شرط امکان عروج را داشته است، اما اراده الهی علت فاعلی وقوع آن بوده است. به عبارت دیگر، کمال نفسانی،

متناسب با عالم ماده تجلی پیدا کند. و تعامل امر عالی با عالم ماده، مستلزم تناقض نیست؛ زیرا مرتبه مثال در سلسله مراتب وجود، بالاتر از ماده اما پایین تر از عقل است؛ لذا نسبت به ماده اشراف وجودی دارد. فرایند دقیق واسطه‌گری به این شکل است که نفس کامل با بدن متناسب با عالم ماده، به اندازه ظرفیت طبیعی ماده تجلی می‌کند؛ یعنی می‌تواند در شکل انسانی مشهود شود و بر اجسام اثر بگذارد و نیازهای ظاهری داشته باشد؛ این مسأله با دقت بر بساطت نفس کاملاً واضح است. این فرایند، تحول وجودی در سلسله مراتب هستی است و نزول اختیاری، تجلی قدرت الهی در نفس انسان کامل است. این تجلی به اندازه ظرفیت طبیعی ماده صورت می‌گیرد، به این معنا که می‌تواند به صورت جسم انسانی ظاهر شود با تمام ویژگی‌های آن. این ویژگی نشان می‌دهد که بدن مثالی، به دلیل ارتباط با نفس مجرد، قابلیت تجدید و تحول دارد. این تبیین، علاوه بر آنکه پیوند میان عالم ماده و عالم مثال را روشن می‌سازد، نقش کلیدی قوه خیال را در این فرایند نشان می‌دهد. قوه خیال، به عنوان قوه‌ای مجرد، امکان خلق و انشاء صور مثالی را برای نفس فراهم می‌سازد، به گونه‌ای که بدن مثالی به عنوان تجلی وجودی نفس در عالم مثال، قادر به حضور در عالم ماده نیز باشد. این تعامل به دلیل اشراف وجودی بدن مثالی نسبت به ماده امکان‌پذیر است، زیرا مثال نسبت به ماده مرتبه‌ای متعالی تر دارد. به عبارت دیگر، ماده نمی‌تواند بر بدن مثالی سلطه داشته باشد، اما بدن مثالی می‌تواند بر ماده اثر بگذارد.

نتیجه آنکه، حضور دوباره نفس در عالم ماده، مستلزم داشتن بدن مادی است و بدون آن، امکان تحقق در این نشئه را ندارد. از طرفی هر مرتبه وجودی، قالب متناسب با خود را دارد و هر موجودی که در آن حضور یابد، باید قالبی متناسب با آن نشئه داشته باشد و بدن، متناسب با مرتبه وجودی نفس تغییر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۷). زیرا «لیس النفس بما هی نفس إلا صورة متعلقة بتدبیر البدن» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲) بنابراین نفس در هر مرتبه‌ای با تدبیر بدن مناسب با آن مرتبه همراه است، و برای حضور در عالم ماده نیز، باید قالب مادی به خود بگیرد.

بحث و نتیجه‌گیری

رهاورد این پژوهش اثبات عروج نفسانی-جسمانی حضرت است که مراد از جسم در آن جسم یا بدن مثالی است، این مسأله با تکیه بر چهار رکن اصلی حکمت متعالیه، کیفیت عروج حضرت عیسی (ع) را در تحولی وجودی تبیین می‌کند:

زمینه‌ساز این امر بوده، اما وقوع این اشتداد طبیعی نفس با تدبیر الهی محقق شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۰۶). نفس حضرت عیسی (ع) به مرحله‌ای از تجرد رسیده که امکان انتقال مستقیم به عوالم دیگر از عالم مثال و عقل را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۵). و با بساطت حقیقی و جامعیت وجودی با اتصال با عالم علوی، توانایی خلق صور مثالی و صور عقلی را واجد است (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۰). دیگران پس از مرگ و طی فرایندهای برزخی، به این مرحله می‌رسند درحالی که نفس حضرت عیسی (ع) به حدی از تجرد خیالی و عقلی رسیده که می‌تواند بدون مرگ طبیعی، به عالم مثال منتقل شود (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۰۳) تبعاً تمام این فرایند تحت تدبیر و اراده الهی تحقق می‌یابد. بنابراین کمال نفسانی شرط امکان عروج است (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۰۳) و اراده خداوند علت فاعلی وقوع آن بدون مرگ است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۰۶). نکته کلیدی این است که اراده الهی مسیر حرکت جوهری را تعجیل می‌بخشد، نه اینکه ماهیت آن را تغییر دهد. رفع جسمانی نیز نوعی تدبیر الهی برای حفظ او از توطئه دشمنان و آماده‌سازی برای مأموریت آخرالزمانی است. این واقعه متضمن مصونیت فیزیکی و به معنای تطهیر از تأثیرات فکری جامعه کافر و حفظ جایگاه روحانی او نزد خدا است (همان‌جا).

۴. کیفیت حضور دوباره در عالم ماده پس از عروج

عروج حضرت عیسی (ع) نشان می‌دهد که نفس کامل، هرچند در پیدایش خود جسمانی است (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ص ۶۵۸) اما می‌تواند حتی در طول حیات مادی، به تجردی نائل شود که دیگران پس از مرگ به آن می‌رسند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱) نفس ایشان به حدی از کمال واصل شده است که توانسته بدون نیاز به ابزارهای مادی، در ادراک و تصرف در عالم مثال فعال باشد. این کمال، موجب شده است تا بدن مادی به عنوان پلی برای انتقال به بدن مثالی عمل کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۶). بر اساس این تجرد تام و احاطه قیومی نفس بر عالم طبیعت و سیالیت وجودی، حضرت عیسی (ع) وجودی ذومراتب و محیط بر عالم طبیعت دارد که بر مبنای همین احاطه می‌تواند در وعاء عالم طبیعت نیز محقق شود. موجودی که صعود به عوالم بالاتر را کسب کرده است (همان، ص ۱۷۹)، قابلیت نزول اختیاری به مراتب پایین تر را نیز دارا است. با توجه به اینکه نفس در سیر صعودی خود با حفظ وحدت، به موجود مثالی ارتقاء یافته است، سیالیت وجودی او ذاتاً دوطرفه است؛ یعنی همان گونه که در سیر صعودی از ماده به مثال و عقل تعالی می‌یابد، قادر است با حفظ مراتب عالی، به صورت ارادی در قالب

جسمانی صدرایی نیز همسو است که بدن اخروی را تحقق وجودی نفس در مرتبه مثال می‌داند. این تبیین نه تنها تعارض ظاهری عقل و نقل را حل می‌کند، بلکه الگویی برای فهم سایر معجزات قرآنی ارائه می‌دهد که در آنها نفس انسانی با تکیه بر مجرد خیال و حرکت جوهری، مرزهای مادی را می‌شکند.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *عیون اخبار الرضا*. تهران: منشورات جهان.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله؛ تحقیق ابراهیم مدکور. (۱۴۳۰). *طبیعیات شفا*. قم: ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله؛ تحقیق حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰). *تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: فرهنگ نشر نو.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲). *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جندی، مویدالدین محمود؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). *تسْنِیم تفسیر قرآن کریم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). *شرح فارسی الأسفار الأربعة*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۶). *اخلاق: انسان شناسی در اندیشه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*. قم: دفتر نشر الکتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیه.
- رشیدرضا، محمد. (۱۹۹۰). *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*. مصر: الیهیه المصریة العامة للکتاب.
- رضائزاد، غلامحسین. (۱۳۸۷). *مشاهد الألوهیة*. قم: آیت اشراق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *اسرار الایات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

اول- حرکت جوهری نفس و حرکت آن به سوی مجرد تام که نشان می‌دهد نفس حضرت در مسیر اشتداد وجودی، از قیود مادی فراتر رفته و با حفظ هویت فردی، بدن طبیعی را به «صورتی سیال» به بدن مثالی تبدیل کرده است که میان این دو عینیت برقرار است. نفس در ادامه این سیر تکاملی، از محدودیت‌های مادی فراتر رفته و به مراتب مجرد خیالی و عقلی می‌رسد. نکته حائز اهمیت حفظ مراتب مادون در مراتب عال توسط نفس است. این حرکت، نافی هویت جسمانی نیست، بلکه بدن را در قالبی متناسب با هر مرتبه وجودی بازتعریف می‌کند.

دوم- بساطت حقیقی نفس به عنوان جوهر بسیط که امکان جمع اضداد؛ (حضور همزمان در عوالم مادی و مثالی) را فراهم ساخته و تداوم هویت حضرت عیسی(ع) را در طول این انتقال تضمین می‌کند. مبتنی بر این قاعده نفس بسیط حقیقی، کمالات همه مراتب را واجد است و قابلیت تحقق در هر مرتبه‌ای را متناسب با اقتضائات آن مرتبه در آن واحد واجد است.

سوم- مجرد قوه خیال که با ایفای نقش واسطه‌ای میان عوالم مادی و مجرد، امکان ایجاد بدن مثالی را فراهم می‌کند؛ بدنی که فناپذیر و محصور در قیود مادی نیست، بلکه نشئه‌ای میانی برای تعالی وجودی محسوب می‌شود. قوه خیال که در عالم طبیعت با حفظ صور محسوس آن را به صورت خیالی تبدیل می‌کرد، با وصول نفس به مجرد تام، قدرت انشاء بدن مثالی در عالم محازی خود یعنی عالم مثال یا برزخ را پیدا می‌کند.

چهارم- ذومراتب بودن عالم که ارائه‌دهنده ساختاری هستی شناختی خاصی است که در آن عبور نفس از نشئه طبیعت به مثال بدون گسست هویتی و با حفظ وحدت شخصی سیر می‌کند. به عبارت دیگر نفس آدمی مراتبی دارد عین مراتب هستی که در هر مرتبه آن، ظهور و تجلی سازگار با آن را می‌یابد. هرچند سیر نفس لایققی است، و پس از مراتب کلی سه‌گانه هستی، در مرتبه اولوهیت، به سیر خود ادامه می‌دهد.

اما تفاوت عروج با مرگ طبیعی در این است که در مرگ، نفس پس از انفصال کامل از بدن مادی، به تدریج و در گذر از برزخ، بدن مثالی را می‌سازد؛ و قیامت آن برپا می‌شود و بازگشت آن به عالم ماده براساس سیر اشتدادی و عدم امکان سیر نزولی، قابل تحقق نیست، اما در عروج، به دلیل قرب الهی و کمال وجودی نفسانی حضرت و احاطه نفس مجرد بر همه مراتب عالم، بدون گذر از مرحله انفصال کامل از بدن مادی، مستقیماً به بدن مثالی تعلق یافته و در عوالم بالاتر حضور می‌یابد. این فرایند، با نظریه معاد

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی: خطوط کلی حکمت متعالیه*. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجاهد بن جبر، ابوالحجاج. (۱۴۱۰). *تفسیر مجاهد*. مصر: دارالفکر الإسلامی الحديثة.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.

هیک، جان. (۱۳۸۶). *اسطوره تجسد خدا، مقدمه جان هیک بر ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

مقالات

بیگللی، حسن (۱۳۹۵). مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت. *نشریه معارف قرآن و عترت*، شماره ۵.

روحی برندق، کاوس؛ صفری، علی (۱۳۹۵). عروج حضرت عیسی (ع): دیدگاه‌ها، چالش‌ها و رویکرد نو به مسأله. *نشریه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۸.

References

Quran-e Karim

- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. (In Arabic)
- Hasan-zadeh Amoli, Hasan. (2008). *Sharh-e Farsi-ye Asfar al-Arba'a*. Qom: Mo'asseseh-ye Boostan-e Ketab. (In Persian)
- Hick, John. (2007). *The myth of God incarnate: John Hick, Tarjomeh: Abdolrahim Soleymani Ardestani va Mohammad Hasan Mohammadi Mozaffar*. Qom: Markaz-e Motale'at va Tahqiqat-e Adyan va Mazahib.
- Ibn Ashour, Mohammad Taher. (1999). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir al-Ma'ruf be Tafsir-e Ibn Ashour*. Beirut: Farhang Nashr-e Now. (In Arabic)
- Ibn Babuyah, Mohammad ibn Ali. *Oyoon Akhbar al-Reza*. Tehran: Manshoorat-e Jahan. (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah; Edited by: Ebrahim Madkoor. (2009). *Tabi'iyat-e Shifa*. Qom: Zavi al-Qorba. (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah; Edited by: Hasan-zadeh Amoli, Hasan. (۱۹۹۶). *Al-Nafs men Ketab al-Shifa*. Qom: Maktab al-E'lam al-Eslami. (In Arabic)
- Javadi Amoli, Abdollah. (1951). *Tasnīm: Tafsir-e Qur'an-e Karim*. Qom: Markaz-e Nashr-e Esra. (In Arabic)

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران: طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ الف). *المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ ب). *رساله فی الحدیث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۲). *المعاد*. بیروت: موسسه الهدی للطباعة و النشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الاثریه*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح سید جلال‌الدین آشتیانی. (۱۳۸۱). *رساله زاد المسافر*. قم: بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.

- Jondi, Moayyed al-Din Mahmoud; Edited by: Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din. (2002). *Sharh-e Fosus al-Hekam*. Qom: Boostan-e Ketab. (In Arabic)
- Khomeini, Rouhollah. (2002). *Taqirrat-e Falsafeh-ye Imam Khomeini (qaddasa sirrah)*. Tehran: Mo'asseseh Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini. (In Persian)
- Khomeini, Rouhollah. (2007). *Akhlaq: Ensan-shenasi dar Andisheh-ye Imam Khomeini*. Tehran: Mo'asseseh Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini. (In Persian)
- Mojahid ibn Jabr, Abolhadjaj. (1989). *Tafsir Mojahid*. Egypt: Dar al-Fekr al-Eslami al-Hadithah. (In Arabic)
- Motahari, Morteza. (1998). *Majmooh-ye Asar-e Ostad Shahid Motahari*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Obudiyyat, Abdolrasoul. (2010). *Daramadi be Nezam-e Hekmat-e Sadra'i: Khotoot-e Koli-ye Hekmat-e Mota'aliyeh*. Tehran: Mo'asseseh-ye Amoozeshi va Pajooheshi-ye Imam Khomeini (ra). (In Persian)
- Ragheb Esfahani, Hossein ibn Mohammad. (1983). *Al-Mofradat fi Gharib al-Qur'an*. Qom: Daftar-e Nashr-e Ketab. (In Arabic)

- Ragheb Esfahani, Hossein ibn Mohammad. (1991). *Mofradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiyah (In Arabic).
- Rashid Rida, Mohammad. (1990). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*. Egypt: Al-Hay'ah al-Masriyya al-'Amma le-Ketab. (In Arabic)
- Razi, Abolfattah Hossein ibn Ali. (1987). *Rawz al-Jenan wa Rouh al-Jenan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Bonyad-e Pajooohesh-ha-ye Eslami.
- Rezanejad, Gholamhossein. (2008). *Mashahad al-Ilahiyyah*. Qom: Ayat-e Eshraq. (In Arabic)
- Sa'labi, Ahmad ibn Mohammad. (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan al-Ma'ruf be Tafsir al-Tha'labi*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Anjoman-e Hekmat va Falsafeh. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1981). *Asrar al-Ayat*. Tehran: Anjoman-e Eslami-ye Hekmat va Falsafeh-ye Iran. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1984). *Al-Masha'er*. Tehran: Tahouri. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1999a). *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Oloom al-Kamaliyyah*. Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1999b). *Resalah fi al-Hoduth*. Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (2013). *Al-Ma'ad*. Beirut: Mo'assasat al-Hoda le-Taba'a wa Nashr. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1996). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Beirut: Mo'assasat al-Tarikh al-Arabi. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (2001). *Sharh al-Hedayah al-Atiriyyah*. Beirut: Mo'assasat al-Tarikh al-Arabi. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim. (1981). *Al-Hekmat al-Mota'aliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. (In Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim; description by: Jalal al-Din Ashtiani. (2002). *Sharh bar Zad al-Mosafer*. Qom: Boostan-e Ketab Qom. (In Arabic)
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein. (2011). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mo'assasat al-A'lam le-Matboo'at. (In Arabic)

Articles

- Bigdeli, Hasan. (2016). Moghayeseh-ye Didgah-e Oruj va Raj'at-e Hazrat-e Isa (as) dar Eslam va Masihiyyat. *Nashriyeh-ye Ma'aref-e Qur'an va Etrat*, Number 5. (In Persian)
- Rouhi Barandegh, Kavous; Safari, Ali. (2016). Oruj-e Hazrat-e Isa (as); Didgah-ha, Chalash-ha va Roykard-e Now be Mas'aleh. *Nashriyeh-ye Pajooohesh-ha-ye Qura'ni*, Number 8. (In Persian)