Theology Studies

Print ISSN: 2981-0450
Online ISSN: 2981-054X

Journal Homepage: https://kalampajouhi.whc.ir

Transforming the Paradigm of Spiritual Ascension in the Prophetic Miʿrāj: A Civilizational and Legislative Reading in Light of Eliade's Theory of Myth

Azam sadat Shabani [1], **Fathiyeh Fattahizadeh** ✉ [2]

1. Postdoctoral researcher of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: As.Shabani@alzahra.ac.ir
2. Corresponding author, Professor of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 21 June 2025
Received in revised form 30 September 2025
Accepted 1 February 2026
Available online 6 September 2026

Keywords:
Prophetic ascension (Miʿrāj), comparative religion, spiritual ascension, Mircea Eliade, religious myth, Islamic civilization, legislative dimension.

ABSTRACT

Spiritual ascension is a prominent theological theme in both pre-monotheistic and monotheistic religious traditions. Structural similarities among ascension narratives have prompted comparative studies that focus primarily on identifying common patterns across these traditions. Such an approach, however, risks encouraging assumptions of borrowing or reducing the sacred narrative of the Prophetic Miʿrāj to yet another analogous myth. Drawing on Mircea Eliade's theoretical framework of myth and the sacred, while critically examining and extending it, this article addresses a central question: What fundamental transformation does the Prophet's Miʿrāj introduce into the paradigm of spiritual ascension, and what distinctive horizon of meaning does it open despite its structural similarities to earlier ascension narratives, such as those associated with Jesus, Hermes, and the Buddha? Employing a descriptive–analytical method, the study argues that the distinctive character of the Islamic Miʿrāj lies in its departure from the framework of a purely individual, mythic experience, as understood through Eliade's theory, and its transformation into an event oriented toward civilization-building and legislation. The findings suggest that the legislative dimensions associated with the Miʿrāj, particularly the institution of prayer, together with the social teachings articulated in Sūrat al-Isrāʾ, shift the paradigm of ascension from personal mystical experience toward collective norms and social responsibility. The article's original contribution lies in advancing a civilization-building interpretation of the Miʿrāj. Within this reading, structural similarities are understood not as evidence of borrowing but as a basis for identifying a qualitative transformation of the ascension paradigm toward the establishment of a monotheistic civilization.

Cite this article: Shabani, A. Fattahizadeh, F (2026). Transforming the Paradigm of Spiritual Ascension in the Prophetic Miʿrāj: A Civilizational and Legislative Reading in Light of Eliade's Theory of Myth. *Theology Studies*, *9*(5), 173-192. http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1425.1170

© The Author(s) retain the copyright. **Publisher**: Noor-al-Zahra Higher Education Institute.
DOI: http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1425.1170

کلام پژوهی

شاپای چـــاپی: 2981-0450

شاپای الکترونیکی: 2981-054X

Journal Homepage: https://kalampajouhi.whc.ir

تحول الگوی عروج روحانی در معراج نبوی: خوانش تمدنی – تشریعی در پرتو نظریه اسطوره الیاده

اعظم سادات شبانی [۱]، فتحیه فتاحی زاده [۲] ✉

۱. پژوهشگر پسادکترای علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. رایانامه: As.Shabani@alzahra.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. رایانامه: f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی،

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۶/۱۵

کلیدواژه‌ها:

معراج پیامبر (ص)، مطالعات تطبیقی ادیان، عروج روحانی، میرچا الیاده، اسطوره دینی، تمدن اسلامی، تشریع، نماز.

چکیده

عروج روحانی از جمله موضوعات الهیاتی است که در ادیان توحیدی و پیشاتوحیدی حضور قابل‌توجهی دارد. وجود تشابهات ساختاری در برخی ادیان، سبب شکل‌گیری مطالعات تطبیقی در باب الگوی عروج روحانی شده است که عمدتاً بر شناسایی اشتراکات ساختاری میان ادیان متمرکز بوده‌اند؛ رویکردی که ممکن است به تقویت شبهه اقتباس یا تقلیل قداست روایت معراج نبوی به اسطوره‌ای مشابه دیگر بینجامد. این مقاله، با اتکا به چارچوب نظری میرچا الیاده در باب «اسطوره و امر قدسی»، اما با نقد و توسعه آن، در پی پاسخ به این پرسش محوری است که معراج پیامبر (ص)، با وجود برخورداری از اشتراکات ساختاری با الگوهای کهن عروج، مانند عروج عیسی، اسطوره هرمس و صعود بودا، چه تحول بنیادینی در این الگو ایجاد کرده و چه افق معنایی متمایزی را گشوده است؟ این پژوهش، با روش توصیفی ـ تحلیلی، به این نتیجه می‌رسد که تمایز اصلی معراج اسلامی، در «خروج از قالب تجربه فردی و اسطوره‌ای صرف، بر اساس خوانش الیاده، و تبدیل آن به یک رویداد تمدن‌ساز و تشریع‌محور» است. یافته‌ها نشان می‌دهند که قرآن کریم، با تأکید بر ابعاد تشریعی، مانند فرضیت نماز، و اجتماعی، یعنی آیات سوره اسراء بلافاصله پس از واقعه معراج، الگوی عروج را از حیطه مکاشفه‌های شخصی به عرصه قانون‌گذاری و مسئولیت‌پذیری جمعی انتقال داده است. نوآوری این مقاله در ارائه خوانشی «تمدن‌ساز» از معراج است که در آن، اشتراکات ساختاری نه به‌عنوان نشانه اقتباس، بلکه به‌مثابه بستری برای یک پارادایم شیفت کیفی در جهت تأسیس یک تمدن توحیدی تفسیر می‌شوند.

استناد: شبانی، اعظم سادات؛ فتاحی زاده، فتحیه (۱۴۰۵). تحول الگوی عروج روحانی در معراج نبوی: خوانش تمدنی – تشریعی در پرتو نظریه اسطوره الیاده. *کلام پژوهی*، ۹(۵)، ۱۹۲-۱۷۳. http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1425.1170

ناشر: مؤسسه آموزش عالی نورالزهرا(س) زنجان.

© نویسندگان.

http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1425.1170

مقدمه

معراج پیامبر (ص) در سنت اسلامی، عموماً به‌عنوان رویدادی منحصربه‌فرد و وحیانی مطالعه شده است. بااین‌حال، مطالعات تطبیقی ادیان نشان می‌دهند که الگوی «عروج به عوالم بالاتر» در سنن دینی مختلفی، از جمله عروج عیسی در مسیحیت، صعود الیاس در یهودیت، عروج بودا و اسطوره‌های هرمسی ـــ یونانی نیز وجود دارد. این مشابهت‌های ساختاری، که شامل گذر از سطوح هستی، ملاقات با موجودات ماورایی و دریافت معرفت است، پرسش‌های مهمی را درباره جهان‌شمولی تجربه دینی برمی‌انگیزند.

پرسش اساسی این پژوهش آن است که معراج نبوی، با وجود برخورداری از اشتراکات ساختاری با الگوهای کهن عروج، چه «تحول بنیادین» و «پارادایم شیفت» کیفی در این الگوی جهانی ایجاد کرده است؟ این مقاله، با اتکای نقادانه به چارچوب نظری میرچا الیاده، که اسطوره را به‌مثابه تجربه‌ای فردی و کهن‌الگویی از مواجهه با امر قدسی تفسیر می‌کند، در پی تبیین تمایزی است که معراج اسلامی را از یک الگوی صرفاً اسطوره‌ای فراتر می‌برد. واکاوی این مسئله نشان می‌دهد که آیا معراج، بازتاب یک الگوی جهان‌شمول است یا روایتی منحصربه‌فرد؛ و بی‌آنکه این مقایسه‌ها به تقلیل‌گرایی دینی منجر شوند، با نگاهی پدیدارشناسانه، درک عمیق‌تری از معراج حاصل خواهد شد.

بنابراین، ابتدا مفهوم معراج در اسلام و ادیان توحیدی، نظیر یهودیت و مسیحیت، تبیین می‌شود. سپس، با تطبیق ساختاری معراج در اسلام با الگوهای پیشینی، به تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های آن توجه می‌شود. مفهوم معراج در این نوشتار، از نقطه‌نظر «اندیشه اسلامی»، تحت عنوان «معراج در اسلام» مطرح است؛ بنابراین، قرآن کریم، روایات و تاریخ، با تفاوت‌های احتمالی بین این منابع، در مجموع پایه این جستار را تشکیل می‌دهند. بررسی هرکدام از این منابع به‌طور مستقل، مقال دیگری را می‌طلبد که گاه صورت گرفته است. در این پژوهش، با نگاهی اجمالی به کلیه این منابع و بدون نقد و بررسی منابعی چون روایات معراجیه در عرضه بر قرآن کریم، به این مسئله پرداخته شده است. بنابراین، پژوهشگر درصدد رفع تعارضات احتمالی این منابع با قرآن نبوده و صرفاً با نگاهی روایت‌گونه به منابع اسلامی به‌طور کلی، به مقایسه آن‌ها با مفهوم عروج روحانی پیش از اسلام، با هدف تطبیق ساختاری و نه محتوایی، پرداخته است. این پژوهش به دنبال بررسی الگوهای روایی مشترک در تجارب دینی بشری است، نه انکار حقیقت وحیانی معراج نبوی که به تصریح قرآن کریم واقع شده است. بنابراین، نظریاتی مانند زبان نمادین دین، که رویکرد هانری کربن درباره معراج به‌مثابه واقعیتی فرامادی از این مقوله است، یا مفهوم تاریخ قدسی، که میرچا الیاده با تمایز بین زمان ـــ مکان قدسی و عرفی به آن پرداخته است، قداست متن را نقض نمی‌کنند.

این پژوهش، با بهره‌گیری از چارچوب نظری میرچا الیاده در باب اسطوره و امر قدسی، اما با نقد و توسعه آن در پرتو داده‌های اسلامی، استدلال می‌کند که تمایز اصلی معراج اسلامی در «گذار از الگوی فردگرایانه و اسطوره‌محور» به‌سوی «الگویی اجتماعی ـ تمدنی و تشریع‌محور» نهفته است. درحالی‌که عروج در دیگر سنن، غالباً تجربه‌ای شخصی برای نجات فردی است، معراج پیامبر (ص) به تشریع احکام اجتماعی، یعنی نماز به‌عنوان «معراج مؤمن»، و تأسیس نهادهای تمدنی، یعنی مسجدالاقصی به‌عنوان اولین قبله، می‌انجامد. نوآوری این پژوهش در ارائه «خوانشی تمدن‌ساز» و «الگوی نظری جدید» از معراج است که در آن، اشتراکات ساختاری نه به‌عنوان نشانه اقتباس، بلکه به‌مثابه بستری برای تحول و ارتقای یک مفهوم جهانی در جهت تأسیس یک تمدن توحیدی تفسیر می‌شوند. در این جستار، بررسی این تحول پارادایمی با روش توصیفی ـ تحلیلی و مطالعه تطبیقی صورت می‌گیرد. از اهداف کاربردی این پژوهش، توانایی کمک به گفت‌وگوی ادیان یا انسان‌پژوهی دینی است. از سوی دیگر، به دلیل وجود شبهه‌هایی مبنی بر اقتباس اسلام از ادیان و اساطیر پیشین، اهمیت پژوهش آشکار می‌شود.

مقالات مشابه و ارزشمندی وجود دارند که به بررسی تطبیقی معراج پرداخته‌اند. برخی از این پژوهش‌ها به شرح زیر هستند:

۱» .واکاوی تاریخی تطبیقی معراج پیامبر (ص)»: این پژوهش به بررسی تطور تاریخی دیدگاه‌های مسلمانان در سه قرن اول هجری درباره معراج و «چیستی»، «چرایی» و «چگونگی» آن در نیمه اول قرن اول و نیمه دوم قرن سوم می‌پردازد و با استفاده از روش «تاریخ انگاره»، داده‌هایش را از منابع دست‌اول اسلامی، یعنی تفسیر، حدیث و تاریخ، گردآوری و به‌صورت تطبیقی بین دو مقطع تاریخی تحلیل می‌کند. بر این اساس، دیدگاه‌ها از «تکذیب و سحرانگاری» معراج به‌سوی پذیرش آن به‌عنوان «معجزه، وحی مشافهه و مقوّم اسلام» تحول یافته و بر کارکردهای آن تأکید شده است. این مقاله، مطالعه‌ای درون‌دینی و تاریخ‌محور است و دغدغه آن، بررسی نظرات مسلمانان درباره معراج در طول تاریخ است. سؤال پژوهش حاضر، بین‌ادیانی و فلسفی ـــ ساختاری است و تداخلی با این مقاله تاریخی ـ درون‌دینی ندارد. مسئله این پژوهش این است که معراج اسلامی، در مقایسه با ادیان دیگر، چه تحولی در الگوی جهانی عروج ایجاد کرده است؟ اما پژوهش مذکور به دنبال تطور تاریخی دیدگاه‌های مسلمانان در سه قرن اول درباره معراج است. بنابراین، حوزه مطالعاتی این دو پژوهش با هم متفاوت است. نوآوری مقاله پیش‌رو در ارائه یک الگوی نظری جدید برای فهم تمایز معراج اسلامی است، نه گزارش تاریخچه دیدگاه‌ها؛ و چارچوب نظری آن، میرچا الیاده، یعنی اسطوره‌شناسی، و مطالعات تطبیقی ادیان است که با چارچوب نظری مقاله مذکور، یعنی تاریخ انگاره، با رویکرد تاریخی ـــ مفهومی، متفاوت است. بنابراین، ارائه «خوانش تمدن‌ساز» و تحلیل «تحول پارادایمی» معراج از فردی به اجتماعی، نوآوری پژوهش حاضر است.

۲» .بررسی و تحلیل سه نظریه انکارگرایانه مستشرقان درباره معراج پیامبر»: این مقاله به دنبال شناسایی، توصیف و نقد ادعاهای انکارگرایانه مستشرقان درباره معراج است. تمرکز اصلی آن بر رد سه نظریه است: اسطوره‌انگاری معراج، ساختگی بودن معراج و اقتباس معراج از فرهنگ‌های پیشین. روش آن توصیفی ــ تحلیلی و رویکرد آن کاملاً دفاعی ــ کلامی است. هدف آن، دفاع از حقیقت تاریخی و وحیانی معراج در برابر شبهات مستشرقان است. نویسنده استدلال می‌کند که تمامی نظریات انکارگرایانه، فاقد پشتوانه علمی، مستند و منطقی هستند و با شواهد قرآنی، روایی و تاریخی در تضادند و این نظریات را ناشی از پیش‌داوری، سطحی‌نگری و انگیزه‌های غیرعلمی می‌داند. بنابراین، حوزه تمرکز آن، مطالعه دفاعی ـــ ردیه‌نویسی است. اما سؤال این پژوهش، تطبیقی ـــ ساختاری و ایجابی است. نقطه قوت مقاله حاضر، قرار گرفتن در موضعی ایجابی و دانش‌ساز است؛ موضع دفاعی یا گزارشی ندارد و این امر در یک تحقیق تطبیقی، بروزی مشخص دارد.

۳» .تبیین کارکرد معراج در روایات اساطیری»: مقاله موجود به تبیین کارکردهای سه‌گانه معراج در اساطیر می‌پردازد و رویکرد توصیفی ــ تطبیقی دارد. جامعه مطالعاتی آن، اساطیر باستانی یونان، ایران و بین‌النهرین است. مسئله محوری این مقاله این است که معراج چه کارکردهایی در اساطیر دارد. مقاله حاضر به علل شباهت‌های ساختاری معراج اسلامی با سنت‌های پیشین و تمایزات محتوایی آن و همچنین تبیین فلسفه تشابهات می‌پردازد و با بهره‌گیری از نظریه میرچا الیاده و با رویکردی پدیدارشناسانه، ادیان توحیدی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، و سنت‌های شرقی، یعنی بودایی و هندویی، و نهایتاً اساطیر را در این مقوله مورد مداقه قرار می‌دهد و از اساطیر فراتر می‌رود.

آثار دیگری نیز وجود دارند که به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

»تحلیل واقعه معراج از دیدگاه قرآن و روایات»: این مقاله به نظر درون‌دینی است و فقط به منابع اسلامی می‌پردازد؛ اما مقاله حاضر، پژوهشی تطبیقی و بین‌ادیانی است.

»تحلیل تطبیقی معراج از دیدگاه مایکل سلز و آنا ماری شیمل»: این مقاله به نظرات دو مستشرق خاص می‌پردازد و در واقع، نقد مدخل معراج از دایرةالمعارف قرآن (EQ) است.

»بررسی مراتب تجلی از دیدگاه عرفا»: این مقاله کاملاً بر عرفان اسلامی متمرکز است. کار پیش‌رو، یک خوانش کلامی ـ اجتماعی و تمدنی ارائه می‌دهد.

»مقایسه دیدگاه‌ها درباره عروج عیسی»: این مقاله بر عروج حضرت عیسی متمرکز است. دامنه پژوهش حاضر، وسیع‌تر و شامل چندین سنت دینی است.

نویسندگان پژوهش حاضر نیز اخیراً مقالاتی را در زمینه معراج النبی به چاپ رسانده‌اند که یکی از آن مقالات به تأثیر اندیشه‌های پیشااسلامی بر روایات پرداخته است و این پژوهش، در امتداد و تکمیل مقالات پیشین است. منبع اصلی مورد استفاده در این پژوهش، قرآن کریم، با اشاره‌های غیرمستقیم در سوره‌های اسراء و نجم، و نیز روایات معراجیه در منابع شیعه و سنی است که به عروج جسمانی یا روحانی پیامبر (ص) پرداخته‌اند. نوشته‌های عرفانی و حدیثی فراوانی چون آثار سلمان ساوجی، عبدالکریم جیلی و ابن‌عربی موجود است. همچنین، معراج‌نامه‌های ادبی و عرفانی، مانند معراج‌نامه نظامی گنجوی، که به توصیف شاعرانه‌ای از معراج پیامبر (ص) پرداخته است، یا رسالة الطیر امام محمد غزالی، که با تمثیل پرندگان به سفر روحانی اشاره دارد، موجودند؛ اما از این زاویه، مورد استفاده این جستار نبوده‌اند.

بنابراین، این پژوهش با «زبانی» متفاوت به موضوع پرداخته است. دو مقاله اول با زبان کلام و دفاعیات به موضوع پرداخته‌اند، اما مقاله حاضر به زبان فلسفه دین و مطالعات تطبیقی ادیان صحبت می‌کند. این پژوهش، با نگاهی ایجابی، به دنبال رد چیزی نیست، بلکه به دنبال اثبات یک ایده جدید است که خوانشی جدید به همراه دارد. با استفاده از چارچوب نظری «میرچا الیاده» و ابزارهای تحلیلی او، مثل تمایز امر قدسی و عرفی و کهن‌الگوها، نشان داده می‌شود که معراج اسلامی، یک نمونه آرمانی از عروج را متحول ساخته است. این پژوهش در پی تبیین تحول کیفی است و استدلال می‌شود که معراج نبوی، یک گذار پارادایمی از تجربه شخصی عروج به پروژه اجتماعی است و تمایز اصلی در کارکرد اجتماعی ـــ تمدنی معراج اسلامی، آن را از الگوهای پیشین متمایز می‌سازد.

در میان منابع انگلیسی، آثاری چون «روایت‌های معراج در یهودیت، مسیحیت و اسلام» از جان ریوز [1] وجود دارد که به مقایسه روایت‌های عروج در ادیان ابراهیمی پرداخته است. دکونیک [2] نیز اثری دارد که در آن، سفرهای روحانی در متون کهن را بررسی کرده است. گرچه این آثار به بررسی تطبیقی روایت‌های عروج پرداخته‌اند، اغلب بر شناسایی اشتراکات ساختاری متمرکز بوده‌اند و کمتر به تحلیل تحولات کیفی و معناشناختی که معراج اسلامی در این الگوی جهانی ایجاد کرده است، پرداخته‌اند.

۱. معراج در اسلام

ریشه «عرج» به معنای صعود و بالا رفتنی آرام و یک‌پا یک‌پا است و با مکسور شدن عین‌الفاء، معنای لنگیدن هم می‌دهد. بنابراین، از لحاظ لغوی، صعودی پلکانی و آرام را «معراج» گویند، اما با تشدید، صعودی سریع و گذرا می‌شود (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۷۷). در کاربرد اولیه، معراج اسم آلت، بر وزن مفعال، است که وسیله صعود، مانند نردبان، است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص

1 ."Ascension Traditions in Judaism, Christianity, and Islam" (John C. Reeves, 2005)
2 ."The Journey of the Soul in Gnostic, Jewish, and Islamic Traditions" (April DeConick, 2016)

۳۲۰). خلیل آن را پله‌ای برای صعود نامیده است (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۲۳). تحلیل لغوی واژه «معراج» به‌عنوان «وسیله صعود» حائز اهمیت است. این تعبیر، برخلاف تعابیر انتزاعی در دیگر سنت‌ها، بر عملی بودن و دست‌یافتنی بودن این سفر معنوی تأکید دارد. این نگاه، زمینه‌ساز درک این نکته است که معراج در اسلام، نه یک مفهوم صرفاً متافیزیکی، بلکه الگویی عملی برای صعود معنوی امت است.

معراج در اسلام از دو منبع قرآن کریم و روایات قابل‌بررسی است؛ زیرا گاه نتایج در فهم آن یکسان نیستند. تأکید قرآن بر تکرار معراج در میان انبیای پیشین، از سویی گویای جهان‌شمولی این الگوست، آن‌گونه که الیاده نیز بر آن تأکید دارد، اما از سوی دیگر، زمینه‌ساز نمایش تمایز بنیادین معراج خاتم‌الانبیاء است. اگرچه ساختار مشترک است، کارکرد تمدنی ـ تشریعی معراج پیامبر اسلام، پارادایم شیفت این کهن‌الگو را رقم می‌زند.

آیه ۴۵ سوره زخرف، که به گفت‌وگوی پیامبر با انبیای پیشین در معراج اشاره دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۰۲)، نمایشگر تبارشناسی توحیدی این سفر معنوی است. این گفت‌وگو، برخلاف ملاقات‌های اسطوره‌ای در دیگر سنت‌ها، بر وحدت رسالت الهی و تشکیل زنجیره نبوت تأکید می‌کند که زمینه‌ساز خوانش تمدن‌ساز از معراج است. کارکرد معراج به‌عنوان «وسیله اثبات نبوت» در اسلام، شایسته تحلیلی ویژه است. برخلاف دیگر سنت‌ها که عروج را تأییدکننده جایگاه فردی پیامبر می‌دانند، در اسلام این اثبات نبوت، مقدمه‌ای برای پذیرش تشریعاتی است که پیامبر از همان سفر برای امت می‌آورد. این تبیین تمایز، همان گذار از فرد به جامعه است. در تعبیری آمده است که معراج در قرآن، به بالا رفتن دعا در آن شب اشاره می‌کند: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّب...»؛ یعنی سخنان پاک به‌سوی حق می‌روند (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۷۷). تعبیر «صعود کلم طیب»، مسیر را برای هر سخن و عمل پاک گشوده است. این تحول بنیادین، معراج را از انحصار خارج و به الگویی برای تعالی جمعی تبدیل می‌کند.

»معراج» در قرآن، در دو امر ظاهری، یعنی نردبان یا پلکان، و امور باطنی، یعنی وسیله قرب الهی و صعود به ملکوت آسمان‌ها، به کار رفته است. کاربرد دوگانه واژه «معراج» در قرآن، هم به معنای نردبان مادی (زخرف/۳۳) و هم وسیله قرب معنوی (معارج/۱-۴؛ سبأ/۲)، نمایشگر همان پارادایم شیفت مورد نظر این مقاله است. این دوگانگی عمدی نشان می‌دهد که در اسلام، سفر معنوی نه در تقابل با جهان مادی، بلکه در تعامل با آن معنا می‌یابد و همین ویژگی، امکان تبدیل معراج به پروژه تمدنی را فراهم می‌سازد.

قرآن کریم، با پراکندگی آیات مربوط به معراج در سوره‌های مختلف (زخرف/۴۵؛ یونس/۹۴؛ انعام/۷۵؛ اسراء/۱ و ۶۰؛ نجم/۵-۱۸)، خوانشی چندلایه و هدفمند از این واقعه ارائه می‌دهد. درحالی‌که آیات سوره نجم بر جنبه مکاشفه‌ای تأکید دارند، آیات سوره اسراء، بلافاصله پیامدهای اجتماعی و اخلاقی این سفر را گوشزد می‌کنند. این ساختار حساب‌شده، خود گواهی بر تحول بنیادین معراج اسلامی از یک تجربه فردی به پروژه‌ای تربیتی ـ تمدنی است.

در آیه ۷۵ سوره انعام، خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان می‌دهد تا به یقین برسد. حضرت محمد و چند پیامبر پیش از او، به آسمان هفتم عروج کرده‌اند و قرآن اشاره‌ای کوتاه به سفر شبانه پیامبر از مسجدالحرام به مسجدالاقصی دارد (اسراء/۱). آیاتی دیگر نشان می‌دهند که دشمنان نبی‌اکرم از چنین تجربه‌ای اطلاع داشتند (طور/۳۸). «نزلة اخری» در سوره نجم، «شهود باطنی دیگر» از رسول دانسته شده که محل آن در کنار «سدرةالمنتهی» در «جنةالمأوی» واقع شده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۹۶). عبارت «ذومره»، با اتصاف به نبی‌اکرم، یادآور مسئله معراج است. بنابراین، «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلى»، که به مکان اشاره دارد، از منظر برخی، حضور فیزیکی نبی در مکانی رفیع، یعنی افق والای آسمان، است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۸). قرآن

کریم اشاراتی به عروج عیسی به آسمان و بازگشت به زمین دارد (آل‌عمران/۵۵). اختلاف‌هایی به دلیل تفاوت معنای «توفی» و «موت» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۲۴)، درباره عروج جسمانی مسیح وجود دارد. با توجه به آیه ۴۶ سوره آل‌عمران، که عیسی دوران میان‌سالی و کهولت را سپری نکرده است، وقوع این بخش از آیه ممکن است در آخرالزمان باشد (همان، ص ۱۹۶). به‌هرحال، قرآن در کنار رد تصلیب، درباره عروج جسمانی عیسی سکوت کرده است (نساء/۱۵۷). قرآن به عروج و فرود روح و فرشتگان بر زمین نیز، جهت فیض انبیا و مخلصان، اشاره می‌کند (قدر/۴؛ معارج/۴). همچنین، از نردبان آسمانی صحبت می‌کند که در کتاب مقدس جهت عروج آمده است (حجر/۱۴-۱۵؛ انعام/۳۵؛ اسراء/۹۳) و به اشکال‌تراشی کافران اشاره می‌کند (اسراء/۹۳).

در روایات معراج، توصیفی دقیق و عینی از وسیله صعود ارائه شده است (ابن‌شهرآشوب، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۲۳). این توصیفات، در مقابل الگوهای اسطوره‌ای محض و تأکید بر تجرد محض، با ذکر جزئیات عینی، مانند سفر به آسمان‌های هفت‌گانه و ملاقات با انبیا، بر جنبه تاریخی و واقع‌نمای این واقعه تأکید دارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۸۵؛ ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۳؛ بخاری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۰۹، حدیث ۳۲۰۷). این عینیت‌گرایی، در مقابل روایت‌های صرفاً روحانی در دیگر ادیان، زمینه‌ساز درک تحول بنیادین معراج اسلامی از یک تجربه شخصی به رویدادی تمدن‌ساز است که می‌تواند مبنای تشریع احکام اجتماعی قرار گیرد.

تأکید مفسران بر عروج جسمانی ـــ روحانی پیامبر، با استناد به آیه ۱ سوره اسراء و روایات موجود در این زمینه (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۲۳۷)، نشان‌دهنده نگاه یکپارچه اسلامی به انسان و جهان است. برخلاف الگوریتم‌های شمنیستی که بر «خروج روح» از بدن تأکید دارند، این نگاه یکپارچه، زمینه فلسفی لازم برای این ادعا را فراهم می‌کند که معراج می‌تواند هم‌زمان، هم تجربه‌ای معنوی و هم مبنایی برای قانون‌گذاری در جهان مادی باشد.

این توصیفات، تنها یک گزارش تاریخی یا یک سیر و سلوک عرفانی فردی نیستند، بلکه بیانگر رویدادی هستند که در عمیق‌ترین لایه‌های خود، بار تشریعی و اجتماعی بی‌بدیلی را حمل می‌کند. تأکید قرآن بر ابعاد عملی، مانند فرضیت نماز، و نیز اشاره روایات به عروج جسمانی ـ روحانی پیامبر (ص)، این واقعه را از حیطه یک مکاشفه کاملاً شخصی فراتر برده و به آن کارکردی تاریخ‌ساز و تمدنی می‌بخشد. این ویژگی، پارادایم منحصربه‌فرد معراج نبوی را شکل می‌دهد که در آن، اوج یک تجربه معنوی، نه به انزوا، بلکه به تدبیر امت و تأسیس نهادهای دینی می‌انجامد. چنین تحول بنیادینی در الگوی عروج، پرسش‌هایی را در برابر خوانش‌های صرفاً اسطوره‌شناختی از چنین پدیده‌هایی قرار می‌دهد.

۲ .معراج در ادیان توحیدی

واژه عبری «عِلاء» [1]، به معنای «بالا رفتن»، در سفر پیدایش و برخی فقرات، معنای عروج یا صعود دارد. در پیدایش، به صعود خدا از نزد نبی اشاره شده است؛ خداوند برای صحبت با نبی به زمین آمده و سپس به آسمان رجعت می‌کند[2] (پیدایش ۱۷: ۲۲؛ ۳۵: ۳) و فرشتگان از نردبان در حال نزول و صعود هستند[3] (پیدایش ۲۸: ۱۲). همچنین، بالا رفتن موسی از کوه و گفت‌وگو با خداوند، کاربرد دیگر این واژه است (خروج ۱۹: ۳؛ ۲۴: ۱، ۱۲؛ ۳۲: ۳۰). در تنخ، عروج به‌سوی خداوند جهت دریافت وحی، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، مطرح شده است. مفسران معتقدند بالا رفتن موسی (ع) از کوه سینا جهت ملاقات خداوند و دریافت ده

1 עָלָה (aw-law').

2 https://biblehub.com/genesis/17-22.htm#lexicon

3 https://biblehub.com/genesis/28-12.htm#lexicon

فرمان، تعبیری از عروج موسی است و موسی (ع)، با مجاهدت و مقابله با موانعی چون فرشته «قِموئِل»، به عروج می‌رسد (Halperin, 1988, 49)؛ ر.ک: خروج ۱۹: ۲۰ .(در سرودهای آرامی آمده است که موسی (ع) از شاخ شکوه[1] خود در جنگ با فرشتگان استفاده می‌کند .(Heinemann, 1973, 364-365, 374) در متون میدراشی، موسی (ع) با جنگ با فرشتگان و مغلوب کردن آنان، به صعود می‌رسد(GrÖzinger, 1982, 291) . [2]خطاب خداوند به موسی با عبارت «...نزد من به کوه بالا بیا...» (خروج ۲۴: ۱۲)، در الهیات با مفهوم عروج نبی برابری می‌کند. عروج موسی در یهودیت، با وجود دریافت فرامین اجتماعی، یعنی ده فرمان، کماکان در چارچوب رابطه فردی با الوهیت باقی می‌ماند. این امر، در تقابل با پیوند مستقیم و علّی معراج نبوی با تشریع جمعی، یعنی نماز، در اسلام قرار می‌گیرد.

در برداشت دینی یهود، موسی (ع) در اولین تجربه معراج، در بوته‌ای شعله‌ور، برای هدایت قوم اسرائیل از مصر فراخوانده شد. خنوخ او را به بهشت برد و در هفت سطح بهشت راهنمایی کرد. بدن او با پیشروی در هریک از سطوح، تغییر کرد و به بدن افرادی که در بالاترین سطح سکونت داشتند، نزدیک شد. در آسمان چهارم، معبد آسمانی بود که فرشتگان وارد آن می‌شدند و خدا را ستایش می‌کردند و در آسمان هفتم، خداوند حضور داشت .(Gaster, 1893, 573-577) موسی متوجه فرشته‌ای شد که در این آسمان، مشغول آموزش ارواح بود .(Ibid., 579) او تورات را در آسمان هفتم خواند. جبرئیل سپس جهنم را با شکنجه‌ها و دلایل آن به موسی نشان داد .(Ibid., 580-585) سپس بهشت را به او نشان داد که درخت زندگی را در خود جای داده بود و رودخانه‌ای زیر آن جاری بود. فرشته‌ای نزدیک درخت نشسته بود و علت حضورش را پرسید و موسی پاسخ داد: برای دیدن پاداش پرهیزگاران .(Ibid., 585)ابراهیم را دید که بر بزرگ‌ترین تخت، غیر از تخت خداوند، نشسته بود و اسحاق، یعقوب، انبیا، اولیا و ارواح صالح نیز بودند .(Ibid., 586) سپس چشم‌اندازی از آینده به او داده شد. معراج‌های یهودی، با وجود جزئیات تمثیلی، عمدتاً فاقد دستورالعمل عملی برای جامعه هستند. این تشخیص، زمینه را برای درک نوآوری معراج اسلامی به‌عنوان رویدادی قانون‌گذار فراهم می‌کند.

دومین تجربه عروج موسی در کوه سینا است. او چهل روز در بهشت می‌ماند و تورات را می‌آموزد و دوباره آسمان‌های هفت‌گانه، معبد آسمانی و آینده را می‌بیند .(Ginzberg, 1998, 3/116-117) در تفاسیر میدراشی، عروج نهایی موسی (ع) قبل از مرگ اتفاق می‌افتد. مانند ابراهیم، فرشته‌ای فرستاده می‌شود، اما موسی از مردن امتناع می‌کند تا به او اجازه مشاهده بهشت داده می‌شود. او معبد، مسیح، برادرش هارون، تاج و تخت خود را که برای او آماده شده بود، و همچنین آینده را می‌بیند (Midrash Rabbah, 1939, 179-180, on Deuteronomy: xi: 7-10).

خاخام‌ها رؤیایی را که در آن، ابراهیم (ع) با خدا گفت‌وگو کرد و خداوند به او آسمان را نشان داد (پیدایش ۱۵: ۱-۵)، به معراج تعبیر کرده‌اند؛ خداوند «کوچه‌های بهشت را به او نشان داد» و «او را بر فراز طاق بهشت برافراشت» (Midrash Rabbah, 1961, 1/120-121, on Genesis 15: 5; Herbert, 1919, 18).

افزون بر ارجاعات متعدد در کتاب مقدس (پیدایش ۲۴: ۵؛ دوم پادشاهان ۱۱: ۲)، در شبه‌پیگرافای تنخ[3]، عروج دیگر انبیا و شیوخ آمده است. در عهدهای مشایخ دوازده‌گانه، گزارشی از جدا شدن لاوی، رئیس قبیله کاهن، وجود دارد. میکائیل، لاوی را به

1Qarne hoda: horns of splendour
2menaggeah'otam, Ex.R.7:41
3 Pseudepigrapha of the old testament

آسمان می‌برد و او را به حضور خداوند معرفی می‌کند تا شهوداتی بر وی عارض می‌شوند و بهشت را می‌بینند. خداوند، لاوی را برکت می‌دهد تا او و پسرانش برای خداوند مقدس باشند و در منصب کشیشی خدمت کنند.(Kee, 1983, 1/788)

بنابراین، اکثر شخصیت‌های اصلی و عادل کتاب مقدس عبری، خواه نبی یا غیر آن، چنین تجربیاتی داشتند؛ مانند آدم، شیث، خنوخ، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، لاوی، موسی، الیاس، میکا، اشعیا، حزقیال، ارمیا و باروخ (Ginzberg, 1998, 1/84, also pp. 286, 306, 350; Rappoport, 1966, 1/201, also pp. 347-348; Charles, 1921, 34; Altman, 1945, 390; Nibley, 1959, 129; Stone, 2011, 32).

مثال دیگر، دعوت لِحی در کتاب «مورمون» است. لحی رؤیایی داشت که در آن، آسمان‌ها باز شده بودند و خداوند بر تخت خود نشسته بود. مردی با کتاب نزد لحی پایین آمد و دستور داد آن را بخواند و لحی به‌عنوان پیامبر فرستاده شد تا مردم اورشلیم را هدایت کند.(Mormon: 1 Nephi 1: 4-2)

در کتاب «آخرالزمان ابراهیم»[1] حدود ۱۰۰ پس از میلاد، به دیدار از بهشت، با جزئیاتی که در تنخ نیامده، پرداخته شده است (Herbert, 1919, 55-66).در بخش دوم این کتاب، عروج اشعیا آمده است (Ibid., 29-34). متن دیگری با عنوان «عهد ابراهیم»، حدود ۳۰ پس از میلاد، که اصالتاً متنی یهودی است، از میکائیل می‌گوید که توسط خدا نزد ابراهیم فرستاده شد تا او را در پایان عمر به خانه بیاورد. ابراهیم در ابتدا از مردن امتناع می‌کند، اما پس از آنکه وعده برکتی را که می‌خواهد دریافت می‌کند، می‌پذیرد. او یک بار دیگر به‌سمت بالا برده می‌شود و اولین دروازه بهشت را، که آدم در آن نشسته است، می‌بیند. دو دروازه به او نشان داده می‌شوند؛ یکی از آن‌ها عریض و دیگری باریک است و صالحان، که تعدادشان اندک است، از آن‌ها عبور می‌کنند. سپس به ابراهیم رؤیایی از جهان داده می‌شود و شرارت کسانی را که درگیر گناه هستند، می‌بیند. او درخواست می‌کند زمین باز شود و گناهکاران را ببلعد، اما با رؤیت مجازات مجرمان در جهنم، اندوهگین می‌شود و از محکوم کردن گناهکاران دست برمی‌دارد. در نهایت، با رؤیت اموری دیگر، به زمین بازمی‌گردد و دار فانی را وداع می‌گوید[2] .(Ginzberg, 1998, 1/327-335)

عروج خنوخ نیز بازتاب گسترده‌ای در ادبیات یهودی دارد و قدیمی‌ترین قسمت‌های گزارش آن، در پایان قرن سوم قبل از میلاد تکمیل شد که جزئیات بیشتری نسبت به کتاب مقدس دارد: خنوخ به آسمان عروج کرد و او را به سیاحتی در ملکوت آسمانی بردند و با فرود به تخت خداوند، به موجودی فرشته‌گون تبدیل شد.(Tommasi, 2005, 1/522)

در مسیحیت، عروج عیسی (ع) به آسمان (لوقا ۲۴: ۵۱) و تجربه پولس (دوم قرنتیان ۱۲: ۲-۴)، نمونه‌های بارزی از مفهوم معراج هستند. واژه یونانی «آنالیمپسیوس»[3] ، به معنای عروج، در انجیل لوقا (لوقا ۹: ۵۱) و شکل فعلی[4] آن در انجیل مرقس (مرقس ۱۶: ۱۹) و اول تیموتائوس به کار رفته است (اول تیموتائوس ۳: ۱۶). در عهد جدید، عیسی (ع) از عروج خود خبر دارد (Maclaren, n.d., 9/262).معنای معراج برای مسیحیان، از اعتقاد آن‌ها به جلال و تعالی عیسی (ع) پس از مرگ و رستاخیز او و از مضمون بازگشت او به‌سوی خدای پدر ناشی می‌شود. بنابراین، انجیل، هم از گفته‌های عیسی و هم از ظواهر پس از رستاخیز او، برای انعکاس رابطه جدید بین عیسی، پدر و پیروان استفاده می‌کند، نه جابه‌جایی فیزیکی از زمین به آسمان (Tommasi, 2005, 1/523).اساس عروج عیسی در مسیحیت، در نجات مسیحیان و میانجی‌گری او بین خدا و انسان‌ها است. هر سفر بهشتی،

1 Apocalypse of Abraham
2 Testament of Abraham. Cf. Kohler, Jewish Quarterly Review (1893)
3 ἀναλήμψεως(analēmpseōs): a taking up, lifting up
4 ἀνελήμφθη(anelēmphthē)

بی‌توجه به عروج عیسی که امری جزمی است، بی‌معنا خواهد بود. شرح آن توسط لوقا در انجیل[1] و بخش مقدماتی اعمال رسولان ثبت شده است و باید با معراج به‌عنوان نشانه‌ای تعیین‌کننده که متمایزکننده دوره قیام است، مواجه شد. اصطلاح معراج در این مورد، معنای متفاوتی دارد؛ زیرا صرفاً به حرکت به‌سمت بالا از طریق «آسمان» اشاره نمی‌کند، بلکه مسیحِ صعودکرده در «جلال» به پدر آسمانی خود می‌پیوندد و حواریون، عیسی را در «جلال» می‌بینند. به‌هرحال، عروج عیسی در مسیحیت، به‌عنوان یک رویداد پایانی و مرتبط با نجات شخصی تفسیر می‌شود. این امر، در تضاد با نقش معراج اسلامی به‌عنوان آغازی برای حرکت امت و تأسیس نهادهای اجتماعی، مانند قبله اول، است.

در لوقا، این سنت اولیه در قالب «تعالی» عیسی بیان شده و در فیلیپیان، تجسد عیسی منعکس شده است (فیلیپیان ۲: ۸). این باور، تعریف واضح‌تری از رابطه بین عیسای زنده، که بر روی صلیب مرد، و خداوند برخاسته، که بر رسولان ظاهر شد، ارائه می‌دهد. پولس، رستاخیز را گذر از زمین به آسمان و برابر با معراج می‌دانست، اما دیدگاه لوقا و یوحنا، که کلیسای اولیه آن را پذیرفت، این بود که رستاخیز، بازسازی موقت ارتباط عیسی با حواریون روی زمین است که با عروج به پایان رسید.

تجربه یوحنا، مانند حزقیال، درباره وظایف پیامبری معنا می‌یابد(Koester, 2020, 246) ؛ ر.ک: یوحنا ۱: ۵ .(خنوخ و الیاس نیز در ادبیات مسیحی، بدون تجربه مرگ، به بهشت روانه شدند. این ادبیات درباره عروج، وارد کلیسای اولیه مسیحی شد و حواریون نیز به هفت آسمان رفتند (James, 1953, 184) و در تعبیری، مسیح آنان را به بهشت برد.

نمونه دیگر، پولس است که از آسمان سوم و بهشت دیدن کرده و چیزهایی در آنجا دیده است که امکان ابلاغ آن‌ها به مردم وجود ندارد (دوم قرنتیان ۱۲: ۱-۴). پولس در دوم قرنتیان ۱۲: ۱-۴، تجربه‌ای را شرح می‌دهد که چهارده سال قبل از نوشتن نامه‌ها، یعنی ۴۲ پس از میلاد، داشته است. او می‌گوید که بهشت را دیده و در آنجا چیزهایی دیده است که نمی‌تواند به دیگران منتقل کند. مکتوبات «آخرالزمان پولس»، که متعلق به قرن چهارم میلادی است، جزئیات بیشتری از این رؤیا ارائه می‌دهد، از جمله ملاقات با میکائیل و وعده شفاعت برای گناهکاران. برخی پژوهشگران، این روایت را بازتابی از باورهای آخرالزمانی قرون اولیه مسیحیت می‌دانند .(Himmelfarb, 1983, 72) همچنین، در متن اولیه آخرالزمانی مسیحی، اشعیا به کمک فرشته‌ای به آسمان هفتم ع عروج می‌کند[2]، ؛ جایی که مسیح، همراه با روح‌القدس، درباره آمدن خود به جهان تعمق می‌کند. پیوند معراج و تجلی جلال خدا، توسط بسیاری دیگر از متون آخرالزمان مسیحی، از جمله «انجیل گنوسی توماس»، مطرح شده است (Tommasi, 2005, 1/522).

روایت‌های عروج در ادیان توحیدی پیش از اسلام، عموماً بر محوریت کسب معرفت باطنی، تأیید جایگاه فردی پیامبر یا تعالی روحانی شخصی می‌چرخند. در این الگوها، سفر به عوالم بالا، اغلب نقطه اوج یک رابطه شخصی با امر قدسی و برای تحقق رستگاری فرد است. گردآوری این الگوهای مشابه، نه برای تقلیل‌گرایی، بلکه دقیقاً برای فراهم آوردن زمینه‌ای مقایسه‌ای است تا افق متمایز و نوآوری معراج اسلامی با وضوح بیشتری آشکار شود. بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که اسلام چگونه یک کهن‌الگوی مشترک معنوی را دریافت کرده و آن را در مسیری کاملاً نو و بی‌سابقه قرار داده است؛ مسیری که در بخش‌های بعدی، تحت عنوان «خوانش تمدن‌ساز» تحلیل خواهد شد.

---

۱ نقطه اوج آن در بخش آخر انجیل لوقا می‌باشد.

۲ Ascensio Isaiae (قرن دوم پس از میلاد)

۳ .معراج پیش از اسلام: الگوها و جلوه‌ها

الیاده معراج را «از قدیمی‌ترین ابزارهای مذهبی برای برقراری ارتباط شـخصـی با خدایان» می‌دلند .(Eliade, 1958, 87) این چارچوب نظری، اگرچه در شناسایی اشتراکات ساختاری راهگشاست، برای تبیین تحول کیفی معراج اسلامی کافی نیست. ریشه این پدیده در باورهای شـمنیستی است که در آن، فرد به عوالم بالاتر یا پایین‌تر سفر می‌کند. این سفر گاه به‌صورت جسمانی، گاه روحانی و گاه به‌شکل نمادین و آیینی رخ می‌دهد (Eliade, 1964, 252-253) و کارکردهایی چون دریافت وحی، اثبات حقانیت دین، آموزش اخلاقی و دستیابی به معرفت غایی را در بر دارد .(Eliade, 1958, 87; 1964, 252-253) در سنت‌های شمنیستی، که می‌توان آن‌ها را الگوی بنیادین معراج دانست، شمن با استفاده از روش‌هایی مانند مصرف گیاهان توهم‌زا، رقص، نواختن طبل و آواز، به حالت خلسه فرومی‌رود و روح او به آسمان یا جهان زیرین سفر می‌کند. این سفر با نمادهایی مانند درخت جهانی، مرگ و تولد دوباره نمادین همراه است و هدف آن، ارتباط با خدایان یا ارواح، شفای بیماران و هدایت جامعه است. این الگو، که منشأ شرقی دارد، تأثیر عمیقی بر سنت‌های معراجی بعدی گذاشته است.(Tommasi, 2005, 1/519)

در ایران باسـتان، معراج عمدتاً رنگ نمادین و آیینی دارد. عروج زرتشـت، با تأکید بر بینش درونی، نمونه‌ای از کهن‌الگوی عروج فردی است که در تقابل با خوانش اجتماعی معراج اسلامی قرار می‌گیرد. متون زرتشتی، به‌ویژه ارداویرازنامه، به توصیف سفر روح ویراز به جهان دیگر می‌پردازند .(Ibid.) در این سـفر، ویراز از کوه هَرا یا قانون و پل چینوات می‌گذرد و بهشـت را با پاداش پارسایان و جهنم را با مجازات گناهکاران مشاهده می‌کند. این روایت، با عناصر نمادینی مانند پل چینوات، که بر اساس اعمال فرد گسترده یا باریک می‌شود، و سه آسمان، که نشان‌دهنده مراتب خلوص است، همراه شده و هدف آن، اثبات کارآمدی آموزه‌های اخلاقی زرتشت است. روایتی مشابه نیز درباره ویشتاسپ، حامی زرتشت، نقل شده که در آن، عروج و دگرگونی روحی وی توصیف شده است.(Ibid., 520)

در یونان و روم نیز اعتقاد به پرواز روح رواج داشت و شخصیت‌هایی مانند امپدوکلس، فیثاغورث و آریستئاس پروکونسوس، به تجربیاتی از خروج روح یا پرواز دست یافته بودند. این تجربیات گاه با حالت کاتالپسی، یعنی ناتوانی در حرکت، همراه بودند.

در یونان و روم، پرواز روح محدود به فلاسـفه و نخبگان بود. این تجربیات، که گاه با کاتالپسـی همراه بودند ,Tommasi) (2005, 521; Dodds, 1951, 140-145، بر جنبه فردی و معرفت‌شناختی محض تأکید داشتند و فاقد پیامد اجتماعی بودند. رؤیای اسکیپیو، که توسط سیسرو در قرن اول پیش از میلاد روایت شده است، شرحی از صعود به آسمان و مشاهده نظم کیهانی و سعادت اخروی است. این روایت بعدها مورد تفسیرهای تمثیلی قرار گرفت. افسانه آریدائوس یا تسپسیوس نیز تجربه‌ای نزدیک به مرگ را توصـیف می‌کند که در آن، فرد پس از مشـاهده عالم پس از مرگ و مجازات گناهکاران، به توبه و تغییر رادیکال زندگی روی می‌آورد.(Ibid.)

در یهودیت، به‌ویژه در ادبیات آخرالزمانی و عرفانی، معراج جایگاه ویژه‌ای دارد. عهدنامه دوازده پدرسالار، که به قرن دوم پیش از میلاد بازمی‌گردد، سفر به هفت آسمان را توصیف می‌کند (Charlesworth, 1983, 775-828) و این الگو را به امری رایج در ادبیات آخرالزمانی تبدیل می‌کند. عرفان مرکاوه یا «کار ارابه»، که ریشه در رؤیای حزقیال دارد، بر صعود عارف از طریق هفت کاخ آسمانی برای دستیابی به رؤیت عرش الهی تأکید می‌کند .(Schäfer, 1992, 1-45) این سفر، که نیازمند ریاضت‌های سخت و آماده‌سـازی‌های پیچیده اسـت، ارتباط تنگاتنگی با سـحر یهودی دارد (Idel, 2005, 15-72) و در متونی مانند سـفر حارظیم،

به‌تفصیل شرح داده شده است .(Dan, 1986, 112-150) این ریاضت‌های سخت فردی برای رؤیت عرش و محدودیت به نخبگان عرفانی، زمینه را برای نمایش جهان‌شمولی و عملی بودن معراج اسلامی فراهم می‌سازند.

این الگوها تنها محدود به یهودیت و ایران نبودند؛ در ادبیات عربی متأثر از این سنت‌ها نیز روایت‌های نمادین مشابهی یافت می‌شوند. در ادبیات عربی متأثر از میراث ایران باستان، روایت‌های معراجی با رنگ‌وبوی گنوسی و نمادین ظهور یافتند. برای مثال، در شاهنامه فردوسی، افسانه جام کیخسرو و سفر سیمرغ با سی پرنده از طریق هفت دره، بازتابی از مفهوم «سفر درونی» است که در آن، پرندگان به وحدت با سیمرغ، نماد الوهیت درون، یعنی سیمرغ درون، می‌رسند .(Corbin, 1972, 112) این تمثیل، آشکارا از اندیشه‌های گنوسی الهام گرفته است که بر حضور روح الهی در نفس انسان تأکید می‌کنند؛ مفهومی گنوسی که بعدها در عرفان سهروردی به اوج رسید. سهروردی، فیلسوف عارف ایرانی، در آثار تمثیلی خود، مانند «قصه غربت غربی»، روح را موجودی اسیر در جهان مادی ترسیم می‌کند که وطن حقیقی آن، به تعبیر هانری کربن، «ناکجاآباد» [1] به است .(Corbin, 1964, 78) سنایی در سیرالعباد نیز، با تلفیق کیهان‌شناسی ایرانی ــ اسلامی، سفر روح به‌سوی «روح جهانی» را ترسیم می‌کند .(Jonas, 1963, 45) در این سفر نمادین، مسافر با راهنمایی «عقل»، در هیئت پیرمرد، از چهار عنصر می‌گذرد و به «روح جهانی» می‌رسد (Ritter, 2003, 201). این شرح، وام‌گرفته از کیهان‌شناسی مزدیسنایی است، اما با عرفان اسلامی آمیخته شده است (Moayyad, 1991, 134). این روایت‌ها، حلقه مفقوده بین سنت‌های کهن و عرفان اسلامی هستند. در پیوند با سنت‌های یهودی، این الگوها یادآور عرفان مرکاوه در یهودیت هستند که در آن، عارفان با عبور از هفت کاخ بهشتی(hekhalot) ، به رؤیت عرش الهی نائل می‌شدند .(Schäfer, 1992, 56) متونی مانند سفر حارظیم، بر ضرورت ریاضت‌های سخت برای این صعود تأکید داشتند (Idel, 2005, 90).

در کنار سنت‌های ایرانی و سامی، در اساطیر یونان نیز عروج روحانی جلوه بارزی دارد. هرمس، به‌عنوان راهنمای ارواح، به عالم بالا صعود می‌کند (Burkert, 1985, 156) و به‌عنوان پیام‌آور خدایان و راهنمای ارواح (psychopomp) شناخته می‌شود. یکی از نقش‌های کلیدی او، عبور از مرزهای جهان مادی و معنوی بود. در متون هرمتیکا،[2] ، هرمس پس از مکاشفه‌ای الهی، به «عالم بالا» صعود می‌کند تا دانش الهی را دریافت کند .(Copenhaver, 1992, 3) در این سفر، او با نور الهی روبه‌رو می‌شود و به حقیقت وجود پی می‌برد؛ سپس این دانش را به بشریت انتقال می‌دهد .(Fowden, 1986, 65) هرمس، به‌عنوان واسطه‌ای بین جهان انسان‌ها و خدایان، دانش الهی را از طریق عروج به عالم بالا دریافت می‌کند .(Copenhaver, 1992, 3) عروج هرمس نیز در چارچوب رابطه فردی با خدایان متعدد باقی می‌ماند. دریافت دانش الهی توسط او، هرگز به قانون‌گذاری اجتماعی یا تأسیس نهادهای تمدنی منجر نمی‌شود.

در شرق نیز، بودا پس از بصیرت، به جهان‌های بالاتر سفر می‌کند .(Strong, 2002, 89) این تنوع، نشان‌دهنده جهان‌شمولی این الگوی دینی است. او به جهان برهما صعود کرد تا تعالیم را به موجودات آن ساحت بیاموزد. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که مفهوم معراج، پیش از اسلام، در جغرافیای فرهنگی گسترده‌ای ریشه داشته است. در متون بودایی، بودای تاریخی، یعنی سیدارتا گوتاما، پس از رسیدن به روشنگری، یعنی نیروانا، به جهان‌های بالاتر، یعنی برهمالوکا، سفر می‌کند. بودا به جهان برهما صعود می‌کند تا آموزه‌ها (Dharma) را به خدایان و موجودات آن عالم بیاموزد .(Walshe, 1995, 234) این سفر، نه جسمانی، بلکه روحانی ـ معنوی توصیف شده است. بودا پس از بازگشت، این تعالیم را به شاگردان خود منتقل می‌کند. هدف از صعود، آموزش و بازگشت به

1 mundus imaginalis

[2] متون منسوب به هرمس مثل کتاب پویماندر

زمین است، نه فرار از جهان مادی .(Lamotte, 1988, 210) صعود بودا، اگرچه با هدف آموزش و بازگشت همراه است، کماکان در دایره تعالیم اخلاقی فردی باقی می‌ماند. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که معراج اسلامی، با افزودن بُعد تشریعی و تمدنی، یک پارادایم شیفت ایجاد می‌کند.

معراج پیش از اسلام، با همه تنوع‌های فرهنگی و دینی، هسته مشترکی دارد که ریشه در تجربیات شمنیستی دارد: سفر روح، حالت خلسه، مرگ و تولد نمادین و ارتباط با عالم غیب. این الگو در هر فرهنگ، با ویژگی‌های خاصی همراه شده است که عبارت‌اند از تأکید بر اخلاق و آخرت‌شناسی در ایران، فلسفه و نظم کیهانی در یونان و روم، و تجربه عرش الهی در عرفان یهودی. این سنت‌ها، نه‌تنها نشان‌دهنده تنوع تجربیات دینی بشر هستند، بلکه بستر مفهومی مهمی برای فهم سنت‌های معراجی متأخر، از جمله معراج پیامبر اکرم (ص)، فراهم می‌کنند.

گردآوری این جلوه‌های گوناگون از معراج پیشااسلامی، خوانش میرچا الیاده را تأیید می‌کند که عروج را به‌عنوان یک کهن‌الگوی جهان‌شمول [1] در تجربه دینی بشر می‌شناسد. الیاده بر جنبه‌های فردی، نمادین و روان‌شناختی این سفر تأکید دارد؛ سفری که هدف غایی آن، خروج از «زمان و مکان عرفی» و وصول به «مرکز» یا «امر قدسی» برای تحول درونی فرد است. این چارچوب نظری، ابزار قدرتمندی برای فهم اشتراکات ساختاری عمیق میان سنت‌های مختلف فراهم می‌آورد. بااین‌حال، داده‌های این بخش، محدودیت ذاتی این چارچوب را نیز آشکار می‌سازند: تمرکز اکثر این الگوها بر نجات یا تعالی فرد و عمدتاً در قالب اسطوره یا آیین است. همین امر، زمینه مقایسه‌ای ضروری را فراهم می‌کند تا نشان دهیم معراج نبوی چگونه با حفظ این ساختار مشترک، «پارادایم شیفت» بنیادینی ایجاد می‌کند.

۴ .شباهت‌های معراج در اندیشه اسلامی با اندیشه‌های پیش از اسلام

رئوس شباهت‌هایی که گاه شبهه اقتباس اسلام از سایر ادیان و اندیشه‌ها را پدید می‌آورند، به شرح زیر هستند:

در اندیشه‌های پیشااسلامی، سفر به عوالم بالاتر، مهم‌ترین اتفاقی است که عمدتاً به‌شکل روحانی مطرح شده است؛ آن‌چنان‌که آرداویراز در متون زرتشتی، به بهشت و جهنم سفر می‌کند (Boyce, 1975, 234) و شمن‌ها در آیین‌های سیبری، به آسمان صعود می‌کنند .(Eliade, 1964, 120) در اندیشه اسلامی نیز، با استناد به قرآن، پیامبر (ص) از مسجدالحرام به مسجدالاقصی می‌رود (اسراء/۱) و با استناد به احادیث (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۳۴) و همچنین آیاتی از سوره نجم (نجم/۱-۱۸)، به آسمان‌ها می‌رود. در این تجربه روحانی، ملاقات‌هایی پدید می‌آیند که در هر دو مقطع پیشااسلامی و اسلامی، در روایات منعکس هستند. به‌عنوان نمونه، پیش از اسلام، در «رؤیای اسکیپیو(Cicero, 54 BCE/1928, 6/9-29) »، قهرمان با نیاکان خود در بهشت گفت‌وگو می‌کند و در اسلام نیز، بر اساس روایات معراجیه (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۸۲)، پیامبر (ص) با پیامبران پیشین، مانند موسی (ع) و عیسی (ع)، در آسمان‌ها ملاقات می‌کند. در سنت مسیحی، عروج عیسی (ع) به آسمان (لوقا ۲۴: ۵۱ و اعمال ۱: ۹-۱۲) و نیز تجربه پولس از صعود به آسمان سوم (دوم قرنتیان ۱۲: ۲-۴)، از نمونه‌های بارز سفرهای معنوی هستند .(Ehrman, 2008, 157)در اساطیر یونانی، عروج هرمس، به‌عنوان پیام‌آور خدایان و راهنمای ارواح(psychopomp) ، به عالم بالا، الگویی مشابه دارد .(Burkert, 1985, 156) در سنت بودایی نیز، صعود بودا به جهان‌های بالاتر برای تعلیمDharma ، در متون پالی، مثلDigha Nikaya 16 ، ثبت شده است .(Strong, 2002, 89) علاوه بر این، در سنت‌های هندی نیز، مفهوم صعود روحانی به هفت آسمان در اوپانیشادها دیده می‌شود (Radhakrishnan, 1953, 156) که مشابهت جالبی با روایات

1 .Universal Archetype

معراج اسلامی دارد. همچنین، در سنت مسیحی، عروج پولس به آسمان سوم (دوم قرنتیان ۱۲: ۲-۴) و در سنت یهودی، عروج ابراهیم در کتب آخرالزمانی(Himmelfarb, 1993, 78) ، از دیگر نمونه‌های قابل‌تأمل هستند.

این نمونه‌ها نشان می‌دهند که عروج عیسی (ع) در مسیحیت، با تأکید بر جنبه جسمانی بوده است (Pannenberg, 1968, 112)؛ سفر هرمس در یونان، به‌عنوان واسطه بین خدایان و انسان‌ها صورت گرفته است(Copenhaver, 1992, xlviii) ؛ و صعود بودا، با هدف تعلیم و بازگشت به زمین بوده است .(Lamotte, 1988, 210) نمادهای مشترکی نیز در هر دو عروج مطرح هستند. به‌عنوان نمونه، در ارداویرازنامه، «پل چینوات» به‌عنوان پل گذر وجود دارد(Gignoux, 1984, 45) ؛ در اسلام، «پل صراط» بر سر راه بهشت توصیف شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۵۶). همچنین، در شمنیسم، «درخت جهانی» به‌عنوان درخت نمادین، مسیر صعود است(Eliade, 1958, 269) ؛ در معراج اسلامی، «سدره‌المنتهی» نشانه پایان عوالم خلقت است (نجم/۱۴).

گرچه شباهت‌ها نشان‌دهنده فطرت مشترک بشر در جست‌وجوی ارتباط با ماوراء هستند(Smith, 1976, 112) ، عناصر مشترک، مثل پل یا درخت، در اسلام از حالت اسطوره‌ای خارج شده و در خدمت تعالی انسان قرار گرفته‌اند .(Nasr, 1987, 89) تفاوت اصلی این است که در اسلام، این مفاهیم در چارچوب توحیدی و با اهداف تربیتی و اجتماعی مشخصی ارائه شده‌اند (Rahman, 1980, 67).

وجود شباهت‌های ساختاری بین معراج نبوی و الگوهای پیشااسلامی، گواهی بر فطرت خداجو و جهان‌شمولی الگوی عروج روحانی است. بااین‌حال، نوآوری و تحول بنیادین معراج اسلامی، نه در نفی این ساختارهای مشترک، بلکه در تحول کارکرد و معنای آن‌ها نهفته است. این اشتراکات، بستری را فراهم ساخته‌اند تا خوانشی نو و تمدن‌ساز از این کهن‌الگو ارائه شود:

اول: سفر به عوالم بالاتر. درحالی‌که این سفر در سنت‌های پیشین، از شمنیسم تا عرفان مرکاوه، غالباً تجربه‌ای روحانی و درون‌ذاتی برای عارف یا نبی بود، در معراج اسلامی، به رویدادی عینی با نقطه آغاز و پایان جغرافیایی مشخص، یعنی مسجدالحرام به مسجدالاقصی، تبدیل می‌شود. این عینیت‌یابی، زمینه‌ساز کارکرد تمدنی این سفر می‌شود.

دوم: ملاقات با موجودات ماورایی. ملاقات پیامبر (ص) با انبیای پیشین در آسمان‌ها، اگرچه در ظاهر مشابه دیدار قهرمانان با نیاکان در «رؤیای اسکیپیو» است، هدفی کاملاً متمایز دارد. این ملاقات، تأیید وحدت رسالت‌های الهی و تشکیل یک امت واحد در پیمان نبوت است، نه صرفاً یک گفت‌وگوی نمادین. این امر، عروج را از حیطه اسطوره‌های قومی خارج کرده و به آن بُعدی جهانی و امتی می‌بخشد.

سوم: نمادهای مشترک. نمادهایی چون «پل» و «درخت» در اسلام، از حالت نمادین صرف برای داوری فردی فراتر رفته و به نهادهایی با کارکرد اجتماعی ـ اخلاقی تبدیل می‌شوند که عدالت و مسئولیت جمعی را طلب می‌کنند.

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که معراج اسلامی، با بازآفرینی هوشمندانه این عناصر مشترک، در واقع یک الگوی نظری جدید از عروج را پایه‌ریزی کرده است؛ الگویی که در آن، اشتراکات ساختاری نه به‌عنوان نشانه اقتباس، بلکه به‌مثابه بستری برای یک پارادایم شیفت کیفی، از فرد به جامعه، از اسطوره به تاریخ و از مکاشفه به تشریع، تفسیر می‌شوند.

۵ .تفاوت‌های معراج در اندیشه اسلامی با اندیشه‌های پیش از اسلام

بررسی شباهت‌ها، زمینه را برای درک عمق تحول بنیادینی که معراج اسلامی ایجاد کرده است، فراهم ساخت. اکنون، واکاوی تفاوت‌ها، این پارادایم شیفت را به‌وضوح نشان می‌دهد و آشکار می‌سازد که چرا خوانش‌های اسطوره‌شناختی صرف، مانند چارچوب الیاده، در تبیین تمامیت این واقعه ناتوان هستند. درحالی‌که الیاده اسطوره را به‌عنوان تجربه‌ای فردی برای خروج از زمان عرفی و وصول به امر قدسی تعریف می‌کند، معراج نبوی این الگو را درنوردیده و به پروژه‌ای اجتماعی ـ تمدنی بدل شده است.

۵ـ۱. منشأ وحیانی در برابر خلسه آیینی

نقطه آغازین این تبیین تمایز، منشأ معراج است. در شمنیسم و بسیاری از سنت‌های پیشین، عروج با ابزارهای مادی، مانند گیاهان روان‌گردان، رقص و طبل، و برای ورود به خلسه صورت می‌گیرد (Eliade, 1964, 120). این دقیقاً همان چیزی است که الیاده به‌عنوان «تکنیک‌های خلسه» بر آن تأکید دارد. در مقابل، معراج پیامبر (ص)، فاقد هرگونه واسطه مادی و به‌عنوان معجزه‌ای الهی، با اراده مستقیم خداوند رخ داده است. این امر، آن را از دایره «تجربیات اکتسابی» خارج کرده و در زمره «مواهب وحیانی» قرار می‌دهد. در منابع اسلامی تأکید شده است که این سفر، با اراده خداوند و به‌صورت کاملاً هوشیارانه انجام شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۰۲).

۵ـ۲. عروج جسمانی ـ روحانی در برابر سفر صرفاً روحانی

دومین تفاوت کلیدی، در ماهیت این سفر نهفته است. مطابق نظریه الیاده، سفر شمنی عموماً «خروج روح» از بدن است. اما در اسلام، معراج پیامبر (ص)، همراه با جسم و روح توصیف شده است (بخاری، ۱۴۲۲، حدیث ۳۴۹). این امر، یک تحول معرفت‌شناختی اساسی را نشان می‌دهد: در الهیات اسلامی، عالم ماده نمی‌تواند مانع ارتباط با ملکوت تلقی شود و این دو ساحت می‌توانند در نقطه‌ای به نام «معراج» با هم پیوند یابند. طبق روایات مسلمانان، معراج پیامبر (ص)، تلفیقی از صعود روحانی و جسمانی است، اما در بیشتر روایات پیش از اسلام، معراج یا کاملاً روحانی بود، مانند عروج ارداویراز در متون زرتشتی (Gignoux, 1984, 45)، یا نمادین، مانند آیین‌های پادشاهان میان‌رودان. اما معراج پیامبر (ص) در اسلام، همراه با جسم و روح توصیف شده است. برخی احادیث تأکید می‌کنند که پیامبر (ص)، حتی با بدن مادی به آسمان‌ها صعود کرد (بخاری، ۱۴۲۲، حدیث ۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۸۲). این امر، نشان‌دهنده امکان ارتباط مستقیم عالم ماده با ملکوت در الهیات اسلامی است.(Nasr, 1987, 90)

۵ـ۳. تشریع و مسئولیت اجتماعی در برابر نجات فردی

اصلی‌ترین نقد به چارچوب الیاده، اینجاست. الیاده اسطوره را برای نجات و تعالی فرد می‌داند؛ درحالی‌که معراج اسلامی، بلافاصله به وضع قوانین اجتماعی، یعنی نماز به‌عنوان فریضه‌ای جمعی، و تأکید بر مسئولیت اجتماعی پیامبر (ص) می‌انجامد (اسراء/۷۸-۷۹). این واقعه، یک «آیین‌نامه تربیتی» برای کل امت ارائه می‌دهد. این گذار از امر شخصی به امر اجتماعی ـــ تشریعی، بارزترین نمود الگوی نظری جدیدی است که معراج اسلامی ایجاد کرده است. در ادیان پیشین، معراج اغلب تجربه‌ای شخصی برای دریافت مکاشفه یا اثبات جایگاه رهبر دینی بود؛ مثلاً در عرفان مرکاوه یهودی (Schäfer, 1992, 56). در آیات منتسب به معراج النبی (ص)، قرآن پس از بیان معراج، بلافاصله به مسئله عدالت و اخلاق اشاره می‌کند (اسراء/۲۲-۳۹). در احادیث، معراج، آیین‌نامه‌ای تربیتی برای امت اسلامی تلقی می‌شود.

۵ـ۴. جهان‌شمولی در برابر قومیت

در نهایت، معراج‌های پیشین عموماً برای تأیید جایگاه یک قوم یا فرهنگ خاص بودند؛ مانند عروج زرتشت برای آیین زرتشتی (Boyce, 1975, 234).اما معراج پیامبر (ص)، با ملاقات با پیامبران از سنت‌های مختلف، پیامی جهانی دارد (بخاری، ۱۴۲۲، حدیث ۳۲۰۷) و تأییدکننده رسالتی برای تمام بشریت است (انبیاء/۱۰۷).

بنابراین، تفاوت‌ها ثابت می‌کنند که معراج اسلامی، تحولی منحصربه‌فرد بوده است. این واقعه، کهن‌الگوی جهانی عروج را دریافت کرد، اما آن را از قالب اسطوره فردی، بر اساس خوانش الیاده، خارج ساخت و در قالب تاریخ و تمدن بازتعریف کرد. معراج نبوی، تنها یک «تجربه قدسی» نبود؛ یک «تأسیس قدسی» بود.

۶ .تحلیل فلسفی ــ زبانی معراج

تحلیل فلسفی – زبانی معراج، آخرین لایه از تبیین تمایز معراج اسلامی را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چرا این واقعه، یک پارادایم شیفت در الگوی جهانی عروج محسوب می‌شود. متون، مفاهیم و معانی در خلأ شکل نمی‌گیرند. قرآن کریم، به‌عنوان متن وحیانی، ضمن حفظ اصالت توحیدی، با سنت‌های ادیان پیشین، به‌ویژه یهودیت و مسیحیت، در موضوع معراج گفت‌وگوی معناداری دارد .(Porter, 2021, 112) جی. آر. پورتر، با بررسی روایت‌های معراج پیامبر (ص)، عناصری مشابه با شمنیسم را شناسایی کرده است که عبارت‌اند از: ملاقات با پیشینیان؛ همان‌گونه که شمن‌ها با اجداد روحانی خود ارتباط برقرار می‌کنند، پیامبر (ص) نیز با انبیای پیشین دیدار می‌کند(Ibid., 115) ؛ کارکرد نردبان نمادین؛ استفاده از نردبان، یعنی مِعراج، در روایات اسلامی، کارکردی مشابه ابزارهای صعود در سنت‌های شمنیستی و بودایی دارد(Ibid., 117) ؛ و دعوت نبوی؛ پورتر استدلال می‌کند که معراج صرفاً روایتی متأخر نیست، بلکه بخش جدایی‌ناپذیری از آغاز دعوت نبوی است .(Ibid., 120) اما لازم است در مواجهه با تشابهات، به چند نکته توجه شود.

رویکردهای تطبیقی، مانند آنچه پورتر (۲۰۲۱) ارائه می‌دهد، با شناسایی عناصر مشترک با شمنیسم، مانند ملاقات با پیشینیان و استفاده از نردبان نمادین، در خطر تقلیل معراج به یک «الگوی جهان‌شمول» محض هستند. این رویکرد، که بازتابی از همان دیدگاه الیاده است، از تبیین تحول بنیادینی که در محتوا و کارکرد این ساختارهای مشترک رخ داده است، ناتوان است.

تمایز محوری در اینجاست که در معراج اسلامی، «کلام» بر «رؤیت» تقدم دارد (اسراء/۶۰). وحی قرآنی، که ذاتاً شنیداری است، حتی در توصیف بصری‌ترین صحنه‌ها، مانند سدره‌المنتهی، روایتی الهی از تجربه پیامبر (ص) ارائه می‌دهد، نه گزارش شخصی ایشان. این «اولویت زبان وحیانی»، یک تحول معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند: معرفتی که هم فراعقلی است، «ما کذب الفؤاد ما رأی»، و هم در چارچوب شریعت تعریف می‌شود و عینیت می‌یابد. بحث‌های کلامی درباره ماهیت معراج، ناشی از تعریف ناقص جسم و روح در گفتمان فلسفی قدیم است. اما سیاق سوره نجم، آیات ۱۳-۱۸، نشان می‌دهد که قرآن به‌جای توصیف فیزیکی، بر تجربه زبانی ـــ روحانی تأکید دارد (رحیم‌پور، ۱۳۹۸، ص ۴۵). به‌عنوان نمونه، تأکید بر «ما رَأَی» در آیه یازده سوره نجم، نشان‌دهنده فراتر رفتن از ادراک حسی معمول است. حکمت معراج، امری مهم‌تر از خود آن واقعه است. هدف قرآن از طرح معراج، نه گزارش صرف، بلکه انتقال حکمت عملی به امت است. این رویکرد، معراج را از الگوهای اسطوره‌ای پیشین متمایز می‌کند.(Nasr, 1987, 89)

اینجا نقد نهایی به الیاده وارد می‌شود. درحالی‌که الیاده، «زمان قدسی» اسطوره‌ها را در تقابل با «زمان عرفی» تاریخ قرار می‌دهد، معراج اسلامی این دوگانگی را درمی‌نوردد. حکمت معراج در قرآن، نه گزارش صرف، بلکه انتقال حکمت عملی به امت است. این امر، معراج را از الگوهای اسطوره‌ای پیشین متمایز می‌سازد و آن را به پروژه‌ای تاریخی ـ تمدنی تبدیل می‌کند.

بنابراین، علی‌رغم شباهت‌های ساختاری، معراج اسلامی یک الگوی نظری جدید ارائه می‌دهد که در آن:

- منشأ وحیانی، جایگزین تکنیک‌های خلسه شده است؛
- زبان تشریعی، بر زبان نمادین محض غلبه دارد؛
- زمان قدسی، در زمان تاریخی تحقق می‌یابد؛
- معرفت فراعقلی، در قالب دستورالعمل‌های عملی تجلی پیدا می‌کند.

این تحول کیفی، همان خوانش تمدن‌ساز از معراج است که مقاله حاضر در پی تبیین آن بوده است.

نتیجه گیری

این پژوهش، با واکاوی تطبیقی الگوی عروج روحانی، نشان داد که معراج نبوی را باید یک «پارادایم شیفت» بنیادین در مفهوم کهن‌الگویی عروج دانست. درحالی‌که چارچوب نظری میرچا الیاده بر جنبه‌های فردی، نمادین و روان‌شناختی اسطوره تأکید دارد، یافته‌های این تحقیق آشکار ساختند که معراج اسلامی، با سه تحول اساسی، محدودیت‌های این چارچوب را به چالش می‌طلبد:

۱ .گذار از امر شخصی به امر اجتماعی ـــ تشریعی: درحالی‌که عروج در دیگر سنن، غالباً بر تجربه عرفانی فرد برای نجات شخصی تکیه دارد، همان‌گونه که الیاده تصویر می‌کند، معراج پیامبر (ص) بلافاصله به وضع قوانین اجتماعی، در سوره اسراء، و عبادتی جمعی، یعنی نماز، می‌انجامد. این تحول بنیادین، آن را از قالب «اسطوره»، به تعبیر الیاده، خارج کرده و به یک «پروژه تمدنی» تبدیل می‌کند.

۲ .تحول در کارکرد نمادها: نمادهایی که پیشینه کهن دارند، مانند پل صراط و سدره‌المنتهی، در بستر معراج اسلامی، از مفاهیمی مربوط به داوری فردی به نهادهایی با کارکرد اجتماعی ـــ اخلاقی تبدیل می‌شوند که عدالت و مسئولیت جمعی را طلب می‌کنند. این بازآفرینی هوشمندانه، همان الگوی نظری جدید ارائه‌شده در این مقاله است.

۳ .تلفیق معرفت فراعقلی و شریعت عملی: معراج اسلامی معرفتی را ارائه می‌دهد که هم فراعقلی، «ما کذب الفؤاد ما رأی»، و هم عینیت‌یافته در شریعت است. این تبیین تمایز، پاسخی به چالش دیرینه عقل و تجربه دینی است و نشان می‌دهد که معرفت وحیانی می‌تواند هم از حس فراتر رود و هم در قالب دستورالعمل‌های عملی برای زندگی دنیوی تجلی یابد.

این پژوهش، با ارائه «خوانش تمدن‌ساز» از معراج، نشان داد که اشتراکات ساختاری، نه‌تنها نشانه اقتباس نیستند، بلکه بستری برای تحول و ارتقای یک مفهوم جهانی در جهت تأسیس تمدن توحیدی هستند. این پژوهش از دو جهت کاربرد دارد: بُعد نظری که به گسترش و تکمیل چارچوب‌های اسطوره‌شناختی، مانند الیاده، با افزودن بُعد اجتماعی ـ تمدنی می‌انجامد؛ و بُعد عملی که به ارائه الگویی برای گفت‌وگوی ادیان، بر اساس شناخت «اشتراکات ساختاری» و «تمایزات محتوایی»، می‌پردازد.

در نهایت، معراج اسلامی، با حفظ تعادل میان «فطرت مشترک بشری» و «اصالت توحیدی»، نشان‌دهنده ظرفیت دین در بازآفرینی هوشمندانه مفاهیم جهانی است. این تحول کیفی، الگویی ارائه می‌دهد که در آن، اوج تجربه معنوی، نه به انزوا، بلکه به تأسیس تمدن می‌انجامد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از رساله/پایان نامه نمی باشد

منابع

قرآن‌کریم

کتاب‌مقدس، انتشارات ایلام.

ابن شهرآشوب، محمد بن علی (۱۴۳۱ق)، مناقب آل ابی طالب، قم: مؤسسه انتشارات علامه.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸ق)، البدایه و النهایه، بیروت: دار الفکر.

ابن هشام، عبدالملک (بی‌تا)، السیره النبویه، بیروت: دار المعرفه.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت، دارصادر.

البخاري‌الجعفي، محمدبن‌إسماعيل‌أبوعبدالله (۱۴۲۲ق)، الجامع‌المسندالصحيح‌المختصرمن‌أمور رسول‌اللهصلى‌اللهعليه وسلم و سننه وأيامه (صحيح‌البخاري)، المحقق: محمدزهيربن‌ناصرالناصر، الناشر: دارطوق‌النجاة.

راغب‌اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات‌الفاظ‌قرآن، بیروت، دارالقلم.

رحیم‌پور، م. (۱۳۹۸)، زبان و تجربه دینی در قرآن. نشر نی.

زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف‌عن‌حقائق‌غوامض‌التنزیل، بیروت، دارالکتاب‌العربی.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار الفکر.

کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، جامعه مدرسین قم.

طبرسی، الفضل بن الحسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.

طوسی، محمدبن حسن (بی¬تا)، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، داراحیاءالتراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم، نشر هجرت.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: مؤسسة دار الکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیرنمونه، تهران:دارالکتب‌الاسلامیه .

Altman, Alexander (1945), "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends" in Jewish Quarterly Review 35, pp.371-391, University of Pennsylvania Press.

Boyce, Mary. (1975), A History of Zoroastrianism, Vol. I. Brill.

Burkert, Walter. (1985), Greek Religion. Harvard University Press.

Charles, R. H., D.LITT. D (1921), The book of Enoch, Translation of early documents Palestinian Jewish Texts(pre-rabbinic), London, Oxford University.

Charlesworth, J. H. (Ed.). (1983), The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. Doubleday.

Cicero, M. T. (1928), De Re Publica, De Legibus (C. W. Keyes, Trans.). Loeb Classical Library. Harvard University Press. (Original work published 54 BCE).

Copenhaver, Brian. (1992), Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum. Cambridge University Press.

Corbin, Henry. (1964), Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Princeton University Press.

Corbin, Henry. (1972), Avicenna and the Visionary Recital. Princeton University Press.

Dan, J. (1986), The Early Jewish Mysticism. Tel Aviv: MOD Books.
Dodds, E. R. (1951), The Greeks and the Irrational. University of California Press.
Ehrman, Bart. (2008), The New Testament. Oxford University Press.
Eliade, Mircea. (1958), Patterns in Comparative Religion. Translated by Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward.
Eliade, Mircea. (1964), Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Translated by Willard R. Trask. Bollingen Series 76. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Fowden, G. (1986), The Egyptian Hermes. Princeton University Press.
Gaster, M, Art XV. (1893),” Hebrew Visions of Hell and Paradise" in Journal of the Royal Asiatic Society, V.25, pp 571-611.
Gignoux, Philippe. (1984), Le livre d'Ardā Virāz. Éditions Recherche sur les Civilisations.
Ginzberg, Louis (1998), Legends of the Jews, Translated by Henreitta Szold, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
Grözinger, Karl-Erich. (1982), Music and Song in the Theology of Early Jewish Literature. Translated by Michael Swartz. Leiden: E.J. Brill. (ISBN: 90-04-06900-9)
Halperin, David J. (1988), "ascension or invasion: Implications of the heavenly journey” in ancient judaism, Religion, 18:1, 47-67, DOI: 10.1016/S0048-721X (88)80018-6
Heinemann, Joseph. (1973), Seridim Mi-yesiratam ha-Piyyutit shel ha-Meturgemanim ha-Qedumim (*שרידים מיצירתם הפיוטית של המתורגמנים הקדומים*), Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
Himmelfarb, M. (1983), Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Herbert, George. (1919), The Apocalypse of Abraham, London, Society for Promoting Christian Knowledge.
Himmelfarb, Martha. (1993). Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. Oxford University Press.
Idel, Moshe. (2005). Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders. Central European University Press.
James, M. R. (1953), “Book of the Resurrection of Christ by Bartholomew the Apostle" in Apocryphal New Testament, Oxford و The Claredon Press.
Jonas, Hans. (1963), The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Beacon Press.
Kee, H.C. (1983), “Testament of the twelve” (Testament of Levi) in Pseudepigrapha of the Old Testament, p.775-828, Edited by Charlesworth, James R.H., Garden City, New York, Doubleday & Company, INC.
Koester, Craig R. (2020), The Book of Revelation, New York, Oxford University Press.
Lamotte, Étienne. (1988), History of Indian Buddhism. Peeters Press.
Midrash Rabbah. (1939), V.3, Translated by REV. DR. J. RABINOWITZ, B. A. PH.D. London, The Soncino Press.

Midrash Rabbah. (1961), V.1, Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi DR. H. Freedman, B.A., PH.D., and Mouris Simon, M.A, London, The Soncino Press.

Moayyad, Heshmat. (1991), The Persian Sufi Tradition: The Poetry of Sanai. Mazda Publishers.

The book of Mormon. (1961), Translated by Joseph Smith, Jun, Salt Lake City, Utah, USA, published byThe Church of Jesus Christ of Latter-day Saint.

Maclaren, Alexander, n.d., Expositions of holy scripture, Published by Grace-eBooks.com In the Public Domain.

Nibley, Hugh, (1959), "Christian Envy of the Temple," in Jewish Quarterly Review, v.50, note 129, University of Pennsylvania Press.

Nasr, Seyyed Hossein. (1987), Islamic Spirituality: Foundations. Crossroad.

Pannenberg, Wolfhart. (1968), Jesus - God and Man. SCM Press.

Porter, J.R. (2021). Muhammad's Night Journey: Shamanic Roots of Islamic Revelation. Cambridge University Press.

Radhakrishnan, S. (1953). The Principal Upanishads. Harper & Brothers.

Rahman, Fazlur. (1980). Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press.

Rappoport, Angelo Solomon, 1966, Myth and Legend of Ancient Israel, Editor: Raphael Patai, Indiana University, Ktav Publishing House.

Ritter, Hellmut. (2003). The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Brill.

Schäfer, Peter. (1992). The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism. SUNY Press.

Smith, Wilfred Cantwell. (1976). The Meaning and End of Religion. Harper & Row.

Stone, E. Michael, (2011), Ancient Judaism new visions and views, USA, Eerdmans Publishing Co.

Strong, John. (2002). The Experience of Buddhism. Wadsworth.

Tommasi, Chiara Omberta, (2005), "ascension" in Encyclopedia of Religion, Editor in Chief: Lindsay Jones, USA: Thomson Gale.

Tommasi, C. O. (2005). "Ancient Greek Soul Flight and Near-Death Experiences." History of Religions, 45(1), 513-535. https://doi.org/10.1086/501704

Walshe, M. (1995). The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya. Wisdom Publications. https://biblehub.com