

بحثی تطبیقی در باب انواع قیامت از دیدگاه عرفان و شریعت

احمد سعیدی^۱، مهدی زارعین^۲

چکیده

اهل معرفت، تفسیر خاصی از مرگ، حیات پس از مرگ، برپایی قیامت و به‌طور کلی معدوم شدن و موجود شدن دارند. ایشان همه موجودات را اسماء و تجلیات کلی یا جزئی حق می‌دانند و معتقدند که گاهی ظهور یک اسم در یک موطن، مستلزم خفای اسم دیگری در همان موطن است و موجود شدن و معدوم شدن تعبیر دیگری از همین ظاهر شدن و مخفی شدن اسماء حق سبحانه در یک موطن هستند. مطابق این تفسیر عرفانی از حیات و ممات و بود و نبود، «معاد و قیامت» عبارت است از بازگشت یک اسم یا تجلی از مرتبه ظاهر در عوالم مادون به مرتبه باطن و اصل خود در عوالم بالا. عرفا برای چنین بازگشتی دست کم پنج صورت مختلف معتقدند که برخی برای همه ماسوی‌الله، و برخی مختص به بعضی از انسان‌ها هستند. انواع مزبور عبارتند از: قیامت لحظه‌به‌لحظه، قیامت صغرای آفاقی، قیامت صغرای انفسی، قیامت کبرای آفاقی و قیامت کبرای انفسی. در شریعت، به قیامت‌های آفاقی با نام «قیامت» تصریح شده است. به اعتقاد عارفان، سایر اقسام قیامت نیز شواهدی نقلی - هرچند نه با نام قیامت و نه به‌اندازه قیامت‌های آفاقی - دارند. در این مقاله، انواع پنج‌گانه قیامت و مؤیدهای نقلی آنها را بررسی نموده‌ایم.

واژگان کلیدی: قیامت، مرگ، عرفان، شریعت، آفاقی، انفسی، ابن عربی.

ahmadsaeidi67@yahoo.com

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

m.zarein@yahoo.com

۲. فارغ‌التحصیل ارشد رشته عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

انسان‌ها نمی‌دانند پس از مرگ در چه عالمی و چگونه به زندگی خود ادامه خواهند داد: «عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ تُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعۀ ۵۶)، ۶۱. به همین دلیل، ابهام در چگونگی تحقق قیامت و مراحل و انواع آن بسیار است. با این حال، صرف نظر کردن از تحقیق درباره قیامت امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بخش‌های گسترده‌ای از کتاب و سنت در این زمینه هستند. در واقع، بحث از قیامت به دلیل آنکه به هدف شریعت و هدایت‌گری آن مربوط می‌شود، از مهم‌ترین بحث‌های شرعی و نقلی است. از سوی دیگر، بحث تطبیقی میان دیدگاه‌های عرفان و شریعت برای دفاع از اسلامی بودن عرفان اسلامی ضروری می‌نماید. گذشته از اینها، بررسی میزان سازگاری و عدم تقابل تعالیم علوم موجود با آموزه‌های شریعت مقدس اسلام برای نقادی و پالایش علوم مزبور و یا مبنا قرار دادن آنها برای طراحی و تولید علوم اسلامی جدید اجتناب‌ناپذیر است.

حاصل آنکه با توجه به اهمیت مسأله قیامت فی‌نفسه و اهمیت دفع شبهاتی که پیرامون اسلامی بودن محتوای عرفان اسلامی مطرح شده، و نیز اهمیت بحث تطبیقی میان مباحث شهودی و نقلی، تحقیق حاضر ضروری به نظر می‌رسد. البته در این زمینه پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است، ولی هیچ‌کدام اهداف این مقاله را تأمین نمی‌کند. به‌عنوان نمونه، آقای علی امینی‌نژاد در کتاب آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی بحث مختصری پیرامون اقسام پنج‌گانه قیامت در عرفان اسلامی آورده است. ولی گذشته از اختصار آن، به بحث انواع قیامت از منظر شریعت پرداخته است. همچنین آقای علیرضا کرمانی در کتاب «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» بحث مبسوطی در مورد حقیقت معاد کرده و معاد جسمانی را از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا مطرح نموده و در پایان، این دو دیدگاه را مقایسه و نقد کرده، ولی انواع قیامت را بررسی نکرده است.

به هر حال، ما در این مقاله پنج نوع قیامت را که قبصری در مقدمه شرح خود بر فصوص الحکم مطرح کرده، با کمک سایر منابع عرفانی تبیین و تحلیل کرده و میزان سازگاری و انطباق آنها را با

آیات و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام - که میزان عام برای همه مکاشفات و آموزه‌های عرفانی به‌شمار می‌روند - بررسی نموده‌ایم. پرسش اصلی ما در این پژوهش آن است که اقسام قیامت در عرفان و شریعت کدامند و چه نسبتی با همدیگر دارند؟ مهم‌ترین پرسش‌های فرعی ما هم به این شرح هستند: شریعت مقدس اسلام، چه انواعی برای قیامت برشمرده است؟ مقصود عارفان از انواع پنج‌گانه قیامت چیست؟ سرانجام اینکه: چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین دیدگاه شریعت و آموزه‌های عرفان در بحث قیامت وجود دارد؟

انواع قیامت از منظر شریعت

در آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام دست‌کم دو نوع قیامت با نام «قیامت» دیده می‌شوند:

۱. قیامتی که همگانی می‌باشد: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ مَنْ أٰصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء، (۴)، ۸۷؛ ابراهیم (۱۴)، ۴۸؛ حج (۲۲)، ۷؛ مؤمنون (۲۳)، ۱۰۱-۱۱۵ و...) .
۲. قیامتی که مختص هر انسان است و بلافاصله بعد از مرگ او برپا می‌شود: «فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸)؛ «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۷) .

عرفا معتقدند که علاوه بر این دو، انواع دیگری از قیامت را هم می‌توان در شریعت یافت که به لحاظ محتوا، مشابه و مانند دو نوع قیامت مزبور هستند و فقط با نام «قیامت» مطرح نشده‌اند. پیش از بیان دیدگاه عرفا و بررسی میزان انطباق و سازگاری دیدگاه ایشان با شریعت، لازم است ابتدا حقیقت قیامت را از منظر ایشان بیان کنیم.

حقیقت قیامت از منظر عارفان

سید حیدر آملی رحمته الله علیه حقیقت معاد و قیامت را به صورتی که شامل همه انواع قیامت مورد نظر عارفان بشود، چنین تفسیر می‌کند:

ان المعاد مطلقا عبارة عن رجوع العالم و ما فيه إلى ما صدر منه (عنه) صورة و معنى في المراتب القيامة الثلاث التي هي الصغرى و الوسطى و الكبرى آفاقا و أنفسا؛ و هي تصل بحسب التفصيل إلى اثنا عشر قيامة صورية و معنوية، محتوية على الصغرى و الوسطى و الكبرى (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵) .

برای فهم این عبارت لازم است برخی مبانی عرفانی را که عمده‌تأ خود سید حیدر رحمته الله علیه به آنها تصریح کرده است، یادآور شویم:

۱. از نظر اهل معرفت، تمام مراتب عالم و همه موجودات، تجلیات و ظهورهای یک وجود واحد مطلق به اطلاق مقسمی هستند.

۲. از نظر ایشان، تعینات و تجلیات وجود حق، در قوس نزول در عوالم مادون ظاهر و بارز، و در قوس صعود، باطن و کامن و مخفی می‌شوند. یعنی به عوالم بالا باز می‌گردند. برای تقریب به ذهن، مثال موج و دریا از جهاتی رهگشا، و البته از جهات بسیاری هم رهن است. همه امواج به لحاظ اصل آب، قبل از ظهور و بروز، در دریای واحد بی‌تمیز و بی‌تعین به صورت اندماجی وجود دارند و با تموج دریا، یکی یکی ظاهر می‌شوند و بعد هم دوباره به دریا باز می‌گردند و کامن می‌شوند. وجود واحد شخصی نیز در عین بساطت، واجد همه کمالات خاص اشیاء است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۱) و هر روز و بلکه هر لحظه به یک صورت و با یک کمال ویژه جلوه می‌کند (الرحمن (۵۵)، ۲۹) و با بازگشت آن جلوه به اصل خود، جلوه‌ای جدید می‌نماید که مثل یا ضد جلوه قبلی است.

۳. اگر جلوه نمودن یا برجسته شدن یکی از کمالات حق را اسم عرفانی بنامیم و یا به تعبیر فنی، اگر ظاهر شدن ذات حق از حیث یک تعیین خاص را اسم عرفانی بخوانیم، هر یک از موجودات عالم، یکی از اسماء حسناى جزئى یا کلی الهی به‌شمار خواهد رفت. یا به تعبیر دیگر، هر یک از موجودات، مظهري برای یکی از اسماء کلی یا جزئى حق و آثار و احکام آن اسم به‌شمار می‌رود:

كُلُّ موجود من الموجودات الخارجيه يكون مظهراً لإسم من أسمائه تعالى و محللاً لأثره و حکمه، لا يكون رجوعه إلا إلیه، لأنّ ذلك الإسم هو ربّه و هو مربوب له (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۶).

۴. اسماء حضرت حق به لحاظ کلیات «محدود»، ولی به لحاظ جزئیات «بی‌شمارند» (همان، ص ۳۲۰).

۵. هر یک از اسماء حسناى بی‌شمار حضرت حق، اقتضایی ویژه دارد (همان، ص ۳۲۱) و با ظهور یک اسم در یکی از عوالم، احکام و لوازم و آثار آن اسم نیز در همان عالم ظاهر و بارز و متجلی می‌شوند و طبعاً با اختفای آن اسم، یعنی با بازگشت آن اسم به عوالم بالاتر، احکام آن اسم از عالم مزبور جمع می‌شوند.

۶. اگر ظهور یک اسم در یک عالم خاص تا مرحله بازگشت آن اسم از آن عالم خاص به سمت عوالم بالاتر دولت آن اسم در آن عالم نامیده شود، می‌توان گفت یکی از آثار و احکام هر اسم و بلکه اولین اثر هر اسم، دولت آن است: «أَنَّ لِلْأَسْمَاءِ الْأَلْهِيَّةِ أَحْكَاماً وَ آثَاراً، أُولَئِكَ دُولٌ وَ دَوْرَاتٌ وَ ابْتِدَاءٌ وَ انْتِهَاءٌ» (همان، ص ۳۲۵).

۷. ظهور و حکومت و دولت برخی اسماء گاهی منوط به بطون و اختفا و پایان دولت برخی دیگر از اسماست؛ مثلاً جلوه‌گری رحمت خاصه در یک موطن یا برای یک شخص، مستلزم مخفی شدن غضب در آن موطن یا نسبت به آن شخص است و متقابلاً، ظهور غضب منجر به اختفای رحمت خاصه مقابل آن می‌شود (اعراف (۷)، ۱۵۶). نه رحمت عامه‌ای که حتی در دل غضب هم هست و هر چیزی را فرا گرفته است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۵). ظهور و بطون اسم‌های "نافع و ضار"، "محيی و ممیت"، "هادی و مضل"، "ظاهر و باطن" و "اول و آخر" نیز چنین رابطه‌ای دارند (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۵).

۸. همان‌طور که اصل ظهور حق (خلق عالم) براساس حکمت الهی واجب است، ظهور همه اسمانی که می‌شود ظاهر شوند نیز به مقتضای حکمت الهی واجب است (همان). اکنون با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت که از نظر عارفان، ظهور پاره‌ای از اسماء سبب ظهور دنیا می‌شود و برچیده شدن این اسماء حاکم بر دنیا، زمینه را برای ظهور اسماء حاکم بر قیامت و به‌ویژه دولت اسم واحد قهار (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۶) آماده می‌کند:

فَالْآخِرَةُ مِنْ إِقْتِضَاءِ الْإِسْمِ الْقَهَّارِ وَالْوَّاحِدِ وَالْأَحَدِ وَالصَّمَدِ وَالْفَرْدِ وَالْمَعِيدِ وَالْمَاحِي وَالْمَمِيَّتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، كَمَا أَنَّ الدُّنْيَا مِنْ إِقْتِضَاءِ الْإِسْمِ الظَّاهِرِ وَالْمَبْدِءِ وَالْأَوَّلِ وَالْمَوْجِدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۹۳).

به عبارت دیگر، با پایان دولت اسماء حاکم بر دنیا، نوبت به دولت اسماء حاکم بر آخرت می‌رسد (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۰۷، ۱۰۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹):

فَكَمَا أَنَّ الدُّنْيَا مِنْ إِقْتِضَاءِ الْإِسْمِ الْأَوَّلِ وَالظَّاهِرِ وَأَخْوَانِهَا، فَالْآخِرَةُ مِنْ إِقْتِضَاءِ الْإِسْمِ الْآخِرِ وَالْبَاطِنِ، فَكَمَا أَنَّ وَجُودَ الدُّنْيَا وَظُهُورَ أَحْكَامِهَا كَانَ وَاجِبًا فِي الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِمُقْتَضَى الْأَسْمَاءِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا فَكَذَلِكَ وَجُودَ الْآخِرَةِ وَظُهُورَ أَحْكَامِهَا فَإِنَّهَا يَكُونُ وَاجِبَةً أَيْضًا فِي الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِمُقْتَضَى الْأَسْمَاءِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۵).

البته باید توجه داشت که از منظر عارفان، عوالم کلی (مانند عالم ماده و عالم مثال که مظاهر کلی برای اسماء کلی هستند و در درون آنها، مظاهر و اسماء جزئی حق بارز و کامن می‌شوند) هرگز جمع نمی‌شوند؛ یعنی هرگز عوالم عقل و مثال و ماده با تمام مظاهر جزئی موجود در خود، مختلفی نمی‌شوند و تنها مظاهر و اسماء جزئی موجود در این عوالم، بارز و کامن می‌شوند. همچنین هرگز همه مظاهر یک اسم کلی حق نیز از همه عوالم جمع نمی‌شوند. یعنی همواره مظاهری جزئی برای اسماء کلی الهی در این عوالم بوده، هست و خواهد بود:

الدنيا والآخرة مظهران من مظاهر الكليّة... لكن ليس ينحصر ظهوره [أي ظهور الحق] فيهما، لأنّ ظهوره فيهما وفي أمثالهما ينحصر من حيث الكلّي؛ وأمّا من حيث الجزئيّ فغير منقطع أزل الأزال و أبدأ الآباد، و على جميع التقادير لا بدّ من رجوع المظهر إلى الظاهر في موطني الدنيا والآخرة المشتملان على مواطن غير متناهية؛ و هذا هو حقيقة المعاد لا غير، أعني رجوع المظهر إلى الظاهر و المحاط إلى المحيط (همان، ص ۳۲۲ - ۳۲۳).

براین اساس، دنیا و آخرت به یک معنا «دائمی» هستند و جزئیات آنها (اسماء جزئی حاکم بر مظاهر جزئی در این عوالم) پیوسته ظاهر و بارز یا باطن و کامن می شوند و البته به یک معنای دیگر، دائمی نیستند:

ذهب بعض العارفين إلى أنّ الدنيا والآخرة مظهران من مظاهره، فيجب أن يكونان دائماً واقعتان غير موقوفتان على زمان و آن، فإنّ المظاهر يستحيل رفعها عن الوجود، و المراد من ذلك ان القيامة عبارة عن تغيير عالم الظاهر و تبديله و رجوعه إلى الباطن دائماً، كما أنّ الدنيا عبارة عن ظهور الباطن بصور الظاهر دائماً و رجوعه إليه كذلك... و هذا النظر و إن كان جازماً بوجه لكن هو غير جازم بوجه آخر (همان، ص ۳۲۰).

انواع قیامت از منظر عرفان

قیامت کبرای شرعی، تحولی عظیم است که سبب می شود باطن آدم و عالم ظاهر شوند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق (۸۶)، ۹)؛ «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (زلزله (۹۹)، ۲).

همچنین هالک بودن همه اشیاء و مظاهر متکثر و یکتایی و باقی بودن اصل و مبدأ واحد هستی جلوه کنند:

«وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص (۲۸)، ۸۸). «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن (۵۵)، ۲۶-۲۷).

این قیامت را همه انسان ها و همه عالم یا بخشی از آن تجربه می کنند و می یابند که: «الباقی باقی فی الأزل، و الفانی فان لم یزل» (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۴). عرفان با دقت در ژرفای معنای این نوع قیامت آفاقی، آن را به موارد دیگری هم که تحولی مشابه در درون بعضی انسان ها پدید می آید و اصطلاحاً

انفسی است، و نیز به تحولی که در هر لحظه برای همه موجودات، اعم از انسان و غیر انسان و اعم از مادی، مثالی و عقلی اتفاق می‌افتد اطلاق می‌کنند.

به عبارت دیگر، اهل معرفت با تحلیلی که از حقیقت ایجاد و اعدام و قیامت ارائه می‌دهند و با اخذ و اقتباسِ واژه قیامت از کتاب و سنت، برخی تحول‌های مهم در عالم و آدم را که شریعت و وقوع آنها را تأیید می‌کند ولی آنها را قیامت نمی‌خوانند، قیامت می‌نامند. ایشان با الهام و ذوق گرفتن از شریعت و با توسعه در معنای قیامت، دست‌کم به پنج نوع قیامت معتقدند که هر یک نوعی بازگشت اختیاری یا قهری برای عالم یا آدم به سوی موطن اصلی خود به‌شمار می‌رود. البته عرفا به لحاظ‌های مختلف، عدد انواع قیامت را مختلف ذکر کرده‌اند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵). ولی می‌توان همه انواع قیامت مورد نظر ایشان را در پنج قسم به تعداد عوالم و حضرات (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰) دست‌بندی کرد که شریعت به دو مورد از آنها با نام «قیامت» و به باقی موارد بدون نام قیامت تصریح کرده است (همان، ص ۱۳۱). در ادامه به اجمال، هر یک از این انواع را همراه با برخی شواهد نقلی بیان می‌کنیم.

الف) قیامت لحظه به لحظه

از بنیادهای تفکر عرفانی درباره خلقت، اندیشه «خلق مدام» یا «تجدد امثال و اضداد» است که مستند به قاعده «عدم تکرار در تجلی» می‌باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۹۷، ۵۴۶). به باور عارفان، حق تعالی عالم را آن به آن بازآفرینی می‌کند و به خاطر وسعت اسماء خود، جلوه‌های خود را تکرار نمی‌کند (ابن عربی، ج ۱، ص ۷۳). خداوند دائماً خالق و فاعل است و مخلوقات هم دائماً قابل و پذیرنده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۸، ج ۳، ص ۴۵۲)؛ یا به تعبیر دیگر، همه موجودات دائماً متقاضی فیض هستند و خداوند پیوسته در حال پاسخ دادن به تقاضای ایشان است: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن (۵۵)، ۲۹). تجدد امثال و حدود و زوال دائمی و مکرر تجلیات، به نور چراغی می‌ماند که حاصل سوختن نفت یا روغن در فتیله چراغ است و به دقت عقلی، لحظه به لحظه حادث و فانی می‌شود، ولی حس انسان به دلیل اتصال و توالی و تعاقب میان اجزای روشن و خاموش شده، می‌پندارد نوری که در ابتدای شب دیده، همان نوری است که در انتهای شب رؤیت کرده است (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹۶). فیضی که عالم از خزائن الهی دریافت می‌کند نیز هر چند به صورت متصل و پیوسته دیده می‌شود، در حقیقت، دائماً در رفت و برگشت یا به اصطلاح، ظهور و کمون است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹۶). با بازگشت یک فیض به سمت حق و کمون آن، فیضی جدید فرصت ظهور و بروز در عالم پایین‌تر را می‌یابد. ولی از آنجاکه در بسیاری از موارد، آنچه از نو بود شده مثل آن چیزی است که نابود شده، حس

انسان عادی و محجوب متوجه تغییر فیض نمی شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹؛ ج ۳، ص ۱۹۸-۱۹۹؛ ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹۰):

تقول الخواص من عباد الله ما ثم تکرار للاتساع الإلهی و إنما الأمثال تحجب بصورها
القلوب عن هذا الإدراك فتتخیل العامة التکرار و الله واسع علیهم؛ فمن تحقق بوجود
هذا الاسم الواسع لم يقلل بالتکرار «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق (۵۰)، ۱۵)
(ابن عربی، ج ۱، ص ۷۳۵).

برای تبیین آموزه تجدد امثال یا قیامت لحظه به لحظه، لازم است به برخی از مبانی عرفانی و
صدرایی اشاره کنیم.

حقیقت آفرینش از منظر عارفان

مهم ترین و بنیادی ترین اصل در عرفان، وحدت شخصی وجود است. براساس این آموزه، ایجاد را
نمی توان به معنای پیدا شدن وجود جدید بعد از عدم قدیم تفسیر کرد؛ چنان که اعدام را نمی توان
به ظهور عدم لاحق برای وجود سابق در نظر گرفت. وجود حقیقی یکی است و طبعاً نه موجود
شدن برای آن معنا دارد و نه معدوم شدن. ماسوی الله نیز به لحاظ ذات (صرف نظر از انتساب به
حق تعالی) معدوم و باطل الذات هستند و ذات آنها موجود حقیقی نمی شود.^۱ بنابراین آنچه به
زبان دین «خلق» می شود یا به زبان فلسفه و کلام، «موجود» می گردد، در تفسیر عرفانی، اولاً
جلوه ای از وجود است^۲ نه خود وجود، و ثانیاً معنای خلق شدن یا موجود شدن آن، ظاهر شدن آن
است و طبعاً معنای معدوم شدن آن نیز مخفی و باطن شدن یک ظهور وجود است، نه خود وجود
حقیقی:

العالم ظل الله، لا وجود له فی ذاته و لكنه من حیث عینه و جوهره قدیم ... و خلق
العالم لیس إحدائاً له من العدم بل تجلی الحق الدائم فی صور الوجود (ابن عربی، ۱۳۷۰،
ص ۴۳).

به عبارت دیگر، عرفا خلقت یا ایجاد را به صورت ظهور تجلیات و تعینات یا نسبت ها و

۱. «الحب متعلقة العدم ف... حب الله يتعلق بالمخلوق لأن المخلوق معدوم فالمخلوق محبوب لله أبداً دائماً و ما دام الحب لا
یتصور معه وجود المخلوق فالمخلوق لا یوجد أبداً فأعطت هذه الحقیقة أن یكون المخلوق مظهراً للحق لا ظاهراً» (ابن عربی،
بی تا، ج ۲، ص ۱۱۳).

۲. اهل معرفت برای توصیف جلوه، از تعابیر متنوعی نظیر شأن، تعین، صورت، اعتبار، نسبت و اضافه اشراقی نیز بهره می برند.

اضافه‌های اشرافی وجود توصیف می‌کنند و اعدام را به‌صورت کمون و بطون آنها در نظر می‌گیرند. اما از منظر ایشان، ظهور و کمون تجلیات وجود به‌صورت تجدد امثال و ازداد محقق می‌شود؛ زیرا خداوند به‌لحاظ وجودی و به‌لحاظ اسماء خود، سعه دارد و تجلیات خود را تکرار نمی‌کند.^۱ به اعتقاد عرفا، خداوند یک جلوه واحد دارد که به اعتبار قوایل و نسب و اضافات اشرافی، متعدد شمرده می‌شود. اگر جلوه واحد حق را نفس رحمانی بخوانیم، می‌توانیم بگوییم که جلوه واحد و نفسی حق سبحانه (یا ذات حق از حیث نفس رحمانی خود)، در عین حال که واحد است، پیوسته به صورت‌های مختلف ظاهر و باطن شود.

از این منظر، جهان خلقت همواره در حال تحول و تازگی است و هیچ چیزی که قدیم و کهنه باشد، در آن یافت نمی‌شود. در هر آن، همه جهان جمع و دوباره گسترده می‌شود. این امر پیوسته بدون هیچ وقفه‌ای در حال جریان است. گویی لحظه به لحظه، آخرت از دنیا متولد می‌شود: «فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۹). حاصل آنکه با توجه به تفسیر خاص عارفان از مرگ و قیامت، تجدد امثال و ازداد را می‌توان یک نوع قیامت لحظه به لحظه در دنیا و آخرت برای همه موجودات (همان، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴) و بالطبع، برای همه انسان‌ها در هر نفسی (همان، ج ۲، ص ۴۶) در نظر گرفت:

کل وقت فانت خلق جدید، و لهذا لك الفناء و النشور (همان، ج ۴، ص ۸).

تجدد امثال و نفس رحمانی

از منظر عارفان، عالم یک جلوه حق تعالی است که «در مراحل مختلف به صورت‌های مختلف در می‌آید و مراتب و مراحل گوناگون را تشکیل می‌دهد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۴۱). به تعبیر دیگر، عرفا جوهر عالم را واحد و صور آن را مختلف می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۹، ۴۶۱، ۴۵۴). اهل معرفت، تجلی واحدی را که بستر یگانه برای همه تجلیات مختلف است و جوهر مشترک برای همه اعراض متنوع به‌شمار می‌رود و ماده اولیه برای همه صورت‌های متعدد می‌باشد، با نام‌های مختلفی توصیف می‌کنند. ایشان گاهی آن را جوهر نخستین می‌نامند، زمانی آن را ماده یا هیولای اولی می‌خوانند و

۱. از برخی عبارات قیصری (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۵) چنین به نظر می‌رسد که در تجدد امثال همان‌طور که ظهور اشیاء مستند به اسماء ایجاد حق و تجلی جدید اوست، بطون لحظه به لحظه اشیاء نیز مستند به اسماء بطونی حق و تجلی فنایی اوست؛ درحالی‌که از عبارات محیی‌الدین چنین به‌دست می‌آید که وی ایجاد و اظهار اشیاء را به‌واسطه اسماء حق می‌داند و اعدام و اخفای اشیاء را مستند به عدم ذاتی خود اشیاء می‌شمارد: «أهل الكشف... یرون أن الله یتجلی فی کل نفس و لا یکرر التجلی، و یرون... أن کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء عند التجلی و البقاء، لما یعطیه التجلی الآخر» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶).

گاهی هم آن را وجود منبسط بر ماهیات معرفی می‌نمایند (رک: جامی، ۴۲۵ق، ص ۲۶۰). ولی غالباً از آن با نام نفس رحمانی یاد می‌کنند.

نفس رحمانی یا جوهر و ماده واحد عالم، مطلقاً سکون و توقف و ایستایی ندارد و دائماً از یک حال به حالت دیگر در می‌آید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴) و دم‌به‌دم نو می‌شود. به این ترتیب، نگاه ابتدایی یا نگاه محجوبان به کثرات عالم از دو منظر دقیق نیست: اولاً همه جلوه‌هایی که ایشان متکثر صرف می‌بینند، در یک بستر واحد، نوعی وحدت دارند و ثانیاً همه جلوه‌های متکثری که ایشان ثابت و ایستا می‌پندارند، سیال و متحرک هستند. ماهیات و تعینات، در عین کثرت صوری، یک نوع وحدت در ماده دارند و باینکه ثابت و ساکن دیده می‌شوند، پیوسته در حال نو شدن هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶).

به این ترتیب، رابطه نفس رحمانی و تجدد امثال در اندیشه عارفان روشن می‌شود (در این زمینه رک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۲۵). نفس رحمانی، جنبه وحدت و نیز جنبه ثباتی است که در پس کثرات‌های متغیر عوالم خلقی وجود دارد و توسط عارفان مشاهده می‌شود. اما از یک جهت دیگر نیز می‌توان به رابطه نفس رحمانی و تجدد امثال نگاه کرد. از منظر عارفان، ذات حق تعالی مطلق به اطلاق مقسمی است و از آن جهت که ذات است (ذات بما هی ذات) هیچ نسبتی با هیچ‌یک از کثرات عالم خلق ندارد. یا به تعبیر دیگر، ذات از آن جهت که ذات است، مستقیماً منشأ کثرات نمی‌شود. بلکه ذات از حیث الوهیت خود، یعنی از نظر اسم جامع الله، نسبت‌های متکثر و جلوه‌های متنوع پیدا می‌کند. اسم جامع الله یا به تعبیر دیگر، الله وصفی، سرسلسله همه اسماء کلی و جزئی حق در تعین ثانی است و ساری و جاری در همه عالم و همه اشیاء است: «هویت الهیه در جمیع اشیاء سریان است» (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۵۰۳) و از جهت همین انتشار و سریان، نفس رحمانی نامیده می‌شود. بنا بر این تحلیل، می‌توان تجدد امثال را این‌طور بیان کرد که ذات حق از جهت الوهیت و از حیث اثبات و انتشار و ساری بودن - نه از آن جهت که ذات است و مطلق به اطلاق مقسمی می‌باشد - جلوه‌های متعددی می‌یابد که تکرار نمی‌شوند و لحظه به لحظه، نو می‌گردند.

تجدد امثال عرفانی و حرکت جوهری صدرایی

براساس اندیشه ملاصدرا^(ع)، زمان از ذاتیات جوهر مادی است. منظور از ذاتی در اینجا ذاتی به لحاظ وجود یا هویت است نه ذاتی به لحاظ ماهیت: «لفظ الذات قد یطلق و یراد به الهوية الشخصية و قد یطلق و یراد به الماهية النوعية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۰). به همین دلیل، بهتر است بگوییم که زمان نحوه وجود جوهر مادی یا بعد چهارم آن است. در واقع، همان‌طور که

ثبات، نحوه وجود موجوات ثابت است، سیلان نیز نحوه وجود موجودات سیال می‌باشد و این ذهن انسان است که «وجود ثابت» را به «اصل وجود و ثبات» و «وجود سیال» را در مرحله اول به «اصل وجود و سیلان»، و در مرحله دوم، خود سیلان را به «اصل سیلان (حرکت) و تعیین سیلان (زمان)» تحلیل می‌کند. اما اگر جوهر مادی، مانند زمان، امری سیال و متحرک است، همه اعراض مادی نیز به تبع جوهر خود و مانند زمان، در حال تجدد و نو شدن دائمی هستند؛ هر چند در نگاه سطحی، ثابت و ساکن به نظر برسند. پس عالم طبیعت یا عالم مادی و محسوس، به دقت عقلی، پیوسته در حال نابودی و بود جدید است؛ هر چند که اجزای سیال طبیعت یک وحدت اتصالی دارند و به عبارت دیگر، اجزای مزبور، اجزای بالقوه یک واحد سیال به‌شمار می‌روند. از این رو می‌توان گفت فیض الهی دائمی است، ولی اجزای عالم مادی، حتی یک لحظه نیز دوام ندارند:

«الفیض منه دائم متصل و المستفیض دائر و زائل»

(سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۱۲)

سیلانی که ملاصدرا^ع برای موجودات مادی تصویر می‌کند، از برخی جهات شبیه تجدد امثالی است که عرفا برای کل عالم (ماسوی الله) بیان می‌کنند؛ به طوری که می‌توان گفت که نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین^ع یک نوع تبیین فلسفی و عقلانی برای آموزه شهودی و عرفانی تجدد امثال و قیامت لحظه به لحظه به‌شمار می‌رود. مرحوم سبزواری^ع میان حرکت جوهری ملاصدرا^ع و تجدد امثال عرفا چنان قرابتی می‌بیند که تجدد امثال را شاهد حرکت جوهری می‌داند (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۷۸). در حالی که برخی چهار فرق میان آنها ذکر می‌کنند (ر.ک: همان، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵). به هر حال، ملاصدرا^ع سیلان را مخصوص عالم ماده یا حداکثر نفوس می‌شمارد، در حالی که عرفا تجدد امثال را در همه اکوان از عقل اول تا هیولا (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۵) ساری و جاری می‌دانند. اهل معرفت، قیامت لحظه به لحظه یا تجدد امثال را نوعی حرکت ذاتی و عمومی برای همه تجلیات (خلقی) حق سبحانه - اعم از مادی و مجرد و جوهر و عرض - برشمرده‌اند (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ شبستری، ۱۳۸۲، ص ۳۷؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷).

ب) قیامت صغرای انفسی

قیامت صغرای انفسی عبارت دیگری از موت ارادی است که مخصوص انسان‌ها می‌باشد. منظور از موت ارادی این است که انسان می‌تواند در اثنای همین زندگی دنیایی، تعلق روح خود به بدن را به صورت اختیاری کاهش دهد و وارد عوالم بعدی شود و آنچه را انسان‌های عادی بعد از مرگ طبیعی مشاهده می‌کنند، در همین دنیا ببیند. آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد:

صحنه قیامت در باطن این جهان موجود است، ... گرچه ما در قوس صعودی بعداً به او می‌رسیم؛ و اگر کسی با مرگ ارادی و پشت سر گذاشتن نشأه برزخ هم اکنون آن همه

جواب‌های نورانی را خرق کند، می‌تواند همه آن صحنه‌ها را الآن ببیند. درحالی‌که دارای جسم است و همه شرایط جسمانی را داراست (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۸، مقدمه جوادی آملی).

امکان و بلکه مطلوب بودن مرگ اختیاری به‌صراحت در برخی روایات مشهور شیعه و سنی آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۶۱؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۴۱۱؛ جندی، ۱۳۶۲، ص ۹۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۷۸). اما مرگ اختیاری را می‌توان نوعی برپایی قیامت و بازگشت به موطن اصلی تلقی کرد؛ قیامتی که در همین دنیا و با توجه کردن به موطن اصلی نفس حاصل می‌شود. بهترین راه برای توجه به موطن اصلی نفس نیز همانا «راه عبودیت» و تسلیم حق شدن است. به‌عبارت دیگر، «عبد» واقعی خداوند به توانایی «مرگ اختیاری» می‌رسد. بنده و عبد با توبه از گناهان و روی آوردن به سمت حضرت حق، از زندان تن آزاد می‌گردد (رک: موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۳). به تعبیر دیگر، این نوع مرگ همان توبه است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الموت هو التوبة» (الاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۵۰۵؛ مدرس زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰). یا توبه نوعی مرگ است؛ چنان‌که خداوند متعالی به بنی اسرائیل دستور می‌دهد: «فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ» (بقره (۲)، ۵۴) (همان).

به این ترتیب، قیامت صغرای انفسی یا موت اختیاری یک نوع حرکت استکمالی برای نفس به‌شمار می‌رود. به‌عبارت دیگر: «موت ارادی در حقیقت زوال نقصانات و تعینات و حصول کمالات و فضائل است. خواهی بگو: فنای نشأتی و حصول نشأت دیگر، خواهی بگو: خروج از جهت قوه‌ای و حصول جهت فعلیتی [دیگر] به‌جهت ریاضات علمیه و عملیه و امثال اوامر شرعیه و نوامیس الهیه» (مدرس زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹).

حاصل آنکه: مرگ ارادی و برپا شدن قیامت صغرای انفسی، خروج ارادی از عوالم ظلمانی و داخل شدن اختیاری در جهان نور و ملکوت آسمان‌ها و زمین است و این توانمندی حاصل توبه حقیقی از گناهان و پیمودن صراط مستقیم با تبعیت از رسول الله صلی الله علیه و آله و عبادت راستین است:

﴿وَ اتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (زخرف (۴۳)، ۶۱)؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (زخرف (۴۳)، ۶۴؛ آل عمران (۳)، ۵۱؛ مریم (۱۹)، ۳۶ و بقره (۲)، ۶۱).

مرگ اختیاری حاصل جهاد اکبر و ترکیه نفس در دو عرصه علم و عمل است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، ص ۱۸۲).

ج) قیامت صغرای آفاقی (شرعی)

انسان‌ها با ترک دنیا، ابتدا وارد عالم برزخ می‌شوند و سپس پا به عرصه قیامت کبری می‌گذارند

(مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۲۰): «مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون (۲۳)، ۱۰۱). عالم برزخ یا همان عالم قبر پیش درآمدی از نظام پاداش و جزای اخروی است: «الْبَرْزَخُ الْقَبْرُ وَ فِيهِ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹-۲۰؛ همان، ج ۲، ص ۹۴). به یک تعبیر، بهشت و جهنم برزخی همان بهشت و جهنم اخروی در مقیاس کوچک تر هستند: «إِنَّ لِلْقَبْرِ كَلِمَةً فِي كُلِّ يَوْمٍ يَقُولُ: أَنَا بَيْتُ الْعُرْبَةِ، أَنَا بَيْتُ الْوَحْشَةِ، أَنَا بَيْتُ الدُّودِ، أَنَا الْقَبْرُ، أَنَا رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵۹۷). از این رو می توان ورود هر انسانی به عالم برزخ را برپا شدن قیامت صغری برای او تلقی کرد و به دلیل آنکه در شریعت به این نوع قیامت تصریح شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۷)، آن را شرعی خواند و به دلیل آنکه این نوع تحول در عالم خارج از نفس اتفاق می افتد، آن را آفاقی نامید. برزخ از ادعاهای اختصاصی عارفان نیست و از این جهت درباره آن، سخن بسیار گفته شده است و نیاز به طول و تفصیل بیشتر در این نوشتار نمی بینیم.

د) قیامت کبرای انفسی

قیامت کبرای انفسی تعبیر دیگری از فنای فی الله است که برای عارفان یا همان سالکان واصل روی می دهد. هنگامی که سالک به مقام فنا می رسد، کلیه تعینات از منظر او محو می شوند و او به این حقیقت عارف می شود که در عرصه هستی یک وجود بیشتر نیست: «لیس فی الدار غیره دیار».^۱ عرفا بر این باورند که این حالت که برای عارفان هنگام قیامت کبرای انفسی اتفاق می افتد، برای تمام انسان ها در قیامت کبرای شرعی به صورت موقت رخ می دهد. یعنی همان طور که در قیامت کبرای انفسی، خداوند به اسم «واحد قهار» برای عارف تجلی می کند و کثرات از دید او پنهان می شوند، در قیامت کبرای شرعی نیز حق به وحدت قاهره خود جلوه گر می شود و همگان دچار صعقه می گردند:

«يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»
 (غافر (۴۰)، ۱۶)؛ «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ...» (زمر (۳۹)، ۶۸).

۱. از این عبارت و به طور کلی از آموزه وحدت شخصی وجود، برداشت های نادرست فراوانی شده و متناسب با این سوء برداشت ها، اشکالات متعددی نیز به عارفان شده است (ر.ک: هاشمی خونی و دیگران، ۱۴۰۰، ج ۱۳، ص ۴۰۶). طبعاً عارفان نیز در تفسیر صحیح این عبارت و پاسخ به اشکالات ناشی از سوء تفاهم های مزبور فروگذار نکرده اند (ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۸۶-۸۷ و ص ۲۰۲ به بعد (حسن زاده آملی). ما از این اشکال و جواب ها صرف نظر نموده و ضمن تبیین مختصر رابطه فنا و شهود وحدت شخصی وجود با قیامت کبرای انفسی، برخی مؤیدهای نقلی این ادعا را ذکر کرده ایم.

همچنین همان طور که عارف با بقای بالله و صحو بعد از محو، کثرات را هم می یابد، همه کسانی که در نفخه اول بی هوش و فانی از خود شده اند، با نفخه دوم به خود می آیند و دوباره کثرات را می بینند:

«... ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر (۳۹)، ۶۸).

حاصل آنکه از منظر اهل معرفت، در برابر قیامت موعود شرعی، قیامت بزرگی است که برای عارفان موحد روی می دهد و عبارت از فناى در حق و بقای به حق است. سالک باید برای برپایی این قیامت، به درجه فناى فعلی، صفاتی و ذاتی برسد. یعنی باید از کثرت به وحدت سیر کند و توحید ناب را در پرتو ولایت الهی درک کند و از تعلق و تعین رهایی یابد و به کمال انقطاع یا به تعبیر قرآن کریم، «تَبْتَلُ» برسد (مزمّل (۷۳)، ۸). بریدن از کثرات یا همان حال فنا، مقدمه اتصال به حق است: «الهِى هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ» (مناجات شعبانیه) و «الْحَقِّينِ بُنُورِ عَزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا وَعَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا» (همان). هرچند فنا در لغت به معنای نابودی است، ولی فناى مورد نظر عارفان، حیات جاودانه و ماندگاری است که هدف اصلی برای زندگی انسان به شمار می رود؛ چراکه انسان برای بقا آفریده شده است نه نابودی و فنا: «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» (مجلسی، ۴۰۳، ج ۶، ص ۲۴۹). ولی رسیدن به حیات جاودانه ای که نزد خداوند است، فقط با بریدن و فانی شدن از تعینات و قیود ممکن است.

حدیث قرب فرایض

مطابق حدیث قدسی قرب فرائض (کلینی، ۴۴۹، ج ۴، ص ۷۲-۷۳)، انسان می تواند با عبادت و انجام فرایض، آن چنان به خداوند نزدیک شود که یدالله، اذن الله، لسان الله و عین الله شود؛ چنان که مطابق آنچه در زیارت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده، ایشان که بزرگ ترین آیه الهی است (مجلسی، ۴۰۳، ج ۹۷، ص ۳۷۳)، نفس الله شده است: «السَّلَامُ عَلَيَّ نَفْسِ اللَّهِ تَعَالَى الْقَائِمَةِ فِيهِ بِالسُّنَنِ» (همان، ص ۳۳۱). اما اینکه کسی صورت خداوند، دست خداوند، گوش خداوند و... شود، فقط در صورتی قابل توجیه است که آن شخص یک حال مستمر فنايي داشته باشد؛ به گونه ای که در همه تصرفات و افعال، بلکه در همه افکار و خواطر عقلی و قلبی او، غیر از خدا وجود نداشته باشد؛ چراکه اگر جنبه ای از استقلال در درون او باشد، به همان اندازه از خداوند متعال بریده است و خود را ارائه می دهد. طبعاً چنین شخصی، با تمام مراتب نشان دهنده خداوند نخواهد بود. متقابلاً وقتی عارف همه جنبه های استقلالی را ترک می کند، مظهر و جلوه گاه افعال و اوصاف الهی می شود و می فرماید: «أَنَا الَّذِي عَلَوْتُ فَقَهَرْتُ أَنَا الَّذِي أَحْيَيْتُ وَأُمِيتُ أَنَا الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (مفید، ۴۱۳، ص ۱۶۳).

روشن است که در این عبارات، امیرالمؤمنین علیه السلام زبان خداوند برای بیان صفات خداوند، یا به عبارت دیگر، آیه و آینه گویای صفات الهی شده است و مدعی صفات الهی برای خود به نحو استقلال از خداوند نشده است.

هـ) قیامت کبرای آفاقی (شرعی)

قیامت کبرای آفاقی، نام دیگر همان قیامت کبرای شرعی و حشر همگانی است که بی تردید محقق می‌شود: «أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا» (حج (۲۲)، ۷). بخش قابل توجهی از آیات قرآنی به آگاهی دادن و توصیف حوادث پایان جهان و نحوه برپایی این نوع قیامت اختصاص یافته است. در این نوع قیامت، ماه و خورشید تاریک می‌شوند و ستارگان فرو می‌ریزند و در یک کلام، همه تعینات مخفی می‌شوند. هنگامی که مالکیت حق تعالی ظهور می‌کند و حضرت حق به وحدت قاهره خود جلوه می‌نماید و رجوع آخر به اول و اتصال ظاهر به باطن می‌شود و حکم ظهور، ساقط و حکومت بطون آشکار می‌گردد، مالک مطلق می‌فرماید: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر (۴۰)، ۱۶). اما این خطاب مخاطب و مجیبی جز ذات مقدس الهی ندارد. از این رو خود می‌فرماید: «لِلَّهِ الْوَالِدِ الْقَهَّارِ» (همان). به این ترتیب، در قیامت کبرای آفاقی، سلطنت تام و مطلق خداوند که قدیم و دائم است، به دست با کفایت انسان کامل و ولی الله مطلق (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۷) بروز همگانی می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱).

قیامت کبرای آفاقی پس از پایان دنیا و جمع شدن بساط آن اتفاق می‌افتد و مرحله دوم حیات جاوید به‌شمار می‌رود. قیامت کبرای شرعی، برخلاف قیامت صغرای شرعی (مرگ و ورود به عالم برزخ)، همگانی است. این قیامت، حادثه‌ای برای کل ماسوی الله و واقعه‌ای برای کل جهان و جهانیان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۳۲). یعنی در این قیامت، نه تنها زمین و اهل آن، بلکه آسمان و ساکنان آن نیز دگرگون می‌شوند: «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ» (ابراهیم (۱۴)، ۴۸). با این واقعه، مرحله‌ای تازه و حیاتی نو و نظامی جدید شروع می‌شود. یعنی جهان پس از نابودی همه چیز، تولدی دیگر با قوانین و قواعدی دیگر می‌یابد. قیامت کبرای آفاقی در قرآن کریم با نام‌ها و عنوان‌های مختلف خوانده شده است؛ نام‌هایی که هر یک نشان‌دهنده یکی از اوصاف یا اوضاع حاکم بر آن است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. با توجه به اینکه معاد و قیامت ملازم با نوعی بازگشت به اصل خویشتن هستند، اهل طریقت، عود و بازگشت مظاهر اسمای حق تعالی به یکدیگر را نیز قیامت می‌نامند.

۲. در مجموع، عارفان پنج نوع قیامت معتقدند که دو قسم آنها با نام قیامت در شریعت بیان شده‌اند و سه قسم دیگر نیز به لحاظ محتوا، هر یک به نوعی مورد تصریح و تأیید شریعت قرار گرفته‌اند.
۳. عرفا تجدد امثال یا نوشدن دائمی و پیوسته تجلیات حق را یک نوع قیامت عمومی برای کل ماسوی الله می‌شمارند و گاهی آن را قیامت لحظه به لحظه می‌نامند.
۴. از منظر عارفان، مرگ ارادی - به معنای ترک اختیاری و موقتِ اقتضانات بدنی و نفسانی - نیز نوعی قیامت به‌شمار می‌رود. ایشان این نوع قیامت را قیامت صغرای انفسی می‌خوانند.
۵. ترک طبیعی یا اخترامی بدن و رفتن به عالم برزخ نیز نوعی دیگر از قیامت است که اهل معرفت آن را قیامت صغرای شرعی می‌شمارند.
۶. تجربه فنا که ملازم با محو همه کثرات است و تجربه بقای بعد از فنا که ملازم با حقانی دیدن همه تعینات است، نوع دیگری از قیامت هستند که عارفان آنها را قیامت کبرای انفسی معرفی می‌کنند.
۷. از منظر اهل معرفت، دنیا ظاهر عالم آخرت است و قیامت کبرای شرعی تغییر این ظاهر و بازگشت آن به باطن است.

کتاب نامه

- قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. _____ (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم (ج ۳، ۶). چاپ سوم. به تحقیق و تقدیم و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴. _____ (۱۳۸۲). أنوار الحقيقة و أطوار الطريقة و أسرار الشريعة. به تحقیق و تقدیم و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی. قم: نور علی نور.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. (ج ۱، ۲، ۳، ۴). بیروت: انتشارات دار الصادر.
۶. _____ (۱۳۷۰). فصوص الحکم. چاپ دوم. به تحقیق ابوالعلاء عفیسی. تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۷. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰). حکمت عرفانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق). شرح فصوص الحکم. به تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). نفحة الروح و تحفة الفتوح. به تحقیق نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
۱۰. _____ (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. چاپ دوم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۱. _____ (۱۴۱۶ق). شرح دعاء السحر. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____ (۱۳۸۳). سر الصلاة معراج السالکین و صلوة العارفين. چاپ نهم، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب (ج ۱). قم: انتشارات الشریف الرضی.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۴، ۵). به تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.

۱۵. شبستری، محمود (۱۳۸۲). حق الیقین فی معرفتہ رب العالمین. بہ تحقیق جواد نوربخش. تهران: انتشارات یلدا.
۱۶. شریف رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نہج البلاغۃ. بہ تحقیق صبحی صالح و فیض الإسلام. قم: انتشارات دارالہجرۃ.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراہیم (۱۹۸۱م). الحکمۃ المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأربعۃ (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. _____ (۱۳۶۱). العرشیۃ. بہ تصحیح غلامحسین آہنی. تهران: انتشارات مولی.
۱۹. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با تعلیقات ملا علی نوری و تصحیح و تعلیق محمد خواجوی. تهران: انتشارات مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.
۲۰. _____ (۱۳۷۵). مجموعہ رسائل فلسفی صدرالمتأہیین. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. فناری، محمدبن حمزہ (۱۳۷۴). مصباح الأئس بین المعقول و المشہود. بہ تحقیق محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۲۲. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). وافی (ج ۴). اصفہان: انتشارات کتابخانہ امام امیرالمؤمنین علی علیہ السلام.
۲۳. قمی، علی بن ابراہیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ج ۱، ۲). چاپ سوم. تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: انتشارات دارالکتاب.
۲۴. قیصری، داودبن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. بہ تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرہنگی.
۲۵. کاشانی، ملا عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. چاپ چہارم. قم: انتشارات بیدار.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی (ج ۳، ۴، ۵). بہ تصحیح دارالحدیث. قم: انتشارات دارالحدیث.
۲۷. لاهیجی، محمدبن یحیی (۱۳۳۷). مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: انتشارات محمودی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۶، ۱۹، ۵۸، ۹۷). چاپ دوم. بہ تحقیق جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مدرس زنوزی، ملا عبداللہ (۱۳۸۱). انوار جلیہ. چاپ سوم. بہ تصحیح سید جلال الدین

- آشتیانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۲). تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). الاختصاص. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی. قم: نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
۳۲. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳). شرح چهل حدیث. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله و دیگران (۱۴۰۰ق). منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة (ج ۱۳، ۱۹). چاپ چهارم. تحقیق ابراهیم میانجی. تهران: انتشارات مکتبه اسلامیة.
۳۴. همائی، جلال الدین (۱۳۷۵). دو رساله در فلسفه اسلامی: «تجدد امثال و حرکت جوهری، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی». چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۵. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.