

## بررسی «قیامت تشکیکی» از نگاه سید حیدر آملی

سیدمرتضی حسینی شاهرودی\*

فاطمه فرضعلی\*\*

### چکیده

نزد اهل تحقیق و نظر آگاهی به معاد و احوال قیامت، مقدمه ضروری برای شناخت توحید است؛ زیرا معاد به معنای رجوع به اصل خویش است. برخی از عالمان نه تنها یک قیامت بلکه با توجه به مراتب سیر نفوس و تعدد مراتب فهم انسانی، اقسام گوناگونی از قیامت را برشمرده‌اند. بر خلاف دیدگاه عام، از نظر برخی قیامت نه یک بار بلکه بارها و بارها و به گونه‌های متفاوت و پیوسته رخ می‌دهد. در این نوشتار با رویکرد معرفت‌شناختی شهودی و نگاه ویژه انسان‌شناختی سیدحیدر آملی به معاد و قیامت پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** قیامت، ظاهر و باطن، فنا و بقا، نفس، شریعت، طریقت، حقیقت.

\* استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

\*\* استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه فرهنگیان.

## مقدمه

یکی از ابزارهای مهم که منتهی به شناخت خداوند می‌شود، عبارت است از شناخت قیامت، معاد و نشانه‌های آن. در آغاز اشاره به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. اگرچه معاد در مسیر حرکت پیوسته عالم هستی در پایان واقع شده است، در سیر معرفتی در سرآغاز قرار دارد. به تعبیر دیگر اگر کسی بخواهد به معاد دست پیدا کند، باید در پایان سیر پیوسته هستی آن را بیابد؛ اما اگر کسی بخواهد به شناخت توحید، انسان و دیگر معارف الهی یا معارف مورد نیاز انسان که هویت و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، دست یابد، باید از معاد آغاز کند. شاهد این مدعا اولین آیات و سوره‌هایی است که بر انبیا از جمله خاتم انبیا<sup>(ص)</sup> نازل شده است که مربوط به معاد می‌باشد.

۲. یکی از بهترین راه‌ها و بزرگ‌ترین گام‌ها در شناخت قیامت، ژرف‌نگری در درون خود یا نفس‌شناسی است؛ بنابراین کسی می‌تواند در شناخت معاد و قیامت قدمی بردارد که پیش از آن در شناخت نفس و عوالم آن قدم‌هایی برداشته باشد، هر چند نخستین مرحله آشنایی با نفس و عوالم آن به صورت نظری باشد؛ زیرا آنچه در مورد قیامت گفته می‌شود، معادشناسی نظری است.

۳. درنهایت شناختی که در معاد سودمند است، شناخت حضوری و شهودی است نه نظری و حصولی؛ چنان‌که خاتم انبیا<sup>(ص)</sup> آن را مشاهده نموده بود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵).

مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این بحث مطرح است و به برخی از آنها پاسخ داده خواهد شد، بدین قرار است:

۱. آیا ظهور قیامت یا ظهور اسمای الهی برای همگان یکسان است؟
۲. آیا ظهور اسمای الهی ذاتی آنهاست و در نتیجه ظهور پیوسته آنها ضروری است یا ظهور دوره‌ای و نوبه‌ای برای آنها ممکن است و در نتیجه دنیا یا آخرت پایان می‌پذیرد؟ پایان‌پذیری به چه معناست؟
۳. اگر ظهور آنها دوره‌ای و نسبت به مراتب نفوس متعدد است، علت تغییرات در ظهور و

عدم ظهور اسما چیست؟ به ویژه اینکه اسمای حاکم بر دنیا و آخرت اسمای کلی است. تغییرپذیری آنها که سبب انقطاع ظهور آنهاست، چیست؟

۴. آیا هر مظهري با خروج از قلمرو اسم حاکم بر دنیا به قلمرو اسم حاکم بر آخرت وارد می شود و در نتیجه قیامت آن برپا می گردد یا با خروج همه مظاهر از تحت سیطره اسم حاکم بر دنیا، همه با هم وارد حوزه اسم حاکم بر آخرت می شوند؟

۴. مقصود از دوام دنیا و آخرت چیست؟

۶. آیا همان گونه که مظاهر اسمای حاکم بر دنیا (برخی از نفوس) به حوزه اسمای حاکم بر آخرت وارد می شود، عکس آن نیز ممکن است؟

### ۱. تبیین معاد یا رجوع مظاهر به حق تعالی

معاد- قطع نظر از نوع آن- عبارت است از رجوع صوری و معنوی عالم و آنچه در آن است- از جمله نفوس انسانی در مراتب قیامت- به همان جایی که از آن صادر و ظاهر شده است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۴)؛ یعنی رجوع هر چیزی به اصل خویش.

انسان ها هرگونه که در دنیا باشند در آخرت نیز همان گونه خواهند بود. عالمان و هوشیاران در دنیا، در آخرت نیز اهل علم و هوش اند و آنان که در دنیا اهل غفلت باشند، در آخرت نیز چنین اند؛ چنان که حق تعالی فرمود: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا (اسراء: ۷۲)». نیز: «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ» (طه: ۱۲۵-۱۲۶).

### ۱-۱. کیفیت رجوع مظاهر به حق تعالی

در زبان معرفت دینی، از ایجاد به «کن» و از تدبیر به «شان» و از ایجاد و تدبیر با هم به «امر» تعبیر می شود؛ از این جهت، تنزل در مراتب تعینات به وسیله اسم مبدأ حق تعالی، ایجاد است و عروج به وسیله اسم معید او تدبیر است؛ بنابراین امر ایجاد به وسیله تدبیری که شأن اوست، به صورت انسان کامل به او رجوع می کند (همان، ۱۳۶۲، ص ۲۱۷ و ۱۳۶۸، ص ۷۰۹).

## ۲-۱. اقسام معاد

با استناد به حدیث مشهوری از حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup> که فرمودند: «الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقیقة احوالی» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۲۴) سیدحیدرآملی معاد نفوس را بر سه قسم می‌داند که بدین قرار است:

### ۱-۲-۱. معاد اهل شریعت

معاد از دیدگاه اهل شریعت عبارت است از: جمع کردن اجزای بدن متفرق و پراکنده شده و ترکیب آن به صورت اصلی و همان‌گونه که پیش از پراکنده شدن بوده است و بازگرداندن روح به آن، که از آن به حشر بدن‌ها تعبیر می‌شود. سیدحیدر می‌گوید چنین چیزی ممکن است و حق تعالی هم بر انجام ممکنات توانایی دارد و هم به آن علم و آگاهی دارد؛ بنابراین او توانایی ایجاد آن را دارد (آملی، ۱۳۶۲، ص ۲۱۷). حاصل بحث وی در این موضوع، اثبات امکان وجود و تحقق معاد اهل شریعت است. اما اینکه چنین امری وجود هم می‌یابد یا نه، وی بدان نپرداخته است؛ اگرچه با اشاراتی در بحث معاد اهل طریقت، تحقق آن را از عقاید اهل طریقت معرفی کرده است؛ برای نمونه وی گفته است معاد از نظر اهل طریقت، علاوه بر آنچه اهل شریعت بدان معتقدند این است که مظاهر برخی از اسمای الهی به مظاهر اسمای دیگر باز می‌گردند (ر.ک: همان، ص ۱۰۶).

این کلام نشان‌دهنده پذیرش معاد به صورتی است که اهل شریعت نیز آن را تبیین کرده‌اند.

### ۲-۲-۱. معاد اهل طریقت

در هر صورت معاد از دیدگاه اهل طریقت بازگشت مظاهر برخی از اسما به برخی دیگر است؛ چنان‌که آیه کریمه «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵) بدان اشاره دارد. به تعبیر دیگر اولاً خدای متعال اسمای نامتناهی دارد؛ ثانیاً هر اسمی اقتضای ویژه‌ای دارد که از آن، به حق آن اسم تعبیر می‌شود و از آنجاکه رعایت و ادای حق هر اسمی امری ضروری است و یکی از آثار اسم اعظم الهی ایجاد تعادل بین اسما و ظهورات آنها و ادای حق هر اسمی به آن است، همه اسمای الهی باید ظهور داشته باشند و هر کدام از آنها به مظاهر ویژه خود وجودبخش‌اند و از آنجاکه تقابل در اسما امری پذیرفته شده بلکه ضروری است، ظهور اسما به‌طور کلی یا در مظاهر خاص به صورت ترتیبی و نوبه‌ای خواهد بود.

### ۳-۲-۱. نقد و بررسی

۱. اگر اعتقاد بر آن باشد که قیامت و معاد ادامهٔ عالم طبیعت و برزخ است، یعنی نخست طبیعت و برزخ پدید می‌آیند و پس از آن، دورهٔ قیامت آشکار می‌گردد، در این صورت ظهور اسما به‌طور کلی ترتیبی و نوبه‌ای است. تا دنیا و طبیعت به پایان نرسد، قیامت برپا نخواهد شد و تا بساط ظهور اسمای حاکم بر دنیا و طبیعت برچیده نشود، ظهور اسمای حاکم بر قیامت تحقق نخواهد پذیرفت.

۲. اگر اعتقاد بر این باشد که با پایان یافتن ظهور یا دورهٔ ظهور هر اسمی در هر مظهري، اسم دیگر در آن مظهر ظاهر می‌شود و مثلاً با پایان یافتن دورهٔ ظهور اسما مربوط به دنیا در هر بخش یا شخصی، اسمای مربوط به آخرت در آنها ظاهر می‌شوند، در نتیجه قیامت همانند دنیا تدریجی است و همان‌گونه که موجودات عالم طبیعت به تدریج و ترتیب در دنیا ظاهر می‌شوند، در عالم آخرت نیز همین‌گونه خواهد بود؛ در این صورت ترتیب ظهور اسمای مربوط به آخرت به دنبال ظهور اسمای مربوط به دنیا، جزئی و موردی خواهد بود نه کلی.

۳. اگر اعتقاد بر این باشد که نوبت ظهور اسما به دنبال هم، ترتیب زمانی نیست، بلکه ترتیب طولی وجودی است و در نتیجه ظهور آنها همزمان است، هیچ یک از دو احتمال یادشده درباره قیامت درست نخواهد بود. این احتمال این‌گونه تبیین می‌گردد که در وجود فرد یا عالم، همزمان اسمای مربوط به دنیا و آخرت ظهور می‌کنند؛ ولی اسمای مربوط به دنیا در ظاهر او و اسمای مربوط به آخرت در باطن او ظهور می‌کنند و در نتیجه یک شخص که در دنیا و محکوم به اسمای حاکم بر دنیاست، در آخرت و محکوم به اسمای حاکم بر آخرت نیز هست.

### ۴-۲-۱. تحلیل بر اساس دو اسم ظاهر و باطن

دنیا و مبدأ عبارت است از ظهور دو اسم ظاهر و اول به همراه اسمای دیگری مانند مبدئ، موجد، خالق، رازق و مانند آن و آخرت و معاد عبارت است از ظهور دو اسم باطن و آخر به همراه اسمای دیگری مانند عدل، حق، محیی، ممیت و مانند آن (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۶). با توجه به ضرورت ظهور اسمای الهی، وجود معاد و ظهور اسمای الهی مربوط به آن، همان اندازه حتمی و ضروری است که وجود دنیا و ظهور اسمای الهی حاکم بر آن حتمی و

ضروری است.

از دیدگاه اهل معرفت، اسمای الهی اگرچه بر حسب کلیات و انواع متناهی است، به حسب جزئیات و اشخاص نامتناهی است؛ از این جهت ظهورات و تجلیات حق تعالی به صورت دنیوی و اخروی پیوسته و همیشگی است و برخی از اهل معرفت بر این باورند که از آنجاکه دنیا و آخرت دو مظهر از مظاهر اسمای الهی اند و ظهور اسمای الهی - به ویژه اسمای کلی - پیوسته و همیشگی است، پس دنیا و آخرت نیز پیوسته و همیشگی است و وابسته به زمان معین و مانند آن نیست. علاوه بر این رفع و انعدام مظاهر از عالم هستی محال است و بنابراین مظاهر وجود پیوسته دارند (همان، ص ۱۰۶ - ۱۰۷).

لازم است یادآوری گردد که عدم ناپذیری مظاهر (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۲۸۰ - ۲۸۱) تنها همیشگی بودن عالم معاد و آخرت را اثبات می کند. به تعبیر دیگر اثبات می کند که موجودات و مظاهری که زمانی در دنیا بودند و اکنون نیستند، نابود نشده اند، بلکه در عالم آخرت وجود دارند؛ پس از زمان ناپدیدشدن اولین مظهر از عالم طبیعت، عالم آخرت ظاهر می شود؛ چون آن اولین مظهر ناپدید شده در دنیا معدوم نشده است؛ پس به عالم آخرت منتقل شده است و این غیر از دوام و پیوستگی دنیا و آخرت است؛ زیرا ممکن است - بر اساس این دلیل - دنیا به طور کلی فانی گردد و هیچ موجودی در آن ظهور نداشته باشد و همه به عالم آخرت منتقل شده باشند؛ ولی دلیل نخست (ظهور اسمای الهی، به ویژه اسمای کلی، پیوسته و همیشگی است) پیوستگی دنیا و آخرت را اثبات می کند؛ به گونه ای که نمی توان زمانی - یا هر اصطلاح دیگر مشابه آن - را تصور کرد که دنیا یا آخرت وجود نداشته باشد.

در هر صورت مقصود از «دوام دنیا و آخرت» که مظاهر اسمای کلی الهی اند، این است که پیوسته عالم ظاهر تغییر می کند و به باطن می رود و پیوسته عالم باطن به صورت ظاهر آشکار می گردد و قیامت یعنی تغییر عالم ظاهر و بازگشت آن به باطن و دنیا یعنی ظهور باطن به صورت ظاهر.

این دیدگاه را می توان به دو صورت دیگر نیز تقریر نمود:

۱. مظاهر اسم ظاهر از قلمرو آن خارج شوند و به قلمرو اسم باطن وارد گردند و

بالعکس. در این صورت همان گونه که موجودات دنیوی به آخرت منتقل می‌شوند، موجودات اخروی نیز به دنیا منتقل می‌شوند. این دیدگاه نوعی تناسخ را پذیرفته است.

۲. مظاهر اسم ظاهر به آخرت منتقل می‌شوند و این انتقال پیوسته است؛ ولی مظاهر اسمای مربوط به قیامت به دنیا منتقل نشوند، بلکه تعینات علمی و اعیان ثابتة با غلبه اسم ظاهر به دنیا آیند و با غلبه اسم باطن به آخرت روند و چون اعیان ثابتة که صور علمی حق تعالی است، نامتناهی است، پیوسته اعیان ثابتة به وسیله اسم ظاهر به دنیا وارد شوند و به وسیله اسم باطن به آخرت روند و این روند ابدی و همیشگی باشد و بازگشت‌پذیر نباشد تا مستلزم تناسخ باشد.

سیدحیدر آملی این نظریه را از جهتی درست و از جهتی نادرست می‌داند و نظر خود را این گونه بیان می‌کند:

از سویی هر اسمی از اسمای الهی اقتضا و احکام ویژه خود را دارد؛ آخرت از اقتضای اسم قهار، واحد، احد، صمد، فرد، معید، ممیت و مانند آن است و دنیا از اقتضای اسم ظاهر، مبدئ، اول، موجد و مانند آن است و از دیگر سو هر یک از اسما عین دیگری است و ذات و حقیقت آنها ذات و حقیقت یگانه‌ای است و تفاوت آنها در احکام و آثار است (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷).

این امر که چگونه ممکن است ذات و حقیقت، واحد و یگانه باشد، ولی آثار و احکام متفاوت داشته باشد، در عین حال که امری حتمی و ضروری است ولی مجهول‌الکنه است. به تعبیر دیگر طبق برهان، هر اسمی عین دیگر اسماست، اگرچه آثار ویژه خود را نیز دارد؛ از این جهت با ظهور یک اسم، گویی همه اسما ظاهر شده‌اند، ولی در ضمن و ذیل آن اسم؛ بنابراین محکوم به آثار و احکام آن اسم‌اند.

به نظر نگارنده لازمه این سخن آن است که دنیا و آخرت، حقیقت درهم‌تنیده و به‌هم‌پیچیده‌ای است که تنها با توجه به اقتضا و آثار اسما قابل تفکیک از یکدیگرند و به تعبیر دیگر هر موجود دنیوی که مظهر اسمی از اسمای ظاهر است، به حکم وحدت وجودی و ذاتی اسما، همان موجود، مظهر اسمای مربوط به باطن نیز می‌باشد؛ ولی به حکم غلبه اسمای مربوط به ظاهر، آثار و احکام مربوط به اسمای باطن ظهور ندارد، در نتیجه آن موجود را

دنیوی می‌دانیم؛ در صورتی که آخرت نیز به‌طور تبعی در او ظهور یافته است و در صورتی که احکام مربوط به اسمای باطنی که در ضمن و ذیل اسمای ظاهر در او وجود دارد، غلبه کند و ظاهر گردد، همین موجود دنیوی که در باطن اخروی بود، به صورت موجود اخروی ظهور می‌کند. در عین حال اسمای مربوط به دنیا نیز در آنها به‌طور تبعی وجود دارد؛ به همین دلیل است که تقاضا و طلب و مانند آن، که از ویژگی‌های موجود دنیوی و بالقوه است، در آنها وجود دارد؛ به همین سبب است که می‌گویند: «رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا» (مؤمنون: ۱۰۰)، «أَنْظُرُونَ نَقْتَبِسُ مِنْ نُورِكُمْ» (حدید: ۱۳) و «يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رِبَّكَ» (زخرف: ۷۷). اگر اسمای حاکم بر دنیا در آنها ظهور نداشت، فعلیت تام بودند و در نتیجه طلب و تقاضا نداشتند.

#### ۵-۲-۱. چگونگی انتقال مظاهر از اسمی به اسمی دیگر

در هر صورت معاد عبارت است از رجوع مظهر به ظاهر و رجوع محاط به محیط و از آنجاکه موجودات همگی مظاهر افعال‌اند و افعال، مظاهر صفات و صفات مظاهر اسما و اسما مظاهر ذات- و به تعبیر دقیق‌تر افعال مظاهر اسما و صفات‌اند و صفات و اسما مظاهر ذات- و از آنجاکه کمالات ذات نامتناهی است، اسما و صفات نیز نامتناهی‌اند و در نتیجه افعال نامتناهی‌اند- به نظر نگارنده اکوان یا موجودات نیز نامتناهی است؛ بنابراین رجوع و عود مظاهر از جهت جزئیات نیز نامتناهی است و پیوستگی دنیا و آخرت همیشگی است.

استناد سیدحیدر به آیات «ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ» (هود: ۱۰۳-۱۰۸) و تأکید بر معرفت به «مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (ر.ک: املی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۹) گویی نشان می‌دهد که انتقال مظاهر اسما از اسمی به اسم دیگر همیشگی و پیوسته است و این‌گونه نیست که تنها مظاهر اسمای ظاهر به قلمرو اسمای باطن منتقل شوند و مظاهر اسمای حاکم بر دنیا به حوزه اسمای حاکم بر آخرت راه



یابند، بلکه عکس آن نیز امکان‌پذیر است و انتقال پیوسته مظاهر از اسمی به اسم دیگر امکان‌پذیر است.

اکنون این پرسشی به ذهن می‌رسد که آیا انتقال مظاهر از اسمی به اسم دیگر به این معناست که هر مظهري می‌تواند بالأخره مظهر هر اسمی باشد؟ اصل انتقال قابل پذیرش است، ولی تناسب بین مظاهر و اسما سبب می‌شود انتقال مظاهر به اسمای متناسب آن صورت پذیرد نه به هر اسمی. ذات حق تعالی سلطان حقیقی است و اسمای ذاتی وی به منزله وزیر، اسمای صفاتی به منزله امیر و اسمای فعلی به منزله لشکریان و حاصل ترکیب آن اسما همانند رعیت‌اند.

هر یک از اسما وظیفه و اثر و حکم ویژه‌ای دارند که نه قابل واگذاری به دیگری است و نه شرکت‌پذیر؛ از این جهت هر موجود خارجی مظهري برای اسمی از اسما خدای متعال و محل اثر و حکم آن است که از حوزه حکم آن خارج نمی‌شود و تنها به آن رجوع می‌کند و نه به غیر آن؛ زیرا اسم یادشده، ربّ آن موجود است و آن موجود مربوط آن اسم و به حکم «إِنّ الی ربّک المنتهی» (نجم: ۴۲) و «یوم یحشر المتقین الی الرحمن وفداً» (مریم: ۸۵) به همان اسم باز می‌گردد. اگرچه رجوع همه موجودات به الله است، این رجوع به واسطه اسمای اوست.

بنابراین هر مظهري در حوزه اسم حاکم بر آن و پیوسته تحت امر ربّ خویش قرار دارد؛ ولی از آنجاکه هر یک از اسما اثر و حکم و دولت و دوره و ویژه خود را دارند، ممکن است مظهر برخی از اسما، مغلوب اسمای دیگر واقع شوند، بلکه خود اسما مغلوب اسمای دیگر شوند یا دولت و دوره حکومت برخی از اسما به پایان برسد و در نتیجه مظاهر آنها- بلکه خود آنها- در حوزه حکومت و سلطنت اسمای غالب و قاهر قرار گیرند؛ از این جهت ظهور قیامت در نتیجه مغلوب واقع شدن اسمای متعلق به دنیا و غلبه اسمای متعلق به آخرت (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰-۱۱۱) و یا پایان یافتن حکومت اسمای حاکم بر دنیا و آغاز سلطنت اسمای حاکم بر آخرت است.

## ۶-۲-۱. نقد و بررسی

اگرچه از این راه رجوع مظاهر به آخرت تبیین می‌گردد، باید توجه داشت که اگر همه مظاهر این‌گونه مغلوب اسمای حاکم بر آخرت واقع شوند، لازمه‌اش این است که ظهور اسمای حاکم بر دنیا به هر دلیل (مغلوبیت، پایان دوره و دولت) منقطع شود؛ حال آنکه پیش از این گفته شد که ظهور اسما پیوسته و ابدی است. از این جهت یا باید در تبیین معاد، انقطاع ظهور برخی از اسما پذیرفته شود؛ یا تدریج در امر معاد همانند دنیا پذیرفته شود، بدین صورت که همان‌گونه که ظهور در دنیا تدریجی است، ظهور در آخرت نیز تدریجی باشد؛ یا همزمانی ظهور اسمای مربوط به دنیا و آخرت؛ به این صورت که اسمای مربوط به دنیا در ظاهر موجودات حاکم باشد و اسمای مربوط به آخرت بر باطن آنها. به نظر می‌رسد اهل معرفت همیشگی بودن حکم و اثر و دولت همه اسما و در نتیجه ظهور همیشگی آنها را نمی‌پذیرند؛ از این روست که گفته‌اند: اسمای افعال با توجه به احکام و آثار خود به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. دسته‌ای از آنها دارای حکم و اثر و ظهور ازلی و ابدی‌اند؛ مانند اسمایی که بر ارواح قدسی و نفوس ملکوتی و هر آنچه تحت زمان قرار ندارد، مانند مبدعات، حکومت دارند.
۲. دسته‌ای که حکم و اثر ابدی دارند نه ازلی؛ مانند اسمای حاکم بر آخرت. این اسما به حکم آیاتی که دلالت بر خلود و دوام آخرت دارد، دارای احکام و آثار ابدی‌اند؛ ولی از آنجاکه خود آخرت ازلی نیست، بلکه با پایان دنیا، ظهور می‌کند اسمای آنها نیز ازلی نیستند.
۳. اسمائی که ظهور آنها نه ازلی است و نه ابدی؛ مانند اسمای حاکم بر زمانیات، همچون اسمای حاکم بر موجودات دنیوی (همان، ص ۱۱۲).

## ۲. قیامت آفاقی و انفسی و مراتب تشکیکی آنها

با نقد و بررسی آثار سیدحیدر این نتیجه به دست می‌آید که وی در دو مورد معاد را دو گونه تقسیم می‌کند و در شرح به هیچ یک از دو قسم وفادار نمی‌ماند. در تقسیم نخست می‌گوید: معاد عبارت است از رجوع عالم و آنچه در آن است به محل صدور خود، از جهت صورت و معنی در مراتب سه‌گانه قیامت (صغری، وسطی و کبری) و از جهت آفاق و انفس. در این صورت قیامت دوازده قسم می‌شود؛ بدین‌گونه که سه قسم قیامت صوری آفاقی است و سه

قسم قیامت معنوی آفاقی. قیامت انفسی نیز همین گونه است. بنابراین اقسام قیامت دوازده تا است که از این قرار است:

۱. قیامت صغرای صوری آفاقی؛ ۲. قیامت وسطای صوری آفاقی؛ ۳. قیامت کبرای صوری آفاقی؛ ۴. قیامت صغرای معنوی آفاقی؛ ۵. قیامت وسطای معنوی آفاقی؛ ۶. قیامت کبرای معنوی آفاقی؛ ۷. قیامت صغرای صوری انفسی؛ ۸. قیامت وسطای صوری انفسی؛ ۹. قیامت کبرای صوری انفسی؛ ۱۰. قیامت صغرای معنوی انفسی؛ ۱۱. قیامت وسطای معنوی انفسی؛ ۱۲. قیامت کبرای معنوی انفسی.

در جای دیگر وی این گونه تقسیم می‌کند: معاد یا صوری است یا معنوی. هر کدام از این دو یا مربوط به اهل طریقت است یا مربوط به اهل حقیقت و همه اینها یا صغری است یا وسطی یا کبری (ر.ک: همان، ص ۱۱۳).

ملاک این تقسیم‌بندی صوری، معنوی، اهل طریقت، اهل حقیقت، قیامت‌های سه‌گانه است که اقسام آن از این قرار است:

۱. قیامت صغرای صوری اهل طریقت؛ ۲. قیامت وسطای صوری اهل طریقت؛ ۳. قیامت کبرای صوری اهل طریقت؛ ۴. قیامت صغرای صوری اهل حقیقت؛ ۵. قیامت وسطای صوری اهل حقیقت؛ ۶. قیامت کبرای صوری اهل حقیقت؛ ۷. قیامت صغرای معنوی اهل طریقت؛ ۸. قیامت وسطای معنوی اهل طریقت؛ ۹. قیامت کبرای معنوی اهل طریقت؛ ۱۰. قیامت صغرای معنوی اهل حقیقت؛ ۱۱. قیامت وسطای معنوی اهل حقیقت؛ ۱۲. قیامت کبرای معنوی اهل حقیقت.

شش قسم مربوط به اهل طریقت است که سه قسم آن صوری و سه قسم دیگرش معنوی است و شش قسم مربوط به اهل حقیقت است که سه قسم آن صوری و سه قسم دیگرش معنوی است؛ ولی هنگام شرح اقسام یادشده، شش قسم آن را از تقسیم‌بندی نخست انتخاب می‌کند و شش قسم آن را از تقسیم‌بندی دوم.

اقسامی را که سید حیدر شرح داده است، عبارت است از شش قسم قیامت معنوی مربوط به انفس و سه قسم قیامت صوری آفاقی و سه قسم قیامت معنوی آفاقی و در نتیجه سه قسم

قیامت صوری انفسی نادیده گرفته شده است. سید به این نکته توجه کرده است؛ از این جهت در جای دیگر می‌گوید: گفتیم که قیامت دوازده قسم است؛ شش قسم آن مربوط به آفاقی است که از آن شش قسم، سه قسم صوری و سه قسم معنوی است و شش قسم نیز مربوط به انفسی که سه قسم آن صوری و سه قسم دیگر معنوی است (این همان تقسیمی است که نخست بدان اشاره کردیم)؛ حال آنکه در شرح این‌گونه نشده است، بلکه شش قسم قیامت معنوی انفسی لحاظ شده است و شش قسم قیامت صوری آفاقی که درست نیست (ر.ک: همان، ص ۱۲۹).

از این تعبیر سیدحیدر معلوم می‌شود که مقصود از قیامت‌های اهل طریقت و حقیقت، همان قیامت انفسی است که به آن پرداخته است؛ ولی این نکته مهم باقی می‌ماند که او شش قسم قیامت صوری آفاقی بیان نکرده است، بلکه سه قسم صوری آفاقی و سه قسم معنوی آفاقی را مطرح و شرح کرده است؛ درحالی‌که در طرح اشکال بر خود، شش قسم صوری آفاقی را مطرح می‌کند. به تعبیر دیگر او در شرح قیامت‌ها، شش قسم قیامت معنوی نزد اهل طریقت و حقیقت را مطرح می‌کند؛ حال آنکه بنا بر این بود که سه قسم قیامت صوری انفسی و سه قسم قیامت معنوی انفسی را مطرح سازد، نه قیامت‌های اهل طریقت و حقیقت را. البته او به این اشکال پاسخ می‌دهد که بدان اشاره خواهیم کرد؛ ولی او باید سه قسم قیامت صوری آفاقی و سه قسم قیامت معنوی آفاقی را مطرح کند و همین کار را نیز کرده است و بر اساس تقسیم‌بندی نخست، درست نیز هست؛ ولی خود اشکال می‌کند که «اینک، شش قسم قیامت صوری آفاقی مطرح شده است» و حال آنکه چنین نشده است. اینکه چرا سید چنین گفته است بر ما هم معلوم نیست. به احتمال قوی، لغزش قلم بوده است.

اما در پاسخ به اینکه چرا به جای طرح سه قسم قیامت صوری انفسی و سه قسم قیامت معنوی انفسی، شش قسم قیامت معنوی انفسی مطرح کرده است، او می‌گوید: مانند این پرسش بسی ساده است و بازگشت به تقسیم نخست در نهایت سادگی است؛ بدین صورت که قیامت‌های شش‌گانه معنوی اهل طریقت و حقیقت را سه قسم و مربوط به انفس بدان و سه قسم قیامت صوری انفسی نیز بدان بیفزای و برای آفاق نیز سه قسم صوری و سه قسم

معنوی معین کن (همان).\*

## ۲-۱. تبیین اقسام قیامت

### ۲-۱-۱. قیامت صغرای صوری آفاقی

به نظر برخی عبارت است از ویرانی عالم محسوس و مرکبات و بازگشت آنها به عناصر بسیط جسمانی؛ چنان که حق تعالی فرمود: «و إذا الجبال سیّرت و إذا العشار عطّلت و إذا الوحوش حشرت و إذا النفوس زوجت» (تکویر: ۳-۷) و به نظر برخی دیگر قیامت صغرای صوری آفاقی عبارت است از ظهور حضرت مهدی<sup>(ع)</sup> در آخرالزمان.

ظهور حضرت مهدی<sup>(ع)</sup> بدین جهت قیامت صغری است که ولایت به او ختم می‌شود و پس از او تکلیف و شرایع و ادیان به پایان می‌رسد و عالم به همان وضعی باز می‌گردد که پیش از پیدایش بود؛ چنان که حق تعالی فرمود: «و یوم نحشر من کلّ أمة فوجاً» (نمل: ۸۳). این حشر کلی و عمومی مربوط به قیامت کبری نیست؛ زیرا درباره قیامت کبری فرموده است: «و حشرناهم فلم نغادر منهم احداً» (کهف: ۴۷). نیز فرمود: «إنّ الأوّلین و الآخرین لمجموعون إلی میقات یوم معلوم» (واقعه: ۵۰). پس آیه کریمه یادشده مربوط به قیامت کبری نیست، بلکه مربوط به قیامت صغری است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹-۱۳۰).

### ۲-۱-۲. قیامت وسطای صوری آفاقی

به نظر برخی عبارت است از بازگشت بساط به اصل خود که همان هیولی کلی اولی است که قابلیت صور عالم اجسام را داشت؛ چنان که حق تعالی فرمود: «یوم نظوی السماء کطی السجل للکتب کما بدأنا أوّل خلق نعیده وعداً علینا إنّنا کنا فاعلین» (انبیاء: ۱۰۴). نیز فرمود: «إذا الشّمس کوّرت و إذا النّجوم انکدرت» تا آیه کریمه «و إذا الصّحف نشرت و إذا السّماء کشطت و إذا الجحیم سعّرت و إذا الجنّة أزلفت» (تکویر: ۱-۱۳).

\* البته در کلام سیدحیدر این بخش اخیر وجود دارد؛ یعنی او خود سه قسم صوری و سه قسم معنوی مربوط به آفاقی را مطرح کرده و به شرح آن پرداخته است و نیازی به افزایش از سوی مخاطب ندارد؛ از این رو تنها باید بر شش قسم معنوی اهل طریقت و حقیقت، سه قسم معنوی انفسی و سه قسم صوری بیفزاییم و در این صورت تداخلی که در برخی از اقسام شش‌گانه نیز به نظر می‌رسد، برطرف گردد.

به نظر برخی دیگر قیامت وسطای صوری آفاقی عبارت است از تبدیل عالم صوری حسی به صورت عالم برزخی معادی و صعودی- نه برزخی مبدئی و نزولی- و توقف تام در آن و ابتلا به عذاب‌ها و سختی‌ها که از آن به عذاب قبر تعبیر می‌گردد یا برخورداری از لذت‌ها و خوشی‌ها به اندازه‌ای که استحقاق آن را دارند؛ چنان‌که حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup> فرمود: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۰۵) و حق تعالی فرمود: «و لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر» (سجده: ۲۱) و «من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون» (مؤمنون: ۱۰۰) (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱).

### ۳-۱-۲. قیامت کبرای صوری آفاقی

عبارت است از بازگشت صورت‌های عالم روحانی یعنی عقول و نفوس به جوهر نخستین که حق تعالی آن صور را از آن آفرید؛ چنان‌که رسول خدا<sup>(ص)</sup> فرمود: «أول ما خلق الله تعالى جوهرة فنظر إليها بعين الهيبة فذابت من هيته و صار نصفها ماء و نصفها ناراً فخلق الله تعالى من الماء الأرواح و من النار الأجساد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۳).

این جوهر به تعبیر اهل کشف و ذوق عبارت است از ماده‌ای که حق تعالی صورت‌های موجودات عالم را در آن نهاد و هبء و عنصر اعظم نام دارد. پس از بازگشت صورت‌ها به ماده نخستین و هبء و ایجاد صورت‌های اخروی از همان جوهر و ماده به صورت پیوسته و بی‌پایان و تغییرناپذی- چنان‌که حق تعالی فرمود: «خالدین فیها أبداً» (نساء: ۵۷، ۱۲۲ و ۱۶۹)- این صور اخروی متناسب با صور حقیقی موافق با علوم و اعمال خواهد بود (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۲).

### ۴-۱-۲. قیامت صغرای معنوی آفاقی

عبارت است از بازگشت نفوس جزئی به نفس کلی و عروج به سوی آن؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي و ادخلي جنّتی» (فجر: ۹-۲۸). نیز فرمود: «و إذا النَّفوسُ زُوِّجَتْ» (تکویر: ۷).

تزوید نفوس همان اتصال نفوس جزئی به نفس کلی است که از آن صادر شده‌اند؛ مانند پیدایش و صدور حوا از آدم. آیه کریمه «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ و خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا و بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا و نساءً» (نساء: ۱) به همین نکته اشاره

دارد. از جهت صورت، پدر و مادر ما، آدم و حوای صوری‌اند و از جهت معنی، آدم و حوای حقیقی که نفس کلی و نفس جزئی صادر شده از آن است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۳) نفس واحده، روح اعظم، عقل اول و آدم حقیقی است؛ جفت او نفس کلی است که لوح و کرسی و مانند آن نامیده می‌شود و نسبت به آدم که عقل اول است، حواء است و پراکنده شدن زنان و مردان عبارت است از پراکنده شدن موجودات از آن دو از ازل تا ابد (ر.ک: همو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲۱).

#### ۵-۱-۲. قیامت وسطای معنوی آفاقی

عبارت است از بازگشت ارواح جزئی به روح اعظم کلی و عروج معنوی - و نه صوری - به سوی آن در عین حال که به بدن تعلق دارد و به تدبیر و تصرف در بدن می‌پردازند.

#### ۶-۱-۲. قیامت کبرای معنوی آفاقی

عبارت است از بازگشت عقول و عروج آنها به عقل اول. این عروج و بازگشت معرفتی شهودی است نه عینی؛ زیرا بازگشت عینی در قیامت صوری آفاقی رخ می‌دهد، نه در قیامت معنوی. بازگشت صوری عینی عقول به اصل خویش که عقل اول است و بهترین خلق خداست در قیامت صوری انجام می‌شود و بازگشت معنوی و معرفتی آنها در قیامت معنوی رخ می‌دهد.

تعبیر دیگر درباره قیامت‌های سه‌گانه معنوی آفاقی بدین قرار است: بازگشت عالم افعال که همان عالم ربوبیت است، به عالم اسما و صفات که عالم الوهیت است و بازگشت عالم الوهیت به عالم ذات و حضرت احدیت (ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶).

همان‌گونه که ملاحظه شد، قیامت اختصاص به نفوس ندارد، بلکه شامل آفاق نیز می‌شود. دلیل آن افزون بر آنچه در ضمن مباحث گذشته گفته شد، به‌طوراجمال این است که «مطابقت میان آفاق و انفس امری ضروری است». از این جهت آنچه درباره انفس صادق باشد، درباره آفاق نیز صادق است و از آنجاکه انفس، مرگ و حیات و بعث و نشر دارند، آفاق نیز آن را دارند؛ چه اینکه انفس و آفاق هر دو انسان‌اند. انفس انسان صغیر و آفاق انسان کبیر است و انسان صغیر همانند جزء است برای انسان کبیر؛ پس هر چه را که انسان صغیر داراست، انسان کبیر هم دارد.

مرگ انسان کبیر عبارت است از ویرانی او و زندگی او عبارت است از آبادی و تجدید ساختمان او در آخرت. بعث و نشر و حساب و کتاب آن هم مربوط به اجزا و ارکان آن به اندازه مناسب آن است. همان‌گونه که افراد انسان به حکم «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۵) دارای مسئولیت و بازخواست هستند، افراد اجزای انسان کبیر نیز همین‌گونه است.

همان‌گونه که مرگ انسان صغیر سبب سعادت اخروی اوست، مرگ انسان کبیر و ویرانی او نیز سبب سعادت و آبادی و عمران و خلود و همیشگی اخروی اوست؛ زیرا مرگ عبارت است از خروج از دار فنا به دار بقا؛ از عالم ظلمت و کدورت به عالم نور و روشنی و بنابراین هر کس از این عالم به وسیله مرگ بیرون رود، از ظلمت و کدورت و فنا بیرون رفته است و به نور و روشنی و بقا وارد گشته است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵-۱۳۶).

سه قسم قیامت صوری انفسی - که پیش از این در کلام سید نیامده بود - بدین قرار است:

#### ۷-۱-۲. قیامت صغرای صوری انفسی

عبارت است از رهایی انسان از حجاب بدن و نشئه دنیوی به وسیله موت طبیعی نه ارادی؛ چنان‌که حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup> فرمود: «من مات فقد قامت قیامته» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۷). پس از این در قیامت صغرای معنوی اهل طریقت، این روایت به عنوان شاهد بر قیامت معنوی و مرگ ارادی آورده می‌شود و اینجا برای قیامت صوری و مرگ طبیعی؛ از این جهت، لازم است پس از ارجاع اقسام شش‌گانه قیامت‌های معنوی انفسی به سه قسم، اقسام سه‌گانه از هم جدا شود و به نظر نگارنده اقسام سه‌گانه عبارت است از قیامت‌های حاصل از مراتب سه‌گانه توحید.

#### ۸-۱-۲. قیامت وسطای صوری انفسی

عبارت است از بیرون‌رفتن انسان از دنیا و توقف در عالم برزخ که قبر نام دارد؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: «و من ورائهم برزخ إلی یوم یبعثون» (مؤمنون: ۱۰۰). نیز رسول خدا<sup>(ص)</sup> فرمود: «القبر روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفر النیران» (همان، ج ۶، ص ۲۰۵).

#### ۹-۱-۲. قیامت کبرای صوری انفسی

عبارت است از محشورشده شدن انسان در قیامت کبری که از آن به «طامة کبری» تعبیر شده است



برای رسیدن به جایگاه اصلی خویش در بهشت یا جهنم که حق تعالی فرمود: «و حشرنا هم فلم نغادر منهم أحداً» (کهف: ۴۷).

سیدحیدر آملی این اقسام سه‌گانه (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹-۱۳۰) را پس از اقسام شش‌گانه اهل طریقت و حقیقت که در واقع قیامت انفسی است، تنها به دلیل موافقت با تقسیم‌بندی اولیه مطرح کرده است که ما پیش از آن اقسام آوردیم.

## ۲-۲. تبیین اقسام قیامت از نظر اهل طریقت

### ۲-۲-۱. قیامت صغرای معنوی اهل طریقت

عبارت است از قیام و بیداری بعد از موت ارادی و اختیاری که حضرت ختمی مرتبت (ص) بدان امر کرده و فرموده است: «موتوا قبل أن تموتوا»: پیش از اینکه با مرگ طبیعی به بیداری و آگاهی برسید و قیامتتان برپا گردد، با اراده و اختیار بمیرید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۵۹). نیز فرمود: «من مات فقد قامت قیامته» (همان، ج ۶۱، ص ۷). مقصود از این مرگ که قیامت به دنبال آن برپا می‌شود، مرگ طبیعی نیست؛ زیرا به دنبال مرگ طبیعی، قیامت و آخرت نیست، بلکه عالم یا عوالم پیش از قیامت است- و ظاهراً به همین جهت است که سید برای اهل شریعت، قیامت و اقسام قیامت نیاورده است؛ از این رو این مرگ که به دنبال آن قیامت برپا می‌گردد، مرگ ارادی و اختیاری است و به همین معناست این سخن حکیم که «مت بالارادة تحي بالطبيعة» (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۳).

مرگ ارادی اختیاری عبارت است از ریشه‌کن شدن هوای نفس؛ چه اینکه عامل حیات نفسانی هوای نفس است و اگر هوای نباشد، نفس به لذت‌ها و شهوت‌ها و کشش‌های طبیعی خود گرایش ندارد و با گرایش به این لذت‌ها و کشش‌ها، نفس ناطقه از جایگاه اصلی خویش تنزل می‌کند و حیات حقیقی خویش را از دست می‌دهد؛ بنابراین اگر هواهای نفسانی ریشه‌کن شود، نفس ناطقه به جایگاه قدسی و عالم نور و حیات ذاتی خود که هرگز مرگ نمی‌پذیرد، گرایش و دست می‌یابد و در واقع قیامت آن، که حیات حقیقی است، برپا می‌گردد. همین مرگ است که به توبه از آن تعبیر شده است؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «الموت هو التوبة قال الله تعالى: "فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم"» (بقره: ۵۴). «فمن تاب فقد قتل نفسه» (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۳) و به همین مرگ اشاره دارد آیه کریمه «و لا تحسبن الذين قتلوا

فی سبیل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله» (آل عمران: ۱۸۰). نیز این سخن رسول خدا<sup>(ص)</sup> در پاسخ به این پرسش اصحاب که جهاد اکبر چیست؟ فرمود: «جهاد النفس» به همین اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۱۸۲). لاهیجی و حکیم سبزواری نیز به این نوع مرگ تصریح دارند (لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۱۵۷ / سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۰) و این مهم در اثر سیر و سلوک معنوی و باطنی رخ می دهد.

### اقسام مرگ

از آنجاکه ریشه کن کردن هوای نفس که به مرگ آن بینجامد، سبب حیات حقیقی نفس ناطقه می گردد و حیات حقیقی که مرگ پذیر نباشد برپایی قیامت است، مرگ را قیامت صغری نامیده اند (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۳-۱۱۴). اهل طریقت همین مرگ را مرگ سرخ دانسته اند.

توضیح اینکه آنان مرگ ارادی را بر چهار قسم دانسته اند: ۱. مرگ سرخ؛ ۲. مرگ سفید؛ ۳. مرگ سبز؛ ۴. مرگ سیاه (شهیدی، ج ۶، ص ۳۱۹). مرگ سرخ همین ریشه کنی هوای نفس با اختیار و اراده است که مرگ جامع عنوان دیگر آن است. از این جهت مرگ سرخ است که اولاً این مرگ کشتن نفس است و کشتن با خونریزی همراه است؛ ثانیاً با این مرگ با نور الهی چهره او سرخ می گردد و از این جهت آن را مرگ جامع نامیده اند که با حصول این مرگ اقسام سه گانه دیگر نیز حاصل می گردد (آملی، همان).

مرگ سفید عبارت است از گرسنگی و از آنجاکه گرسنگی باطن را نورانی و دل را روشن می کند و از سیاهی ها پاک می گرداند، آن را مرگ سفید نامیده اند و به تعبیر دیگر، گرسنگی پیوسته سالک سبب زنده گشتن زندگی او و پرخوری سبب مرگ آن است؛ پس هر کس پرخوری را ریشه کن کند، زیرکی را احیا کرده است و از آنجاکه احیا از ویژگی های قیامت است، آن را قیامت صغری دانسته اند.

مرگ سبز عبارت است از پوشیدن لباس های وصله دار بی ارزش. آن را بدان جهت سبز نامیده اند که با قناعت کردن در پوشاک به آسایش در زندگی دست می یابد و زندگی اش سرسبز می شود.

مرگ سیاه عبارت است از تحمل آزار خلق. آنکه آزار خلق را سختی بر خویش می‌داند و از آن دلگیر می‌شود، محبّ حق تعالی نیست. محبّ آن است که آنچه را از حق صادر شود، زیبا و پسندیده و لذت‌بخش بداند و از آنجاکه فاعل در عالم یکی است، آزار خلق به اذن و اراده حق تحقّق می‌یابد؛ از این جهت آن که به مرگ سیاه دست یافته باشد، آن را مطلوب و محبوب خواهد دانست.

به تعبیر دیگر این مرگ عبارت است از فناء فی الله؛ بدین جهت که آزار و اذیت را از او مشاهده می‌کند و چون سالک افعال را فانی در فعل حق می‌داند، بلکه فاعل‌ها را فانی در فاعلیت می‌داند، نفس خود و دیگران را از میان برداشته، مرده و در نتیجه به وجود حق احیا شده است و قیامت او برپا گشته و در بهشت وارد شده است. بهشتی که پس از این مرگ و قیامت برای او فراهم است، بهشت نفسانی نام دارد که آیه کریمه «و أمّا من خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فإنّ الجنّة هی المأوی» (نازعات: ۴۱) بدان اشاره دارد. این بهشت بدین گونه توصیف شده است که نعمت‌هایی در آن وجود دارد که نفس بدان میل و اشتها دارد و چشم از آن لذت می‌برد. این بهشت محسوس است و خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و دیگر لذت‌های محسوس به‌طور پیوسته و پایان‌ناپذیر در آن وجود دارد (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶).

### ۲-۲-۲. قیامت وسطای معنوی اهل طریقت

عبارت است از ریشه‌کن‌ساختن اخلاق ناپسند، ملکات ناشایست و اوصاف ناخوشایند و زنده‌گشتن با اخلاق ستوده و ملکات شایسته و اوصاف زیبایی که مقصود اصلی بعثت حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup> است؛ چنان‌که آن حضرت فرمود: «أوتیت جوامع الکلم و بعثت لأتمّم مکارم الاخلاق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۲۱۰). نیز فرمود: «تخلّفوا بأخلاق الله» (همان، ج ۶۱، ص ۱۲۹).

شکی نیست که نعمت اخلاق پسندیده، بی‌مانند است؛ زیرا اگر نعمت و وصفی همانند آن وجود داشت، حق تعالی رسول خود را به آن توصیف نمی‌کرد؛ درحالی‌که فرموده است: «إِنَّکَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). علت بی‌مانندی اخلاق پسندیده این است که تخلّق به

اخلاق الهی و اتّصاف به صفات او سبب سعادت ابدی و وصول به حق تعالی است و این دو امر جز به وسیله تَخَلُّق به اخلاق الهی ممکن نیست؛ چنان‌که در حدیث شریف قدسی آمده است: «لایسعی أرضی و لاسمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۷ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۳۹). معنای حدیث شریف این است که رسیدن مؤمن به حق تعالی جز از طریق قلب متّصف و متخَلِّق به اخلاق الهی ممکن نیست و به همین معناست که فرمود: «قلب المؤمن عرش الله» (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۶) و «قلب المؤمن وکر الله» (همان) و «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۰). همه این احادیث اشاره به اتّصاف به صفات الهی و تَخَلُّق به اخلاق اوست (ر.ک: همان، ص ۱۱۳). سالک پس از این مرگ، به بهشت روحانی که ویژه بندگان وارث حق تعالی است، دست می‌یابد؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: «قد أفلح المؤمنون الذّین هم فی صلواتهم خاشعون و الذّین هم عن اللّغو معرضون تا کریمه\* اولئک هم الوارثون الذّین یرثون الفردوس هم فیها خالدون» (مؤمنون: ۱-۱۱)؛ زیرا هرگاه انسان اخلاق ناپسند را از خود دور سازد و به اخلاق پسندیده آراسته گردد و نفس خویش را از تیرگی‌ها و آلودگی‌های طبیعت پاک سازد و به مقام تسویه و تحلیه که از آن به اعتدال حقیقی تعبیر می‌شود، دست یابد و به اعمال شرعی و وظایف دینی پایبند باشد، مستعد اتّصاف به اخلاق و صفات الهی می‌گردد و پیش از ورود به بهشت نفسانی به بهشت معنوی وارد می‌شود و در نتیجه دو بهشت خواهد داشت؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: «و لمن خاف مقام ربّه جنتان» (رحمن: ۴۶) که مقصود جنت نفسانی و جنت روحانی است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷).

توضیح اینکه هرگاه نفس به ریاضت مبتنی به علم حقیقی و عمل مطابق با آن انس گیرد و از همه صفات ناپسند و رذایل اخلاقی، به‌ویژه اصول و ریشه‌های هفت‌گانه آن صفات که عجب، کبر، بخل، حسد، حرص، شهوت و غضب است، پاک گردد و به صفات پسندیده و فضایل اخلاقی، به‌ویژه به اصول و ریشه‌های هفت‌گانه آن، که علم، حکمت، حلم، تواضع، جود، عفت و شجاعت است، آراسته گردد و بدین‌گونه به مراتب عدالت که پایان مراتب کمال سالک الی الله است، دست یابد، درهای هفت‌گانه جهنم را بر خویش بسته و درهای

هشت گانه بهشت را بر خویش گشوده است.

ریشه کن ساختن صفات ناپسند هفت گانه و پاک ساختن خود از آنها و آراسته گردیدن به صفات هشت گانه پسندیده سبب می شود که صفات یاد شده به بهشت های روحانی تبدیل شود- یا حقیقت و باطن آنها که مراتب هشت گانه بهشت است بر سالک آشکار گردد- که حق تعالی در وصف آن فرموده است: «أعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رأی و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۹۲). نیز حضرت ختمی مرتبت (ص) فرمود: «إِنَّ لَهِ جَنَّةَ لَیْسَ فِیْهَا حُورٌ وَ لَا قِصُورٌ وَ لَا عِسَلٌ وَ لَا لَبَنٌ، بَلْ یَتَجَلَّى فِیْهَا رُبَّنَا ضَاحِکًا» (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷). بهشت هایی که در آن حور و قصور و عسل و لبن وجود دارد، بهشت هایی جسمانی است و این بهشت که تجلی تبسم حق تعالی و ویژگی آن است، روحانی است.

این کلام حضرت رسول (ص) که فرمود: «والذی نفس محمد بیده أن الجنة و النار أقرب إلی أحدکم من شراک نعله» (همان) اشاره به بهشت روحانی معنوی دارد نه بهشت صوری و به بهشت اینجا و اکنون نظر دارد نه به بهشت آینده. همچنین آیه کریمه «و اذ رأیت ثم رأیت نعیماً و ملکاً کبیراً عالیهم ثیاب سندس خضر و إستبرق و حلّوا أساور من فضة و سقاهم ربهم شراباً طهوراً إن هذا کان لکم جزاء و کان سعیکم مشکوراً» (انسان: ۲۲) اشاره به همین بهشت دارد (ر.ک: همان، ص ۱۱۸-۱۱۹).

### ۳-۲-۲. قیامت کبرای معنوی اهل طریقت

عبارت است از فنای سالک در حق تعالی و بقای به او که از آن به فنای در توحید تعبیر می شود و قرب نوافل نامیده شده است. قرب نوافل مضمون حدیث شریف قدسی است که حق تعالی فرمود: «لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی أحبّه فإذا أحببته کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله، فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش و بی یمشی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۲۲). نتیجه این قیامت که پس از فنای یاد شده - یعنی مرگ حقیقی - حاصل می شود، ورود به بهشت شهودی است که هم بالاتر از بهشت نفسانی است و هم بالاتر از بهشت روحانی ارثی (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴-۱۲۶).

### ۳-۲. تبیین اقسام قیامت از نظر اهل حقیقت

اهل حقیقت نیز سه قیامت معنوی دارند که پس از حصول قیامت‌های سه‌گانه یادشده برای آنان برپا می‌گردد و تا قیامت‌های سه‌گانه اهل طریقت که مرگ اختیاری، ریشه‌کن‌ساختن اخلاق ناپسند و آراستن نفس به ملکات پسندیده، فنای فی الله و بقای الله است، تحقق نیابد، قیامت‌های اهل حقیقت برپا نخواهد شد. این قیامت‌ها عبارت است از فنای اهل حقیقت در توحید فعلی، وصفی و ذاتی و بقای به حق بر حسب مراتب سه‌گانه توحید، بدین قرار:

#### ۱-۳-۲. قیامت صغرای معنوی اهل حقیقت

عبارت است از فنای در توحید فعلی و دستیابی به مشاهده فاعل یگانه‌ای که همه افعال به او نسبت دارد و در همه چیز تصرف می‌کند. کسی که حجاب‌های افعال از مقابل دیدگان او برطرف و چشم بصیرت او گشوده شده باشد، به‌گونه‌ای که همه افعال را فعل فاعل یگانه‌ای ببیند و در عین حال نه در ورطه جبر فرو افتد و نه در تفویض، چنین کسی از آلودگی رؤیت اغیار و کارهای آنان نجات یافته است و به درجه مشاهده توحید افعالی و انتساب افعال به حق تعالی رسیده است و در این صورت در صغرای قیامت صغری در حضور حق تعالی حاضر شده است. او همانند مرده در دست غسل خواهد بود که توکل، تسلیم، تفویض و اقرار فعلی به وحدت فاعل - نه اقرار زبانی - از نشانه‌های آن است.

اگرچه انتساب به فاعل یگانه در قیامت اهل طریقت نیز گفته شد، ولی میان آن دو تفاوت بسیاری از جهت عمق و دقت و معرفت وجود دارد. آن که این قیامت برایش برپا می‌گردد، به جنت افعال و نعمت‌های آن، که مشاهده فاعل حقیقی در هر فعلی از افعال روحانی و جسمانی اوست، دست می‌یابد. جنت افعال اولین درجه از درجات بهشت‌های اهل حقیقت است که پس از آن جنت صفات و در پایان، جنت ذات قرار دارد (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳)

(اقسام با یکدیگر تداخل دارد و علت آن نیز این است که سه قسم را شش قسم کرده است). جنت افعال همان جنت صوری است که انواع خوردنی‌های لذت‌بخش و آشامیدنی‌های دل‌پذیر و دیگر خوشی‌ها به عنوان پاداش اعمال صالح در آن وجود دارد و اهل آن از آن برخوردارند. این بهشت را بهشت نفس نیز نامیده‌اند. از جهت صورت، این بهشت همان بهشت نفس یا بهشت صوری است که در قیامت‌های اهل طریقت بدان اشاره شد؛ ولی از

جهت معنی این بهشت نسبت به اهل طریقت و حقیقت تفاوت دارد و از همین جهت اختصاص به اهل حقیقت دارد.

این بهشت عبارت است از انتساب خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و دیگر لذت‌ها به فاعل واحد. به تعبیر دیگر، اگرچه نعمت‌های جنت صوری و نفسانی که مربوط به اهل طریقت بود، اینجا نیز وجود دارد؛ ولی به خاطر عمق و دقت و شهود ویژه اهل حقیقت، در یکایک این نعمت‌ها، توحید فاعلی مشاهده می‌شود و فاعل واحد را که حق تعالی است، در همه خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها مشاهده می‌کنند؛ زیرا حق تعالی نسبت به عوالم هستی، همانند روح است نسبت به جسد؛ بنابراین علاوه بر خوردن و آشامیدن و دیگر لذت‌های صوری، مشاهده حق تعالی در آنها نیز وجود دارد که در مراتب پیشین (جنت اهل طریقت) وجود نداشت.

جنت صفات که جنت قلب نیز نامیده می‌شود، عبارت است از جنت معنوی که مهم‌ترین نعمت‌های آن مشاهده تجلیات اسما و صفات حق تعالی است. این مشاهده نتیجه تهذیب اخلاق و اتصاف قلب به اخلاق الهی و صفات ربانی است.

جنت ذات که جنت روح نیز نامیده شده است، عبارت است از بهشتی که بزرگ‌ترین نعمت آن مشاهده جمال احدی در مظاهر کلی به صورت اجمال و تفصیل است. این بهشت ثمره توحید ذاتی است (ر.ک: همان، ص ۱۲۴).

### ۲-۳-۲. قیامت وسطای معنوی اهل حقیقت

عبارت است از فنای آنان در توحید صفاتی و دسترسی آنان به مشاهده صفتی یگانه که در همه عالم سریان دارد. کسی که حجاب‌های صفات از دیده بصیرتش برداشته شود و حجاب‌هایی که سبب مشاهده اغیار می‌گردد از او برطرف گردد، به گونه‌ای که در همه عالم هستی جز یک صفت که همانند حیات در بدن، در همه هستی نفوذ کرده است، نبیند و همه هستی و مظاهر را نتیجه ظهور و سریان آن صفت مشاهده کند، به توحید صفات نایل شده است و در صحرای قیامت وسطای معنوی حاضر شده است و به «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (ق: ۲۲) آراسته می‌شود.

از آنجاکه افعال، حجاب صفات و صفات، حجاب ذات است، تا کسی به توحید افعالی

نرسد و از آن عبور نکند، به توحید صفاتی نمی‌رسد و تا کسی به توحید صفاتی نرسد و از آن فراتر نرود، به توحید ذاتی نمی‌رسد؛ چنان‌که اهل معرفت گفته‌اند: «حُجِبَ الذَّاتُ بِالصِّفَاتِ وَ الصِّفَاتُ بِالْأَعْمَالِ»؛ از این جهت شرط توحید افعالی آن است که حجاب افعال برطرف شود و همه افعال را فعل فاعل واحد و یگانه ببیند و شرط توحید صفاتی آن است که حجاب صفات مرتفع شود و همه صفات را ظهور صفت یگانه‌ای مشاهده کند و شرط توحید ذاتی آن است که حجاب ذات که صفات است، از میان برداشته شود؛ چنان‌که از بایزید بسطامی پرسیدند: «کیف أصبحت یا أبایزید؟» گفت: «لاصبحا عندی و لامساء. ائما الصباح و المساء لمن یتقید بالصفة و أنا لاصفة لی». به بیان سید این دلیلی آشکار بر ثبات قدم او در توحید صفاتی است که پس از توحید فعلی از طریق کشف و ذوق حاصل می‌شود (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵).

نتیجه این مشاهده (مشاهده توحید صفاتی) جنت صفات و دستیابی به لذت‌ها و نعمت‌هایی است که عبارت است از مشاهده صفت محبوب در صورت یکایک محبان، خواه جسمانی باشد خواه روحانی؛ چنان‌که ابن‌فارض گفته است:

تجلّی لی المحبوب من کل وجهة فشاهدته فی کل معنی و صورة  
و نیز همو گفته است:

و کل ملیح حسنه من جماله معار له بل حسن کل ملیحة  
(فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲)

### ۳-۲-۳. قیامت کبرای معنوی اهل حقیقت

عبارت است از مشاهده بقای ذات موجودات به وسیله ذات حق تعالی پس از آنکه فانی در آن بودند؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: «کلّ من علیها فان و یبقی وجه ربّک ذوالجلال و الاکرام» (رحمن: ۲۷). نیز فرمود: «کلّ شیء هالک إلا وجهه له الحکم و إلیه ترجعون» (همان).

هرگاه کسی ذات و وجود حق تعالی را که از میان حجاب‌های جمالی و جلالی منکشف گشته است، مشاهده کند و حجاب‌هایی که سبب رؤیت اغیار است، از او زدوده گردد، به گونه‌ای که هیچ غیری مشاهده نکند بلکه تنهاوتنها ذات واحدی را مشاهده کند که در تمام



مظاهر اسمائی نامتناهی متجلی گشته است، چنین کسی به توحید ذاتی دست یافته و در صحرای قیامت کبری ظاهر شده است و معنی و حقیقت کریمه «لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر: ۱۶) را مشاهده می‌کند؛ زیرا او به نظر توحید خود همه ذات‌ها و وجودها را فانی و مقهور ساخته است و بحکم «لَيْسَ فِي الْوَجُودِ سِوَى اللَّهِ وَ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» (انعام: ۹۱) و «لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» همه مظاهر هستی در نظر او فانی گشته و در نتیجه به توحید ذاتی که توحید خاص الخواص است، دست یافته است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶-۱۲۷).

اینجاست که موحد در هستی جز وجه‌الله نمی‌بیند و موجودات و ماهیات را فی نفسه فانی و به استناد به حق تعالی که جنبه وجه‌اللهی آنهاست باقی می‌یابد. اینجاست که سر کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) بر او آشکار می‌گردد؛ زیرا آن‌گاه که وحدت و یگانگی هستی بر او آشکار شود و بیابد که در پهنه هستی جز او کسی نیست، می‌یابد که اول و آخر و ظاهر و باطن اوست و به حقیقت کریمه «أُولَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت: ۵۳) دست می‌یابد و از حجاب بیرون می‌آید.

نشانه این مشاهده و توحید عبارت است از ثبات قدم در مقام استقامت و تمکین که کریمه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ» (هود: ۱۱۲) بدان اشاره دارد؛ زیرا استقامت بر توحید حقیقی که به بُرآن‌تر از شمشیر و باریک‌تر از مو توصیف شده است، در نهایت سختی است؛ تا آنجا که حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup> فرمود: «شَیْئَتِنِی سُوْرَةُ هُوْدٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۵۲).

همین استقامت است که در معراج از آن پرده برداشت و آیه کریمه «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَىٰ» (نجم: ۱۷) بدان اشاره نمود؛ زیرا کسی که بصر و دیده او از نقطه توحید جمعی اعتدالی که لازمه‌اش عدالت حقیقی است منحرف گشت، از مرز حقیقت که باید بر آن وقوف یافت، گذر کرده است و در نتیجه از راه مستقیم بیرون رفته است و در جمع مشرکان منحرف از حق و راه حق وارد شده است؛ خواه شرک او عیان باشد خواه نهان و مقصود از «قَابِ قَوْسِیْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹) همان نقطه و وقوف بر آن است؛ چنان‌که آیه کریمه «وَ لَا تَجْهَرُ

بصلاّتک و لاتخافت بها و ابتغ بین ذلک سبیلاً» (اسراء: ۱۱۰) نیز اشاره به همان است و معنای آن این است که آن‌گاه که رو به ما داری، به چپ و راست خویش که عبارت از دنیا و آخرت و به تعبیر دیگر، جمع و تفرقه است مگر و راه میانه آن دو را که توحید حقیقی جمعی است، طی کن.

نتیجه حضور در این قیامت معنوی، جنت ذات است که عالی‌ترین جنت‌ها و ویژه موخّدانی است که در مسیر توحید از مشاهده اغیار فراتر رفته‌اند؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴). مقام عندیت که همان جنت ذات است، اختصاص به متقین دارد و آن‌که غیر حق تعالی را در هستی مشاهده کند، نه موخّد است و نه متقی؛ به همین سبب است که فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۱۰۲). «حق تقاته» چیزی جز پرهیز از مشاهده اغیار در راه توحید نیست و «نمیرید جز مسلمان» بدین معناست که به مرگ معنوی حقیقی ارادی که از آن به مقام فنا تعبیر می‌شود، بمیرید. نمیرید مگر که مسلمان باشید؛ یعنی مسلمان به توحید ذاتی باشید نه وصفی و فعلی (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸-۱۲۹).

#### ۴-۲. گستره بهشت

میان جنت نعیم و جنت ذات، درجات نامتناهی است؛ همان‌گونه که میان اهل و ساکنان درجات مختلف بهشت این‌گونه است؛ چنان‌که حق تعالی درباره تفاوت انبیا فرمود: «تَلَك الرّسُل فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ مِنْ كَلِمِ اللّٰهِ وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره: ۲۵۳) و درباره تفاوت علما فرمود: «يَرْفَعُ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله: ۱۱) و رسول خدا<sup>(ص)</sup> درباره آن فرمود: «للعلماء درجات فوق المؤمنين، ما بين كل درجتين مسيرة خمس مائة عام» (ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۰۸).

درجات بهشت و نیز تفاوت آنها و فاصله هر یک نشان‌دهنده بزرگی و وسعت غیر قابل تصوّر آن است. این گستردگی به اندازه‌ای است که به تعبیر قرآن عرض آن به اندازه آسمان و زمین است؛ چنان‌که فرمود: «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۳). رسول خدا<sup>(ص)</sup> نیز فرمود: «يعطى كل مؤمن يوم القيمة من

الجَنَّةُ بقدر الدنيا سبع مرآت» (احسائی، ۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۱) و گستردگی بهشتِ عارفِ راسخ به گونه‌ای است که به هیچ یک از این بهشت‌ها توجه نمی‌کند و بدان خشنود نمی‌گردد (ر.ک: آملی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۹).

گروه‌های اهل شقاوت و ضلالت در مقابل گروه‌های هفت‌گانه بهشتی - به جز گروه هشتم، یعنی اهل زیادت - قرار دارند که هر کدام شایسته مرتبه‌ای از جهنم‌اند؛ از این جهت درکات جهنم هفت مرتبه است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۷).

### ۵-۲. درکات هفت‌گانه جهنم

جهنم هفت دریا و هفت طبقه دارد که عناوین آن بدین قرار است:

۱. «درک اسفل» که ویژه منافقان است.
۲. «لظی» که بالاتر از آن است و اختصاص به مشرکان عرب دارد.
۳. «حُطْمَه» که بالاتر از آن است و مربوط به مجوس است.
۴. «سقر» که بالاتر از آن و به صائین اختصاص دارد.
۵. «جحیم» که بالاتر از آن و مربوط به نصار است.
۶. «سعیر» که بالاتر از آن است و مربوط به یهود است.
۷. «هاویه» که بالاتر از آن است و اولین درک جهنم است و اختصاص به گنهکاران مؤمن دارد (ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷).

### نتیجه‌گیری

معاد به معنای رجوع به اصل خویش است؛ همان‌گونه که در تنزل از اصل مسیر کمال تا آخرین درجه نزول طی شده است، برای بازگشت نیز طی درجات صعودی واقع است. رسیدن هر موجود به اصل خویش به معنای برپاشدن قیامت آن است. از نگاه سید حیدر آملی از آنجاکه تنزل ذومراتب است، وقوع قیامت هم دارای مراتبی است و نسبت به اهل شریعت و طریقت و حقیقت اقسامی را داراست. هر یک از آیات مربوط به قیامت و احوال آن اختصاص به مرتبه‌ای دارد که آیه کریمه درباره‌اش سخن می‌گوید؛ بنابراین مصادیق یا مخاطب آیات افراد متفاوتی‌اند. به دلیل تفاوت فهم وسعه وجودی انسان‌ها قیامت‌ها نیز متفاوت است. ظهورات و تجلیات حق تعالی به صورت دنیوی و اخروی پیوسته و همیشگی

است و برخی از عارفان از جمله سیدحیدر بر این باورند که از آنجاکه دنیا و آخرت دو مظهر از مظاهر اسمای الهی‌اند و ظهور اسمای الهی، به‌ویژه اسمای کلی پیوسته و همیشگی است، پس دنیا و آخرت نیز پیوسته و همیشگی است و وابسته به زمان معین و مانند آن نیست. علاوه بر این رفع و انعدام مظاهر از عالم هستی محال است و بنابراین مظاهر وجود پیوسته دارند. این‌گونه نیست که تنها مظاهر اسما ظاهر به قلمرو اسمای باطن منتقل شوند و مظاهر اسمای حاکم بر دنیا به حوزه اسمای حاکم بر آخرت راه یابند، بلکه عکس آن نیز امکان‌پذیر است و انتقال پیوسته مظاهر از اسمی به اسم دیگر امکان‌پذیر است.

### منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه.
- ۱. آملی، سیدحیدر؛ اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۲. —؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ چ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- ۳. —؛ المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم؛ مقدمه و تحقیق و تعلیق: محسن موسوی تبریزی؛ تهران: نورعلی نور، ۱۴۱۳ق.
- ۴. —؛ نقد النقود فی معرفة الوجود؛ چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- ۵. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
- ۶. احسانی (ابن‌ابی‌جمهور)، محمدبن علی؛ عوالی اللئالی العزیز فی الاحادیث؛ قدم له شهاب‌الدین النجفی‌المرعشی و تحقیق البحاث المتتبع... مجتبی‌العراقی؛ قم: مطبعة سیدالشهدا<sup>(ع)</sup>، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
- ۷. حرعاملی، محمدبن‌حسن؛ الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیة؛ [بی‌جا]: نشر یس، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م.
- ۸. سبزواری، ملاحادی؛ شرح الاسماء الحسنی؛ چ اول، تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ۹. شهیدی، جعفر؛ شرح مثنوی معنوی؛ چ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۱۰. شیروازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (صدرالمتألهین)؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۱. فرغانی، سعید بن حمد؛ مشارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض؛ با مقدمه و تعلیقات جلال الدین آشتیانی؛ ویراست ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ۱۳۷۹.
۱۲. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق؛ مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق مجید هادی زاد؛ چ دوم، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۱۳. لاهیجی، محمد؛ مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز؛ تحقیق و تصحیح میرزا محمد ملک؛ بمبئی: الکتاب، ۱۳۱۲.
۱۴. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ چ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۱۰۵  
ذهن

