

تبیین عوالم سبعة در آثار عرفانی امام خمینی (س)

علی شیخ الاسلامی^۱
نفیسه مصطفوی^۲

چکیده: نگاه عرفانی امام خمینی به عوالم کلی، نگاه اجمالی، کل نگر و از زاویه ارتباط با اسمای مبدأ آنهاست. بنابراین دیدگاه، عوالم، مراتب ظهور اسمای فعلی است که بنابر قاعده امکان اشرف از مرتبه اشرف، که عقول مجرد است، تا انتهای مرتبه ملک و احس مراتب آن امتداد می‌یابد. همه اشیاء دارای وجهه ملکوتی و غیبی‌اند و در نهم خود حامل اسراری از حقایق غیبی می‌باشند. انتهای عوالم در قوس صعود بروز قیامت کبراست که به ابتدای آن در قوس نزول، به نحو دایره وار منتهی می‌گردد و بروز قیامت و اتمام دایره خلقت نیز منجر به ظهور و بسط دوره دیگری از عوالم در قوس نزول بعدی می‌گردد. در این مجال به مراتب هفت گانه عوالم کلی و اسمای مبدأ آنها مبتنی بر بینش عرفانی امام پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: احدیت، واحدیت، عقول، نفوس کلی، تکرار ادوار، قیامت اسمای الهی.

مقدمه

تجلیات وجودی و شهودی بدون وساطت اسماء ممکن نیست و شناخت نظریات عرفانی امام درباره مراتب هستی، بدون طرح بحث اسماء ممکن نیست. شناخت اسمای الهی در قوس صعود، غایت و نهایت شناخت انسان از هستی و خداست و اسمای الهی در قوس نزول، مبدأ و ظاهر در تمام تعینات بوده و شناخت حقایق و متعینات در رویکرد عرفانی، به همراه شناخت اسمای مبدأ و رابطه آنها با اسمای الهی یک ضرورت عقلی است.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکترای عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی e-mail: na.mostafavi@gmail.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۰/۳/۱۱ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۹۰/۴/۵ مورد تأیید قرار گرفت.

به عبارت دیگر، قوس نزول، حاصل تجلی حق با تعینات صفاتی است و عالم، ظهور اسمای الهی است. مبدأیت اسمای الهی برای مراتب تعینات، مستلزم محوریت آنها در سایر مباحث عرفانی است. همان‌طور که در فلسفه، شناخت علت، شناخت معلول را در پی دارد، در عرفان نیز شناخت حضوری اسماء، مستلزم شناخت حقیقی مظاهر و لوازم آنهاست. به همین جهت عارف واصل به عالم اسماء در واحدیت، عارف به سرّ قدر اشیاء است و تمام جزئیات اشیاء را در صور قدری - که همان صور اسماء است - مشاهده می‌نماید. در واقع، شناخت اسماء، شناخت همه اشیاء مندرج است و به قول امام خمینی، حتی آدم در عالم اسماء، مباحثات ما را می‌دید و بعد از رؤیت اسماء، لوازم اسماء هم دیده می‌شوند (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۶۸).

سالک در سیر صعودی و مقام اسمیت، چنان فاصله ظاهر و مظهر برایش برداشته می‌شود که موجودات را همان اسمای مبدأ آنها می‌بیند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۸-۷). از سوی دیگر، شناخت تفصیلی تجلیات اسمایی نیز نیازمند شناخت مظاهر وجودی و فعلی اسمایی است؛ بنابراین شناخت عرفانی اشیاء و عوالم کلی با شناخت اسمای مبدأ آنها گره خورده است.

عوالم سبعة

مراتب تعینات آفاقی، بنابر اعتبارات متفاوت، از یک تا هفتاد هزار مرتبه یا حجاب ذکر شده است «و از این هفتاد هزار حجب نوریه و ظلمانیه گاهی به طریق جمع تعبیر به هفت حجاب شده» است (امام خمینی ۱۳۸۳: ۵۹۰).

بنابر نظر امام، مراتب هفت گانه عالم شامل: (۱) مرتبه احدیت؛ (۲) مرتبه واحدیت یا لاهوت؛ (۳) مرتبه مشیت فعلی؛ (۴) مرتبه عقول؛ (۵) مرتبه ملکوت اعلی یا نفوس کلی؛ (۶) عالم مثال مطلق و (۷) عالم طبیعت است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۱۴).

در این مجال، براساس آرای عرفانی امام خمینی به تبیین این مراتب پرداخته می‌شود.

مرتبه اول: احدیت

اولین مرتبه کلی، مرتبه احدیت است. از نظر قیصری، جمیع اسماء و صفات در مرتبه احدیت، مستهلک است (قیصری ۱۳۶۳: ۱۲). لازمه سخن او این است که تجلیات شهودی در قوس صعود

برای کَمَلینِ بالغ به مرتبه احدیت، بسان تجلیات وجودی، بدون تعینات صفاتی و به هویت ذات باشد (قیصری ۱۳۶۳: ۱۵).

امام، برخلاف نظر قیصری، معتقدند که تجلیات وجودی و شهودی حق تعالی، تنها در کسوت اسمای الهی ظهور می‌نماید و تجلی به هویت ذات، چنانچه قیصری قائل است، ممکن نیست و تجلی به جز در قالب صفات محال است^۱ (امام خمینی ۱۴۲۳: ۷۱-۶۹). بدین ترتیب از منظر امام، مرتبه احدیت، عاری از هرگونه کثرت اسمایی نیست؛ بلکه مستوای اسمای ذاتی است و تعینات صفات ذاتی در «احدیت» یا «جمع الجمع» حادث شده‌اند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۷۶): «اسماء و رسوم و صفات از مرتبه احدیت حادث شد» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۸۵).

مهم‌ترین ممیزات اسمای ذاتی بدین قرار است: اسمای ذاتی، اولین اسمائی است که حق تعالی برای خود اتخاذ فرموده و با آن تجلی نموده است و از این رو به افق وحدت و بطون نزدیک‌تر است. (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۶۰). اسمایی اطلاقی و محیط هستند که اطلاق آن ضد تقید و باطن آن مقابل ظاهر نیست^۲ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۳۰۲). استاد آشتیانی، تعیین اول را مرتبه تحقق معانی اسماء و صفات می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۴: مقدمه ۲۶)، در حالی که امام، احدیت را مرتبه اسمای ذاتی، مبادی اسمای صفاتی می‌داند^۳ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۳۰).

از جمله اسمای ذاتی، اسم مستأثر است. اسم مستأثر، با وجه غیبی و سرّی موجودات ارتباط مستقیم و بی‌واسطه سلسله مراتب دارد (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۶). از این رو احدیت اگرچه مبدأ فیض است؛ اما در سلسله طولی و علی، افاضه نمی‌نماید. امام، سلسله طولی را سلسله‌ای می‌داند که میان مراتب آن علیت برقرار است و مبدأ سلسله را حضرت واحدیت یا عالم لاهوت می‌داند (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۲).

۱. «فان غیب الهویة و الذات الأحدیة لا یظهر لأحد إلا فی حجاب التعین الاسمی؛ و لا بتجلی فی عالم الافی نقاب التجلی الصفتی».

۲. «و أما مقام الأحدیة فلیس فیہ إلا اعتبار الأسماء الذاتیة التي لیس الإطلاق المضاداً للتقید و الباطن المقابل للظاهر منها».

۳. «فاولّ التعینات هو التعین بالأسماء الذاتیة فی الحضرة الأحدیة الغیبیة و بهذا یمتاز الحضرة الأحدیة عن الحضرات الاخر ثم بهذا التعین صارت مبدءاً للتجلی الأسمائی».

مرتبه دوم: واحدیت

حضرت واحدیت، مستوای اسمای الهی با تعین صفاتی است و حاصل ظهور ذاتی حق تعالی در کسوت اسمای صفاتی می‌باشد. «در تجلیات ذاتیه برای قلوب اولیا اول تجلی به اسماء صفاتی، که در حضرت واحدیت است، واقع شود، پس از آن، به اسماء ذاتیه احدیه.» (امام خمینی ۱۳۸۳: ۶۵۳).

مرتبه واحدیت را می‌توان از سه وجه مورد مطالعه قرار داد: (۱) از جهت ارتباط آن با اسمای حق تعالی است. با این رویکرد، به حضرت واحدیت، حضرت «اسماء و صفات» یا حضرت «جمع» (جمع اسماء و صفات) اطلاق می‌شود و اعیان ثابته مستقر در آن، تعین اسمایی می‌باشد. (۲) به لحاظ ارتباط و نسبت آن با علم حق تعالی است و با این منظر «حضرت علمیه» نامگذاری شده است و اعیان ثابته نیز همان صور علمی حق تعالی می‌باشد. (۳) مرتبط با تقدیر استعدادها و مقدرات اعیان خارجی است و از این وجه، حضرت «قضا و قدر الهی» نامگذاری شده است و اعیان ثابته، صور قدری ممکنات می‌باشند. اسمای صفاتی به لحاظ وجود، متحد با مرتبه الوهیتند^۱ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۶۴). به دلیل عینیت اسمای صفاتی با فیض اقدس در مرتبه واحدیت، سبب نمی‌خواهند^۲ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۶۵). کامل‌ترین اسمای صفاتی در میان سایر مرایای صفاتی، اسم الله اعظم است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۵۱). به عبارت دیگر حق تعالی، نخست با اسم جامع و اعظم خویش در آئینه انسان کامل ظهور یافت و او را به صورت خویش آفرید که از آن به کمال «جلاء» تعبیر می‌شود و سپس به شهود تفصیلی خود در این آئینه پرداخت، که از آن به کمال «استجلاء» یاد می‌شود (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۵۲).

مرتبه سوم: فیض مقدس

در مراتب هفتگانه، مشیت نیز به عنوان یکی از عوامل مطرح می‌گردد. اما مشیت، تعین ماهوی ندارد و در مرتبه فعل، نفس تجلی‌ای است که در آن متجلی، مرتبه واحدیت و متجلی له مراتب تعینات خلقی است؛ از این رو برشمردن آن به عنوان یکی از مراتب تعین از باب تسامح است.

۱. «قوله: و الأسماء و الصفات لازمة للوجود، اقول بل هی عین الوجود فی الحضرة الجمعیة و مستهلکة فی الحضرة الأحدیة.» همچنین: «علمت أن الصفات لم تكن من قبیل الحالات و العوارض الزائدة علیها؛ بل هی عبارة عن تجلیها بفیضها الاقدس فی الحضرة الواحدیة و ظهورها فی الكسوة الاسمائیة و الصفاتیة (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۵).

۲. «فالأن الأسماء و الصفات لیست موجودات بوجودات زائدة حتی تحتاج الی السبب».

مشیت دارای دو مقام است: (۱) مقام اسمای ذاتی و صفاتی که مشیت ذاتیه نام دارد که جمع تجلی جبی (تجلی غیبی احدی) و علمی (فیض اقدس) است و (۲) مقام تجلی فعلی با تعین اسمای فعلی که مشیت فعلی و فیض مقدس نام دارد. به عبارت دیگر، مشیت ذاتیه، مرتبه قبل از واحدیت است. مشیت فعلیه یا فیض مقدس، مرتبه پس از واحدیت است (امام خمینی ۱۳۸۳: ۵۹۸). فیض مقدس یا مشیت فعلی، ظهور اسم اعظم فعلی است و به عبارتی مظهر عینی اسم اعظم است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۲۴). مشیت فعلی، ظلّ مشیت ذاتی است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۴۱). فیض مقدس، با تعین اسمای فعلی ظهور می‌یابد و واسطه ظهور عینی اشیاء است: (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۴۱). فیض مقدس، اعیان ثابت‌های را که تحت اسم «الظاهر» باشند، عینیت می‌بخشد^۱ (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۱۱). فیض مقدس در ماهیات و هویات خارجی، سریان دارد و به همین اعتبار، نفس رحمانی نام دارد و تمام تعینات خلقی، قیام به آن دارند^۲ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۹۲). در نگاه عرفانی، تمام تعینات اسمی، قیام به مشیت ذاتی و فیض اقدس دارند و تمام تعینات خلقی، قیام به مشیت فعلی و فیض مقدس دارند و به عبارتی اگر اعراض را تعینات اسمی اطلاق کنیم، جوهر، مشیت ذاتی یا فیض اقدس می‌شود که با آنها احاطه شده است و اگر اعراض، تعینات خلقی لحاظ شود، جوهر، وجود منبسط و مشیت فعلی است و همان‌طور که جوهر همواره با تعینات اعراض احاطه شده و با آن پوشیده شده است، به همان نحو، فیض اقدس احدی با اسمای الهی محجوب گشته است^۳ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸).

«بل النفس الرحمانی هو جوهر الجواهر فأن الاستقلال کل الاستقلال له و تعیناته هی العوارض المکتنفة به» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۶۲).

۱. «فما كان قابلاً في الحضرة العلمية للوجود الخارجي تعلق به الفيض المقدس؛ وما لا يكون قابلاً لم يتعلق به، اما لعلو الممتنع وعدم الدخول تحت الاسم الظاهر، و اما لتصوره و بطلان ذاته و عدم قابليته».

۲. «و التجلّي الاول لكنّه باعتبار البرزخية و الاحدية الجمعية يقال له العماء و باعتبار الظهور في الكثرات الاسمائية الذاتية يقال له نفس الرحمن».

۳. «الجوهر هو الوجود المنبسط و الظهور القيومي من الحضرة الالهية و هو ظلّ الفيض الاقدس الاحدى أو الاسم الأعظم بالوجه الغيبية الاحدية و الاعراض تعينات الفيض القيومي من العقل الى الهولي ظلّ التعينات الاسمائية في الحضرة الواحديّة و الجواهر دائماً مکتنفات بالتعينات العرضية و هي محجوبة بها و مختفية تحت استارها كما انّ الفيض الاقدس الاحدى محجوب بالاسماء الالهية و تحت أستارها».

فیض مقدس به دلیل عدم تعین، با عالم عقل، عقل و با نفس، نفس و با مرتبه مثالی، مثال و با جسم، جسم است و در همه مراتب، ظهور دارد^۱ (امام خمینی ۱۴۲۳: ۸۱).

مرتبه چهارم: عالم عقول

اصطلاح عقول در عرفان متداول است و آنچه در متون فلسفه مشائیون از آن به عقول کلی و نفوس کلی تعبیر می‌شود؛ در متون نقلی و عرفانی به آنها «ملائکه» اطلاق می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۵۰). کل عالم عقول، با اسم علیم، ظاهر شده است: «و یاسم «العلیم» لظهور العوالم العقلیة» (امام خمینی ۱۳۸۴: ۴۴). عقول کلی، جبروت هم نام دارد و وجه تسمیه آنها به جبروت، آن است که «خداوند متعال، نقایص آنها را جبران فرموده و یا به جهت این است که آنها نقایص مرتبه مادون خود را جبران می‌نمایند» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۶). عقول کلی، شامل دو صنف از ملائکه است: ملائکه دارای هیمن که ملائکه مهیمه یا مهیمه نام دارند و ملائکه جبروتی که وسایط رحمت الهی و مبدأ فیض به مراتب پایین می‌باشند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۴۰-۳۳۹).

ارواح مهیمه آنچنان در هیمن و حیرت شهود انوار جمال حقد که از نفس خویش هم غافلند و به طریق اولی از خلاق غافلند. اینان نمی‌دانند که خداوند خلقی را آفریده است و از این روست که واسطه فیض هم نمی‌توانند باشند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۸۱-۱۸۰).

ملائکه جبروتی همان ملائکه صافات هستند که در قرآن کریم (صافات: ۱) به آنها قسم خورده شده است (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۴۹).

اعظم فرشتگان عالم جبروت، چهار فرشته جبروتیند که به منزله چهار رکن عرش «تحقق» هستند، اینها عبارتند از: اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل که به ترتیب مظاهر چهار اسم شریف حامل عرش وحدانیتند که عبارتند از: رحمن، رحیم و رب و مالک (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۳).

در جای دیگری، امام جبرائیل را مظهر اسم «علیم» معرفی می‌کنند: «مثلاً جبرئیل ملک است و مظهر اسم «علیم» می‌باشد» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۴۶).

نقد: به این مطلب اشکالی وارد است که برای بیان آن، مقدماتی لازم است:

۱. «و أما مقام المشیئة فهو مقام الإطلاق، و مع العقل عقل، و مع النفس نفس، و مع المثال مثال و مع الطبع طبع».

مقدمه اول) میان مراتب عقول، تقدم دهري برقرار است. تقدم دهري، تقدم ماهوي و علي میان عقول است:

اگر فرض کنی که علت و معلول و تأثیر و تأثر آنها در عالم عقل باشد که عقلی در عقل دیگری تأثیر کند، آنجا دیگر به حکم عدم انفکاک معلول از علت، علت و معلول با هم و «مع» اند و لکن چون عقل ماهیت دارد، باز عقل اول علت را تعقل نموده و ماهیت آن را مقدم می‌بیند و باز ترتب و تقدم و تأخر بین آنها هست، منتها تقدم و تأخر دهري (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۴۸).

مقدمه دوم) میان اسمای الهی در مرتبه واحدیت تقدم ذاتی یا سرمدی برقرار است. تقدم سرمدی، تقدم اسماء در ترتیب ظهور است که منجر به تقدم ذاتی اسماء بر یکدیگر است به این نحو که اسمای متقدم، در ترتیب ظهور بر اسمای متأخر تقدم دارند و همچنین بر اسمای متأخر، احاطه داشته و از سعه بیشتری نسبت به آنها برخوردارند (امام خمینی ۱۳۸۴: ۸۳).

مقدمه سوم) از نظر امام، ترتیب تجلی در حضرت واحدیت، تجلی باسم الله الاعظم است و پس از آن را تجلی به مقام رحمانیت و تجلی به رحیمیت معرفی می‌کنند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۴۷). بعد از اسم رحمن و رحیم، اسمای جلالی، بر حسب حیطة مقدمند (امام خمینی ۱۳۸۴: ۱۸). در اسمای جلالی، اسم «مالک» و «قهار» را محیط می‌دانند (امام خمینی ۱۳۸۴: ۸۱). با ضمیمه این دو مطلب اخیر، می‌توان نتیجه گرفت اسم سومی که پس از «رحمن» و «رحیم» ظاهر شده است، اسم جلالی «مالک» است.

مقدمه چهارم) تقدم ذاتی اسماء، روح و باطن ترتیب واقعی و رتبی در عالم عقول — به نام «تقدم دهري» — است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۲۳). بنابراین، تقدم وجودی در مظاهر عقلی، ریشه‌اش تقدم سرمدی اسماء در عالم لاهوت و واحدیت است.

نقدی که در اینجا وارد است آن است که مطابق عرفان امام، تقدم سرمدی اسماء در واحدیت، با تقدم دهري مظاهر عقلی همخوانی ندارد. بنابر تقدم ذاتی، اسم رحمن بر رحیم و اسم رحیم بر مالک تقدم دارد. مظهر عقلی اسم رحمن نیز مقدم و محیط بر مظهر عقلی اسم رحیم است و مظهر عقلی اسم مالک در رتبه بعدی قرار می‌گیرد؛ یعنی حضرت اسرافیل (مظهر اسم رحمن) اجل و اعلی از حضرت جبرائیل (مظهر اسم رحیم) باید باشد و عقل اول، حضرت اسرافیل و عقل دوم،

حضرت جبرائیل باشد. حضرت عزرائیل (مظهر عقلی اسم مالک) ملک سوم و عقل سوم می‌شود و به همین ترتیب حضرت میکائیل در رتبه آخر قرار می‌گیرد. درحالی که امام، ملتزم به چنین تقدیمی در عقول نمی‌باشند و به عنوان مثال: جبرئیل را عقل دوم نمی‌داند:

و به اعتباری روح را «قلم اعلی» گویند؛ چنانچه فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ»
و به اعتباری او را «عقل اول» گویند؛ چنانچه فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» و بعضی روح را «جبرائیل» دانند. و فلاسفه جبرائیل را آخر ملائکه کروییین دانند؛ و او را «روح القدس» دانند و روح را اول ملائکه کروییین دانند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۴۰).

مرتبه پنجم: عالم نفوس کلی

عالم بعد از عقول، عالم نفوس کلی یا ملکوت اعلی است. کلّ عالم ملکوت، مظهر اسم «قدیر» است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۴۴). عالم ملکوت، دو قسم است: ملکوت اعلی یا علیا و ملکوت اسفل یا سفلی. ملکوت اعلی، ظلّ نورانی عالم ملک است و ملکوت سفلی سایه تاریک عالم ملک است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۵۴).

عالم ملکوت، عالم نفوس کلی است. اما نفوس کلی کدامند؟ نفوس کلی در مرتبه ذات، عقلی بوده و از ماده و صورت مجردند؛ اما در مرتبه فعل، علاقه تدبیری به عالم مادون دارند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۴۱). ارواح کلی، به دلیل تعلق به تدبیر عالم اجسام، ملائکه مدبیره نام دارند. (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۴۹).

چهار مظهر اسمای رحمن و رحیم و مالک و ربّ، در عالم نفوس کلی به عنوان چهار رکن ملائکه مدبیرجسم کلّ و حامل عرش وجود هستند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۳).

از نفوس کلی در فلسفه گاهی به مثل نوری تعبیر می‌شود. اما مثل نوری کدامند و چه کسانی آنها را مطرح کردند؟

هریک از مثل نوری که ربّ النوع هم به آنها اطلاق می‌شود، ربوبیت و اداره افراد تحت یک نوع از انواع موجودات طبیعی را برعهده دارند. به عنوان مثال، نوع انسان را ربّ النوع انسانی تدبیر می‌کند و نوع حیوان را ربّ النوع حیوانی ربوبیت می‌کند.

مُثل نوری را برای اولین بار، افلاطون موافق با استادش سقراط مطرح کردند (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۸۹) و ملاصدرا آن را با براهین اثبات نمود (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۹۸-۱۹۴) و آن را در ردیف عالم عقول عرضی قرار داد (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۹۳)؛ اما امام مُثل نوریه را برخلاف ملاصدرا، در ردیف نفوس کلی برشمرد. (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۶) از آنجایی که نفوس کلی نیز در مرتبه ذات همان عقول هستند؛ اما در مرتبه فعل، مجرد نبوده و تدبیر عالم اجسام را می‌کنند، از این رو قرار دادن آنها در ردیف نفوس کلی، مناسب‌تر است.

مثال معلقه را با مثل نوریه نباید یکسان انگاشت؛ زیرا مثل نوریه، از عالم مفارقات از ماده و صورت هستند و یکی از تفاوت‌های آنها با مثل معلقه یا اشباح عالم مثال همین است که اشباح مثالی دارای صورت و مقدار بوده و در عالم مثال مطلق قرار دارند؛ اما مُثل نوریه از ماده و صورت مجردند و در ردیف عقول عرضیه یا نفوس کلی هستند. (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۳).

برخی از این نفوس کلی، اعوان و مظاهر عقول جبروتی هستند. به عنوان مثال، حضرت عزرائیل دارای جنود و مظاهری در مرتبه نفوس کلی است که نزع از عالم مثال به عالم نفوس کلی را برعهده دارند (امام خمینی ۱۴۲۳: ۸۳).

مرتبه ششم: عالم مثال مطلق

ملکوت سفلی همان عالم مثال مطلق یا خیال منفصل است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۶). عالم مثال برزخ و واسطه عالم عقول و نفوس کلی و عالم ملک است. ملکوت سفلی جایگاه نفوس جزئی، ابدان مثالی و مثل معلقه برزخی اشقیاء و شیاطین و جنیان و ملائکه جسمانی است. عالم مثال مطلق، بدون ماده عنصری است و در خارج جهت ندارد؛ ولی دارای صورت و مقدار است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۵۹۶). عالم مثال در قوس نزول و صعود متفاوت است:

عالم مثال در قوس نزول

عالم مثال در قوس نزول، عالم ذرّ و اُلست نام دارد که مرحله پیش از نزول به عالم ملک است و در آن اقرار به توحید و ولایت کبرا گرفته شده است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۲۵). عالم ذرّ، بهشت لقاء نیز نام دارد که با بهشت برزخی پس از مرگ که در قوس صعود است، محاذی و هم تراز است؛ ولی تفاوت‌هایی دارد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۴۶).

ملکوت نزولی، جایگاه چند دسته از نفوس جزئی است:

۱) ملائکه ارضی، همان ملائکه جسمانی مستقر در این عالم هستند؛ اما جسمانیت آنها نه به معنای ماده عنصری داشتن است، بلکه به معنای صورت داشتن است. این ملائکه، آخرین مرتبه ملائکه هستند که در سلسله طولی، افاضات از طریق آنان به عالم ملک می‌رسد. به عنوان نمونه، مظاهر عزرائیل در عالم مثال، نزع از عالم ملک به عالم برزخ را به عهده دارند (امام خمینی ۱۴۲۳: ۸۳). به عبارت دیگر: این دسته از ملائکه، فاعل مباشر تدبیر عالم ملک هستند؛ مانند ملائکه مصوره، ملائکه حفظه و امثال آنها: «ثم یتنزل الامر بتوسط الملائکه الأرضیة الی عالم الملک» (امام خمینی ۱۳۸۴: ۴۰). این ملائکه ارضی، هر یک مظهر اسم خاصی هستند و مقامی مخصوص دارند که از آن فراتر نمی‌روند، برخی را کعند و برخی ساجدند و همچون سایر ملائکه تکاملی ندارند (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۴۹).

۲) عالم مثال مطلق در قوس نزول، شامل شیاطین و جنیان است و کاهنان به این عالم متصل می‌شوند (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۱۹۰). این عالم، به دلیل استقرار جن و شیاطین کافر، ملکوت سفلی نام گرفته و ظل ظلمانی عالم ملک است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۵۴). از شیاطینی که در این مرتبه‌اند؛ عزازیل است که کارش گمراه کردن است (امام خمینی ۱۴۲۳: ۸۵). گروه جن همانند انسان‌ها، مسلمان و کافر دارند و قابلیت حرکت جوهری تکاملی و تناقصی دارند و پس از مرگ نیز بنا بر سیر حرکتشان اهل تنعم یا عذاب خواهند بود.

۳) گاهی در عالم مثال نزولی، ملائکه جبروتی، تنزل مثالی می‌یابند. انبیاء و کاملان با قوه روحانی که دارند، ملائکه عوالم عقول را به عالم مثال و حتی عالم ملک تنزل می‌دهند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۳۷). همانند تجربه‌ای که در بعثت برای رسول اکرم (ص) واقع شد و جبرائیل، مثل مثالی یافت و آن حضرت دیدند که جبرائیل تمام شرق و غرب عالم را پر کرده است؛ آنچه حضرت رسول اکرم (ص) مشاهده فرمودند، ملک مثالی نبود، بلکه ظهور مثالی حضرت جبرائیل بود. همچنین تنزل ملکی جبرائیل به صورت دحیه کلبی (امام خمینی ۱۴۲۳: ۸۴). نمونه دیگری از تمثل ملائکه جبروتی، فرش نمودن بال‌های ملائکه برای طالبان علم است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۲۸).

عالم مثال در قوس صعود

عالم مثال، در قوس صعود، برزخ و آخرت است که جایگاه نفوس جزئی انسانی (اشباح مثالی) پس از رهایی از ابدان عنصری و گروه جن و ملائکه عذاب و رحمت می‌باشد. برزخ، دارای دو قسم کلی: بهشت در ملکوت اعلی و دوزخ در ملکوت سفلی است و هریک مراتبی دارد (امام خمینی ۱۳۸۳: ۳۶۳).

«و اهل برزخ، وجود برزخی - بین وجود تجردی عقلانی و وجود جسمانی طبیعی - دارند. لذا بهشت سعدا، بهشت برزخی و جهنم اشقیاء دوزخ برزخی خواهد بود» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۷۲). اشباح مثالی مانند ابدان عنصری دارای قوای ادراکی می‌باشند (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۴۰۷).

مراتب بهشت، مظهر اسمای جمالی است و مراتب جهنم که صورت غضب الهی است، مظهر اسمای جلالی است که در باطن آن، رحمت و زدودن ناخالصی‌هاست (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۰) و همراه با مشتبهات نفسانی است و بهشت نیز اگر چه صورت لطف الهی و مظهر اسمای جمالی است اما همراه با سختی‌هاست (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۲).

در برزخ و آخرت، تکامل و حرکت جوهری وجود دارد:

وَأَمَّا تَرَقِيَاتُ دَارِ الْآخِرَةِ الْمَعْبُورَاتُ بِهَا زِيَادَةُ الدَّرَجَاتِ مَثَلًا وَكَذَلِكَ الَّتِي وَقَعَتْ فِي الْبَرَازِخِ فَتَكُونُ بِالْقَاءِ الْغَرَائِبِ وَالْحُجُبِ وَالْكَدُورَاتِ وَالْهَيْئَاتِ الْمُظْلَمَةِ بَضْعَةً الْقَبْرِ وَالتَّعْدِيَّاتِ (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۷۱-۱۷۰).

مرتبه هفتم: عالم ملک

مشخصه عالم ملک، داشتن ماده و صورت است. لازمه ماده، استعداد و قوه است و اقتضای استعداد، حرکت به سمت مستعد له است. بنابراین اجسام، نبات، حیوان و انسان، همواره در حرکت هستند و این حرکت در ماده است و ماده، در وجود، با صورت معیت دارد. بنابراین ماده و صورت به همراه یکدیگر در حرکت استکمالی به سوی غایت و کمال که به فعلیت رسیدن قوه و استعداد است در حرکتند.

از آنجایی که ماده و صورت، جوهر محسوب می‌شوند، حرکت در آنها، همان حرکت جوهری است. حرکت جوهری، در ظرف زمان است و به عبارتی، زمان، امتداد حرکت است.

در فلسفه از ماده و صورت و زمان و حرکت بحث می‌شود. اما در عرفان، بحث‌های زمان و حرکت به لحاظ مبدأ اسمی آنها مورد بحث است و به لحاظ باطنی است که در عوالم بالاتر مورد بحث هستند.

اگر کل عالم ملک را یک جسم کلی در نظر بگیریم، در یک مکان کل و فضایی به نام فلک الافلاک جای دارد، بنابراین برای زمان و مکان مرزی هست و آن فلک الافلاک است. تمام عقول مجرده و مفارقات و نفوس کلی و جزئی را نیز می‌توان در یک وعاء به نام «عالم دهر» در نظر گرفت که محیط بر عالم ملک و طبیعت است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۱). عالم دهر، به تعبیر امام، از ماده و زمان، مجرد است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۴).

همان‌طور که عالم دهر، روح و باطن عالم ملک (عالم زمان و ماده) است که آن را احاطه نموده است؛ عالم سرمد و لاهوت (واحدیت) هم، محیط بر عالم دهر است که به منزله روح برای آن است. بنابراین عالم سرمد، محیط بر کلّ عوالم است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۷-۷۶).

زمان و مبدأ اسمی آن

زمان در یک نگاه کلی، به دو دسته تقسیم می‌شود: زمان عرضی یا زمان شخصی و زمان کلّ. زمان عرضی، زمان مخصوص هر جسم است و به حرکت آن جسم وابسته است، توضیح مطلب آنکه: عالم ملک، دربرگیرنده اجسام متفاوت است که هر یک دارای حرکت جوهری مخصوص می‌باشند و از حرکت جوهری هر یک، زمان مخصوص به آن که «زمان عرضی» نام دارد، ایجاد می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۲۰).

زمان کلّ، زمان عالم ملک از اول تا انتهاست که حاصل حرکت جسم کلّ یا فلک الافلاک است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۶). زمان کل، مانند جسم کل، وحدت شخصی دارد: «حقیقت زمان و مکان حقیقت واحده بلکه شخصیت آنها نیز شخصیت واحده است» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۲۵).

برای یافتن مبداء اسمی زمان کل، شایسته است که به تقدم سرمدی و دهری رجوع نماییم. همان‌طور که بیان شد تقدم سرمدی، مربوط به تقدم ذاتی میان اسماء الهی در مقام احدیت است. به عبارتی، ترتیب ظهور اسماء در حضرت واحدیت براساس احاطه هر یک از اسماء است و هر اسمی که محیط‌تر باشد، به لحاظ ظهور متقدم و بر اسمای تحت احاطه‌اش حکومت دارد (امام

خمینی ۱۳۸۴: ۸۳). اسم سرمد از اسمای محیط است و باعث تقدم سرمدی اسمای الهی است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۶).

تقدم دهری، مربوط به تقدم وجودی علت بر معلول است؛ اگر چه در وجود، علت و معلول همراه همنند؛ اما ماهیت علت بر معلول، تقدم دارد (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۴۸). حدوث دهری، مسبوق بودن ماهیت معلول به عدم آن در مرتبه علت است. وعاء تقدم و حدوث دهری، عالم دهر است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۷۸).

تقدم سرمدی باطن تقدم دهری است؛ یعنی باطن و ریشه تقدم دهری عقول، تقدم مبدأ اسمی آنها در حضرت اسماء یا عالم واحدیت است و تقدم دهری، روح تقدم زمانی است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۲۴).

به عبارت دیگر، تقدم زمانی، مظهر ملکی تقدم دهری است و تقدم دهری، مظهر عقلی تقدم سرمدی است و اسم «سرمد»، مبدا و سر زمان است. ابن عربی، مرجع اسمی زمان را اسم «دهر» می داند: «الزمان له أصل، يرجع اليه و هو الاسم الألهی الذهر» (ابن عربی بی تا ج ۴: ۳۳۷).

حرکت جوهری

همانطور که بیان شد، زمان عرضی، زمان شخصی مربوط به حرکت جوهری هر موجود مادی است؛ اما حرکت جوهری، چگونه حرکتی است؟

بنابر اصل حرکت جوهری، حرکت در اعراض اجسام، مانند تغییر در رنگ و شکل و بو و امثال آن، مستند به حرکت در ذات و جوهر اجسام است و اساساً وجود مادی، وجود سیال و بی‌قرار است. این اصل را برای اولین بار، ملاصدرا بنا نهاد و آن را با براهینی اثبات نمود (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۲۸-۱۲۰).

حرکت در اعراض، محسوس است؛ اما از آن جایی که عرض، وجود مستقل ندارد و متقوم به جوهر است و از طرفی حرکت به نحوه وجود شیء مرتبط است، حرکت در وجود عرض، مبتنی بر حرکت در جوهر است. حرکت در جوهر نامحسوس است و در آن زمان، ملاصدرا با براهین، حرکت جوهری را به اثبات رساند؛ اما پیشرفت علوم فیزیک، نظریه او را تأیید کرد و حرکت در ذات ماده و ذرات بنیادین اتم و تبدیل کوآرکها با تجهیزات پیشرفته آزمایشگاهی تأیید شد (مصطفوی ۱۳۸۷: ۳۳۰-۲۷۸).

حرکت جوهری، لزوماً نیازمند به مادهٔ عنصری نیست؛ و درعالم برزخ نیز حرکت جوهری و سیر برزخی وجود دارد و حرکت جوهری افراد با هم متفاوت است، اهل علم به معاونت کسب فضایل عقلانی برای نیل به خلعت مجرد عقلانی مستعدتر هستند و همچنین آنهایی که کسب رذایل کرده‌اند، دوزخ تجردی کامل، زودتر نصیبشان می‌شود، و در دوزخ برزخی آن قدر معطلی ندارند (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۷۲؛ امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۷۱-۱۷۰).

از نظر امام، حرکت‌های جوهری، تحت اسم «ربّ» و مبادی اسمایی دیگر صورت می‌گیرد؛ به عنوان مثال، حرکت جوهری تشکیل یک طفل، از مرتبه عنصری تا مرتبه نفس ناطقه، تحت تربیت اسم مبارک «معلّم لایعلّم» و اسم مبارک «ربّ» صورت می‌پذیرد: (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۲۹). اسم ربّ، اسم جمالی ظاهری است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۵۴) و دارای سه قسم، اسم ذات، اسم صفت و اسم فعل، است. (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۷).

اسم ربّ در مرتبهٔ فعل یا ربوبیت فعلی، ارجاع از نقص به کمال به نحو تدریجی است و شامل ربوبیت تکوینی (عامه) و ربوبیت تشریحی است. ربوبیت عامه مربوط به ربوبیت تمام حرکت‌های جوهری است و ربوبیت تشریحی، مربوط به حرکت‌های کمالی مخصوص نوع انسان است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۶۵-۲۶۴). اسم ربّ به همراه اسم رحیم، برای حرکت معنوی و کمالی موجودات می‌باشد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۸۷).

هر تأثیر و فاعلیت و ربوبیتی در موجودات، اثر و بهرهٔ آن موجود از ربوبیت عامه است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۳۸) و ربوبیت فعلی که اثرش ارجاع از نقص به کمال به نحو تدریجی است، مختص عالم ملک است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۶۱).

نقد: امام اگرچه تربیت تدریجی و ترقی از نقص به کمال را، مختص به عالم ملک می‌داند؛ اما همان‌طور که بیان شد، ایشان قائل به تکامل برزخی و ترقی در عالم آخرت و برزخ (که دارای مجرد ناقص است) می‌باشند و به هر حال، التزام به ترقی و تکامل برزخی و رفع حجاب‌های ظلمانی (اگرچه مسبوق به ماده و قوه نباشد) منوط به پذیرش قبلیت و بعدیت است. به عبارت دیگر، ما اگر بپذیریم که ارتقای درجه در عالم بهشت برزخی وجود دارد و جهنمیان نیز با عذاب‌ها، از ظلمت‌ها پاک می‌شوند؛ این به معنای پذیرش تدریج و قبلیت و بعدیت و در نهایت مستلزم پذیرش زمان با مقیاس دیگری در عالم برزخ است. چنانکه برخی از آیات نیز مؤید وجود زمان در عالم برزخ است: «تَعْرِجَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴). در آیه

دیگری نیز از روزی یاد می‌شود که معادل با هزار سال دنیایی است: «و یَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷).

با قبول تدریج و زمان در برزخ، ربوبیت فعلی، فقط مختص عالم ملک - چنانکه امام، ملتزم به آن هستند - نبوده، بلکه شامل اهل آخرت و برزخ نیز می‌شود و چه بسا مراد از عالمین دنیا و آخرت باشد.

«در لفظ و اشتقاق معنی «عالمین» اختلاف عظیم واقع است. چنانچه بعضی گفته‌اند «عالمین» جمع است و مشتمل بر جمیع اصناف خلق است از مادی و مجرد؛ و هر صنفی خود عالمی است. و این جمع از جنس خود مفرد ندارد و این قول مشهور است.» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۶۰).

غایت و نهایت حرکت جوهری عالم طبیعت، بروز قیامت کبراست.

قیامت کبری

«قیامت کبری»، «یوم الدین»، «یوم العظمة»، «یوم القهارية»، «یوم قبضة»، «یوم الرجوع التام»، «یوم الحسرة» و امثال آن، روز ارجاع تمام تعینات به غیب و قبض تعینات وجود است و روز برچیده شدن تعینات ملکی و ملکوتی و عقلی است: «...مالک یوم الدین است که به قبضة مالکیت جمیع ذرات وجود را قبض کند و ارجاع به مقام غیب نماید: کَمَا بَدَّكُمْ تَعُدُّونَ (اعراف: ۲۹)» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۸۷).

چرا از قیامت کبرا، که خورشید تاریک می‌شود و در ظلمت و تاریکی رخ می‌دهد به روز تعبیر می‌شود؟ مقابل روز، شب است، شب به چه چیزی اطلاق می‌شود؟

جواب آن است که شب، در دیدگاه عرفانی، به احتجاب در تعینات و روز به رفع حُجُب اطلاق می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۲-۲۷۱).

رفع حجب، اختصاص به اهل سعادت ندارد، بلکه اهل شقاوت نیز با رفع حجب، حقایق را مشاهده می‌نمایند و طلوع این روز برای همگان، تابع طلوع صبح قیامت ولی کامل می‌باشد (امام خمینی ۱۴۰۶: ۸۴-۸۳).

قیامت کبری و اسمای الهی

قیامت، تنها مخصوص اعیان خارجی و رفع تعینات آنها نیست؛ بلکه در اسمای الهی نیز قیامت با رفع تعینات صفاتی و علمی و اضمحلال اسماء در مقام غیب احدی محقق می‌گردد و رجوع به غیب و قیامت سایر اسماء با واسطه قیامت اسم اعظم الهی صورت می‌پذیرد (امام خمینی ۱۳۸۴: ۸۲). روز قیامت، روز دولت اسمای «مالک»، «واحد» و «قهار» است که در آن تمام تعینات حتی تعینات عقلی، محو و معدوم می‌گردد (امام خمینی ۱۴۲۳: ۳۱؛ ۱۳۷۶: ۶۴).

اثر اسم «مالک» به همراه ظهور اسم «واحد» و «قهار» اعدام و نفی اصل وجود نیست (برخلاف آنچه در تجدد امثال واقع می‌شود که افنا و اعدام وجود است) بلکه قبض و بطون و ارجاع به غیب وجود و رفع تعینات وجود است: «لیس الفناء هو العدم بل الرجوع من الملك الی الملكوت» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۷۳).

از این رو برخی از کاملان، در نشئه حیات دنیایی، قیامتشان برپا می‌شود و تجلی اسمای جلالی «مالک»، «واحد» و «قهار»، تمام تعیناتشان را فانی کرده و موفق به موت ارادی می‌شوند که از آن به «قیامت وسطی» تعبیر می‌شود (قیصری ۱۳۶۳: ۸۴۴). اینان در قیامت کبرا که نفخ صور شود، از صعق مستثنی هستند بدین معنا که قبل از نفخ صور کلی، صعق و محو برای آنان حاصل شده است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۵). نفخ صور کلی، آخرین مرحله نزع و انتقال در عالم عین است که از عالم عقلی به مرتبه اسمایی است و در این نزع، تعینات عقلی نیز مضمحل می‌شود و عزرائیل که نزع از عالم نفوس کلی به عالم عقل را انجام می‌داد، خود نیز مشمول نزع و صعق به اسم مالک می‌شود (امام خمینی ۱۴۲۳: ۸۴).

نظریه ادوار و اکوار

نظریه ادوار و اکوار، از دیرباز مطرح بوده است. مطابق این نظریه، عالم ملک رو به زوال و خرابی است و پس از فساد و نابودی آن، فرآیند تولد و پیدایش دنیایی جدید آغاز می‌گردد. نظریه ادوار و اکوار مطابق فرضیه انقباض و انبساط جهان در نجوم است.

انشتین و فریدمن، فیزیکدان شوروی، با محاسبه خطوط طیفی و طول موج دریافتی از ستارگان دریافتند که ستارگان از سیاره‌ها دور می‌شوند و جهان در حال توسعه و انبساط است و اجرام آسمانی در حال دور شدن از یکدیگر می‌باشند. اما اینکه آیا این انبساط ادامه خواهد داشت یا نه؛

هنوز در علم به آن، جواب قطعی داده نشده است؛ اما بنا بر فرضیه‌ای پس از انبساط کامل و از هم پاشیدگی عالم، دوباره انقباض رخ می‌دهد و گیتی روبه تجدید و بازسازی پیش می‌رود (کریگورف و میاکیشیف بی تا: ۱۳۰).

در میان فلاسفه نیز این مسأله مطرح بوده است. چنانکه حکیم سبزواری از آیه «وَالسَّمَاءُ ذَاتُ الرَّجْعِ» (طارق: ۱۱) چنین استفاده می‌کند که اوضاع به امثال رجوع می‌کند (سبزواری ۱۳۶۲: ۱۷۰). علامه طباطبایی، نظریه تکرار ادوار را ردّ می‌کند: «و لا تکرار فی وجود العالم علی ما یراه القائلون بالأدوار و الأکوار لعدم الدلیل علیه» (طباطبایی ۱۳۷۹ ج ۳: ۳۹۰).

ابن عربی، معتقد به تکرار ادوار است. مطابق این نظریه آدم‌های ابوالبشر زیادی می‌آیند و می‌روند و هر دوره، با ظهور قیامت کبرا تمام می‌شود و سپس آدم دیگری از نو و عالمی دیگر از نو بازسازی می‌شود و بنابراین موجودات دنیایی، بی‌انتهای هستند.

قیصری، نقدی بر ابن عربی دارد که عدم انتهای وجودات مقید، مربوط به آخرت است و دنیا با خراب و فسادش، انتها دارد و ابتدای آن هم حادث است و قدیم نیست (قیصری ۱۳۶۳: ۸۶).

امام خمینی با استدلال به عدم تعطیلی اسماء و دوام تجلی آنها، نظریه ادوار و اکوار را پذیرفته و معتقدند که پس از خرابی دنیا، و برجیده شدن تمام تعینات، دوره جدیدی آغاز می‌گردد و باز هم اسم رحمن، سلسله نزولی دیگری را ظاهر خواهد کرد و اسم مالک، سلسله صعودی را به اتمام می‌رساند و دایره وجود تکمیل می‌شود و انتها به ابتدا رجوع می‌نماید و این تکرار ادوار از ازل تا ابد خواهد بود و بدین ترتیب، خرابی یکی از ادوار، موجب پایان حکومت اسماء و تعطیلی آنها نیست و سلطنت اسماء همچنان باقی خواهد بود:

فانّ خراب الدنیا و زوالها لا ینافی بقاء السلطنة الاسمائیة فی عالم الملك فانّ
الرحماتیه و الرحیمیة و الریویة و المالکیة التی ذکرّت فی مفتتح کتاب الله
تعالی من الاسماء المحیطة الدائمة التجلی (امام خمینی ۱۴۰۶: ۶۶).

بنابر نظریه ادوار و اکوار، طلوع روز قیامت هر دوره و اتمام آن، همزمان با شب دوره بعدی و بسط سلسله نزولی دیگر با احتجاب در تعیناتش است.

ثم إنّ أوّل طلوع یوم القیامة لكلّ دورة و کورة أوّل لیلة عالم المادّة لأهل
دورة أخرى فی حجاب الملك إلى غیر النهایة (امام خمینی ۱۴۰۶: ۸۴).

بنابر قبول نظریه ادوار و اکوار، آدم های ابوالبشر، کثیر می شوند و عروج آخرین آدم های کوره زمین که بنا بر قول ابن عربی حیوان سیرت و انسان صورت هستند، به ظهور آدم ابوالبشر دیگری در سلسله نزولی بعدی منتهی می شود (امام خمینی ۱۴۰۶: ۸۵) و بدین ترتیب، ادوار جهان نامتناهی است.

جمع بندی

تمام مراتب تعینات خارجی، بواسطه فیض مقدس ظهور می یابد و فیض مقدس یا مشیت، ساری در تمام تعینات است. فیض مقدس یا مشیت فعلی، مظهر اسم الله اعظم است که تحت اسم ظاهر و با تعین اسمای فعلی به عوالم عینیت می بخشد.

اولین مرتبه عوالم کلی، مرتبه عقول کلی است که مظهر اسم علیم است و از آنها به ملائکه تعبیر می شود و این مرتبه شامل دو دسته کلی است: ملائکه مهیمیه و ملائکه جبروتی. دسته اول به دلیل هیمان و حیرت شکوه جمال حق، واسطه افاضه نیستند ولی دسته دوم، عقول جبروتی هستند که واسطه افاضه به عوالم مادون هستند و در میان آنها چهار ملک مقرب، اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل به ترتیب مظاهر چهار اسم رحمن، رحیم و رب و مالک هستند و هر کدام وظایف معینی دارند.

مرتبه بعد مرتبه نفوس کلی یا ملائکه مدبره است و عالم آنها عالم ملکوت اعلی است که مظهر اسم قدیر است. نفوس کلی یا مثل نوری، در مرتبه ذات مانند عقول مجردند؛ اما در فعل، علاقه تدبیری به عوالم دارند. برخی از این نفوس کلی، مظاهر و اعوان چهار ملک مقرب در عالم نفوس کلی هستند؛ به عنوان مثال مظاهر عزرائیل در عالم نفوس کلی، نزع از عالم مثال به عالم نفوس کلی را بر عهده دارند.

مرتبه بعد، مرتبه نفوس جزئی و مثل معلقه است که ملکوت و مثال مطلق نام دارد. عالم مثال در قوس نزول، جایگاه ملائکه ارضی و جن و شیاطین است. ملائکه ارضی، آخرین مرتبه ملائکه است که در سلسله طولی، افاضات از طریق آنان به عالم ملک می رسد. به عنوان نمونه، مظاهر عزرائیل در عالم مثال، نزع از عالم ملک به عالم برزخ را به عهده دارند. این دسته از ملائکه، فاعل مباشر تدبیر عالم ملک هستند؛ مانند ملائکه مصوره، ملائکه حفظه و امثال آنها. ملائکه ارضی، هر یک مظهر اسم خاصی هستند و مقامی مخصوص دارند که از آن فراتر نمی روند، برخی راکند و برخی ساجدند.

عالم مثال در قوس صعود، آخرت است و شامل بهشت و جهنم است و بهشت، مظهر اسم جمال و صورت رحمت الهی است و جهنم، مظهر اسم جلال و صورت غضب الهی است. عالم ملک، آخرین عالم است که شامل هفت زمین و آسمان است و عالم زمان و مکان و حرکت است. زمان مظهر اسم «سرمه» است. همه مراتب تعینات عینی، با ظهور اسم «مالک» و «واحد» و «فهار» و برپایی قیامت کبرا برچیده می‌شوند و در نهایت اسمای صفاتی نیز به غیبتشان رجوع نموده و تعینات صفاتی با قیامت اسماء مضمحل می‌گردد. بنابر عدم تعطیلی اسمای الهی، پایان هردوره، منتهی به آغاز و بسط دوره دیگری است. به عبارتی، عروج آخرین انسان، به ظهور آدم ابوالبشر دیگری در سلسله نزولی بعدی منتهی می‌شود.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا) *الفتوحات المکیه*، (۴ جلدی) بیروت: دار صادر.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۵) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ۳ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸) *ادب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- _____ . (۱۳۷۳) *سر الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ . (۱۳۸۳) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (چاپ و نشر عروج)، چاپ بیست و نهم.
- _____ . (۱۴۰۶ ق) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم ومصباح الانس*، مؤسسه پاسدار اسلام، الطبعة الاولى.
- _____ . (۱۴۲۳ق) *شرح دعاء السحر*، تهران: چاپ و نشر عروج، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۸۱) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ . (۱۳۸۴) *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۳۶۲) *اسرار الحکم*، تصحیح ابراهیم میانجی، کتابفروشی اسلامی، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۹) *ترجمه و شرح نهایة الحکمة*، علی شیروانی، قم: الزهراء، چاپ چهارم.
- قیصری، داوود. (۱۳۶۳) *شرح القیصری علی فصوص الحکم*، تهران: بیدار، چاپ اول.

- کریگوريف و میاکیشیف . (بی تا) *نیروها در طبیعت*، ترجمه غلامرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات رز، چاپ اول.
- مصطفوی، نفیسه. (۱۳۸۷) *تبیین و نقد نظریه ماده و صورت در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با فیزیک کوانتوم*، تهران: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تصحیح محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.