

مرگ، قیامت و امور آخرتی در آثار عرفانی امام خمینی (س)

فاطمه طباطبایی^۱

اکرم فقهی نجف‌آبادی^۲

چکیده: اعتقاد به معاد و قیامت، یکی از اصول مسلم ادیان توحیدی و به خصوص دین اسلام است؛ به طوری که نزدیک به یک سوم آیات قرآن به معاد اختصاص یافته است. مفسران آیات قرآن را حمل بر ظاهر آن‌ها نموده، آن‌ها را انداز، وعده و وعید خداوند می‌دانند؛ اما عارفان با توجه به تأویل آیات، باطن آن‌ها را گویای مفاهیم دیگری می‌دانند. در همین راستا، امام خمینی نیز آیات معاد را تأویل نموده است؛ او قبر را عبارت از ملکات انسان و فشار قبر را نیز ملکات ناشایست انسان می‌داند که پس از مرگ برای انسان کشف خواهد شد. ایشان نیز پیرو حکما و عرفا، بهشت و جهنم را بنا به قاعده امکان اشرف، اکنون موجود دانسته، فنای در ذات احدیت را قیامت کبرا و خروج سالک از افق تعینات در قوس صعود را یوم‌القیامه می‌داند. این پژوهش، با مروری بر آثار عرفانی امام، سعی در تبیین دیدگاه ایشان در مورد امور آخرتی از قبیل قبر، برزخ و قیامت دارد.

کلیدواژه‌ها: مرگ، قبر، برزخ، شفاعت، قیامت و معاد.

۱. دانشیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: tabatabai.fatemeh@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: a.feghhi.n@gmail.com

مقدمه

اعتقاد به قیامت و معاد، یکی از اصول مسلم ادیان توحیدی به خصوص اسلام است به طوری که یکی از اصول سه گانه اسلام، معاد و حدود یک سوم آیات قرآن نیز به مسائل مربوط به آخرت و قیامت اختصاص یافته است. قیامت، یک امر آخرتی است و آخرت که به معنای آخر و سرانجام امر انسان (به کسر خ) و یا به معنی جهانی دیگر (به فتح خ)، در تقابل با دنیا است و با مرگ انسان و رخت بر بستن او از این دنیا شروع شده، دارای مراحل و اموری از جمله: قبر و فشار آن، سؤال نکیرین و ورود به عالم برزخ و تنعم یا عذاب در آن است تا آنگاه که ساعت و روز موعود فرارسیده، قیامت برپا گردد؛ و قیامت، رستخیزی عظیم است که از آن در قرآن به روز دین، حساب و جزا نام برده شده که در آن مردگان از قبورشان برانگیخته و مبعوث می گردند و در صحرای محشر مجموع آیند تا با گشوده شدن صحیفه اعمال و برپایی حساب و میزان، به تک تک اعمالشان رسیدگی و به بهشت یا دوزخ وارد گردند.

معاد و قیامت همواره در کنار توحید، از اصول ادیان توحیدی بوده است. در میان پیروان ادیان، همواره اختلافاتی در خصوص تفسیر آیات کتاب های مقدس مشاهده می شده است. برخی، آیات قرآن را حمل بر ظاهر آنها نموده، آنها را انذار، وعده و وعید خداوند می دانند؛ آنها معاد را جسمانی دانسته، اعتقاد به آن را از واجبات می دانند و سعی در اثبات آن دارند (علامه حلی ۱۳۰۷: ۲۱۰) و معتقدند که جسم انسان پس از مرگ دوباره زنده می شود و با محاسبه اعمال به بهشت یا دوزخ وارد گشته، در آن جاودان خواهند بود.

عارفان با تأویل آیات معاد، باطن آنها را گویای مفاهیم دیگری می دانند. درک درست این دیدگاه، نیاز به آشنایی با زبان و اصطلاحات آنها و توجه به مبانی و مقدماتی دارد و اکتفا به ظاهر گفته آنها، می تواند گمراه کننده و باعث خلط مفهوم گردد. از این جهت، برخی پژوهشگران معتقدند ملاحظاتی از خارج، هیچ کدام وافی به مقصود نخواهد بود؛ حتی در سطح عقلی و فلسفی. شخص باید بکوشد تا اندیشه را از درون فهمیده و آن را در نفس خویش باز سازد تا به درک صحیح از آن دست یابد (ایزوتسو ۱۳۸۹: ۲۲).

نمونه ای از این خلط مفهوم در سطور زیر آمده که گروهی از طلاب که اعوجاج در فهم مطالب علمی داشتند در روزگار جوانی امام خمینی، به این فتنه دچار شده بودند و به این برداشت از آیات معاد رسیده بودند که:

قیامت همین جا [ست]؛ هر چه هست همین است؛ اینکه قیامت است همین است.

همین جا جز است و همین جا، هر که هر چه هست؛ ختم می شود به همین. حیات یک

حیات حیوانی است و وقتی مُرد تمام است، مابقی اش همین جاست دیگر. نمی گفت قیامت را قبول ندارم، می گفت قیامت اینجاست. نه اینکه اصل آیات قیامت را من قبول ندارم، می گفت آیات قیامت هم مقصود همین جاست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۲۲۳).

این سخن با سخن عارفان در مورد قیامت و هم‌اکنونی آن و احاطه اش بر دنیا، بسیار متفاوت است. مراد عارف از این هم‌اکنونی، این نیست که پس از مرگ، حیات و عالمی وجود ندارد و همه چیز تمام می شود. بلکه آخرت را، باطن همین عالم دنیایی که برای ما ظاهر است می دانند و لذا هر آنچه را برای ما در دنیا ظاهر است در آنجا برای ما باطن و هر چه را که در اینجا برای ما باطن است، آنجا ظاهر دانسته اند (فیض کاشانی ۱۳۸۷: ۱۷۱). عارفان همچنین امور قیامت و آخرتی از قبیل عالم قبر و برزخ و بعث و حشر و بهشت و جهنم را نیز تأویل کرده اند. آن‌ها ملکات باطنی را قبور انسان‌ها و حشر را خروج از این ملکات می دانند.

این پژوهش سعی دارد با مروری بر تقریرات و تحریرات فلسفی-عرفانی امام خمینی، دیدگاه عرفانی ایشان را در مورد قیامت، به عنوان امری آخرتی تبیین کند. به این منظور، ابتدا مرگ و عالم قبر و برزخ که اولین منازل آخرت هستند از دیدگاه امام مطرح می شود و سپس قیامت و برخی از اموری که مربوط به قیامت است از جمله شفاعت و بهشت و جهنم نیز از این دیدگاه تبیین می شود.

در این راستا، ابتدا هر یک از این مفاهیم، هم از لحاظ لغوی و هم در اصطلاح عرفانی به اختصار بررسی و سپس تقریراتی از آثار فلسفی-عرفانی امام خمینی در آن مورد ذکر می شود. هر چند ایشان در این زمینه کتاب یا رساله خاصی ننوشته اند؛ اما از این مفاهیم در آثارشان به طور پراکنده و به اقتضای موضوع، سخن گفته اند. بیشتر مباحث مربوط به قیامت و آخرت، در تقریرات فلسفی ایشان و در مباحث مربوط به معاد، در شرح منظومه و اسفار مطرح شده است.

مرگ

خداوند در قرآن، همه مخلوقات را به فانی و هالک توصیف کرده «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن: ۲۶) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) می فرماید: «اللَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ «خداوند آفرینش را آغاز می کند؛ سپس آن را بازمی گرداند؛ سپس به سوی او برمی گردید» (روم: ۱۱) و نیز فرموده است: «هر جا باشید، مرگ شما را درمی یابد» (نسا: ۷۸).

موت یا مرگ طبیعی، عبارت از تباهی و فساد بدن از قابلیت تعلق نفس به آن که ابتدای مفارقت نفس از بدن عنصری و پایان حیات دنیوی انسان و رجوعش به آخرت است. آیات و

روایات زیادی در چگونگی و کیفیت این بازگشت و رجوع، وجود دارد که توجه به تفسیر و تأویل آن‌ها می‌تواند، تصویری روشن از عالم پس از مرگ به دست دهد.

در کتب لغت، برای موت انواعی ذکر شده است: اول، موتی که به ازای قوه نامیه موجود در انسان، حیوان و نبات است؛ دوم، زوال قوه حاسه؛ سوم، زوال قوه عاقله که عبارت از جهل است؛ چهارم، حزنی که مکدر حیات است؛ و پنجم، خواب که آن را موت خفیف خوانده‌اند. کما اینکه به موت هم اطلاق خواب ثقیل شده است (راغب اصفهانی ۱۹۹۲: ۴۷۶).

در متون عرفانی نیز، موت اطلاعات گوناگونی دارد. از موت ارادی (به‌عنوان غلبه و تسلط بر هوای نفس) و موت حقیقی (فنای از نفس) نام برده شده است (قاسانی ۱۳۸۵: ۵۸۳). سید حیدر آملی، کفر را عبارت از مرگ حقیقی دانسته (آملی ۱۳۶۸: ۳۶۹)، به نقل از حکما، انسان حقیقی را «حی ناطق مائت» تعریف کرده می‌نویسد: «کسی که نفس خود را از دنیا بمیراند، به حیات آخرتی، زنده‌اش کرده است» (آملی ۱۳۶۸: ۳۷۸). خواجه عبدالله انصاری نیز در هشتاد و چهارمین منزل از منازل سلوک الی الله که منزل حیات است، حیات علم را، به موت جهل، دانسته؛ از آن جهت که به وسیله علم، قلب زنده شده، در طلب علم به حرکت درمی‌آید و حرکت از خواص حیات است و قلب با جهل می‌میرد و مثل میت، ساکن و بی حرکت می‌شود. او حیات جمع را که حیات قلب در تجمع همیش به توجه وحدانیت ذاتی است به موت تفرقه می‌داند که این تفرقه و پراکندگی خاطر، به سبب تعلق نفس به اشیای میت است؛ زیرا نفسی که متعلق به میت است، خود نیز میت است (انصاری ۱۳۸۵: ۷۲۳-۷۲۱).

بنابراین مرگ از دیدگاه عرفا، تنها بر مرگ طبیعی اطلاق نمی‌شود و برای هر مرتبه از نفس انسان، مرگی و حیاتی قائلند. از طرفی مرگ طبیعی نیز، خود کمال نفس و باعث ارتقای آن از عالم ملک و اشتغالات حسی و توجه به حقایق ملکوت است؛ بنابراین مرگ، امتداد رشد و کمال آدمی و ادامه تطورات اوست.

امام خمینی نیز در *تقریرات فلسفی* خود به نقل از عرفا و حکیمان و به استناد آیات و روایات، مرگ را فصلی جدید در زندگی انسان و ادامه تطورها و تکامل وجود او می‌داند. امام به استناد فرمایش ملاصدرا، آیات مربوط به آخرت و معاد را بر دو منهج می‌داند: یکی، از جهت علت غایی و دیگر، از جهت علت فاعلی؛ که اولی مربوط به تطورات و ترقیات موجودات است و دومی فاعلیت مطلق خداوند و قدرت او. امام در توضیح آن می‌گوید: آیاتی که تمام تطورات انسان را ذکر می‌فرماید (مؤمنون: ۱۶-۱۲) آغاز خلقت انسان و سیر تکامل او را از نطفه به مضغه و علقه تا آنجا که یکی از تطوراتش را هم میت شدن و بیرون رفتن از دار طبیعت و قرار گرفتن

در برازخ و خروج از غلّ و غش‌ها بیان می‌کند تا اینکه در روز قیامت مبعوث می‌گردد. امام این سیر انسان و تطورات او به طرف غایتش را، طبعی دانسته، بیان می‌کند که اگر عایق و مانعی در کار نباشد، هر موجودی از روی طبع و سرشت خویش، به غایتش می‌رسد چرا که طبع و سرشت هر موجود، ذاتی آن است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۱۷-۵۱۵).

ایشان، موت و سیر انسان در عالم قبر و برزخ و همچنین بعث و حشر در قیامت را؛ ادامه سیر کمال و تطورات او و قبر را عبارت از ملکات انسان می‌داند، از دیدگاه امام، فشار قبر، همان فشار و تألم حاصل از ملکات ناشایست است که پس از مرگ بر انسان مکشوف می‌گردد و حشر، عبارت از خروج و بعث از این قبور و عذاب برزخ، پاک‌کننده آلودگی‌ها و آماده شدن برای حشر در قیامت است: «از جمله تطورات انسانی، موت است، سپس بعث در روز قیامت است که باید از عالم قبر سیر کند و از فشارهای ملکات سابقه بیرون رود تا از قبور این ملکات، بعثی حاصل کند» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۱۷).

بنابراین امام «مرگ» را نه نیستی و نابودی، بلکه کمال نفس و ادامه سیر و تطورات وجودی او می‌داند؛ زیرا انسان، موجودی است که از جهت ذات و جوهر، پیوسته از نشئه مادی به نشئه معنوی می‌رود و همواره صفای وجودی و لطافت جوهری پیدا می‌کند. همین انسان مادی و طبیعی، پیوسته به مدارج طبیعت ارتقا پیدا می‌کند؛ چنانکه از عناصر خاک آفریده می‌شود و پس از مراحل در اصلاّب و سپس در ارحام قرار می‌گیرد و از خون، علقه، مضغه، گوشت، استخوان، خون، رگ و مغز، ارتقای ذاتی پیدا می‌کند و دارای جسم و بدن شده، صورتی پیدا می‌کند و همین‌طور صفای ذاتی و لطافت جسمی، روزافزون است تا به فعلیت کامل برسد به فرمایش مولوی:

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملاتک پر و سر

در سیر باطن نیز مراحل را طی می‌کند تا نفس او از اماره بودن به لُوّامه شدن، سپس ملهمه شدن و سرانجام به مطمئن شدن ارتقا پیدا کند و قلب او جایگاه محبت حق شده، روح او به مشاهده پروردگار نائل شود و سرّ او با اتصال به دریای عظمت حق، به جاودانگی رسد. فنای در ذات حق، بقای به حق و آنگاه، فنای از فنا، مراحل است که با رجوع کلی انسان، برای او رقم خواهد خورد:

وز ملک هم بایدم جستن ز جو
 کل شیء هالک الا وجهه
 بار دیگر از ملک قربان شوم
 آنچ اندر وهم ناید، آن شوم
 پس عدم کردم چون ارغنون
 گویدم که آنا الیه راجعون

امام خمینی انسان را، موجودی توصیف می کند که پیوسته از نشئه دنیا به طرف نشئه آخرت در حرکت و پیوسته به مدارج بالا ارتقا پیدا می کند؛ او تدریجی بودن خروج انسان از طبیعت را که به سوی صفای وجودی، پیوسته از مرتبه ای به مرتبه ای بالاتر تبدیل می شود، دارای وجهی باطنی می داند که کم کم به صفای جسمی و لطافت بدنی متبدل شده، از کدورت، ظلمت و ضعف و نقص، رو به کمال وجودی می رود؛ ایشان تفاوت ابتدای امر انسان را با هنگامی که صفا و لطافت یافت، چنان زیاد می داند که گویا مرتبه ادنای آن با مرتبه وسطای آن، دو حقیقت متغایرند؛ و در نهایت انسان به جایی می رسد که از کدورت، صاف و از ضعف، خالی می گردد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۳۹-۵۴۱). او مرگ طبیعی و رها کردن بدن را این گونه توصیف کرده است:

جسم طبیعی به جسم صاف و لطیفی تبدیل پیدا کرده و این پوست و قشر کلفت و خشن را که بدن ظاهری محسوس ما باشد، یک دفعه می اندازد؛ و چون این رفض، نمایان است و ما آن را می بینیم، می گوئیم: جسم و بدن، اینجا ماند و افتاد و روح قبض شد و رفت (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۴۱).

ایشان جسم انسان را به منزله پوستش دانسته، قبض و گرفتن آن را به استناد روایات، به پوست کندن گوسفند تشبیه کرده است؛ چنانکه با کندن پوست حیوان، تمام شکل آن حیوان محفوظ است، مرگ نیز، کندن پوست از گوشت و رگ و استخوان است و سپس، بدن لامسه ای برای روح مجرد، قالب مثالی است که اکنون در باطن ذات است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۵).

از مجموع کلمات و سخنان امام در مورد مرگ، این نتیجه حاصل می شود که امام نیز پیرو حکما و عرفا، مرگ را، نه نیستی و نابودی و اعدام، بلکه ادامه سیر تطورات انسان و کمال او دانسته، به استناد روایات اذعان می کند که با مرگ طبیعی، چیزی از انسان کم نمی شود، بلکه نفس صفای وجودی یافته ارتقا پیدا می کند.

ورود به قبر و تلقین

قبر، اولین منزل، از منازل آخرت عبد پس از مرگ بدنی است. در دین مبین اسلام، برای انسان،

پس از مرگ او نیز احکام و اعمالی تشریح شده که به نحو واجب کفایی بر ذمه همه مسلمانان است. از جمله این که میت را، غسل داده، در هنگام تدفین و ورود به قبر، تلقیناتی از وحدانیت خداوند و حق بودن جزا و وعد و وعید الهی، بر آن خوانده شود.

اهل طریقت و حقیقت، افزون بر این آداب ظاهری؛ به محتوای روح و باطن عمل نیز توجه دارند. آنان بر این باورند که تنها کسانی می‌توانند از تلقین‌های ظاهری بهره‌مند شوند که در دنیا، این حقایق را به قلبشان وارد کرده‌اند. امام نیز در این خصوص، به نقل از علامه مجلسی در بیان حدیث قرب نوافل، به این مطلب اشاره می‌کند که اگر ذکر حق از حد زبان و گوش حیوانی فراتر نرود و به باطن و سمع انسانی نرسیده، حقیقت آن در باطن قلب متحقق نشود، تلقینی که به هنگام تدفین بر او خوانده می‌شود، هیچ سودی برایش نخواهد داشت و در سکرات و احوال و شاداید مرگ، همه را فراموش خواهد کرد (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۷).

ایشان این سخن را که: «جسم است که در قبر مورد سؤال و عذاب یا پاداش قرار می‌گیرد»؛ با استدلال، رد نموده، به بیان تناقض‌های این باور می‌پردازند. به‌طور مثال اینکه در مورد سؤال قبر گفته شود: روح که در هنگام مرگ از بدن خارج شده، دوباره در بدن داخل گشته؛ آنگاه سؤال و فشار و عذاب قبر حاصل می‌شود؛ درعین حال گفته شود که نفس تا قیامت در قالب مثالی است، سخنی متناقض است چراکه این بدن می‌پوسد، خاک می‌شود و از بین می‌رود. همچنین سعه‌ای که در روایات برای قبور مؤمنین ذکر شده که از مشرق تا مغرب است، با محدودیت زمین در تناقض است. او با اشاره به این که تناقض‌ها را هر عقل سلیمی می‌فهمد؛ درواقع، تعلق روح به بدن بعد از موت را، عبارت از «توجه نفس به خود» دانسته، نه اینکه روح دوباره داخل جسمی گردد که آن را دور انداخته بود؛ زیرا بدن لاشه‌ای بیش نیست. امام نسبت نفس را به این جسدی که خاک می‌شود و می‌پوسد، مثل نسبت نفس به اجسام دیگر می‌داند و آنچه خداوند در قرآن بیان کرده، چیزی جز حقایق نیست چون کلام الهی حق است؛ ولی عوام چون ذهنشان با آن معانی و حقایق مانوس نیست؛ به تصور خود، معنایی سطحی از آن برداشت می‌کنند؛ چنانکه آن مرد گمان کرد که همین استخوان را بعد از آنکه خاک شده و اجزایش متلاشی و از هم جدا شده است، دوباره زنده می‌کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۴۷-۲۴۵). بلکه پیش از آن، در زمان حیات دنیوی، نفس به دلیل اشتغال به عالم ماده، از خود و مکتسباتش غافل بوده و از هنگام احتضار که سکرات موت حاصل و توجه او از امور دیگر برداشته می‌شود، صورت و حقیقت اعمال بر او آشکار می‌گردد. لذا از نظر امام، هیچ کدام از اخباری که کاشفان اسرار و مخبران غیب، در باب قبر گفته‌اند، با این دنیا مناسبت ندارد و تنها از طریق ملاحظه همه این

اخبار در کنار هم است که می‌توان راهی برای فهم اینکه قبر کجاست و بدنی که در آن قبر است کدام بدن است، یافت. کما اینکه در بعضی از اخبار فرموده‌اند: ارواح در عالم قبر به صور ابدان هستند. امام اشاره می‌کند که این صورت بدن که روح در آن است، همان بدنی است که جسم الطف گفته می‌شود که با تبدیل این بدن حاصل گردیده و با حرکت جوهری^۱ موجود شده است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۰۰-۵۹۹).

بنابراین امام اکتفا به ظاهر آیات و روایات در فهم حقیقت قبر و مسائل مربوط به آن، از جمله سؤال و جواب قبر و فشار آن را، کافی ندانسته، ظاهر انگاری را مغایر با عقل سلیم انسان و حقیقت این امور را توجه نفس به خود پس از مرگ، به دلیل رفع حجاب تن و عدم اشتغال به عالم ماده توصیف می‌کند و تمامی امور مربوط به عالم قبر را نه برای همان جسم عنصری در قبر، بلکه برای جسم لطیفی می‌داند که با تبدیل این بدن و با حرکت جوهری حاصل شده است.

عالم برزخ

از پیامبر اکرم (ص)^۲ در مورد عالم قبر و بعد از مرگ (برزخ) سؤال شد؛ پیامبر فرمود: «آن عالم بعد از موت تا قیامت است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۴۰).

برزخ، به معنای حفاصل میان دو چیز است (جوهری ۱۴۰۴ ج ۱: ۴۱۹). علامه طباطبایی در *المیزان* گوید: برزخ، واسطه دو چیز است و منظور از آن، عالم قبر است که عالم مثال است و مردم بعد از مرگ، در آن عالم به سر می‌برند تا قیامت فرا رسد (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۵: ۶۸). عرفا به دو عالم مثال و برزخ قائلند: برزخ اول که غیب امکانی نیز گفته می‌شود، در سیر نزول و مربوط به صور و مثل حقایق مادی است که صورت‌های بدون ماده‌اند و برزخ دوم که برزخ مُعادی است، بازگشت از آن به عالم ماده محال است و به همین دلیل آن را غیب محالی نیز نامیده‌اند که مربوط به سیر صعود و ترقی و استکمال نفس انسان و تجردش از ماده و نشئه بعد از مرگ اوست (ابن عربی بی تا ج ۳: ۷۸).

امام خمینی، برزخ را بقای انس به طبیعت دانسته، معتقد است با تمام شدن این انس و بروز، ظهور و غلبه‌ای که عالم غیب دارد، توجهات از سرای طبیعت قطع و تمام خواهد شد؛ و این تمام شدن انس، عبارت از بعث و قیامت است. به همین جهت، برزخ هرکسی با برزخ سایرین متفاوت است و توقف در عالم قبر نیز، به اندازه انس اشخاص به سرای طبیعت، مختلف است؛ او این

۱. مراد از حرکت جوهری، سیر و حرکت در جوهر و ذات شیء است. پیش از طرح نظریه ملاصدرا در باب حرکت جوهری، حرکت تنها در عوارض اشیاء مطرح بود نه در جوهر.

تفاوت و اختلافی را که به حسب اشخاص، در توقف در عالم قبر و برزخ، وجود دارد، منافی با یوم الجمع بودن قیامت و اینکه همه خلایق در آن مجتمع‌اند، نمی‌داند؛ چرا که در عالم آخرت، غیبت، مکان و زمان نیست تا بُعد و موجبات عدم حضور حاصل باشد، بنابراین پراکندگی معنا ندارد و همه مجتمع‌اند؛ اهل جهنم، اهل بهشت را می‌بینند و بالعکس، اهل بهشت بر اوضاع اهل جهنم واقفند؛ چون بهشت و جهنم فوق مکان و زمان هستند: «عالم برزخ هر کس، نمونه‌ای از نشئه قیامت اوست و برزخ عالم متوسط بین این عالم و عالم قیامت است و روزنه‌ای از بهشت و جهنم به سوی آن باز است» (امام خمینی ۱۳۹۲: ۴۶۱-۴۶۰).

ایشان حدیث معروف نبوی: «القبر إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران» را نیز اشاره به همین معنی دانسته، می‌گوید: «انسان در وقت احتضار و معاینه، آثار و صور اعمال خود را مشاهده می‌کند و بشارت جنت و نار را از ملک الموت می‌شنود. و چنانچه این آثار بر او تا اندازه‌ای کشف می‌شود، آثاری که از اعمال و افعال در قلب حاصل شده، از نورانیت و شرح صدر و وسعت، و اضداد این‌ها، مثل کدورت و ضیق صدر و ظلمت و فشار را نیز معاینه می‌کند» (امام خمینی ۱۳۹۲: ۴۶۱).

همچنین او سؤال از اینکه «در حشر، معاد جسمانی به چه کیفیت خواهد بود»، را، غفلت از این نکته می‌داند که «بدن و جسم در حشر و معاد، در نهایت و غایت لطافت است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۴۱).

بعث و حشر

راغب گوید: اصل بعث عبارت از اثاره و توجیه چیزی است و به حسب آنچه به آن تعلق می‌گیرد، مختلف است. «الموتی یبعثهم الله»: آن‌ها را از قبر خارج و به صحنه قیامت روانه می‌کند. بعث بر دو گونه است: «بشری» مانند بعث گوسفند یا بعث انسان در حاجتش و «الهی» که خود بر دو گونه است: ایجاد اعیان، اجناس و انواع که مخصوص حق تعالی است و زنده کردن مردگان که برخی از انبیا مانند عیسی نیز به آن اختصاص یافتند. یوم بعث: روز حشر. خواب هم نوعی موت است و بعد از آن انبعاث (راغب اصفهانی ۱۹۹۲: ۵۳-۵۲).

عرفا بعث را به برانگیخته شدن، به پا خاستن و برپایی و نیز رها کردن حد و خروج از قبر معنا کرده‌اند؛ و می‌گویند آن عبارت از خروج نفس از غبار هیأت بدنی است که به آن محیط است؛ همان گونه که جنین از قرار مکین خارج می‌شود؛ بنابراین بعث که مطلق برانگیخته شدن است، به بیداری بعد از خواب و بعد از موت هر دو اطلاق شده است.

امام این اعتقاد در مورد حشر و بعث را که گفته می‌شود بدن پس از آنکه پوسیده شد، از

همین قبر مجدداً برمی خیزد؛ به این معنی که همین خاک قبر را جمع کرده، تبدیل به گوشت و استخوان می نمایند و انسان‌ها دوباره از آن بیرون می آیند و عرصه قیامت و بهشت یا جهنم روی همین زمین، برپا می شود عامیانه توصیف می کنند و این باور را با آیات قرآن و براهین عقلی، ناسازگار دانسته؛ بیان می کند که کسانی که راجع به آخرت، چنین عقیده‌ای دارند، به روایات توجه نکرده‌اند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۴۷-۲۴۶). ایشان خاطر نشان می کند که حشر و بعث انسان، همان طور که در بیان سیر تکامل انسان و تطورات او گفته شد؛ جسمانی و روحانی توأمان است؛ اما نه همان جسم خاکی عنصری؛ بلکه جسم لطیفی که بر اثر تبدلات پی درپی، در غایت لطافت حاصل می گردد؛ به طوری که ظلّ نفس^۱ و نتیجه تحلیل و تبدل‌ها و حرکت جوهری و دارای صفا و لطافت لبّ و مغز است. امام تأکید می کند: باینکه همین طبیعت است که مبدل شده و همین جسم است که از آن افزای شده پیوسته پیوسته‌اش، همانند ریختن مو و پوست انداختن مار، ریخته است؛ قشر ضخیم و بزرگ بدن محسوس را، که به منزله پوست آن بدن لطیف است، دور می اندازد و این آخرین گام سرای طبیعت و اول قدم به عالم برزخ به شمار می رود و این نیز مرتبه دوم جسم است که با این حواس بدنی مناسب نیست. از این لبّ صاف تر، لبّ اللباب؛ یعنی نفس انسانی و بدنی که به مقام تجرد رسیده است؛ می باشد به طوری که این بدن، با این لطافت، به مثابه ظلّ نفس بوده و این جسم است که می تواند با بلاهای عظیم مواجه و آن‌ها را تحمل کند؛ زیرا جسم هر اندازه در جسمیت خالص تر بوده، با جهت قوه آمیخته نباشد، جدایی و از بین رفتن آن مشکل تر است اگرچه با نار بسوزد؛ و هر چه جسم باصفا تر باشد، شدت احساسات نفس نیز بیشتر و هر چه احساس قوی تر باشد، تألم و درد قوی تر است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۴۲).

امام همچنین در مورد صور غیبی و ملکوتی و تحول و بروزش در آخرت می نویسد: همچنان که انسان در این دنیا صورتی ملکی دنیایی دارد، صورتی ملکوتی غیبی نیز دارد، که تابع ملکات نفس و خُلق باطن در جهان پس از مرگ است؛ چه برزخ باشد یا قیامت. پس اگر انسان خلق باطن و ملکه و سریره اش انسانی باشد، صورت ملکوتی او نیز صورت انسانی است کما اینکه خداوند او را در کمال و حسن و نیکویی و ترکیب بدیع خلق فرمود؛ و اگر ملکاتش غیر ملکات انسانی باشد، صورتش نیز تابع آن سریره و ملکه است، به طوری که اگر ملکه شهوت

۱. این تعبیر امام که از جسم لطیفی که حاصل تبدلات و حرکت جوهری است به ظلّ نفس تعبیر نموده، ممکن است تداعی کننده روح بخاری باشد؛ که روح بخاری نیز همراه با بدن، با مرگ طبیعی از بین می رود؛ بنابراین مراد امام نمی تواند روح بخاری یا حیوانی باشد، بلکه همان نفس است که در مرتبه مثال، به صورت برزخی و مثالی مکتسبات خود متمثل می گردد و مورد تنعم یا عذاب واقع می شود.

و بهیمنیت بر باطن او غلبه کند، صورت غیبی و ملکوتی اش صورت یکی از بهایم و مناسب با آن خلُق می شود و اگر غضب و سبعیت بر باطنش غلبه کند، صورت یکی از سبع و اگر وهم و شیطنت ملکه او شد، صورت یکی از شیاطین به مناسبت آن و گاه ممکن است ترکیب دو یا چند ملکه منشأ صورت ملکوتی شود که در این صورت به شکل هیچ یک از حیوانات نمی شود، بلکه صورت غریبی پیدا می کند که از شدت بدتر کبیبی و موحش بودن، در این عالم سابقه ندارد (امام خمینی ۱۳۹۲: ۱۵-۱۴).

حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که: «بعضی مردم در قیامت به صورت هایی محشور می شوند که پیش آن ها صورت میمون و بوزینه نیکوست»؛ بلکه ممکن است یک نفر در آن عالم چند صورت داشته باشد؛ زیرا آن عالم مثل دنیا، عالم تراحم نیست که یک چیز بیش از یک صورت قبول نکند. کسانی که چشم برزخی داشته باشند، می توانند این صورت ها و ملکات را در همین جهان در وجود دیگران ببینند. چرا که ملکات ناشایست، در واقع قبور انسان ها هستند که باید بکشند از آن ها بیرون آیند (امام خمینی ۱۳۹۲: ۱۵).

تحول نفس از نشئه دنیوی و صیروتش به حسب ملکات و احوالش به صور اخروی که یا به صورتی قبیح، ظلمانی و حیوانی است و یا زیبا و نیکو؛ تمامی این ها به حسب تحول باطن حقیقت انسانی است. امام متذکر می شود که انسان باید از طریق عقل و نقل، متذکر تأثیر معاصی در روح و تبعات آن در عالم برزخ و قیامت شود و نزد عارفان به صورت کشف مشاهده شده و در اخبار اهل بیت عصمت - علیهم السلام - نیز وارد است که معاصی در عالم برزخ و قیامت، صورت هایی دارند و در آن عالم دارای حیات و اراده هستند و انسان را از روی شعور و اراده عذاب و آزار می نمایند؛ چنانچه آتش جهنم نیز از روی شعور و اراده انسان را می سوزاند؛ زیرا که آن نشئه، نشئه حیات است. پس در آن عالم صورت هایی نتیجه رفتار نیک یا زشت ماست و با ما محشور می گردند. در احادیث شریف و قرآن کریم به طور صریح و تلویحی این مطلب بسیار ذکر شده و با مسلک حکمای اشراق و ذوق و مشاهدات اهل سلوک و عرفان نیز مطابق است.

با هر معصیتی که انسان در دنیا انجام می دهد در روحش اثری حاصل می شود، که از آن در احادیث به «نقطه سوداء» تعبیر شده و آن کدورتی است که در قلب و روح پیدا و کم کم افزون می شود و انسان را به کفر و زندقه و شقاوت ابدی می کشاند (امام خمینی ۱۳۹۲: ۲۷۵) تا جایی که ممکن است به دشمن خداوند و پیامبر (ص) و اولیای او تبدیل شده، در برزخ و آخرت کر و کور محشور گردد و برعکس، اعمال نیک سبب دوستی انسان با ایشان و نیل به چشم و گوش روحانی می گردد که در آخرت از آن ها بهره مند می گردد (امام خمینی ۱۳۹۲: ۵۹۴-۵۹۳).

امام وجود عالم آخرت را، به دلیل منزّه بودن از ماده و عالی بودن رتبه‌اش نسبت به ماده، دائمی و ورای زمان و مکان می‌داند. وی معتقد است جهانی که محتاج به هیولی نیست، اشرف از عالمی است که به ماده احتیاج دارد و به‌قاعده امکان اشرف، آن عالم، نسبت به عالم طبیعت نزدیک‌تر به فیض است و لذا آن جهان در قوس نزولی و پیش از طبیعت موجود بوده که در اصطلاح فلاسفه به عالم مثال و در اصطلاح شرع، عالم ملائکه نام دارد و در قوس صعودی به عالم برزخ معروف است؛ بنابراین، اگر در برخی از اخبار آمده که «جنت و نار» به استعداد موجودند و زمین خالی هستند که درختان را باید با اعمال در آنجا کاشت، محمول بر این جهت است و اما فی‌نفسه، عالمی است که قبل از طبیعت موجود است؛ البته به قبلیت رتبی، نه زمانی؛ و این وجه، طریق جمع بین روایات است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۲۰).

بنابراین امام خمینی نیز، برزخ را که حدفاصل این عالم و قیامت است، برای هر شخص نمونه‌ای از نشئه قیامت او و آن را حالت نفس و بقای انسی توصیف می‌کند که انسان به عالم طبیعت دارد و اتمام این انس و بعث از آن را ورود به قیامت می‌داند. امام وجود عالم آخرت را، به دلیل منزّه بودن از ماده و عالی بودن رتبه‌اش نسبت به ماده، دائمی و ورای زمان و مکان می‌داند؛ و بهشت و جهنم برزخی را نیز از لحاظ رتبی مقدم بر طبیعت می‌داند که مانند زمینی خالی است با اعمال نیک یا بد انسان ساخته می‌شود و حشر انسان با ملکاتی است که در طول عمر خود از طریق تکرار افعال، تحصیل کرده است.

شفاعت

پیامبر (ص) فرمود: «من شفاعتم را برای گناهکاران اتم ذخیره کرده‌ام». آموزش گناهان با شفاعت در قیامت و آنگاه وارد بهشت شدن، از معتقدات مسلمین است؛ اما عارفان که از قیامت برداشت ویژه‌ای دارند، درباره شفاعت نیز باید نظر دیگری داشته باشند.

شفاعت در لغت، از «شفع» (زوج و جفت) در مقابل وتر (فرد و تک) به معنای ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر است و طلب شفاعت عبارت از درخواست وساطت (جوهری ۱۴۰۴ ج ۳: ۱۲۳۸). متکلمان، شفاعت را درخواست گذشت از گناهان و جرم معنا کرده‌اند؛ اما عارفان آن را نوری می‌دانند که از جانب الهی بر گوهر وجود نبی تأییده و از آنجا به هر گوهری که رابطه‌اش با نبی مستحکم باشد، می‌تابد (غزالی ۱۴۱۶: ۳۴۹) و آن تکوینی و تشریحی است: شفاعت تکوینی، عبارت از همان علل و اسبابی است که خداوند برای تدبیر امور انسان و وجود و بقای او قرار داده است و شفاعت تشریحی، عبارت از وساطت در امور معنوی، مثل رحمت، عفو و مغفرت

است؛ بنابراین رحمت عام و رحمانی خداوند، عبارت از شفاعت اولی اوست و رحمت خاص و رحیمی او، عبارت از شفاعت دوم. همچنین شفاعت را، سببی مستقل ندانسته‌اند که باعث رهایی و نجات شخص، از عقوبت اعمالش گردد. لذا برای فردی که استحقاق آن را ندارد، شفاعت سودی نخواهد داشت (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۶۱-۱۵۸).

امام با نقل حدیثی از حضرت صادق^(ع) که فرموده‌اند: «ما در قیامت از شما شفاعت می‌کنیم؛ ولی برای برزخ خود فکری نکنید»، شفاعت را تنها در قیامت می‌داند نه در برزخ و قبر. او تأکید می‌کند که ممکن است قبل از رفتن از این عالم و در این تغییرات و تبدیلات و جلوه‌های گوناگون این دنیا، انسان از دوستی ائمه و شافعین روز جزا، بیرون رود. او همچنین محروم شدن از شفاعت را ویژه کسانی می‌داند که دارای قلبی سیاه و منکوس هستند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۶). لذا اینکه انسان گاهی، به وعده شفاعت شافعین، از ساحت قدس آن‌ها دور و از شفاعت آن‌ها مهجور می‌گردد؛ زیرا که انغمار در گناهان کم‌کم قلب را سیاه و منکوس کرده، انسان را به سوء عاقبت منجر می‌نماید؛ بنابراین، اگر انسان طمع شفاعت دارد، باید در این عالم، با سعی و کوشش رابطه بین خود و شفعا‌ی خود را حفظ کرده، در حال شافعان محشر تفکر نماید که حال ایشان در عبادت و ریاضت به کجا رسیده بود. چرا که اگر بار گناهان و مظالم سنگین باشد، ممکن است در عذاب‌های برزخ و قبر از او شفاعت نشود؛ چنانچه از حضرت صادق منقول است که «برزخ شما با خودتان است» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۶) و از آنجا که مدت عذاب برزخ و طول مدت آن را جز خدا کسی نمی‌داند، شاید میلیون‌ها سال طول کشد و ممکن است در قیامت نیز پس از مدّت‌های طولانی و عذاب‌های گوناگون طاقت فرسا شفاعت نصیب ما شود؛ وی به برداشت غلط رایجی که از ارحم‌الراحمین بودن خداوند و شفاعتش برای همگان در مورد روز قیامت در اذهان شکل گرفته اشاره کرده، ارحم‌الراحمینی خداوند را در ارسال رسولان و هدایت عامه‌ای که در این دنیا برای همگان فرو فرستاده است، معنا می‌کند که این رحمت واسعه، عالم را فراگرفته و ما از آن غفلت داریم (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۷-۳۶).

همان‌گونه که ملاحظه شد، امام کسب علم و عمل صالح در این دنیا را لازمه شفاعت می‌داند و هشدار می‌دهد که انسان نباید با وعده شفاعت شافعین و ارحم‌الراحمینی خداوند، خود را فریب داده، دست از سعی و تلاش بردارد؛ بلکه باید با تلاش و عمل خود در این دنیا، خود را مشمول رحمت حق که سفره‌ای گسترده است و بهره‌مند از شفاعت شافعین کند. چرا که اگر قلب منکوس و سیاه شد، دیگر امکان این بهره‌مندی را از دست می‌دهد. علاوه بر این، امام با نقل روایتی از امام صادق بیان می‌کند که شفاعت در قیامت است و انسان باید از برزخ که

ممکن است برای انسان بسیار سخت و طولانی باشد عبور کند تا در قیامت، اگر به ساحت قدس شافعین رسید، از شفاعت ایشان بهره برد.

قیامت

قیامت از ماده «ق و م» و نقیض جلوس (حکیم بی تا: ۹۴۵)، به معنی رستاخیز و برپا شدن است. راغب گوید: قیامت عبارت از قیام ساعت است و در اصل به معنی حالت و قیام دفعی انسان است و «ه» در آخر آن دلالت بر دفعی بودن آن دارد (راغب اصفهانی ۱۹۹۲ ج ۳: ۲۷۳)؛ و *لسان‌العرب*، روز قیامت را به روز بعث و قیام مردم در آن روز، بین دودست حی قیوم، معنا کرده و نقل می‌کند که اصل آن مصدر از قام است: «قام الخلق من قبورهم قیامة».

در متون عرفانی هر جا از قیامت سخن گفته شده، از قیامت‌های عبد با نام قیامت‌های صغرا، وسطا و کبرا یاد شده است. غالب این متون، قیامت صغرا را بر اساس حدیث نبوی (ص) «من مات فقد قامت قیامته» (هر که بمیرد، قیامتش برپا می‌گردد) به مرگ طبیعی، قیامت کبرا را به فنای کلی، نظر به آیه «فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى» (نازعات: ۳۴) دانسته و بسیاری، از قیامت وسطا به جهت وسط بودن رتبی بین موت طبیعی و فنای ذاتی و عدم تساوی این دو از لحاظ مرتبه نام برده‌اند؛ که با نظر به حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» (بمیرید، پیش از آنکه میرانده شوید) از آن به موت ارادی و اختیاری پیش از مرگ طبیعی، تعبیر کرده‌اند؛ زیرا موت اختیاری سالک، برتر از موت طبیعی و از طرفی پایین‌تر از فنای ذاتی و رتبه‌ای بین این دو است (قیصری ۱۳۸۶: ۱۵۲).

در اصطلاحات الصوفیه آمده: قیامت انبعاث بعد از موت است به حیات ابدی و بر سه قسم است: (عبدالرزاق کاشانی ۱۴۲۶: ۱۶۳) اول انبعاث بعد از موت طبیعی است به حیات یکی از برازخ علوی و سفلی به حسب حال میت در حیات دنیوی؛ چنانکه گفته شده: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» (یبعث المرء علی ما مات علیه) که عبارت از قیامت صغراست. دوم انبعاث بعد از موت ارادی است به حیات قلبیه ابدی در عالم قدس؛ چنانکه گفته شده: «مت بالإرادة تحیا بالطبیعة» (موت ارادی داشته باش تا زنده شوی) و آن قیامت وسطاست و سومی انبعاث بعد از فنای فی الله در حیات حقیقی است هنگام بقای به حق و عبارت از قیامت کبرا است.

در اغلب کتب عرفانی، از این سه قسم قیامت (صغرا، وسطا و کبرا) سخن گفته شده است. قیصری برای قیامت، به عدد حضرات خمس، انواع پنج‌گانه‌ای ذکر کرده است. (قیصری ۱۳۸۶: ۱۵۱) و کاشانی قیامت ارباب قلوب را، به انخلاع از ملابس حس و انبعاث از مرقد بدن در این دنیا و ترقی به عالم قدس (قیامت صغرا) و انحراط در زمرة ملکوت که آن

بعد از موت ارادی از حیات نفسانی به سرکوب کردن هوا و اماته قواست که: مت بالاراده... (قیامت وسطا) و قیامت اهل شهود را، عبارت از طامه کبرا بعد از فنای در حق و فنای خلق به ارتفاع حجب جلالی نوری و ظلمانی به احتراق نور جمال وجه باقی تعریف کرده؛ بیان می‌کند که هیچ مرتبه لقا صورت نمی‌گیرد مگر به موتی و بعد از این مراتب، موتی نیست مگر موت اولی و خداوند باقی است بعد از فنای خلق (عبدالرزاق کاشانی ۱۴۲۶: ۱۶۳) و سید حیدر آملی، قیامت را به رجوع عالم و آنچه در آن است، به آنچه از لحاظ صورت و معنی از آن صادر شده، معنا کرده (آملی ۱۳۸۲: ۲۲۴) و برای آن اقسام دوازده گانه‌ای به حسب گروه‌های سه گانه اهل شریعت، طریقت و حقیقت آورده است؛ او قیامتی را که اهل شریعت به آن فائند، همان قیامتی که در نگاه کلامی مطرح شد دانسته که «به ظاهر آیات بسنده کرده، تحقق آن را پس از دنیا و خراب و هلاک آن می‌دانند» و به نسبت هر یک از اهل طریقت و حقیقت، سه قسم قیامت صغرا، وسطا و کبرا در دو حیطه آفاق و انفس، بیان می‌کند که جمعاً دوازده قسم می‌شود. این تقسیم‌بندی که تفصیلی‌ترین تقسیم در مورد قیامت است، در بردارنده تمامی دیدگاه‌های عرفانی و مراتبی است که در مورد قیامت ذکر شده است. از دیدگاه او، اهل طریقت که سالکان و جویندگان در طریق حقیقت‌اند، از ظاهر عبور کرده به بارگاه معانی و باطن راه یافته کسب ملکات نیک کرده‌اند، از خود رها شده‌اند و به مراتبی از توحید رسیده، به همان نسبت، حقیقت بر آن‌ها آشکار شده و به قیامت در حد سعه وجودی خویش، باریافته‌اند؛ اما اهل حقیقت که فنای کلی از خویش یافته، به توحید ذاتی رسیده‌اند، قیامت کبرا برایشان حاصل و کل حقیقت بر آن‌ها مکشوف گردیده؛ به طوری که با فروافتادن پرده‌های غیب، چیزی بر یقین آن‌ها افزوده نخواهد گشت. نکته‌ای که از مجموع تعاریف و اقسام بیان شده از سخن عارفان در مورد قیامت عبد برمی‌آید، آن است که در تمامی این تعاریف و اقسام، قیامت با موت و بعثی آمیخته است. همچنین حصول مراتب قیامت و تحققش برای سالکان، با تحقق توحید و فنای در ذات الهی است. در سخنان عرفا، هر جا از قیامت سخن گفته شده، واحد القهار به عنوان یکی از اسماء قیامتی نام برده شده که معادل «احد» است و احدیت خداوند آنگاه برای سالک روشن می‌شود که به مراتبی از توحید محقق شده باشد. به همین دلیل در عرفان، کلید فهم قیامت، توحید دانسته شده، کما اینکه عین القضاة همدانی در *زبده الحقایق* می‌گوید: «کلید فهم قیامت در این است که بدانیم خدا موجود بود و با او چیزی نبود و او هم اکنون موجود است و هیچ چیزی با او نیست و موجود خواهد بود و با او هیچ چیزی نخواهد بود. پس ازلی بودن او با ابدی بودنش بدون تفاوت حاضر است و در

حیثیتِ چیرگی اش هیچ موجودی جز او نیست» (عین القضاة ۱۹۶۲: ۵۸).

همچنین در تفاسیر عرفانی، از غلبه سلطان احدیت بر سالک، به قیامت کبرای او تعبیر شده است: «آنگاه که نور الانوار ظاهر گردد و جلال و جبه خداوند قیوم منکشف شود و سلطان احدیت غالب گردد، قیامت کبرای سالک دست دهد» (ابن عربی ۲۰۰۶: ۱۹۷). پس هنگامی که اشیا همه تحت قهر احدیت مستهلک شدند سر استوای الهی جمعی کمالی بر قلب انسانی ظاهر گشته، از کل صفات و قوای عبد، به اسماء حق انقلاب یافته عبد در پس حجاب غیب ربش مستور می گردد که این قیامت کبرای اوست (قونوی ۱۳۸۱: ۱۸۲).

در سخنان امام خمینی، از قیامت‌های صغرا و وسطای عبد کمتر سخن گفته شده و در مقابل؛ بیشتر از قیامت کبرا یاد شده است. ایشان در *تقریرات فلسفه* با اشاره به حدیث نبوی: «اذا مات ابن آدم فقد قامت قیامته» مرگ را قیامت صغرا خوانده‌اند (اردبیلی ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۲۴)؛ البته ایشان در *سر الصلوة* و وحدت تامی که از فنای صور ملکی در باطن ملکوت حاصل می شود را قیامت صغرا دانسته‌اند که قیامت عبد و قیامت انفسی است، اما از قیامت وسطا، در آثار ایشان، به طور مستقیم نام برده نشده، هر چند از مرگ ارادی که در واقع همان قیامت وسطاست، سخن گفته است. امام با اشاره به اینکه صحنه قیامت، در باطن این جهان موجود است و تنها مرحله ظهور آن، مستلزم برچیده شدن بساط نظام کیهانی کنونی است، بیان می کند که چیزی که منزه از زمان است، همواره موجود بوده، هست و خواهد بود. گرچه انسان در سیر صعود، بعداً به آن می رسد. ایشان تأکید می کند که اگر کسی با مرگ ارادی و پشت سر گذاشتن نشئه برزخ، هم اکنون حجاب‌های نورانی را پاره کند، می تواند همه آن صحنه‌ها را الآن ببیند در حالی که دارای جسم و شرایط جسمانی است (امام خمینی ۱۳۸۳: ۱۷ مقدمه).

امام در مواضع مختلفی، نماز را هم برطرف کننده حجاب‌های ظلمانی که عبارت از صفات بد و رذایل اخلاقی است و هم برطرف کننده حجب نوری که عبارت از صفات نیک است، می داند؛ که برطرف شدن این حجاب‌ها و ندیدن خود و ندیدن غیر و محبوبی غیر خدا نداشتن، باعث می شود توجه به صفات نیک، از جمله ایثار و سخا هم نکرده، جز خدا نبیند (امام خمینی ۱۳۸۳: ۱۷ مقدمه). او قیامت کبرا را به ظهور واحد القهار بر قلب سالک دانسته، تأکید می کند که نماز گزار راستین، آنچه را که دیگران بعد از مرگ طبیعی و برزخ و شداید آن، می بینند، در این دنیا به سر آن باریافته، هم اکنون می بیند و سر نماز را در خرق حجاب‌ها و معنی «خرق» را، ندیدن؛ نه نبودن، می داند و خرق نهایی را عبارت از خود ندیدن، نه نابود شدن. چراکه نابودی، کمال نیست بلکه ندیدن، هنر است. پس آنگاه که سالک به مقام فنای تام راه یافت، چیزی جز

خدا نمی‌بیند و همین عبارت از قیامت کبرای اوست (امام خمینی ۱۳۸۳: ۱۸ - ۱۷ مقدمه)؛ بنابراین امام نیز، ظهور قیامت بر روح و قلب عارف را، تنها از طریق ادراک توحید و غلبه احدیت بر قلب سالک، ممکن دانسته که در این حال است که نور احدیت خداوند، غیری باقی نگذاشته، حکم و اشراف ساعت را به همراه دارد.

امام با نقل این سخن بزرگان که «کان الله و لم یکن معه شیء» (همدانی ۱۳۷۰: ۲۳۵)، به تبیین مالکیت خداوند می‌پردازد: خدا بود؛ در حالی که هیچ چیز دیگری نبود و هیچ اسم و رسم و صفت و تعینی با او نبود؛ پس اسماء، رسوم و صفات از مرتبه احدیت حادث شد و هر چه از اسم و رسم آمد و حادث شد، نبود؛ به این معنی که از لحاظ هویت و حقیقتش شیء مستقلی نبوده و چیزی نیست؛ چنانکه فعلاً هم چیزی نیست و آنچه باز آمد، چیزی نیست؛ چنانکه فعلاً چیزی نیست. همه آنچه غیر او می‌نماید، آنگاه که هر چیز به سوی ملک دیان رجوع کند، محو و مضموس و منمحي خواهد شد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج: ۱، ۸۵).

خود حدوث اسماء و صفات نیز، تحت سیطره و سلطنت اوست. خداوند در حضرت غیب به واسطه فیض اقدس، بر اسماء و صفات الهیه و صور اسماء، یعنی اعیان ثابته، سلطنت مطلق دارد و به واسطه فیض مقدس، در حضرت شهادت (عالم ملک / مادی) بر ماهیات کلی و هویت‌های جزئی سلطنت مطلق دارد؛ اما به هنگام رجوع همه به سوی او، سلطنت تام‌اش به وسیله انسان کامل و ولی مطلق در قیامت کبریا آشکار خواهد شد:

از برای اوست سلطنت مطلقه در حضرت غیب که به واسطه فیض اقدس، سلطنت مطلقه بر اسماء و صفات الهیه و صور اسماء یعنی اعیان ثابته دارد، و به واسطه فیض مقدس در حضرت شهادت بر ماهیات کلیه و هویت‌های جزئی سلطنت مطلقه دارد، جز آنکه به هنگام رجوع همه به سوی او سلطنت تام‌اش به توسط انسان کامل و ولی مطلق در قیامت کبری بروز خواهد کرد، که فرماید: «امروز ملک و سلطنت از آن کیست؟ (از آن الله واحد قهار است)» (امام خمینی ۱۳۸۸: ۱۸۴).

پس آنگاه که مالکیت و قاهریت حق تعالی جلوه کند و حق به وحدت و قهاریت تجلی فرماید؛ و در اینجا که رجوع آخر به اول و اتصال ظاهر به باطن شد و حکم ظهور ساقط و حکومت باطن جلوه نمود، خطاب از حضرت مالک مطلق آید - و مخاطبی جز ذات مقدس نیست: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ و چون مجیبی نیست خود فرماید: اللَّهُ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. همان‌طور که در کلام امام آمد؛ این سخن بدان معنا نیست که پیش از آن، سلطنت تامه و مطلق خداوند وجود نداشت. این سلطنت، قدیم و دائم است.

امام در ادامه سخنان خود، به سلطنت دائمی و جاویدان خداوند اشاره کرده، گوید:

... اشیاء ممکن از آن جهت که انتساب به خویشتن دارند هیچ سلطنتی ندارند، چنانکه فرماید: «اینان بجز اسم‌هایی نیستند که شما و پدرانتان نامگذاری کرده‌اید و خداوند بر آن حجتی و سلطنتی فرو نرستاده است.» ولی از آن جهت که انتساب به او دارند از مراتب سلطنت او به شمار می‌آیند و از اینجا معلوم می‌شود سرّ جاودانی بودن سلطنت او که می‌گوید: «همه سلطنت تو دائم و جاویدان است.» پس سلطنت جاوید است، و آن که سلطنت به او داده شده زایل و هالک است؛ همان‌گونه که فیض قدیم ازلی است ولی فیض گیر حادث است (امام خمینی ۱۳۸۸: ۱۸۵-۱۸۴).

امام خمینی سلطنت و مالکیت خداوند در روز قیامت را با هیچ‌یک از مالکیت‌هایی اعتباری؛ مانند مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح خود، نسبت به قوای ظاهر و باطنش و حتی مالکیت نفس بر افعال و شئون ذاتیش مثل ایجاد صور ذهنی شبیه ندانسته است و نه حتی از قبیل مالکیت عوالم عقلی نسبت به مادون خود. هر چند عقول، متصرف در این عوالم به اعدام و ایجادند؛ اما تمامی دارتحقق امکانی، که ذل فقر در ناصیه آن‌ها ثبت است، محدود به حدود و مقدر به قدر است (گرچه به حد ماهیتی)؛ و هر چه محدود به حد باشد، با فعل خود، به قدر محدودیتش بینونت عزلی دارد و احاطه قیومی حقانی ندارد؛ پس تمام اشیاء به حسب مرتبه ذات خود، با منفعلاتشان متباین و متقابل بوده، به همین جهت، بر آن‌ها احاطه ذاتی قیومی ندارند.

او مالکیت حق تعالی را به اضافه اشراقی و احاطه قیومی می‌داند؛ که به هیچ‌وجه شائبه تباین عزلی در ذات و صفاتش با موجودی از موجودات نیست و مالکیت آن ذات مقدس را نسبت به همه عوالم علی السواء می‌داند؛ بدون آن که با موجودی از موجودات به هیچ‌وجه تفاوت کند، یا به عوالم غیب و مجردات، از عوالم دیگر محیط‌تر و نزدیک‌تر باشد؛ چه آن مستلزم محدودیت و بینونت عزلی و ملازم با افتقار و امکان است که از مرتبه و مقام احدی بی‌نهایت دور است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۲۷۰).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که «اگر فیض الهی و سلطنت او دائمی و مُلک همواره از برای الله واحد قهار است، پس قیامت همواره باید برپا باشد، حال آنکه برای تحقق آن، باید دولت و حکومت اسماء دنیایی و برزخی زوال یابد» و علاوه بر آن، این سؤال مطرح می‌شود که «چگونه قیامت را که همواره قائم است، دارای اقسام و مراتب می‌دانید؟»

پاسخ این سؤالات در کیفیت و چگونگی و نیز ظرف تحقق قیامت است که روشن می‌شود. عارفان، محل و مظهر تجلی ذاتی را که سلطنت اسم قیامتی واحد القهار را محقق می‌گرداند، روح اعظم می‌دانند؛ یعنی همان روح انسانی که سعه و ارتقای وجودی یافته، از تعلق و اشتغال

به ماده فراتر رفته، تحت حکومت اسماء برزخی و با سعه و ارتقایی افزون، تحت سلطنت اسماء قیامتی قرار می‌گیرد:

هنگام تجلی وحدت حقیقی، روح فانی در حق شود و به سبب فنای او، تمامی مظاهر او فانی شوند و همچنان که وجود تعینات خلقی به تجلیات الهی در مراتب کثرت بستگی دارد، همین‌طور زوال آن‌ها نیز به تجلیات ذاتی در مراتب وحدت بستگی دارد. کسی که دیده ایمانش به نور یقین منور شده، پیوسته عالم را در حال تبدیل و تعیناتش را زایل شونده مشاهده می‌کند: «بل هم فی لبس من خلق جدید (قنوی ۱۳۷۱: ۶۶).

از دیگر اسم‌های قیامت، روز دین (فاتحه: ۴)، روز حساب (ص: ۲۶) و روز جزاست^۱ چراکه در روز قیامت، به حساب انسان‌ها به دقت رسیدگی می‌شود و هر کس پاداش یا جزای عمل خود را می‌بیند.

امام خمینی به نقل از تفاسیر و کتب لغت، «دین» را به معنای جزا و حساب و «دیان» را که از اسماء الهیه است، نیز از همین ریشه دانسته، «دین» را به شریعت حقه می‌کند؛ زیرا در روز قیامت آثار دین ظاهر می‌گردد و حقایق دینی از پرده بیرون می‌افتد؛ چنانکه امروز «روز دنیا» و روز ظهور آثار دنیاست و صورت حقیقی دین ظاهر نیست؛ و نیز «یوم الدین» یوم الجمع است؛ چراکه، مالک «یوم الدین» که یوم الجمع است، بروز می‌کند «و الْمُتَفَرِّقَاتُ فِي الشَّئْتَةِ الْمَلَكِيَّةِ مُجْتَمِعَاتٌ فِي الشَّئْتَةِ الْمَلَكُوْتِيَّةِ». او جهت دیگر در نامیدن قیامت به یوم الجمع را، ظهور مالکیت و قاهریت حق تعالی در روز رجوع ممکنات به باب الله و صعود موجودات بقاء الله (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۷۱) و آن را مصداق «یوم الله» می‌داند؛ چراکه آن روز ظهور سلطنت الهی و بروز حقیقت دین خداست (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۷۶).

نتیجه

آخرت، معاد، قیامت و امور آخرتی از قبیل عالم قبر و برزخ، از دیدگاه عارفان با برداشت کلامی از ظواهر آیات و روایت، بسیار متفاوت است. عارفان، قبر را عبارت از ملکات ناشایست و عالم برزخ را تمثیل صور ملکات می‌دانند و از دو برزخ نزولی و صعودی سخن می‌گویند. امام خمینی نیز برزخ را حدفاصل این عالم و قیامت دانسته، برزخ هر شخص را نمونه‌ای از نشئه قیامت او و آن را حالت نفس و بقای انسی توصیف می‌کند که انسان به عالم طبیعت دارد و اتمام

۱. «ان یوم الدین هو یوم الجزاء» (ابن عربی بی تاج ۴: ۲۶۱).

این انس و بعث از آن را ورود به قیامت می‌داند.

امام معتقد است، جهانی که محتاج به هیولی نیست، اشرف از عالمی است که به ماده احتیاج دارد و به قاعده امکان اشرف، آن عالم، نسبت به عالم طبیعت نزدیک‌تر به فیض است و لذا آن جهان در قوس نزولی، موجود و پیش از طبیعت بوده است و بهشت و جهنم برزخی را نیز از لحاظ رتبی مقدم بر طبیعت می‌داند که مانند زمینی خالی است با اعمال نیک یا بد انسان، ساخته می‌شود و حشر انسان با ملکاتی است که در طول عمر خود از طریق تکرار افعال، تحصیل کرده است. او قیامت را که با سلطنت و حکومت اسماء قیامتی همچون واحد القهار و احد تحقق پیدا می‌کند، دائمی می‌داند؛ زیرا مالکیت خداوند و قهاریت او بر مخلوقاتش دائمی است و این سالک است که با سیر و سلوک ارتقای وجودی پیدا کرده، از دولت و حکومت اسماء دنیایی و برزخی فرارفته، به فنای ذاتی رسیده، اسماء قیامتی بر روح و قلبش تجلی می‌یابد و خود، قیامت می‌گردد. بنا بر نظر او، صحنه قیامت، در باطن این جهان موجود است و تنها مرحله ظهور آن، مستلزم برجیدن بساط نظام کیهانی کنونی است. به این دلیل که چیزی که منزه از زمان است، همواره موجود بوده، هست و خواهد بود؛ گرچه انسان در قوس صعودی بعداً به او می‌رسد و اگر کسی با مرگ ارادی و پشت سر گذاشتن نشئه برزخ هم‌اکنون آن همه حجاب‌های نورانی را خرق کند، می‌تواند همه آن صحنه‌ها را الآن ببیند؛ درحالی که دارای جسم است و همه شرایط جسمانی را داراست.

امام کلید فهم قیامت را در تحقق توحید در نفس انسان می‌داند به این که شخص بداند غیر خدا نبوده و نیست. او نماز حقیقی را راهی برای خرق حجاب‌ها و فنای تام می‌داند که قیامت کبر را برای سالک، محقق می‌گرداند.

منابع

- آملی، سید حیدر بن علی. (۱۳۸۲) *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، قم: نور علی نور.
- _____ . (۱۳۶۸) *جامع الاسرار*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۲۰۰۶) *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
- _____ . (بی‌تا) *فتوحات مکیه*، بیروت: دار الفکر، چاپ دوم.
- اردبیلی، سید عبد الغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.

- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۰) *آداب الصلاة (آداب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ . (۱۳۸۳) *سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ نهم.
- _____ . (۱۳۸۸) *شرح دعاء السحر*، ترجمه فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام* (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۵) *منازل السائرین*، قم: منشورات بیدار، چاپ شریعت.
- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۹) *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه، چاپ چهارم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق) *صحاح اللغة*، بیروت: دارالعلم، چاپ سوم.
- حکیم، سعاد. (بی تا) *معجم الصوفی*، بیروت: دندره للطباعة و النشر، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۹۲) *مفردات*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین. (۱۴۲۶ق) *اصطلاحات الصوفیة*، مصحح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۰۷ق) *باب حادی عشر*، چاپ سنگی، تهران: مطبعه حاج ابراهیم تبریزی.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۹۶۲) *زبده الحقایق فی کشف الدقایق*، پاریس: دار بیبیون.
- غزالی، ابو حامد. (۱۴۱۶ق) *رسائل الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۷) *کلمات مکنونه*، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قاسانی، عبد الرزاق. (۱۳۸۵) *شرح منازل السائرین*، قم: انتشارات بیدار.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱) *اعجاز البیان*، قم: چاپ دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۱) *الفکوک (ترجمه و متن)*، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۶) *شرح فصوص*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- همدانی، علی بن شهاب الدین. (۱۳۷۰) *ترجمه و متن اسرار النقطه یا توحید مکاشفان*، تهران: کتابخانه مستوفی، چاپ دوم.