

تحلیل مقایسه‌ای برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری و تفاوت‌های شهود اُحدیت حضرت ختمی مرتبت و خالد نبی بر اساس فصوص الحکم ابن عربی

حامد اسماعیل زاده *

چکیده

این مقاله به بررسی داستان حضرت خالد (علیه السلام) و تبلیغ «عالم برزخ صعودی» توسط ایشان می‌پردازد. همچنین به تحلیل حکمتی که از طریق غلبه اسم «الصمد» بر قلب ایشان افاضه شد و دعوت قوم‌شان به سوی اسم «الاحد الصمد» اشاره دارد. هدف اصلی این پژوهش، واکاوی مفهوم «برزخ» در عرفان نظری، تفاوت‌های میان «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی»، و نیز تمایز میان شهود حضرت خالد از مقام «احدیت» الهی با شهود حضرت ختمی مرتبت علیه السلام از این مقام است.

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و متون عرفانی، به بررسی مفاهیم «برزخ»، «احدیت» و مراتب آن پرداخته است. «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی» دو مفهوم متمایز در عرفان اسلامی هستند که از نُه جنبه مختلف (از جمله جهت حرکت، غایت، و تجلیات اسماء الهی) با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. شهود حضرت خالد از مقام احدیت با شهود حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به سه دلیل، متفاوت است.

کلیدواژه‌ها

احدیت، برزخ نزولی، برزخ صعودی.

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (Hamed.asrar67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱)

□ حامد اسماعیل زاده، (۱۴۰۴). تحلیل مقایسه‌ای برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری و تفاوت‌های شهود اُحدیت حضرت ختمی مرتبت و خالد

نبی بر اساس فصوص الحکم ابن عربی، فصلنامه حکمت/اسراء، ۲ (۴۹)، ۸۱-۹۸. | doi: 10.22034/isra.2025.510327.2070

مقدمه

فصوص الحکم

محمی الدین ابن عربی معروف به «شیخ اکبر» به عنوان پدر عرفان نظری شناخته و مشهور است و یکی از آثار مهم ایشان، کتاب فصوص الحکم می باشد که از مقام محمدی، مشرب ذاتی و جمع احدی وارد شده است (قنوی، ۱۳۸۱ ش، ص. ۱۵۲)، و مشتمل بر بیست و هفت فصّ و هر فصّی به نام یک اسم از انبیاء الهی که اول آنها آدم علیه السلام، و خاتم آنها پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است، می باشد، ترتیب فصّ ها، زمانی و تاریخی نیست؛ لذا فصّ شانزدهم به حضرت سلیمان و فصّ هفدهم به حضرت داوود علیهما السلام و فصّ بیستم به حضرت یحیی و فصّ بیست و یکم به حضرت زکریا علیهما السلام اختصاص پیدا کرده است. ابن عربی فصّ بیست و ششم فصوص را به جناب خالد بن سنان که یکی از پیامبران به نبوت انبائی و نه تشریعی روزگار فترت که فاصله زمانی میان ظهور حضرت عیسی علیه السلام و حضرت ختمی مرتبت ﷺ است، اختصاص داد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج. ۱، ص. ۳۷۶) که پیامبر اسلام ﷺ درباره ایشان فرمودند: «پیامبری بود که قومش حقّ وی را نشناختند» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۱۴، ۴۵۰) و خالد قوم خود را به نزدیکی بعثت رسول اکرم خبر داد. و دخترش در زمان رسالت پیامبر اسلام به دین اسلام درآمد و چون سوره توحید را از آن حضرت شنید گفت: پدرم نیز چنین می گفت (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج. ۲، ص. ۸۲). از آنجا که خالد نبی از یک سو مأمور به اخبار از برزخ بود و مردم را به سوی خداوند با اسم الأحد الصمد، دعوت می کرد و از سوی دیگر رابطه شهود اُحدیت با برزخ در دو سطح وجودشناختی و سلوکی قابل تحلیل است که در سطح اول، برزخ به عنوان عالم میانی، تجلی اسماء الهی و مقدمه ای برای ادراک وحدت حقیقی است و در سطح دوم، شهود اُحدیت، هدف نهایی سیر عرفانی است که با عبور آگاهانه از عالم برزخ محقق می شود از اینرو مقاله به تفاوت های میان «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی»، و نیز تمایز میان شهود حضرت خالد از مقام اُحدیت با شهود حضرت ختمی مرتبت ﷺ از این مقام می پردازد.

۱. پیشینه‌ی پژوهش

در عرفان نظری، پژوهش‌هایی در ارتباط با مقام اُحدیت انجام شده است که می‌توان به مقالاتی همچون «مرتبه اُحدیت، نقطه عطف امام خمینی و ابن عربی» نوشته‌ی نفیسه مصطفوی و نیر زکی (۱۳۹۲)، «بررسی ساحت ذات اُحدیت از منظر عرفان نظری» نوشته‌ی هادی وکیلی و حسین زحمتکش (۱۳۹۲) و «تبیین قرآنی-عرفانی اُحدیت» نوشته‌ی مهدی مطیعی و سمیه نادری (۱۳۹۶) اشاره کرد. با این وجود، این مقالات به تفاوت‌های شهود مقام اُحدیت توسط حضرت ختمی مرتبت علیه السلام و حضرت خالد علیه السلام پرداخته‌اند که این موضوع وجه تمایز پژوهش حاضر خواهد بود. از سوی دیگر، در مقاله‌ای تحت عنوان «سیری تطبیقی در معنای برزخ و مثال از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان» نوشته‌ی احسان ترکاشوند و اکبر میرسیاه (۱۳۹۰)، تفاوت‌های برزخ صعودی و نزولی به صورت کوتاه ذکر شده اما به صورت تفصیلی مطرح نشده است که پژوهش پیش رو از این منظر نیز متمایز خواهد بود.

۲. کلیات و مفاهیم

۱.۲. مثال

واژه مثال در لغت به معنای مشابهت در ویژگی‌های برجسته و ممتاز است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱۱، ص. ۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج. ۱۱، ص. ۶۱۰) و در اصطلاح، عالمی روحانی، مجرد و مابین جهان طبیعت و عالم عقل است که از جهت تجرد به عالم عقل شباهت دارد و در محسوس بودن و داشتن مقدار، به جهان طبیعت شبیه است و از آنجا که تدبیر اجساد بر عهده عقول می‌باشد و ارتباط مستقیم بین این دو متعذر است، حق تعالی مثال را به دلیل شباهتش به دو عالم، ایجاد کرد تا تصحیح ارتباط عقول با طبیعت گردد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۹۷).

۲.۲. برزخ

واژه برزخ در لغت به معنای جداکننده، حائل بین دو چیز است. اهل لغت درباره ریشه واژه برزخ

اختلاف نظر دارند: ۱. گروهی معتقدند که این کلمه، یک واژه عربی است که از برز گرفته شده است (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۳۳۳). ۲. گروه دیگر بر این باورند که برزخ، یک واژه معرب است که به زبان عرب راه پیدا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۱۸). هر دو گروه با اختلاف نظری که دارند اما در اینکه واژه برزخ به معنای حائل و حد وسط بین دو چیز است، اتفاق نظر دارند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۴۱۹). در اصطلاح اهل معرفت برزخ به معنای حفاصل بین معلوم و غیر معلوم، بین موجود و معدوم و بین معقول و غیر معقول است (ابن عربی، ۱۴۰۴ق، ص. ۷).

۳.۲. اُحدیت

واژه اُحدیت در لغت به معنای یکتایی و یگانگی است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۴۴۰) و در اصطلاح عرفانی، ذات حق تعالی به اعتبار نفی اسماء، صفات، تعینات و نسب است (کاشی، ۱۳۷۰ ش، ص. ۲۳).

۳. تفاوت شهود اُحدیت توسط حضرت خالد و حضرت ختمی مرتبت علیهما السلام

یکی از فص‌هایی که در کتاب فصوص الحکم مطرح شده است، «فَصَّ حَکْمَة صَمْدِیَهِ فِی کَلِمَهِ خَالِدِیَهِ» است این فصّ به حکمتی مرتبط با اسم «الصمد» اشاره دارد که بر خالد بن سنان، پیامبر قومش، الهام شد. خالد به دلیل تجلی اسم الصمد (ملجأ و مقصد) در وجودش، پناهگاه قوم خود بود و همواره خدا را با این اسم یاد می‌کرد، تا حدی که دخترش پس از شنیدن سوره توحید از پیامبر اسلام، آن را از پدرش شنیده بود. او مظهر اسم «الأحد الصمد» بود و قومش را به سوی این اسم الهی دعوت می‌کرد (کاشی، ۱۳۷۰ ش، ص. ۳۲۴) که مرتبه اُحدیت حق تعالی در سه منظر متصور هست:

۱. اُحدیت جمع الجمع.

۲. اُحدیت الجمع که در مرتبه اسماء و صفات می‌باشد.

۳. اُحدیت افعال که ناظر به توحید افعالی حق تعالی است (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۷۰۹).

مقام اول تمام کثرات در او مستهلک می‌باشد که دارای وحدت مطلقه‌ای است که کثرت در مقابل آن قرار ندارد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶) که از یک سو هیچ تعدد و کثرت وجودی و نسبی در آن

راه ندارد، و از سوی دیگر عین اسماء ذاتی است و از جهت سوم تعین هویت غیبیه است (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۷) قهراً مشاهده‌ی این مقام، تجلی ذاتی است که گرچه تجلی حق تعالی برای ممکنات همواره به واسطه اسماء و صفات صورت می‌پذیرد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۸؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۸ و ۴۲۷)؛ اما در برخی موارد صفت و اسم، لحاظ، اعتبار و حجاب از ذات نمی‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۴۱۴) که در این صورت تجلی ذاتی نامیده می‌شود. اما مقام دوم ناظر به اسماء و صفات است که تمام اسماء در اسم «الله» به نحو جمع و نه مجموع وجود دارند و «الله» جامع تمامی آنها است (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۶۲)؛ زیرا هر یک از اسماء الهی کمال و مرتبه‌ای خاص دارد که ظهور آن در اعیان خارجیه محقق می‌گردد و برای این امر، هر مرتبه‌ای از اسماء، طلب وجودی از اسم الله می‌کنند تا کمالات مختص خود را ظاهر کنند. (قنوی، ۱۳۸۷، ص. ۹۹) در این مقام عبد و سالک حق تعالی را به واسطه اسم الله به گونه‌ای که اسم، حجاب از ذات گردد، مشاهده می‌کند.

مقام سوم، مرتبه عدم اعتبار و لحاظ اسباب و وسائط است. مشاهده این مقام بدین صورت است که که حضرت حقّ به صفتی از صفات فعلی که صفات ربوبیت‌اند متجلی شود. به بیان دیگر عبد در مرحله شهود فعل حق تعالی که واحد و ساری در تمام اشیا است، قرار گیرد (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۶۲). به دلیل تشکیک در مظاهر که از آن به تشکیک خاص الخاصی تعبیر می‌شود، مرتبه مشاهده حضرت خالد (علیه السلام) در اُحدیت حق تعالی، به سه دلیل همانند مشاهده حضرت ختمی مرتبت ﷺ نیست؛ اول: از یک سوء ادراک شهودی و اتحاد وجودی با کمالات بر اساس استعداد مُتَجَلّی‌له صورت می‌پذیرد؛ زیرا ذات الهی به دلیل اطلاقش، صورت متعینه‌ای ندارد تا ذات به سبب آن ظاهر شود از اینرو اهل معرفت مقام هویت غیبیه ذات الهی را معبود و مشهود هیچ‌کسی نمی‌دانند (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۳۴۶؛ فناری، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۹ و ۴۴) و از سوی دیگر استعداد وجودی حضرت خالد علیه السلام نسبت به نبوت، نبوت انبائی است و نه تشریعی که اولی اخبار از معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال است؛ و دومی همه آنها را دارد به اضافه تبلیغ احکام و

تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست که این قسم از نبوت اختصاص به رسالت دارد و دایره رسالت به دلیل جامعیتش، بزرگ‌تر از دایره نبوت است (سیدحیدر آملی، ۱۳۵۲، ص. ۱۶۷)، بالطبع رتبه وجودی حضرت خالد (علیه السلام) از حضرت خاتم الانبیاء ﷺ پایین‌تر است و در نتیجه مشاهده‌ی احدیت توسط او هم در سطح شهود ختمی مرتبت نمی‌باشد.

دوم: اخبار از برزخ را موقوف به مرگ خود و بیرون آمدن از قبر قرار داد درحالی‌که حضرت رسول اکرم در زمان حیات خود اقدام به چنین کاری کرد و موت اختیاری که سبب عروج انسان است بالاتر و والاتر از مرگ اضطراری و طبیعی است؛ زیرا مرگ اختیاری توأم با لذت و اختیار است که عارف رومی در فضیلت آن فرمود:

پس برو شیرین و خوش با اختیار نه به تلخی و کراهت دزدوار

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، ص. ۴۶۶)

و عظمت و برتری در اختیار و آزادی است، در غیر این صورت بنابر آیه شریفه‌ی کل نفس ذائقة الموت، موت طبیعی همه را بالجبر فرا می‌گیرد (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۱۳۴) و حدیث معراج دلیل بر اخبار از برزخ توسط حضرت ختمی مرتبت ﷺ در زمان حیات خود است؛ شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل می‌کند که علی بن عبد الله الزرقان، از عبد العظیم حسنی، از امام جواد (علیه السلام) روایت کرده که گفت: پدرم به واسطه آباء گرامش از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرد که فرمود: من و فاطمه بر رسول خدا ﷺ وارد شدیم. پس ایشان را در حالی که سخت می‌گریست؛ یافتیم، من عرض کردم: پدر و مادرم فدایت یا رسول الله! چه باعث شده که شما این چنین گریه می‌کنید؟ در پاسخ فرمود: ای علی! شبی که مرا به آسمان بردند (یعنی معراج) زنانی از امام را در عذابی شدید، نگریستم و آن وضع برای من سخت گران آمد، گریه‌ام از جهت عذاب سخت آنان است که به چشم خویش وضعشان را دیدم (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۰)، ذکر جزئیات در متن روایت اشاره به انباء حضرت ختمی مرتبت از عالم مثال

دارد؛ تفاوت دو مقام نظیر تفاوت طلبِ احیای اموات توسط حضرت عزیر و ابراهیم خلیل‌الله علیهما السلام است؛ چراکه در جریان حضرت عزیز، حق تعالی او را میراند و سپس زنده کرد تا احیا را بالتحقیق مشاهده نماید، اما در جریان حضرت ابراهیم، خود ایشان مظهر اسم المُحیی شد و زنده کرد نه اینکه بمیرد و زنده شود.

سوم: تمام انبیاء (علیهم السلام) به غیر از حضرت رسول ﷺ، جمع بین تشبیه و تنزیه را به صورت حال و گذرا دارند اما حضرت خاتم الانبیاء ﷺ آن را به صورت مقام و ثابت دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۵۱۳). توضیح مطلب اینست که اهل معرفت وجود و هستی را وحدت شخصی می‌دانند و نه تشکیکی آن‌گونه که حکمت متعالیه معتقد است و نه تباینی آن‌گونه که حکمت مشاء بر آن باور است؛ چرا که حقیقت وجود به دلیل بساطت تامی که دارد، نامتناهی است؛ زیرا در فرض ترکیب باید تأخر وجودی از اجزا خود داشته و غیر آنها باشد، و وجودی که غیر متناهی است مجال برای غیری که از سنخ خود باشد، باقی نمی‌گذارد و چون ذات حق تعالی عین وجود است، عدم تناهی واجب به معنای عدم تناهی هستی اوست و این عدم تناهی مانع از حضور وجودی دیگر است. گستردگی و حضور موجود نامتناهی به گونه‌ای است که اول، آخر، ظاهر و باطن همه‌ی امور را فرا می‌گیرد، به گونه‌ای که هیچ‌یک از تعینات وجودی در عرض و یا در طول آن قرار نمی‌گیرد تا آنکه چنین موجود محدودی در قبال آن وجود نامحدود به عنوان وجودی ضعیف، رابط و یا ظلی معرفی شود، بلکه ظهور و آیتی هستند که اطلاق هستی بر آنها جز به مجاز ممکن نیست و از همین رو تا هنگامی که وجود در یک تقسیم حقیقی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم شود، معلوم است که نامتناهی بودن وجود مستقل مورد غفلت قرار گرفته است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج. ۹، ص. ۵۸۷) در نتیجه توحید از منظر عرفا، تبرئه از تنزیه محض یعنی تفرقه و جدایی واجب از جهان و تبرئه از تشبیه محض یعنی واجب دانستن مجموع جهان است و این تبرئه به جمع بین تنزیه و تشبیه یعنی جمع بین تفرقه و جمع است؛ چراکه در این صورت حق تعالی همان حقیقت مطلقه‌ای

خواهد بود که در عین آنکه همه کارها را انجام می‌دهد از هیچ‌کاری اثر نمی‌پذیرد و در عین آنکه به همه کثرات رنگ می‌دهد، از هیچ کثرتی رنگ نمی‌گیرد: «و هو الذی فی السماء إله و فی الارض إله». (زخرف، ۸۴) او همان حقیقتی است که در آسمان و زمین هست و در هر دو جا حق تعالی است، یعنی نه در آسمان به رنگ آسمان درمی‌آید و نه در زمین گردی به مقام الوهی او می‌نشیند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۱۹۷). پیامبر اسلام به واسطه مظهریت تام اسم الله، فنای مطلق ذاتی پیدا کرده که قرآن درباره معراج پیامبر اسلام سخن از بُردن دارد و نه آمدن «سبحان الذی أُسری بعده...» که نشان فنای مطلق برای ایشان است لذا از آنجا که اهل معرفت معتقدند کتب آسمانی پیامبران، ترجمان شاکله‌ی خُلُقِی، قولی و فعلی آن پیامبر است (فناری، ۱۳۸۸، ص. ۴۰۱) قهرا از یک سوء مصحف قرآن، بیان احوالات و مقامات پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد؛ و از سوی دیگر برخی از آیات قرآن نظیر «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری، ۱۱) بر جمع میان تشبیه و تنزیه دلالت می‌کنند؛ زیرا در عین حال که ذات اقدس الهی به سمیع و بصیر بودن متصف می‌شود که تشبیه است، اما تمام سمع و بصر به قرینه لفظ «هو» در حق تعالی منحصر شده و از دیگران سلب شده است که تنزیه می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۵۱۷) بنابراین شهود توحیدی پیامبر اسلام و دعوت ایشان برای امتش از قبیل جمع بین تشبیه و تنزیه است که مولانا در دفتر ششم مثنوی می‌فرماید:

باز گشته از دم او هر دو باب در دو عالم دعوت او مستجاب

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، ص. ۸۲۲)

مراد از هر دو باب در مصراع اول، باب وحدت و باب کثرت، یا لطف و قهر، یا تنزیه و تشبیه است (حاج ملا هادی سبزواری، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۲۶۱).

۴. برزخ

حضرت خالد (علیه السلام) که در سرزمین عدن زندگی می‌کرد، درصدد اخبار از برزخ برای قوم خود بود از اینرو از مرگ قریب الوقوع خود، مردم را مطلع کرد و دستور داد پس از دفنش، چهل روز

از قبرش محافظت کنند و اگر گوسفندانی با پیشروی الاغی بی‌دم مشاهده شد، قبرش را نبش کنند تا از احوالات برزخ به قوم خود خبر دهد، مردم چهل روز انتظار کشیدند و نشانه را دیدند، اما فرزندان‌ش به دلیل ترس از رسوایی، از نبش قبر خودداری کردند. سال‌ها بعد، هنگامی که پیامبر اسلام ﷺ مبعوث شد، دختر خالد رضی الله عنه به حضورش رسید و پیامبر او را به عنوان دختر پیامبری معرفی کرد که قومش او را تباه ساختند! (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۵۹). واژه برزخ در اصطلاح اهل معرفت در صحف و متون عرفانی، مصادیق متعددی دارد که عبارتند از:

اول: اُحدیّت جمع و مقام جمع که از آن با عنوان تعین اول یاد می‌کنند که برزخ بین حضرت الهیه (حق تعالی) و حضرت کونیه (أعیان) است و مشتمل بر احکام هر دو حضرت می‌باشد، و برزخ اولی نام دارد (فتاری، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۳).

دوم: مقام واحدیت که تعین ثانی است جامع بین وحدت و کثرت، اجمال و تفصیل می‌باشد که برزخ ثانی نام دارد. (فتاری، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۶ و ۳۲۳).

سوم: مرتبه انسان کامل که برزخ بین غیب و شهادت است. (فتاری، ۱۳۸۸، ص. ۶۲۱)

چهارم: عالم مثال که برزخ بین ارواح و مادیات است و به دو صورت محقق می‌گردد: ۱. برزخ نزولی ۲. برزخ صعودی. برزخی که خالد مشاهده کرد و درصدد تبلیغ آن بود، قسم دوم از معنای چهارم برزخ، یعنی عالم برزخ صعودی بود (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۴۹) که اهل معرفت بر خلاف حکمای مشاء معتقداند که بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و جهان طبیعت که نشئه مادیات محضه می‌باشد، عالمی دارای مقدار و شکل لکن بدون ماده، وجود دارد که عالم مثال و خیال منفصل نام دارد و دومین تعین خلقی و سومین حضرت از حضرات خمس است، و عالم مذکور مظهر الإسم القوی می‌باشد؛ چراکه گستره وجودی عالم برزخ بسیار وسیع و بزرگ است به گونه‌ای که علاوه بر موجودات، معدومات را هم در بر می‌گیرد؛ چرا که جمع بین اضداد در عالم خیال امکان‌پذیر است، درحالی که جمع ضدین در پیشگاه عقل و حس ممتنع است و این قدرت و اقتدار الهی را

نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۰۴ ق، ص. ۱۸) نشئه مثال، برزخ بین عالم عقل و عالم ماده است؛ زیرا از جهت تجرد از ماده به عالم مجردات شباهت دارد، و از جهت تلبس به مقدار و شکل، شبیه به عالم مادیات است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۴) و از آنجا که تدبیر جهان طبیعت بر عهده ارواح و مجردات است و ارتباط مستقیم بین این دو امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا بین مرکب و بسیط مابین ذاتی وجود دارد در نتیجه مناسبت بین آن دو وجود ندارد، و زمانی که مناسبت نباشد، ارتباطی هم برقرار نخواهد شد و هنگامی که ارتباط نباشد، تأثیر و تأثر هم محقق نمی‌گردد، قهراً حق تعالی عالم مثال را که برزخ بین دو عالم است، خلق کرد تا ارتباط عالم ارواح با جهان طبیعت تصحیح گردد و تأثیر و تأثر، شکل گیرد بدین صورت که مجرد عقلی با تنزلش در عالم مثال، مدیریت و مؤثریت خود در عالم اجسام را به منصه ظهور می‌رساند. (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۵۴ و ۵۵). غرض حضرت خالد (علیه السلام)، خبر دادن از حیات برزخی پس از دنیا و ایمان همه عالم در تمام زمان‌ها به آن است؛ زیرا صورت‌های برزخی به دلیل آنکه در بستر زمان و مکان نیستند، نسبت به اجسام طبیعی ارسال و اطلاق دارند قهراً اختصاصی به زمانی خاص ندارند، و نیز چون خداوند، حضرت ختمی مرتبت را رحمت برای عالمیان فرستاده است و حضرت خالد به نبوت رسول الله نزدیک بود؛ لذا از حق تعالی خواست که از این رحمت شامله در رسالت محمدیه حظ وافر حاصل کند و بعد از مرگ و نبش قبر خود توسط قوش، اخبار از برزخ صعودی نماید.

۵. تفاوت‌های برزخ صعودی و نزولی

برزخ نزولی و صعودی با اینکه مجرد هستند و حادث زمانی نیستند، اما فرقی با یکدیگر دارند: اول: برزخ نزولی نسبت به جهان طبیعت مظهر الاسم الاول است؛ زیرا مظهر موجدیت و مفیضیت وجود و هستی از جانب حق تعالی است، اما برزخ صعودی نسبت به دنیا مظهر الاسم الآخر می‌باشد؛ چراکه برزخ صعودی، نشئه رجوع و بازگشت جهان طبیعت به آن است (قونوی، ۲۰۰۸ م، ص. ۳۳۹) که با توجه به این دو جهت، اسم الاول برای برزخ نزولی است و اسم الآخر اختصاص به برزخ صعودی دارد.

دوم: صور برزخ صعودی، نتیجه اعمال و افعال در دنیا است، اما صور برزخ نزولی، محصول اعمال نیست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۴۵)؛ زیرا انسان در سلسله انواع، نوع متوسط می‌باشد و با حرکت جوهری خاص، سیر وجودی و حرکت اشتدادی خود، خود افزایی درونی پیدا می‌کند و به چهار گروه انسان فرشته‌خو، انسان شیطانی، انسان سَبْعی و انسان بهیمی، تقسیم می‌گردد که هر دسته، فصل ویژگی‌های خاص خود را داراست و در این سیر، هویت شخصیه انسان محفوظ می‌باشد، بنابراین زمانی که آب به هوا و حیوان (مثلاً گوسفند) به انسان تبدیل می‌گردد، هویت شخصیه آب و گوسفند باقی نمی‌ماند، اما انسان زمانی که از نقص به کمال سیر می‌کند، هویت شخصیه‌اش محفوظ می‌ماند (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۹۶). و از آنجا که بشر دارای طبیعتی است که برای دستیابی به کمالات ثانوی همواره به ادراک، اراده و اختیار نیاز دارد؛ چرا که کمالات مذکور از ابتدای موجودیتش با او نبوده و با حرکت و سیر، قصد رسیدن به آنها را دارد قهراً آنچه انسان را در این سیر کمک می‌کند، کنش‌های آگاهانه و ارادی است که از او صادر می‌گردد و از غیب وجودی و باطن انسان ظاهر می‌شود، از اینرو خداوند در قرآن فرزند نوح را اینگونه معرفی می‌کند که «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود / ۴۶) نه عاملٌ غیر صالح؛ زیرا پیوند عمل با عامل، حقیقی است و نه عرضی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۹۳۵)، و انسان به‌وسیله اعمال خود، حقیقت آینده خود را می‌سازد لذا برزخ صعودی نشئه ظهور تفصیلی انسان است.

سوم: برزخ نزولی امکان ظهور در عالم حس و ماده را دارد، ولی ظهور برزخ صعودی در عالم عنصریات محال و ممتنع است (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۲؛ ابن عربی، ۱۴۰۰، ش، ج. ۷، ص. ۵۵۱)؛ زیرا «ظهور و تجلی» یک کلیدواژه مهم در ساختار عرفان نظری است و مراد اهل معرفت از ظهور، وجود نیست؛ یعنی ظاهر شدن شیء به معنای موجود شدن آن چیز بعد از معدوم بودن آن نیست و نیز مراد از ظهور آشکار شدن چیزی که از مشاعر حسی مخفی بوده است (مانند آشکار شدن آفتاب از پس ابر) نیست. بلکه مراد از ظهور، تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به منزلت و رتبت تعینی

از تعینات است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۷۵؛ ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸) که بر اساس حرکت حَبّی شکل می‌گیرد که یک سیر رو به جلو است و سیر عقب‌گرد برای حرکت حَبّی بی‌معنا است و در هر آن، جلوۀ نو و جدید نمایان می‌گردد و همانطور که در حرکت طبیعی، خروج متحرک از قوه به فعل و نقص به کمال است و عکس آن ممتنع می‌باشد، همچنین در حرکت حَبّی هم موجود، سیر به عقب ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۴)، به عبارت دیگر برزخ نزولی نسبت به دنیا، تحت الإسم الظاهر می‌تواند گردد اما برزخ صعودی نسبت به عالم ماده، همواره تحت الإسم الباطن است.

چهارم: برزخ صعودی وسیع‌تر و مفصل‌تر از برزخ نزولی است؛ زیرا از یک سو نفس انسانی در عالم طبیعت با کسب علوم و ملکات، سعه وجودی و اتساع پیدا می‌کند، و از سوی دیگر نشئه ظهور علوم، ملکات، عالم برزخ صعودی است که جناب شبستری در گلشن راز فرمود:

دگر باره به وفق عالم خاص شود اعمال تو اجسام و اشخاص

(شبستری، ۱۳۶۸، ص. ۹۶)

توضیح مطلب اینست که؛ معلوم چه حضوری و چه حصولی با عالم متحد است؛ زیرا اگر معلوم، یک شیء قائم به خود و مستقل از عالم باشد دارای وجود لِنَفْسِه خواهد بود و از آن نظر که برای عالم حضور و حصول یافته است باید دارای وجود لَغیره باشد و ممکن نیست که وجود یک شیء هم لِنَفْسِه باشد و هم لَغیره، از اینرو وجود عالم و معلوم یکی است، و این اتحاد، یک اتحاد وجودی است و نه ماهوی؛ زیرا ماهیات، مثار کثرت و اختلاف‌اند و با یکدیگر تباین دارند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۱۶۰)، لذا حاج ملاهادی سبزواری در کتاب شرح مثنوی در ذیل این بیت از عارف رومی که می‌فرماید:

گر گُل است اندیشه تو گلشنی و ر بود خاری تو هیمة گلخنی

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، ص. ۱۷۳)

می‌نویسد:

گر گل است اندیشه تو گلشنی: این قول به اتحاد عالم و معلوم است که بسیاری از محققین حکما بر آن اند و مجملی از بیان آن است که معلوم دو است معلوم بالذات؛ چون صورت کلیه گل که در عقل و صورت جزئی آن که در خیال است. و معلوم بالعرض که گل طبیعی مادی باشد و این محققین نمی‌گویند که روح با گل طبیعی اتحاد دارد بلکه با معلوم بالذات از گل. دیگر آن گل که معلوم بالذات ماهیتی دارد و وجودی و نمی‌گویند با ماهیت و مفهوم آن اتحاد دارد، بلکه با وجود او به این معنی که همه مفاهیم حاصله در روح به وجود روح موجودند چنان که در عالم خارج به وجودات متشّبه موجود بودند در روح به یک وجود بسیط مبسوط موجودند و با این حال نمی‌گویند روح، تجافی از مقام شامخ لطیفه سریه و خفویه نموده، بلکه بدون تجافی، وجود اینها ظهور اوست (حاج ملا هادی سبزواری، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۲۴۱).

پنجم: در برزخ نزول، سخن از ایمان و کفر و مانند آن وجود ندارد، اما در برزخ صعود، انسان‌ها به مؤمن و کافر تقسیم و در نتیجه لذت و یا درد را می‌چشند؛ زیرا تقابل بین اُسماء الهی به‌وسیله سِرّالقدر محقق می‌گردد و عین ثابت مؤمن مطیع از خداوند ظهور رضا و لطفش را خواستار است چه اینکه عین ثابت کافر، غضب و قهرش را طلب می‌کند قهرا احکام دو صفت مذکور به‌وسیله عمل صالح و طالح ظاهر می‌شود و تقابل بین اُسماء شکل می‌گیرد که اسم الرضا و احکام آن تعلق به جمال الهی دارند که سبب ظهور بهشت رضوان می‌گردند و اسم الغضب و احکام آن تعلق به جلال الهی دارند که باعث بروز دوزخ می‌شوند (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۸۲۴).

ششم: برزخ نزولی، مرتبه استیداعی است اما برزخ صعودی انسلاخ معنوی می‌باشد. بدین صورت که تجلیات الهی در قوس نزول از حضرت احدیت سپس مقام و احدیت شروع می‌گردد و در ادامه مراتب عقول و نفوس و در انتها در انسان پایان می‌پذیرد که این نزول در انسان به‌صورت انصباع می‌باشد و در قوس صعود انسان با انسلاخ و حرکت معنوی از کثرت به وحدت سیر و

رجوع به حق تعالی می‌کند (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۸).

هفتم: برزخ نزولی، به‌گونه تجلی و ظهور در مرتبه پایین‌تر است که تمام حقیقت شیء انتقال پیدا نمی‌کند بلکه با حفظ وجود در مرتبه بالا در مرتبه پایین ظهور می‌نماید؛ اما برزخ صعودی به‌صورت اتحاد مرتبه پایین با عالم برزخ است.

هشتم: آخرین موجود در قوس نزول و اولین موجود در قوس صعود، انسان می‌باشد (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۹)؛ چراکه نشئه عنصری انسان در آخرین مرتبه از تنزلات مظاهر و در پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهورات حق تعالی است و مرتبه نازله واجد تمام مظاهر عالیّه و شامل همه مراتب برتر است، به عبارت دیگر انسان، جامع جمیع مراتب و مظاهر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۳۴) قهراً برزخ نزولی میان عالم عقل و عالم انسانی مجمل قرار دارد و برزخ صعودی میان عالم انسانی مفصل و عالم عقل است.

نهم: برزخ نزولی به‌صورت ابداع محقق است یعنی زمان و حرکت در موجودیتش نقشی ندارد، اما برزخ صعودی بر اساس حرکت و زمان موجود می‌گردد. (صدرالمؤمنین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۶۹)؛ زیرا بر اساس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، نفس انسانی در بستر زمان و مکان حادث می‌گردد و طبق حرکت اشتدادی خاص به روحانیت و تجرد راه می‌یابد که اولین عالم روحانی و ملکوتی، برزخ و مثال صعودی برای اوست.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بیانگر آن است که برزخ صعودی و نزولی در عرفان نظری، دو ساحت متمایز با تفاوت‌های بنیادین در جهت حرکت، غایت، تجلیات اسماء الهی، ارتباط با اعمال انسانی، گستره وجودی، و نقش زمان و حرکت هستند. برزخ نزولی به مثابه حائل میان عوالم عقلی و مادی، مظهر اسم «الأول» و تجلی ابداعی حق تعالی است، در حالی که برزخ صعودی، مرتبه بازگشت انسان به سوی مبدأ و مظهر اسم «الآخر» است که با اعمال اختیاری و سیر اشتدادی نفس شکل می‌گیرد.

تفاوت شهود اُحدیت، توسط حضرت خالد نبی (علیه السلام) و حضرت ختمی مرتبت ﷺ نیز از سه جهت وجود دارد: نخست؛ تفاوت در مرتبه نبوت (انبایی در خالد نبی و تشریعی در پیامبر اسلام) که بر استعداد وجودی و جامعیت مقام رسول اکرم ﷺ دلالت دارد. دوم؛ نحوه مواجهه با مرگ؛ خالد نبی پس از مرگ طبیعی و اضطراری به اعلان حقایق برزخی پرداخت، در حالی که پیامبر اسلام ﷺ با موت اختیاری و معراج، حیات برزخی را در زمان حیات شهود کرد. سوم؛ جمع پایدار و مقامی میان تشبیه و تنزیه در شهود پیامبر ﷺ که قرآن کریم با آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» آن را تجلی بخشیده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و استناد به متون کلیدی عرفانی مانند فصوص الحکم نشان می‌دهد که برزخ صعودی، عرصه ظهور تفصیلی اعمال و ملکات انسانی است، در حالی که برزخ نزولی، ساحتی از تجلیات الهی بدون وابستگی به کنش‌های بشری است. تفاوت در مظهریت اسماء الهی و جایگاه انسان کامل به عنوان برزخ اکبر، تمایز این دو عالم را در نه بُعد تبیین می‌کند. این یافته‌ها نه تنها به درک عمیق‌تری از مفاهیم اُحدیت و برزخ در عرفان اسلامی می‌انجامد، بلکه تمایز بی‌بدیل مقام ختمی مرتبت ﷺ را در سیر نبوت و شهود توحیدی آشکار می‌سازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۶)، تصحیح و تعلیق بر شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۳. آملی، سیدحیدر (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی در ایران، چاپ اول.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، چاپ اول.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۰ ش)، الفتوحات المکیة، تحقیق: عبدالعزیز سلطان المنصوب، قم: نشر زین، چاپ اول.
۶. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۴ ق)، الخیال عالم البرزخ و المثال، دمشق: بی‌نا.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
۸. احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول.
۹. بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تحقیق: توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۰. ترکاشوند، احسان و میرسپاه، اکبر (۱۳۹۰)، «سیری تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان». نشریه معرفت فلسفی، سال نهم، ش ۱.
۱۱. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۸۶)، تمهید القواعد، قم: الف لام میم، چاپ دوم.
۱۲. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
۱۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح: ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، ریح مقحوم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، عین نصّاح (تحریر تمهید القواعد)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.

۱۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، دو رساله مُثُل و مَثال، تهران: نشر طوبی، چاپ اول.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، سرح العیون فی شرح العیون، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۲۰. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶)، تعلیقات بر فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۱. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶)، تعلیقات بر شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸)، تعلیقات بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۷)، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات، چاپ اول.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۲۵. شبستری، محمود (۱۳۶۸)، گلشن راز، تحقیق: صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ اول.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.
۲۷. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۸)، مصباح الأنس، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۸)، الفکوک، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۷)، إعجازالبیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۰. قونوی، صدرالدین (۲۰۰۸م)، شرح الأسماء الحسنی، تصحیح: قاسم طهرانی، بیروت: دار و مکتبة الهلال، چاپ اول.
۳۱. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۳۲. کاشی، عبدالرزاق (۱۳۷۰ش)، اصطلاحات الصوفیة، قم: انتشارات بیدار.
۳۳. کاشی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، تعلیقات بر فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. مسعودی، علی (۱۳۶۳)، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: مؤسسه دارالهجرة. چاپ دوم.

۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۸. مصطفوی، نفیسه و زکی، تیر (۱۳۹۲)، «مرتبه احدیت، نقطه عطف امام خمینی و ابن عربی» پژوهشنامه متین، سال پانزدهم، ش ۶۱.
۳۹. مطیع، مهدی و نادری، سمیه (۱۳۹۶)، «تبیین قرآنی عرفانی احدیت». نشریه الهیات تطبیقی، سال هشتم، ش ۱۷.
۴۰. وکیلی، هادی و زحمتکش، حسین (۱۳۹۲)، «بررسی ساحت ذات احدیت از منظر عرفان نظری». نشریه مطالعات عرفانی، ش ۱۷.

