

بنیادهای وجودشناختی برزخیت انسان بر اساس فلسفه و عرفان اسلامی

زهیر الجشی^۱

احمد سعیدی^۲

مهدی ایمانی مقدم^۳

چکیده

حقیقت و شؤون انسان به عنوان تجلی اسم اعظم الاهی و جامع عوالم خلقی چیست؟ هستی‌شناسی عرفان اسلامی، بر وحدت شخصی وجود و کثرت ظهورات وجود بنا شده است. تأثیر این نگاه بر انسان‌شناسی عرفانی چیست؟ بر اساس این نگاه، یک هستی مطلق وجود دارد که تجلیات بی‌شماری کرده و کمالات خود را به تفصیل جلوه داده است. حقیقت انسان اولین تعین مطلق یا اولین ظهور حق تعالی است، ولی انسان (کامل) علاوه بر تعین اول، در سایر مراتب وجود نیز حضور دارد و به همین دلیل، برخلاف تعین اول و برخلاف سایر تعین‌های کلی و جزئی، هم وحدت حق را جلوه می‌دهد و هم کمالات بی‌شمار او را. انسان تنها ظهور حضرت حق است که همه اسماء و صفات و کمالات خداوند را در خود جمع کرده و به نحو یکسان (بدون غلبه یکی بر دیگری) اظهار می‌کند و به اصطلاح، برزخ میان حق و خلق یا برزخ میان وحدت و کثرت است.

در این مقاله، مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی عرفان اسلامی را که منجر به نوع خاصی از انسان‌شناسی شده و آثار و تبعات بسیار در مباحث کلامی دارد را بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی عرفانی؛ تعین؛ تجلی؛ برزخیت؛ عرفان.

۱. کارشناس ارشد عرفان از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Email: mzuhairj@yahoo.com

۲. استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Email: ahmadsaeidi67@yahoo.com

Email: nahadom@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۰

طرح مسأله

از یک سو، هدف نهایی از خلقت، رسیدن انسان به شناخت و معرفت حق تعالی است و از سوی دیگر، شناخت خداوند متعال، ارتباط وثیقی با شناخت انسان دارد. به اعتقاد عارفان مسلمان، آنچه سبب شده شناخت انسان چنین جایگاهی در شناخت خداوند داشته باشد، برزخیت انسان بین حق و خلق یا وجوب و امکان یا اطلاق و تعین است. از نظر اهل معرفت، انسان موجودی است که خصوصیات حق و خلق را در خود جمع کرده است و به دلیل این جامعیت، هم بیش از سایر موجودات توان شناختن حق تعالی را دارد و هم بیشتر به حق شبیه است، پس شناخت او اقرب و رصین‌ترین راه برای شناخت خداست.

انسان تنها مخلوقی است که همه حقایق خلقی و الهی را به صورت اجمالی و تفصیلی در خود دارد. انسان در بالاترین سطح آفریده شده و تا پایین‌تر مرتبه نزول کرده تا با بازگشت مجدد به بالاترین سطح، همه دایره وجود را در دو قوس نزول و صعود طی کند: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (تین (۹۵) / ۴-۵)؛ ثُمَّ ذَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (نجم (۵۳) / ۸-۹). یعنی انسان در بالاترین مرتبه اجمال و وحدت و بساطت خلق شده (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي... يَا عَلِيُّ... أَوْلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَرْوَاحًا (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۶۲)) سپس به مرتبه تفصیل و کثرت و ترکیب (عالم اجسام) تنزل کرده و دوباره به مرتبه اجمال و وحدت و بساطت عروج نموده است و البته درسیر و سلوک کامل خود، همه مراحل اجمال و تفصیل را حفظ کرده، تبدیل به مظهري شده است که همه اسماء و صفات خداوند را یکجا و به صورت وحدانی هم به اجمال و هم به تفصیل بروز و ظهور می‌دهد. حاصل آن که احسن الخالقین نسخه‌ای از هر چه در عالم آفریده، در انسان نیز قرار داده است و از نظر عارف مسلمان، نبی مکرم اسلام به دلیل همین خصوصیت فرموده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲) و «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰). هر چند اکابر عرفان نظری در طول تاریخ همچون ابن عربی و سید حیدر آملی و... بر جامعیت و شؤون باطنی وجود انسانی تفصیلاتی داشته‌اند، اما مقاله حاضر به تبیین وجه برزخیت وجودی انسان بر اساس مبانی هستی‌شناختی عرفان اسلامی، اهتمام دارد.

هستی‌شناسی عرفانی

از منظر اهل معرفت، سالک الی‌الله با التزام به شریعت و پیمودن مراحل طریقت به حقیقت می‌رسد، یعنی از تعین خود فانی و غافل می‌شود و به شهود حق‌الیقینی حق‌سبحانه نایل می‌گردد. به لحاظ تاریخی، بازگو کردن و به عبارت درآوردن تجارب عارفانه یا حقایق و معارفی که خداوند در شهود نهایی حق‌الیقینی در فنا و بقای بعد از فنا نصیب عارفان کرده است، به تدریج سبب شکل‌گیری علم عرفان نظری شده است. حقایق و معارفی که در عرفان نظری به بند عبارت درآمده و مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عموماً ناظر به خداوند و اسماء و صفات و افعال و مظاهرش هستند. بنابراین با توجه به این که از منظر عارفان، خداوند هستی مطلق است، می‌توان گفت که علم عرفان نظری، بررسی هستی مطلق و شؤون و روابط و جلوه‌ها و آثار آن است یا به اختصار، علم عرفان نظری همان هستی‌شناسی عرفانی است. یعنی در این علم، جهان‌بینی عرفانی یا به عبارت عام‌تر و دقیق‌تر، نوع نگاه عرفا به هستی بیان می‌شود؛ نگاهی که برخاسته از شهود نهایی حقیقت هستی (خداوند) است. در این دیدگاه، در نظام هستی، هیچ چیزی غیر از خداوند و کمالات و اسما و شؤون و افعال او نیست و به هر جای عالم که نظر کنیم جز کمال حق نمی‌بینیم: *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَانَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ* (بقره (۲) / ۱۱۵). ولی در میان همه جلوه‌های خداوند، یک جلوه امتیازی ویژه دارد که به واسطه آن می‌تواند بیشتر از سایر جلوه‌های حق، آیت و نشانه کمالات او باشد و آن جلوه یا جلوه‌گاه، انسان است.

انسان‌شناسی عرفانی

عارفان مسلمان، مظاهر خداوند را به پنج مقام یا مرتبه کلی - که به اعتبار حضور حق تعالی، حضرت نیز نامیده می‌شوند (امام خمینی در: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳) - تقسیم می‌کنند: (۱) حضرت الهیه یا صقع ربوبی (شامل تعین اول و دوم)، (۲) حضرت عقل، (۳) حضرت مثال، (۴) حضرت اجسام، و (۵) حضرت انسان. به اعتقاد ایشان، انسان یا حضرت پنجم، شامل و جامع چهار حضرت دیگر نیز هست و به همین دلیل، انسان را «کون جامع» نامیده و بخش مهمی از مباحث خود را به انسان‌شناسی اختصاص داده‌اند، به طوری که برخی معتقدند که عمده مباحث عرفان نظری پیرامون دو بحث توحید (خداشناسی) و

موحد حقیقی (انسان‌شناسی) هستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۴۷)

مبانی وجودشناختی انسان‌شناسی عرفانی

مهم‌ترین مبنای عرفان اسلامی، وحدت شخصی وجود و کثرت ظهورات وجود است. این نگاه وحدت‌انگار و توحیدی در همه شئون عرفان اسلامی اثرگذار است. بر اساس این نگاه، یک هستی مطلق وجود دارد که تجلیات بی‌شماری کرده و کمالات خود را به تفصیل جلوه داده است. مبنای مهم دیگر عرفا این است که در میان همه ظهورات و جلوه‌ها و تعینات هستی مطلق، انسان خصوصیتی دارد که او را در جایگاهی ممتاز قرار داده است. انسان برزخ حق و خلق است و در عین وحدت، همه کمالات خداوند را به صورت یکجا و یکسان (بدون غلبه برخی بر برخی دیگر) بروز می‌دهد در حالی که سایر جلوه‌های خداوند، برخی جنبه‌ها و حیثیات خداوند را بیشتر نمایش می‌دهند. خداوند تنها در چهره انسان و آینه وجودی او خود را به صورت کامل ظهور می‌دهد و مشاهده می‌کند و به همین دلیل تنها انسان، شایسته جانشینی خداوند در زمین (بقره (۲) / ۳۰-۳۴) و امامت فرشتگان در آسمان است.

قَالَ النَّبِيُّ : ... فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحْتَ الْمَلَائِكَةُ بِسُبْحَانَا وَ قَدَّسْنَا فَقَدَّسَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَقْدِيسِنَا

(ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۲)

۱. وحدت وجود

عرفا، نظام علی - معلولی فلسفه و چینش و سلسله مراتبی را که فلاسفه برای موجودات در نظر می‌گیرند، دقیق نمی‌دانند، چرا که ایشان، کثرت وجود، خواه کثرت تباینی مشایی و خواه کثرت تشکیکی صدرایی، را بر نمی‌تابند. در دیدگاه عارفان، که غالباً «وحدت شخصی وجود» نامیده می‌شود، کثرت پذیرفته است ولی تنها و تنها در مظاهر، جلوه‌ها و تجلیات وجود، نه در خود وجود. هستی، حقیقتی عینی، اصیل و مطلق است که تعدد و تکرربردار نیست و کثرت راهی به حریم آن ندارد. تنها مصداق حقیقی وجود، ذات حق تعالی است که جایی برای غیر مغایر باقی نمی‌گذارد تا در مقابل آن واقع شود و مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از: نامعلوم بودن برای مخلوقات، حکم‌ناپذیری، اطلاق مقسمی و وحدت حقیقی. (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۳-۳۵۳)

۱.۱. نامعلوم بودن ذات برای غیر خداوند

حق تعالی از حیث اصل تحقق و انیت، ظاهرترین و از نظر حقیقت و کنه ذات، پنهانترین اشیاست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۱۹). نه علم حضوری به ذات حق برای کسی غیر از خود خداوند ممکن است و نه علم حصولی؛ زیرا: اولاً وقتی یک وجود از همه جهات، بسیط است، علم حضوری به آن با حفظ بساطت آن، تنها با احاطه بر کل آن امکان دارد و چنین احاطه‌ای برای غیر ذات خداوند محال است.

حقیقة العلم الإحاطة بالمعلوم و... إنّ الإحاطة بالذات المطلقة محال، فلا تعلم أصلاً (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۴۳-۴۴)

ممکن است گفته شود علم حضوری به بعضی از کمالات خداوند آن هم به صورت محدود و متناهی چرا ممکن نیست؟ پاسخ این است که چنین علمی ممکن است ولی این علم دیگر علم به ذات در مرتبه ذات نیست بلکه علم به یکی از تعینات و تنزلات ذات (ذات از یک جهت خاص) است.

فإن تعین و لو بنسبة ما، أو من وجه ما علم بتعینه من حیث ما تعین به، و بحسبه لا مطلقاً (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴)

ثانیا علم حصولی از دریچه تنگ مفاهیم به بسیط مطلق که همه کمالات را در عین بساطت دارد امکان ندارد. هیچ مفهومی نمی‌تواند همه حیثیات واقعی و نفس‌الامری یک واقعیت (چه محدود و چه نامحدود) را یکجا بروز دهد. مثلاً هیچ مفهومی نمی‌تواند وجود، تشخیص، تعین، وحدت و بساطت را منعکس کند. بنابراین علم حصولی نمی‌تواند هیچ واقعیتی را به صورت کامل منعکس کند، چه رسد به این که ذات مطلق و بسیط و بی‌نهایت را به همان صورت مطلق و بسیط و بی‌نهایت بازنمایی کند.

الغیب غیبان: إضافی و حقیقی... الحقیقی هو حضرة ذات الحق... و من المتفق علیه أنّ حقیقه لا یحیط بها علم أحد سواه؛ لأنه لا یتعین علیه حکم مخصوص، و لا یتقید بوصف، و لا یتمیّز، و لا یتعین، و لا یتناهی، و ما لا یتمیّز بوجه لا یمکن تعقله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا ینضب و لا یتمیّز عنده (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۴)

روشن است که علم حصولی نسبت به برخی جهات وجود مطلق و نامتناهی امکان‌پذیر است ولی باید در نظر داشت که این علم نیز علم به برخی تنزل‌ها و تعیین‌های بی‌شمار وجود مطلق محسوب می‌شود نه به خود مطلق در مقام اطلاقش (ذات حق تعالی).
 ليس في قوّة لفظ من الألفاظ أن يدلّ على الذات المطلقة؛ دلالة إطلاقية، لكون أيّ لفظ فرض مقيداً بتركيب خاصّ و ليس... في قوّة حقيقة العلمية [الحقيقة العلمية] أن تحيط بما لا يقتضي الإحاطة به لذاته؛... مرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها... عن الإحاطة بكنهه الذات المطلقة (جندي، ۱۴۳۳ق، ص ۴۳-۴۴؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۲۷).

۱.۲. حکم ناپذیری ذات

منظور عارفان از حکم ناپذیری ذات مطلق را می‌توان با سه گزاره بیان کرد: (۱) ذات مطلق به لحاظ ذات (به دلیل اطلاقش) موضوع برای هیچ حکم غیراطلاقی قرار نمی‌گیرد؛ (۲) احکامی همچون وحدت حقیقی، اطلاق مقسمی، بساطت اطلاقی، وجوب اطلاقی و تشخیص اطلاقی که با مقام اطلاق سازگار هستند و موجب تنزل آن نمی‌شوند و در مرحله تعینات مطرح نیستند، به مقام اطلاقی ذات نسبت داده می‌شوند؛ (۳) مطلق (به دلیل حضورش در همه تعینات) موضوع همه احکام قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، حکم ناپذیری هستی مطلق، در صورتی است که بخواهیم حقیقت مطلق را با اطلاقش موضوع یک حکم ثبوتی یا سلبی غیراطلاقی قرار دهیم. به عبارت دیگر، مطلق به لحاظ ذات مطلق خود، موضوع برای هیچ یک از احکام تعینات خود (احکام غیراطلاقی، احکام مقابل دار، احکام مقید) قرار نمی‌گیرد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹)، اما مطلق به لحاظ حضور و ظهور در همه تعینات و ظهورات، موضوع همه احکام ثبوتی و سلبی قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۸۸، قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲۶-۶۲۸).

«إنّ الصفات و الأسماء و الأحكام لا یطلق علیه (الحقّ) و لا ینسب إليه إلاّ من حیث التعینات (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱۰، ص ۳۰).

پس هرچند نمی‌توان به ذات خداوند در مرتبه ذات اطلاقی‌اش، «نسیان» و... را نسبت داد، اما می‌توان به او (به دلیل حضور در جلوه‌های خود و در مرتبه جلوه‌های خود)، رمی (انفال (۸) / ۱۷)، نسیان (جاثیه (۴۵) / ۳۴)، تأسف (زخرف (۴۳) / ۵۵)، اذیت شدن (احزاب

(۳۳) / ۵۷؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۹) و... را نسبت داد. روشن است که هیچ یک از صفات مزبور شایسته مرتبه ذات الهی نیستند. مشابه این مسئله در مورد انسان نیز که بزرگترین مظهر حق تعالی است و شناخت او به شناخت نسبی از خداوند می‌انجامد، صدق می‌کند. انسان به لحاظ قوه عاقله (مثلاً) راه نمی‌رود، نمی‌خورد، و... ولی از باب حضور نفس در همه مراتب و قوای خود (النفس فی وحدتها کل القوی)، راه رفتن، خوردن، آشامیدن، هضم کردن، سوء هاضمه و... را به خود نسبت می‌دهد. روشن است که انسان حاضر در مرتبه جسم راه می‌رود، غذا می‌خورد و... نه انسان در مرتبه عاقله.

۱.۳. اطلاق مقسمی ذات

مراد از اطلاق مقسمی، مطلق بودن نسبت به هر قیدی حتی خود قید اطلاق است (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۷). چنین مطلق‌ی‌جایی برای غیر نمی‌گذارد. بر این اساس، کثرات از شئون و تجلیات مطلق به حساب می‌آیند، و ورای وحدت اطلاق آن نیستند. همه کثرات به وجود واحد او موجودند، و وجود اوست که در همه سریان دارد. البته او مقید به سریان نیز نیست یعنی حقیقت و هویت این اطلاق حقیقی و وجودی، صرف احاطه و سریان در کثرات هم نیست، بلکه هویت آن فوق سریان است، و از این جهت، نسبت به سریان نیز مطلق است. پس وجود حق سبحانه با ویژگی‌های اطلاق، تشخیص، عدم تناهی و بساطت همه متن واقع را فراگرفته، و حق بما هو حق، مطلق و نامتناهی و بسیط است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸).

۱.۴. وحدت اطلاق ذات

وحدت به دو نحو قابل تصور است:

۱. وحدت مقابل کثرت که در آن، واحد از کثیر و کثیر از واحد جدا هستند. وحدت‌های مادی، مثالی و عقلی در عوالم ماده، مثال و عقل از این نوع وحدت (وحدت مقابل دار) هستند؛ یعنی در عوالم ماده، مثال و عقل، در کنار واحدهای مادی، مثالی و عقلی، کثرت‌های مادی، مثالی و عقلی نیز داریم؛
۲. وحدت شامل و جامع کثرت که صفت وجود مطلق به اطلاق مقسمی است و به دلیل اطلاق مقسمی، فرض کثرت هم برای این نوع واحد، محال است، چه رسد به وجود

کثرت. چنین واحدی همه حقایق واحد و کثیر عالم را پوشش می‌دهد و هم واحد دارای مقابل و هم کثیر مقابل آن از شئون و مظاهر و جلوه‌های آن به شمار می‌روند. روشن است که این نوع وحدت، شایسته نام وحدت حقه حقیقی بوده و می‌تواند صفت ذات مطلق حق قرار گیرد.

باید توجه داشت که وحدت اطلاق متمایز از وحدت سریانی‌ای است که در نظام تشکیک خاص صدرایی مطرح است؛ چون وحدت سریانی مقید به کثرات موجود، و سریان در آنهاست در حالی که وجود واحد مطلق به اطلاق مقسمی، دربرگیرنده همه کثرات است و هیچ کثرتی از دامنه احاطه و اطلاق و شمول آن مستثنی نیست (وگرنه واحد مزبور، مطلق نخواهد بود و مقید می‌شود) ولی هویت و ذات آن، مقید و محدود به سریان در کثرات و شمول کثرات نیست (چرا که در این صورت نیز، واحد اطلاق، حقیقتاً مطلق نخواهد بود). به عبارت دیگر، واحد اطلاق به حکم اطلاقش، همه کثرات را بدون استثنا شامل می‌شود و باز به حکم همین اطلاق، مقید به کثرات و سریان در کثرات نیست و فوق کثرات و فوق سریان نیز هست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۵۹-۳۶۰).

۲. کثرت ظهورات

خداوند متعال در مرتبه ذات خود، خفی، باطن و غیب مطلق است ولی به دلیل این که ذات او مطلق از هر قیدی است، مقید به «خفا»، «بطون» و «غیبت» نیست و به همین دلیل می‌تواند تجلی کند و ظاهر شود. وحدت ذات حق سبحانه نیز از نوع وحدت حقیقی اطلاق است که در مقابل کثرت نیست و می‌تواند چهره کثرت نیز پیدا کند. وحدت حق سبحانه جامع «وحدت در مقابل کثرت» و «کثرت» است و می‌تواند به هر دو چهره متجلی شود. به عبارت دیگر، «وجود واحد شخصی به وحدت حقه حقیقه» به دلیل اطلاق احاطی خود، جامع همه کمالات وجودی است و می‌تواند متناسب با این کمالات متعدد، چهره‌ها و شئون متکثری داشته باشد. واحد مطلق وقتی در شئونش ملاحظه شود، به آن صور کثیر متجلی می‌شود.

به این ترتیب، در عرفان اسلامی پس از تثبیت وحدت شخصی وجود، بحث کثرات و نفس‌الامر آنها مطرح می‌شود و ظهور، تجلی و شئون، جایگزین علیت ایجاد در فلسفه

می‌شود. در این دیدگاه، وجود همیشه وجود بوده، هست و خواهد بود، نه از عدم برمی‌آید و نه به عدم تبدیل می‌شود، بلکه به حسب مراتب آشکار می‌شود. کمالات، صفات و اسمای حق تعالی که در مرتبه وحدت به صورت اجمالی و اندراجی هستند و به همین دلیل، احکام تفصیلی آنها مخفی است، آشکار و ظاهر می‌شوند و احکام خود را به تفصیل بروز می‌دهند و وحدت را پنهان می‌کنند. یعنی ظهور کثرت بدان معناست که واحد کمالات یا به تعبیر عامیانه، هنرهای خود را یکی یکی و جداگانه بروز و ظهور می‌دهد. برای تقریب به ذهن، مهندسی را تصور کنید که صاحب ملکه و اقتدار محاسبات ریاضی است و در آن ملکه واحد و بسیط و نورانی (بسیط) بسیاری از محاسبات پیچیده را به صورت سربسته و اجمالی و اندماجی دارد. زمانی که او یک محاسبه خاص انجام می‌دهد و مثلاً سازه یک عمارت را طراحی می‌کند، ملکه مزبور را متکثر می‌کند و آنچه را به نحو اجمالی و اندماجی داشت به تفصیل می‌رساند و محاسبه‌ای را که اصلاً دیده نمی‌شد بروز می‌دهد.

بنابراین از منظر عرفا، ممکنات شئون، احوال، نسب، ظهورات، تجلیات (جلوه‌ها)، تعینات، آیات و... برای وجود واحد حضرت حق هستند و در عرض یا طول وجود او به شمار نمی‌روند و ثانی او در نظر گرفته نمی‌شوند، گرچه هیچ‌و‌پوچ و بدون نفس الامر نیز نیستند حتی در بین خود و نسبت به یکدیگر تفاوت‌های تفاضلی، چینش ویژه و مراتب تشکیکی نیز دارند.

۲.۱. معنای ظهور، تجلی و تعین

در اصطلاح عارفان مسلمان، ظهور، تجلی و تعین در معانی نزدیک به هم به کار می‌روند. تمیز ذات در هر یک از مراتب و حضرات، و بروز یک کمال خاص را «ظهور»، «تجلی» و «تعین» می‌نامند (جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۵). آشکار شدن ذات مطلق حق تعالی و کمالات او پس از متعین شدن به تعینات ذاتی یا اسمائی یا افعالی (برای خود او یا برای غیر او) به نحوی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نیاید، تجلی است. تعین امر مطلق (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸) یا تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به رتبه تعینی از تعینات، ظهور است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۱۱). مطلق، به نسبت و مقدار قیدی که بدان محدود شده، ظهور می‌کند و معلوم و مدرک می‌شود و جلوه می‌نماید.

۲.۲. سیر ظهور حق تعالی (چرایی تعیین مطلق)

ظهور حق را می‌توان به دو صورت بازگو کرد: می‌توان گفت که آن شأن خاص (مثلا عقل اول) آشکار شد و نیز می‌توان گفت حق تعالی خود را به صورت یک شأن خاص (یا یک نسبت یا حکم خاص) درآورد یا جلوه داد. به عبارت دیگر، می‌توان با لحاظ کثرت گفت آن اسم خاص (مثلا عقل اول) پدید آمد و می‌توان با ملاحظه وحدت و چشم وحدت بین گفت وجود واحد، در کثرات جلوه کرد و به لحاظ آن اسم خاص متعین یا آشکار گردید. اما چرا مطلق متعین می‌شود و کمالات اجمالی حق، به تفصیل ظاهر می‌شود.

گرچه ذات حق تعالی مستجمع جمیع کمالات و حقایق بوده و به ذات خود از جمیع جهات غنی است؛ یعنی آن ذات از هیچ کمالی خالی نیست و همه کمالات در آن حاصل هستند ولی کمالات، حقایق و تعینات در مقام ذات به نحو اطلاقی و به وجود حق موجودند و هیچ تعینی با حفظ هویت تعینی خود در مرتبه ذات حضور ندارد و از این رو هیچ امتیاز و ترجیحی برای شأنی خاص نسبت به شئون دیگر نیست. حقیقت مطلق در چنین مرتبه‌ای، «ظهور» و «بطون در مقابل ظهور» ندارد؛ چون چیزی غیر او نیست تا برای او غایب باشد و ظاهر شود. ظهور در مقابل بطون و بطون در مقابل ظهور، وقتی مطرح می‌شوند که مطلق تجلی کند و سلسله مراتبی از ظهورات به وجود آیند و مراتب بالا و پایین نسبت به یکدیگر بطون و ظهور پیدا کنند. به عبارت دیگر، ظهور و بطون در مقابل ظهور اموری نسبی در میان شئون حق هستند، آن هم هنگامی که شئون مزبور، بروز و ظهور پیدا کرده‌اند نه زمانی که در موطن ذات مستهلک و به یک معنا باطن (بدون مقابل) هستند.

از سوی دیگر، از آنجا که در موطن ذات همه کمالات به نحو بسیط (بدون تعین و تفصیل) حضور دارند، حق تعالی به همه کمالات مزبور و اقتضائات آنها علم حضوری دارد. این کمالات هر کدام به لسان اقتضای خود طلب بروز و ظهور می‌کنند تا به اصطلاح عرفانی از کرب خارج شوند. مثلا صفت غفران یا اسم غفور خداوند متعال تا عالم ماده و گناهکارانی که توبه کنند نباشند، زمینه بروز و ظهور پیدا نمی‌کنند (مستملی بخاری،

[رسول الله:] لو لم تذنبوا لأتی الله بقوم یذنبون لیغفر لهم (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۰۸، نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۷؛ مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۰).

۲.۳. نیاز ظهور به مخلوقات

همان طور که حق تعالی - از آن جهت که مستجمع جمیع کمالات است - آیینۀ خلق نماست، خلق نیز آیینۀ حق نماست پس در هر حال هم حق و هم خلق باید باشند تا این دو آینه معنا داشته باشند و اگر خلقی نباشد، آینه و مرآتی نخواهد بود. فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت مرآته فی رؤیته أسمائه و ظهور أحكامها (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۲) پس حق تعالی آیینۀ تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آیینۀ حق باشی تا در تو مشاهده اسما و ظهور احکامش کند (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸).

وجود حق تعالی و احکام و جویی و اسماء و صفات آن، به واسطۀ مظاهر امکانی ظهور می یابند، و ممکنات و احکام آنها نیز به واسطۀ تجلی وجود حق تعالی ظاهر می شوند. پس وجوب به واسطۀ امکان ظاهر و امکان به واسطه وجوب موجود (آشکار) می گردد. اگر تعیین های مطلق نباشند، مطلق ظهوری نخواهد داشت و اگر مطلق نباشد، تعینات، وجودی نخواهند داشت (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

ظهور تو به من است و وجود من از تو و لست تظهر لولای لم اکن لولاک (تبریزی مغربی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۱).

۲.۴. رابطه ظهور با برزخیت

برزخ در لغت به معنای چیزی است که بین دو شیء واقع می شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۳۸) یا به معنای امری است که حاجز (فاصل) و مرز بین دو شیء است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۸). اما در اصطلاح عرفان، حقیقت برزخی، حقیقتی است که به یک اعتبار، جامع دو امر متقابل و به اعتباری دیگر، فاصل بین آن دو باشد و در عین حال عینیتی زائد بر دو طرف نداشته باشد؛ چرا که در این صورت احدی الجمع (یک واحد که دو چیز را جمع کرده) نخواهد بود (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۷۶).

مطابق این اصطلاح، باید گفت که در هر ظهوری نوعی برزخیت (جامع فاصل بودن)

هم هست، بلکه هویتِ ظهور و قوام آن به برزخیت است، زیرا ظهور هنگامی معنا می‌یابد که احد به سمت کثرت می‌رود و نوعی جمعیت و اجتماع بین احدیت و کثرت حاصل می‌شود و واجب در ممکنات ظاهر می‌شود و به زبان فلسفی، وحدت در کثرت اتفاق می‌افتد. پس هر تعینی که ظاهر می‌شود به حسب بروز و ظهور مطلق در ظرف خود، از نوعی برزخیت برخوردار است. ولی باید توجه داشت که هیچ یک از تعینات کلی و جزئی، حق متجلی و مطلق را «بما هو حق» و «به اندازه حق» نشان نمی‌دهند، بلکه هر ظرف و مظهري به اقتضای تعین خود و به اندازه ظرفیت خود، او را ظاهر می‌سازد. یعنی هر تعینی در عین حال که حق را نشان می‌دهد و با حق تعالی، اتحاد ظاهر و مظهر (و به زبان حکمت متعالیه، اتحاد حقیقت و رقیقت) دارد، غیر از حق است چرا که مطلق غیر از تعینات خود بوده و به اصطلاح، به تمایز احاطی از تعینات خود ممتاز است.

۳. حقیقت انسان و جایگاه او در جهان مورد نظر عارفان

گرچه مقام ذات شکار کس نشود و حتی رسول گرامی اسلام را هم راهی به آن مقام منبع نیست، اما انسان کامل می‌تواند تا اولین ظهور حق تعالی (تعین اول) سیر کند (امام خمینی در: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶ و ص ۶۴۶)، به تعبیر قونوی، «هو مشهود الکمل و هو التجلی الذاتی و له مقام التوحید الأعلى» (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۶، ص ۱۸). البته عرفا معتقدند که پیش از خاتم انبیاء کسی مجال بار یافتن و علم به این مقام را پیدا نکرده است. به همین دلیل، تعین اول را مقام اختصاصی حضرت رسول و وارثان ایشان دانسته و آن را «حقیقت محمدیه» (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۶۰) یا «حقیقت احمدیه» (فراغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۹؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۷) یا «حقیقت محمدیه و علویّه» (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۶۸؛ مرحوم جلوه در: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵) می‌نامند. گاهی هم متناسب با تعبیر قرآنی (نجم (۵۳) / ۸-۹) از تعین اول به مقام «أو أدنی» یاد می‌کنند (فراغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ نیز ر.ک: جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶). گاهی هم به آن «حقیقت انسانی» گفته می‌شود، زیرا انسان (کامل) از این تجلی آغاز کرده و به این تجلی نیز باز می‌گردد. به عبارت دیگر، تعین اول، نقطه اوج انسان در سلوک الی الله است. همچنین به آن، «حقیقه الحقائق»، «برزخ اکبر» و «برزخ البرازخ» نیز می‌گویند، زیرا تعین

مزبور، کلی است؛ اصل برای هر اعتبار و تعین دیگری است؛ باطن همه حقایق مادون خود (اعم از الهی و کونی) است؛ همه حقایق دیگر از آن ناشی می‌شوند؛ در همه حقایق مادون (اعم از حقی و خلقی) سریان دارد؛ همه حقایق، مظاهر تفصیلی آن به شمار می‌روند و... (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ نیز ر.ک: جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

گرچه انسان کامل در عین حال که به تعین اول در حضرت علمیه می‌رسد در عوالم خلقی نیز حضور دارد و به همین دلیل، کون جامع و نسخه مختصر عالم نیز نامیده می‌شود، ولی به هر حال، حقیقت انسان از منظر عارفان مسلمان، تعین اول یا احدیت در حضرت علمیه (صقع ربوبی) است، از این رو، برای شناخت دیدگاه عارفان درباره حقیقت انسان لازم است مهم‌ترین مباحث عارفان پیرامون تعین اول و ویژگی‌های آن را بررسی کنیم.

۳.۱. تعین اول یا اولین ظهور حق تعالی

اولین ظهور باید بیش از سایر ظهورات، با حق تعالی متناسب باشد، یعنی باید تا حدی که امکان دارد، مانند آن، واحد، بسیط و مجمل و... باشد. از این رو، مرتبه احدیت، همه واحدها را داراست. این مرتبه از ظهور و تجلی باید حقیقتی باشد که هیچ کثرتی در آن لحاظ نشده ولی به دلیل کامل بودن، همه حقایق را به نحو اجمالی، اندماجی و بسیط داراست. از سوی دیگر، اولین ظهور حق نمی‌تواند ظهور برای دیگری باشد و باید ظهور خداوند برای خود باشد، چراکه در آن مرتبه، کسی دیگری نیست تا حق تعالی برای او ظاهر شود. اما خودپیدایی و ظهور ذات برای ذات به دو گونه قابل تصور است:

۱. ظهور خود برای خود به صورتی که خود خود است بدون ملاحظه حقایق؛

۲. ظهور خود برای خود از آن جهت که واجد همه حقایق است و همه حقایق را

می‌یابد.

ظهور به صورت اول یک تعین نسبت به ذات محسوب نمی‌شود و در مرتبه غیب مطلق است که حق سبحانه هیچ نسبتی با سایر حقایق و اشیا ندارد. بنابراین از بحث ما درباره تعین اول به عنوان حقیقت انسان خارج است. اما ظهور به گونه دوم، نوعی تعین است و در دو مرتبه اتفاق می‌افتد:

یک. در مرتبه تعین اول، که حقیقت مطلق همه حقایق را در خود می‌یابد و نسبت به

آن حقایق (کثرات) دو لحاظِ احدی سلبی و واحدی اثباتی دارد. تعیین اول این دو طرف متقابل (سلب و اثبات) را جمع کرده و به همین دلیل حقیقتی برزخی به‌شمار می‌رود. دو. در مرتبه تعیین ثانی که حقایق در آنجا گویی حالتی مابین علم و وجود دارند، یعنی به صورتی هستند که گویا نه موجودند و نه معدوم محض. به این ترتیب، تعیین ثانی نیز حالتی برزخی دارد که جامع و فاصل میان وجود و عدم یا ایجاب و سلب هستند. بنابراین می‌توان تعیین ثانی را نیز حقیقتی برزخی دانست. در این تعیین، وجود و وجوب با علم و امکان ارتباط پیدا کرده‌اند. تعبیر علم به این دلیل است که تعیین مزبور علم حق تعالی به‌شمار می‌رود و تعبیر امکان بدین جهت است که حقایق علمی موجود در این تعیین - که اعیان ثابت نامیده می‌شود - ممکناتی هستند که در تعینات خلقی ایجاد خواهند شد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ۴۷۱). به هر حال بحث را با ویژگی‌های تعیین اول ادامه می‌دهیم که از یک سو، نقطه شروع سیر نزولی انسان است و از سوی دیگر، بالاترین مقامی است که انسان در قوس صعود می‌تواند به آن راه پیدا کند.

۳.۱.۱. علمی بودن تعیین اول

آشکار شدن تعبیر دیگری از علم است و ظهور حق برای حق و خودپیدایی او برای خود از سنخ علم حضوری است یعنی اولین تجلی، دانستن و یافتن (علم و وجدان) است و حق سبحانه، در این تعیین، خود را می‌داند و می‌یابد. اگر در این تعیین، معلوم را لحاظ کنیم، باید بگوییم که در تعیین اول ذات با قید احدیت، معلوم می‌شود و اگر علم را در نظر بگیریم، باید بگوییم که در تعیین اول، علم ذات به ذات به نحو نسبت و اضافه اشراقی است که به آن، «نسبت علمیه» و «اولین مرتبه معلوم» نیز می‌گویند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۵، همو، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱) (تعلیق‌ه میرزا هاشم [اشکوری] بر نص دوم)؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۴).

۳.۱.۲. لازمه ذات بودن تعیین اول

بین مقام ذات و اولین تعیین ذات، تقدم و تأخر زمانی وجود ندارد، به عبارت دیگر، ذات به حسب خود و بدون هیچ شرطی، تعیین اول را می‌طلبد. این جلوه، مسبوق به فقدان نیست و چیزی نیست که این تجلی، نداشته باشد و سپس صاحب آن بشود (فرغانی، ۱۳۷۹،

ص ۱۲۳).

۳.۱.۳. مبدهیت تعیین اول (وساطت فیض برای همه کثرات)

بسیط محض و مطلق به اطلاق مقسمی گرچه به صورت اجمالی و اندماجی همه کمالات را واجد است ولی ظهور او در یک تعیین جزئی بدون وساطت تعینات کلی امکان پذیر نیست. تنزل مطلق ابتدا به سمت تعینات کلی و به تدریج و مرحله به مرحله از تعینات کلی به سمت تعینات جزئی است. به این ترتیب، اولین تعینات کلی حکم وساطت فیض را نسبت به تعینات جزئی و خاص دارند و طبعاً تعیین اول نسبت به همه تعینات دیگر واسطه فیض است. به عبارت دیگر، تعیین نخست (علم ذات به ذات از حیث وحدت حقیقی و بدون لحاظ کثرات) بالقوه مبدأ (واسطه فیض) برای تمام کثرات تفصیلی ای است که در تعیین ثانی ظهور علمی و در عوالم خلقی، ظهور وجودی پیدا می کنند. البته کثرات بالتفصیل و بالفعل در مقام تعیین اول حضور ندارند، اما حضور اجمالی و اندماجی کثرات کافی است تا به این جلوه حضرت حق این قابلیت را بدهد که منشأ تفصیل علمی و وجودی در مراحل بعدی باشد.

ممکن است گفته شود چه فرقی میان ذات که واجد همه کثرات به نحو اجمال و اندراج است با تعیین اول که واجد همه کثرات به نحو اندراج است وجود دارد؟ پاسخ این است که در مقام ذات، همه صفات همچون وحدت حقیقی، تشخیص اطلاقی، و خوب اطلاقی به نحو اطلاقی موجودند و هیچ کدام بر دیگری غلبه ندارد و حضور صفات اندماجی و اطلاقی، موجب ظهور و تعیین و اسم خاصی نمی شود و به همین دلیل مقام ذات بدون تعیین است، اما در تعیین اول، صفت «وحدت حقیقی» و اسم عرفانی «احد» بر دیگر تعینات و اسمای کلی و جزئی غلبه دارند و سبب تشخیص و تعیین آن می شوند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰). به عبارت دیگر، هر چند غالباً گفته می شود که در تعیین اول، هیچ اسم و صفت کلی و جزئی بر سایر اسماء و صفات غلبه ندارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۹) ولی منظور عرفا، همه اسماء و صفات کلی ای است که تحت صفت وحدت و اسم احد قرار می گیرند چرا که به اعتقاد عارفان (به استثنای قیصری)، در اولین تجلی حضرت حق، خود «وحدت حقیقی»، یک تعیین واقعی و نفس الامری به شمار می رود و همین «وحدت» موجب

امتیاز تعیین اول از مقام ذات می‌شود. تعیین اول با قید احدیت همراه است، به خلاف مقام ذات که از همه قیدها حتی از قید احدیت و قید عدم احدیت مبراست.

«الأحدیة وصف التعین لا وصف المطلق المعین؛ إذ لا اسم للمطلق ولا وصف» (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱۸، ص ۵۶).

۳.۱.۴. جامعیت تعیین اول نسبت به دو لحاظ احدیت و واحدیت

از یک سو، ذات حق تعالی در تحقق و ثبوت خود وابسته به هیچ حقیقت دیگری نیست، و بدون لحاظ آنها بلکه با سلب آنها، برای خود ثابت است (جنبه احدیت ذات)؛ و از سوی دیگر حقیقت همه حقایق است (جنبه واحدیت ذات). تعیین اول نیز جامع «احد» و «واحد اندراجی» است، یعنی تعیین اول، علم ذاتی حق به ذات خود از حیث احدیت جمعی است. البته به دلیل این که موطن تعیین اول موطن وحدت و بساطت و عدم تمیز و تغایر می‌باشد، همه نسب و اعتبارات موجود در جنبه واحدیت تعیین اول، مستهلک و مستجن هستند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۵۷). به هر حال، تعیین اول جامع دو اعتبار نفس‌الامری می‌باشد:

(۱) اعتبار سقوط نسب که از آن به احدیت یاد می‌شود و متصف به بساطت و اجمال است؛

(۲) اعتبار اثبات نسب که به نام واحدیت شناخته می‌شود و متصف به کثرات بی‌نهایت و تفصیل‌های اندراجی است. واحدیت، همه تعینات و کثرات را به صورت علمی و البته اندماجی و اجمالی در خود دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۱؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۷۰). یا به عبارت دیگر، کثرات در واحدیت مستهلک و مخفی‌اند و احکامشان ظاهر نیست و این وحدت است که احکام خود را ظهور و بروز می‌دهد و به تعبیر دیگر، ظاهر است.

۳.۱.۵. برزخیت تعیین اول

گفتیم که در اصطلاحات اهل معرفت، چیزی که در میان دو امر قرار گیرد و جلوه‌ای از هر دو طرف را در خود جمع کند، برزخ خوانده می‌شود و به تعبیر دیگر برزخ عبارت است از امری واحد که در عین وحدت هم شامل است و هم حائل. بنابراین تعیین

اول حقیقتی برزخی دارد و اولین مرتبه سوائت توسط آن حاصل می‌شود؛ بلکه اصل ساری و مبدأ نسبت به همه تعین‌های دیگر به حساب می‌آید و همه تعینات و حقایق دیگر در آن ریشه دارند.

هذا التعین البرزخی الوسطی... هو أصل کلّ تعین، و المنبع لکلّ ما یسمی شیئا (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

به همین دلیل، از تعین اول به «حقیقه الحقایق» و «برزخ اکبر» نیز یاد شده است. عبر ... عن التعین الأول، بعض الأکابر من حیث البرزخية المذكورة «حقیقه الحقائق»... و سّماه بعضهم «البرزخ الأكبر» الجامع لجميع البرازخ و أصلها الساری فیها (جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

لازم به ذکر است که تعین اول، از جهات مختلف حقیقت برزخی دارد: از جهتی جامع بین دو طرف وحدت حقیقی، یعنی احدیت و واحدیت و هم فاصل و حائل بین آن دو است،

أن أول اعتبار و تعین تَعَيَّنَ من الغیب، هذه الوحده التي انتشأت منها الأحديّة و الواحدية، فطلّت برزخا جامعا بينهما؛ كحقیقه المحبة المنتشئة منها المحیبة و المحبوبة و كونها جامعة بينهما و رافعة بينهما موحدة إياهما (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۴؛ جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۴).

و از جهت دیگر، برزخ میان حق و خلق و جامع همه احکام الهی و امکانی است. إن سمّيتها [=حضرت احدیه الجمع] برزخ الحضرتین الإلهية و الكونية؛ لكونها مشتملة على جميع الأحكام الإلهية و الإمكانية، مع أنها ليست بشیء زائد على معقولة احدیه جمعها كسائر البرازخ، صدقت... و إن سمّيتها مرآة الحضرتین، أو أنها مرتبة صورة الحقّ و الإنسان الكامل من غیر تعدید و الحدّ الفاصل بین ما تعین من الحقّ، و كان مجلی لما لم يتعین منه و لم يتعدّد، صدقت (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴).

۳.۲. برزخیت انسان

گفتیم که جمع میان عینیت و غیریت یا حق و خلق بودن، برزخیت (جامع و فاصل بودن) است و همه مظاهر حق، نوعی برزخیت دارند ولی ظهور حق در موطن انسان (کامل)

نوعی ویژه از برزخیت است، چرا که همه تعینات و مظاهر غیر از مظهر انسانی، یا وحدت را بیشتر نمایش می‌دهند یا کثرت را. تعین‌های اول و دوم در حضرت علمیه که تعین‌های حقی نامیده می‌شوند، از میان کمالات بی‌شمار حق تعالی، بیشتر وحدت، وجوب، تنزه و... را نمایش می‌دهند و حضرات عقل، مثال، و اجسام که تعین‌های خلقی نامیده می‌شوند، از میان کمالات حق، بیشتر کثرت، امکان و اسمای ثبوتی و... را جلوه می‌دهند. تنها مظهري که به دلیل حضور در همه عوالم حقی و خلقی تمام اسمای الهی را بروز می‌دهد، مظهر انسانی است. به تعبیر دیگر، تنها مظهري که جای خاص (مقام معلوم) و رنگ خاصی ندارد و فیض خداوند را از صفای خود خارج نمی‌کند، انسان (کامل) است. حضرت انسان تنها حضرتی است که وحدت و کثرت و وجوب و امکان و همه اسمای کلی و جزئی و... را بروز می‌دهد.

از سوی دیگر، حقیقت انسان (کامل) تعین اول است.

کنی عنه [=التعین الأول] بعضهم بالحققیة المحمدیة» (جامی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

پس می‌توان گفت که حقیقت انسان نیز مانند تعین اول، برزخ جامع و برزخ البرازخ و اصل ساری برای همه حقایق برزخی دیگر در همه عوالم و مراتب است و همه احکام مراتب در ذات و حقیقت او شکل می‌گیرد.

و هذا البرزخ أيضا عبارة عن مبدأ تعينه سبحانه بنفسه لنفسه بصفة ظاهريته و مظهريته، و جمعه ببرزخيته المذكورة بين الطرفين من حيث الإنسان الكامل... فإن قلت إنها الحقیة الإنسانية الإلهیة الکمالیة، التي كان کلّ إنسان کامل من حيث صورته الظاهرة مظهرا لتلك الحقیة و لوازمها، صدقت... و إن سميتها... مرتبة صورة الحقّ و الإنسان الكامل... صدقت (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳-۲۴۴).

به اعتقاد عارفان، به دلیل این برزخیت ویژه در موطن انسان است که قرعه فال به نام او خورده تا بار امانتی را به دوش کشد که آسمان و زمین پذیرفتند و نمی‌توانند بپذیرند. آسمان و زمین به این دلیل نمی‌توانند جایگاه تجلی تام حق باشند که تعین‌های آنها، تجلی حق را از صرافت و محوشت خود خارج می‌کنند و آن را به رنگ خود درمی‌آورند در حالی که انسان که هم در زمین و هم در آسمان و هم در مافوق زمین و آسمان (تا تعین

اول) حضور و ظهور دارد و به یک معنا، تعین خاصی ندارد می‌تواند وحدت و کثرت را هم‌زمان (به احدیت جمعی) جلوه دهد (جندی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۵۰).

نتیجه‌گیری

۱. از منظر عارفان مسلمان، یک هستی مطلق وجود دارد که تجلیات بی‌شماری کرده و کمالات خود را به تفصیل جلوه داده است.

۲. سیر انسان در قوس نزول از اولین تجلی حق تعالی شروع و به همان‌جا ختم می‌شود. به همین دلیل، عرفا تعین اول یا برزخ اکبر را حقیقت انسانی می‌دانند.

۳. تعین اول، واجد همه کثرات به نحو اندراجی است ولی در این جلوه حق تعالی، وحدت بر کثرت غلبه دارد، یعنی وحدت ظهور و کثرت خفاء دارد، در حالی که انسان، همه کمالات حق سبحانه را به اجمال و به تفصیل بدون غلبه یکی بر دیگری بروز می‌دهد.

۴. به اعتقاد اهل معرفت، انسان تنها مظهري است که همه کمالات اسمائی و امکانی را به نحو احدیت جمعی اظهار می‌کند و به همین دلیل، برزخ حق و خلق است. سایر جلوه‌های خداوند، برخی جنبه‌ها و حیثیات خداوند را بیشتر نمایش می‌دهند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، تحقیق مجتبی عراقی، قم، دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق
۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق
۴. ابن‌ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱
۵. ابن‌شعبه حرانی، ابو محمد الحسن بن علی بن‌الحسین، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح و تعلیقه علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین)، ۱۴۰۴ق (۱۳۶۳ش
۶. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *کتاب‌المعرفه*، تقدیم و تحقیق محمدامین ابوجوهر، دمشق، دارالتکوین للطباعة و النشر، ۲۰۰۳
۷. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *فصوص‌الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶
۸. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *رسائل ابن‌عربی*، مترجم: نامعلوم، مقدمه و تعلیقات نجیب مایل‌هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵
۹. آملی، سیدحیدر، *المقدمات من کتاب‌نص‌النصوص فی شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷
۱۰. پاینده، ابوالقاسم (مترجم و فراهم‌آورنده)، *نهج‌الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول)*، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۱. تبریزی مغربی، شمس‌الدین محمد، *دیوان کامل شمس مغربی*، به اهتمام ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۵۸
۱۲. جامی، عبدالرحمن احمد، *اشعه‌اللمعات*، تحقیق هادی رستگار، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳
۱۳. جامی، عبدالرحمن احمد، *تقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، تصحیح ویلیام جیتیک،

- چاپ سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳
۱۴. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۳۳
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، بی تا، انتشارات الزهرا، ۱۳۷۲
۱۶. خوارزمی آملی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، لبنان و سوریه، دارالعلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲
۱۸. سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲
۱۹. صدرالمآلهین، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تصحیح احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵
۲۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم، انتشارات رضی، ۱۳۷۵
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ق
۲۳. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، مقدمه و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
۲۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق
۲۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴
۲۶. قونوی، ابوالعالی صدرالدین محمد بن اسحاق، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴
۲۷. قونوی، صدرالدین محمد، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱

۲۸. قونوی، صدرالدین محمد، *النصوص*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱
۲۹. قونوی، صدرالدین محمد، *المراسلات (الرسالة الهادیة)*، تحقیق و تلخیص آلمانی: گوردون شوبرت، بیروت، دارالنشر فرانتس شتاینرشتوتگارت، ۱۴۱۶ق (۱۹۹۵)
۳۰. قیسری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
۳۱. کربلایی، جواد، *الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة*، تحقیق محسن اسدی، قم، دار الحدیث، [۱۳۷۷]
۳۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق
۳۳. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳
۳۴. مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق
۳۵. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، تحقیق سیدمحمد کلانتر، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بی تا
۳۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.