

تفسیر عالم مثال و تمثّل در تمهیدات عین القضاة همدانی

دکتر رویا ربیع زاده^۱، دکتر فاطمه حیدری^۲



شماره ۳۶، تابستان ۱۳۹۷

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۰۵

چکیده

عالم مثال یا عالم برزخ یکی از عوالم موجود در هستی است که حد فاصل بین عالم ماده و عالم عقول است و از زمان افلاطون تا کنون مورد بحث، استدلال و اثبات گرفته است. این عالم از یک طرف شبیه عالم ماده است، زیرا دارای مقدار و شکل است و از طرف دیگر شبیه عالم عقول است زیرا مجرد از ماده و فاقد جسم است. عالم مثال ظرف و محل بروز و ظهور تمثّل است؛ تمثّل، تصوّر کردن صورتهای مثالی بدون تغییر ماهیت در آنها است و تنها در عالم مثال امکان پذیر است. تمثّل از جمله مباحث مطرح شده در قرآن و حدیث است که به تبع آن در آثار عرفانی راه یافته است. تمثّل در باور عین القضاة بسیار پراهمیت است و کارکرد های متنوع و متفاوتی دارد. تمثّل در مجموع راهی شگرف برای شناخت حق تعالی و حقایق عوالم وجود محسوب می گردد.

کلیدواژه‌ها: عین القضاة همدانی، تمهیدات، عالم مثال، مُثَل، تمثّل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر قدس و شهریار، ایران. rrabizadeh@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، کرج، ایران (نویسنده مسئول). fateme_heydari@yahoo.com

مقدمه

عالم مثال محلی است برای رؤیت‌های عرفانی، غیبی، کشف، شهود و سایر تجارب عرفانی؛ عالم مثال عالمی است بین عالم مادی و عالم روحانی که از جهاتی شبیه به عالم ماده و از جهاتی نیز شبیه به عالم روحانی است. در عالم مثال صورتهای مثالی و یا مُثَل صورت می‌پذیرند و سالک می‌تواند از این طریق مواجید عرفانی را تجربه می‌نماید. تمثّل از جمله مباحث عرفانی است که نخستین بار در قرآن کریم در سورهٔ مریم بکار رفته است و به تبع آن در روایات و مباحث عرفانی نیز راه یافته است. تمثّل همان صورتهای مثالی هستند که به اشکال مختلف بر سالک و یا انسان معمولی رخ می‌نمایانند و او را از تجارب عرفانی متلذذ می‌گردانند. عین القضاة همدانی در کتاب تمهیدات از عالم مثال سخنی به میان نیاورده، و این نکته به این معنی نیست که اعتقادی به وجود آن ندارد؛ وی از دیگر عناوین عالم مثال همچون ملکوت، برزخ، عالم خیال و... بهره‌مند گشته است. عین القضاة در کتاب تمهیدات در رابطه با تمثّل و کارکردهای متفاوت آن مطالب حایز اهمیتی ارائه نموده است، بی‌شک اعتقاد به وجود تمثّل نتیجه اعتقاد به وجود عالم مثال یعنی مکان بروز و صورت یافتن آن و ارتباط تنگاتنگ آنهاست؛ در این پژوهش سعی بر آن است که مفاهیم عالم مثال و تمثّل را از نگاه عین القضاة مورد بررسی قرار داده و کارکردهای متفاوت هر دو تبیین گردد.

پیشینه تحقیق

در بسیاری از کتب و منابع عرفانی در مورد عالم مثال و ویژگیهای آن، مطالب کامل و مفصلی وجود دارد و لیکن در مورد عالم تمثّل و به ویژه عالم تمثّل از نگاه عین القضاة همدانی و ارتباط آن با عالم مثال، تحقیق و پژوهشی عمیق و گسترده ای انجام نشده است و به عقیده نگارنده این ساحت فکری عین القضاة بکر و دست نخورده باقی مانده و توجه چندانی بدان نشده است. در منابع زیر بخشی از بحث مورد نظر ارائه شده است:

۱. خاصیت آینگی، نجیب مایل هروی؛
۲. زندگی و احوال عین القضاة همدانی، رحیم فرمنش؛
۳. عوالم خیال، ویلیام چیتیک؛
۴. تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی، اسمعیل سلطانی بیرامی؛

۵. حیلۀ تمثّل در تمهیدات عین القضاة، سید مرتضی هاشمی و محمود نعمتی؛

روش تحقیق

این تحقیق به روش توصیفی، تحلیلی و کتابخانه‌ای انجام شده است.

مبانی تحقیق

عالم مثال

عالم مثال حد فاصل میان دنیا و آخرت است، در واقع این عالم هم مراتبی از عوالم ممکن است که مرتبه آن بعد از دنیا و قبل از آخرت و قیامت است این عالم مادی نیست ولی برخی از خصوصیات ماده از جمله شکل و وضع و بعد را دارد.

تمثّل

تمثّل در لغت به معنای تصوّر شدن چیزی است و در اصطلاح، تصوّر شدن حقیقتی برای انسان به صورتی خاص است. تمثّل در عالم مثال شکل می‌گیرد و عالم مثال ظرف و محل وقوع تمثّل است.

عین القضاة همدانی

عین القضاة همدانی با نام کامل عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی در سال ۴۹۲ هجری قمری در همدان متولد شد. وی حکیم، نویسنده، شاعر، مفسر قرآن، محدث، و عارف ایرانی بود که در هفتم جمادی الاخر سال ۵۲۵ هجری قمری به مرگ محکوم گردید و در مدرسه‌ای که تدریس می‌کرد بر دار آویخته شد.

تمهیدات

کتاب تمهیدات، اثری مهم در عرفان و اصول طریقت است که عین القضاة همدانی در سن سی و یک سالگی، در اوج شوریدگی و شیفتگی عرفانی به زبان فارسی آنرا نگاشته است. این کتاب از جمله آثار مهم عرفان اسلامی و ایرانی پیش از ابن عربی است که بیش از هشتصد سال مورد مطالعه اهل تصوّف بوده است.

نظریه مُثُل و عالم مثال

«برای اولین بار نظریه مثل را افلاطون ارائه داده است. تفسیر طبیعی نظریه مثل چنانکه در

فیدون ارائه شده است این است که مثل کلیات قائم به خوداند. مثل می‌توانند در عین حال هم واحد و هم تکثیر باشند.» (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۱۹۵) «افلاطون می‌گوید: «من مثل یا صور را به عنوان ساختمانی منظم و معقول نشان دادم که در تمامیت خود یک «واحد در کثیر را تشکیل می‌دهد» اما قصد افلاطون این است که خدا را با مثلاً «خیر» یکی بگیرد.» (راسل: ۱۳۹۴: ۲۲۱-۲۲۲)

«افلاطون بالجمله گوید: برای موجودات دایره فانیه عالم جسمانی برای هر نوعی صورتی است عقلانی که در معرض فنا و زوال نیست و آن صور مثل اشیاء اند و برای عده ای از آن مثل هم مثلی است عالی تر و همین طور تا برسد به مثل الامثال که مبدأ کل است و بدین طریق مثل حقیقت اند و اشیا دیگر ظل اند که فانی می‌شوند.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۶) صدرالمتأهلین در بیان مثل افلاطونی می‌فرماید: «از قول افلاطون نقل کرده‌اند که او به تبعیت از استاد خود سقراط حکیم گفته است برای هر نوعی از انواع موجودات طبیعی جسمانی، صورتی است مجرد از ماده و عقلانی الوجود درعالم الهی که ناظر به موجودات طبیعی و مدیر و مدبّر آنهاست و آنها را عقول عرضیه و ارباب انواع و مثل افلاطونیه نامیده اند و گاهی افلاطون و سقراط آن را مثل الهیه نیز می‌نامند و می‌گویند که این صور مجرد عقلانی هیچگاه فاسد و تباه نمی‌شوند و همواره و الی الابد و باقی برقرارند و آنچه در معرض فساد و تباهی قرار می‌گیرد همین موجودات طبیعی اند. حکمای بعد از افلاطون بخصوص حکمای اسلام سخنان افلاطون را در مورد صور عقلیه یعنی مثل افلاطونیه به چندین وجه تأویل و تفسیر کرده اند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۵۴-۱۵۵)

به اعتقاد صاحب کتاب شرح منظومه مثل افلاطونی همان صور مرسم و منقوش عالم مثال هستند که قائم به ذات خود هستند. (سبزواری، ۱۳۴۱، ۷۴۱) در این میان حکمای مشاء تصوّر درستی از گفتار افلاطون نداشته و در تفسیر آن دچار خطا شده اند: «حکمای مشاء عالم مثال و صور مجرد را انکار می‌کردند و می‌گفتند امکان ندارد که هر موجودی را دو چیز باشد: یکی ماده و فاسد شونده و دیگری مجرد و باقی؛ و به تعبیری دیگر یکی محسوس و دومی معقول اما به قول ملا صدرا تصور مشائیان از گفتار افلاطون و حکمای ناظر بر صور مثالی در عالم برزخ صحیح نبوده و خطاست. صور معلقه و عالم مثال را صدر المتدلّهین عالم اوسط دانسته و آن را برزخ میان عالم عقول و جهان ماده به شمار می‌آورد

در دیدگاه سهروردی صور معلقه عالم چهارم را تشکیل می‌دهد و عبارت است از عالم مثال یا خیال منفصل این عالم بسیار وسیع و گسترده بوده از جهت تنوع شگفت‌انگیز می‌باشد سهروردی صور معلقه را جواهری روحانی می‌داند که در عالم مثال متحقق بوده و به هیچ محل یا مکانی وابسته نمی‌باشد به همین جهت است که حواس ظاهری انسان از درک جواهر عالم مثال ناتوان می‌باشند باید توجه داشت که صور معلقه و جواهر عالم مثال از طریق برخی از مظاهر برای حواس ظاهری انسان قابل درک است این فیلسوف جن و شیاطین را نیز در عالم مثال دانسته و وجود آنها را در این عالم از طریق مظاهر قابل رؤیت به شمار آورده است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۶) در فلسفه صدرالدین نیز گاهی از مثل معلقه تعبیر به خیال منفصل شده است به مناسبت آنکه مانند صور مرتسمه در خیال است که وجود آنها وجود شبیحی است و از آن جهت تعبیر به اشباح معلقه هم شده است و در هر حال مراد از مثل معلقه عالم اشباح است و از آن جهت موصوف به اشباحند که نمونه اجسامند و مثل نوریه اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۲)

عالم مثال از دیر باز مورد توجه متفکران بوده است؛ فلاسفه با دیدی عقلی، عرفا با دیدی شهودی و متکلمان با دیدی روایی به آن پرداخته‌اند. در ایران باستان، جمع زیادی از حکمای فارس معتقد به عوالم سه‌گانه بودند همچنین سقراط، افلاطون و ارسطو نیز به عالم مثال اعتقاد داشتند. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳) عالم مثال یکی از عوالم سه‌گانه‌ی وجود است که در مرتبه وجودی بعد از عالم عقل و قبل از عالم ماده قرار دارد. عالم مثال، بنا بر خصوصیاتش به نام‌های عالم ملکوت، عالم امر، عالم ارواح، عالم خیال، عالم اشباح، عالم معانی، عالم علوی، عالم آخرت، برزخ، عالم خیال، عالم مثال و خیال، عالم صور معلقه یا مثال معلقه، عالم هورقلیا، عالم وسیط یا واسط و بالاخره اقلیم هشتم خوانده می‌شود، همان عالمی است که ابتدا در آثار و متون زردشتی و حکمت ایران باستان و سپس سهروردی، محی‌الدین عربی، داوود قیصری، عبدالکریم جیلی، شمس‌الدین محمد لاهیجی، صدرالدین شیرازی و... در مورد آن سخن گفته‌اند و در مجموع می‌توان گفت که این عالم، «عالم حوادث نفس است و اگر عالم را به دو عالم عقل و حس محدود نکنیم، که اولی به وسیلهٔ عقل و دومی از راه حس ادراک می‌گردد، عالم مثال عالمی است در میان آن دو که به وسیلهٔ خیال فعال یا تخیل فعال

ادراک می‌گردد.» (پور نامداریان، ۱۳۹۱: ۲۵۰) عالم مثال عالمی است لطیف تر نسبت به عالم اجسام و هر چه در این عالم به نظرمی‌آید نظیر آن در عالم مثال موجود است. (غیاث اللغات) (آندراج) صدرالدین شیرازی در کتاب اسفار می‌نویسد: «عالم مثال عبارت از عالم روحانی و جوهر نورانی است و شبیه به جوهر جسمانی است از جهت محسوس بودن و ذو مقدار بودن و شبیه به جوهر مجرد است از جهت نورانی بودن و نه از جنس اجسام مرکب از مواد است و نه از جوهر مجردة عقلی است.» (فرهنگ دهخدا، درذیل عالم مثال) شیخ اشراق می‌گوید: «عالم مثال، عالمی است که موجودات آن مقدار و شکل دارند، اما ماده ندارند، با این توضیح که: عالم غیر مادی، مجرد است از ماده و مقدار هر دو، و عالم مادی، متلبس است به ماده و مقدار، هر دو، و این عالم، مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار، یعنی چیزهایی هستند مثل صورخیال، با این تفاوت که صورخیال، تنها در ذهن وجود دارند اما این صورمثالی، در خارج ذهن متحقق‌اند.» (کرین، ۱۳۵۸: ۳۲۰) ابن عربی هم عالم مثال را عالمی روحانی می‌داند که از جهانی خصوصیات عالم مادی را دارد و از جهانی خصوصیات عالم غیب را در واقع عالم مثال را عالم برزخی میان عالم مادی و عالم غیب می‌داند. بدان که عالم مثالی عالمی است روحانی و از جوهر نورانی.» (کرین، ۱۳۵۸: ۲۵۳) عالم مثال مرتبه ظهور حقایق مجرد و لطیف با آثار و عوارض مادی نظیر شکل و مقدار است. از این مرتبه به «خیال منفصل» تعبیر شده که در زبان شرع «برزخ» گفته می‌شود. این عالم واسطه عالم ارواح و اجسام است تا پل ارتباطی بین این دو عالم باشد و فیوضات حق تعالی از این طریق به عالم اجسام برسد. قونوی در بیان علت ایجاد و ظهور عالم مثال می‌گوید: «عالم ارواح تقدّم وجودی و رتبی بر عالم اجسام دارد و واسطه رسیدن فیض حق بر اجسام است، خداوند عالم مثال را خلق نمود که برزخ و جامع و حدّ فاصل میان عالم ارواح و اجسام است تا موجب ارتباط دو عالم شده، فیض حق و امداد و تدبیراواز طریق ارواح به عالم اجسام برسد.» (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴) صاحب کتاب کلمات مکنونه اعتقاد دارد که خداوند عالم مثال را به عنوان رابطی بین جهان مادی و جهان ارواح قرار داد تا بین این دو عالم تأثیر و تأثر ممکن گردد. (کرین، ۱۳۵۸: ۲۹۵)

اقسام مثال

عالم مثال را به دو عالم مثال متصل و عالم مثال منفصل تقسیم کرده‌اند. مثال متصل همان

عالم خیال انسان است که دریچه‌ای به عالم منفصل است. عالم مثال منفصل بین عالم ماده و عالم عقل واقع شده و برزخ بین آن دو است و ازین رو از هر دو بهره دارد. از ماده مبرّ است، ولی از بعضی لوازم ماده مانند مقدار و شکل بهره‌مند است. «این مرتبه واسطه بین عالم ارواح و عالم اجسام است که در آن اسماء و حقایق الهی به نحو اشیای مجردة لطیفه با آثار مادی، مانند شکل اما غیر قابل تجزیه و تبعیض ظهور می نمایند که به لسان شرع به آن «برزخ» می گویند. عالم مثال یا خیال دو مرتبه دارد:

۱- مرتبه مثال مطلق یا خیال منفصل.

۲- مرتبه مثال مقید یا خیال متصل.

دسته اول قوای دماغی در ادراک شان شرط نیست، تجسّد ارواح، تروّح اجساد، تشخّص اخلاق و اعمال، ظهور معانی به صور مناسب، و مشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی همه در این عالم است. در مورد دسته دوم، خیال متّصل، قوای دماغی در ادراک شان شرط است مثل خواب و رؤیا. (جامی، ۱۳۸۱: ۵۲)

شناخت دقیق دوعالم مثال منفصل و مثال متّصل و خصوصیات هر یک، اهمّیت فراوانی برای اهل معرفت در تعبیر خواب و رؤیاها و تمثالات و مشاهدات آنها دارد.

خصوصیات عالم مثال

«عالم مثال، یکی از جایگاه‌های مهم بازگشت نفوس ناطقه انسانی بعد از مرگ جسمانی است، که نفس ناطقه انسانی که خود در اصل نور است، هر گاه از رجس عالم جسمانی خلاص یافت و مصفّاً شد، بعد از مرگ، بدان جا می پیوندد و طهّر و قداستی به سان انوار مجرد قواهر، پیدا می کند و به نسبت عشق و شوقی که دارد در عالم انوار صعود می نماید تا آنجا که از شدت تقرّب به انوار قاهره و نورالانوار، اتّحادی عقلی با انوار حاصل می کند.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۲).

عالم مثال دارای عوالم متعدد و طبقات مختلف است و افراد و اشخاص بی‌شماری دارد، صور معلقه بی‌شمار، اشباح و ارواح نیز در این عالم ظهور یافته‌اند. «این عالم دارای طبقات بی‌شماری است که جز خداوند کسی آنها را نمی‌داند. طبقات اعلاّی این عالم، شریف و نوری‌اند، اینها همان طبقات بهشت‌اند که سعادت متوسط در علم و عمل در آن متلدذند. در جهت فوقانی این طبقات که منتهای عالم مثال است، عالم انوار محض

واقع است. و در جهت تحتانی این طبقات اعلا، طبقات تاریک و مظلومی قرار دارند که از جهت شدت کدورت و ظلمت با هم متفاوت اند اینها طبقات دوزخ اند که دوزخیان در آن معذب‌اند؛ پایین ترین طبقات عالم مثال که مجاور عالم حس است، ظلمانی ترین آن است و جایگاه مجرمین جن و انس است؛ در حد فاصل این طبقات اعلی و ادنی، طبقات بی شمار دیگری وجود دارند که در برخی از آنها فرشتگان و انسانهای نیکوکار جای دارند.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۲) «اقلیم هشتم (عالم مقداری به هشت قسمت تقسیم شده است که هفت قسمت آن اقلیم هفتگانه عالم حس است و اقلیم هشتم، آن است که دارای مقادیر مثالی است و آن همان عالم مثل معلقه است.) یا عالم مثال است که در آن جابلق، جابرص و جهان عجیب هورقلیا قرار دارد. سهروردی می‌گوید: فرق این مثل معلقه با مثل افلاطونی در این است که مثل افلاطونی نوری و ثابت و پایدار هستند، در حالیکه این مثل معلقه [چنان که از نام آنها پیداست] معلق و آویزان و ناپایدار هستند و در مظاهر و جلوه گاه‌های خود باطل می‌شوند. و گاهی این مثل معلقه نو می‌شوند و باطل می‌شوند مانند صور آینه‌ها و تخیلات. صور یا مثل معلقه کاملتر از صوری هستند که در عالم اجسام است. زیرا مظاهر آنها افلاک است که کاملتر از اجسام عالم ماست.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۲) گفته شده که عالم مثال شهرها و عجایب بسیاری دارد که از جمله آنها جابلقا و جابلسا و هورقلیا است که بسیار بزرگ و دارای هزاران دروازه هستند؛ جابلقا و جابلسا در عالم عناصر و هورقلیا در عالم افلاک است. کربن می‌نویسد: «همچنانکه عالم اجسام از دو قسمت اثیریات، یعنی افلاک و ستارگان، و عنصریات، یعنی عناصر اربعه و موالیه ثلاثه، تشکّل یافته‌اند، عالم مثال هم به همین سان دارای جهان اثیری و جهان عنصری است، که هورقلیا، عالم افلاک و ستارگان مثالی است و جابلق و جابرص هم عالم عناصر آن‌اند. جهان هورقلیا، جهانی متعالی و نورانی و جایگاه نفوس متوسطین از سعدا و فرشتگان مقرب است و جهان جابلقا و جابرصا (جابرصا - جابلسا) منزلگاه نفوس کم نوریا مظلومه، و اعمال و اخلاق متجسد آنهاست. هرگاه از جابلقا و جابلسا بحث می‌شود مناطق فرودین عالم برزخ و وسیط افاده می‌گردد، جابلقا مدینه‌ای است در شرق، یعنی در جهت اصل و مبدأ (و) جابلسا، شهری است در مغرب، یعنی در سمت رجعت و متتها...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۲)

عالم مثال از منظر فلاسفه و عرفا

بحث عالم مثال از جمله مباحث مهم عرفانی و فلسفی است که بسیار مورد توجه بوده و در توجیه بسیاری از مسائل عرفانی راهگشا بوده است. واژه «مثال» در لغت به معنای «شبیهِ» ، «مثل» ، نمونه و امثال است و از این جهت به این نام خوانده می‌شود که هم شبیه عالم حسی است و هم شبیه عالم عقلی است. برخی معتقدند که: «این عالم از این جهت «مثال» نامیده می‌شود که صورت های عالم حسی در آن مشهودند.» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۳۴۹) «عالم مثال به عنوان برزخ میان طبیعت و عقل، برای اهل کشف و اهل سلوک اهمیت بسزایی دارد. به گونه ای که بیشتر مکاشفات مربوط به این عالم بوده و سالک را به عالم برزخ و صور کشفی وارد می‌کند.» (فعال، ۱۳۸۵: ۲۹۶- ۲۹۷) جوادی آملی می‌گوید: «عالم مثال، برزخ بین عالم عقل و عالم طبیعت است؛ و چون برزخ بین دو عالم است، برخی از مزایای هر دو عالم را دارد؛ و از برخی مزایا نیز بی بهره است. از جهت مشابهتش با عالم طبیعت، محسوس و دارای مقدار و شکل است؛ ولی حرکت و تغیر و تقسیم پذیری - که از خصوصیات عالم طبیعت است - در آن راه ندارد. و از جهت مشابهتش با عالم عقل، قائم به خود و مجرد از ماده جسمانی است. عالم مثال عالم نورانی و روحانی است که با حس باطنی ادراک می‌شود؛ در حالی که عالم طبیعت، با حس ظاهر درک می‌گردد و - مانند عالم مجردات عقلی - به مجرد امکان ذاتی، از مبدأ وجود صادر می‌شود. عالم مثال را عالم خیال نیز می‌گویند و در شریعت، از آن به عالم برزخ یاد می‌شود. این عالم، غیر از مُثُل افلاطونی است؛ زیرا مُثُل افلاطونی صور مجردی هستند که در عالم اله قرار دارند و منظور از عالم اله، عالم مجردات تامه و عقول است (و مثال نامیدن آن یا از جهت نمودار بودن آن برای مرتبه بالاتر یعنی اسماء و صفات الهی است، و یا از جهت نمودار بودن آن نسبت به مراتب پایین تر از آن می‌باشد اما عالم مثال پس از عالم مجردات تامه و ارواح و عقول است. و به دیگر سخن، مثال بر دو قسم است: مثال عقلی و مثال معلقه. مثال عقلی همان مجردات عقلی است که مُثُل افلاطونی ناظر به آن است؛ مثال معلقه که شیخ اشراق بر آن تأکید می‌کند، همان عالم مثال واسط بین عالم عقل و عالم طبیعت، یعنی حقایق برزخی می‌باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۶۹) ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می‌گوید: عارف، آنگاه که در طی مراحل

سیر و سلوک به عالم مثالی مطلقه واصل می‌گردد، در پرتو هجرتی که او را به خارج از حیطة تخیل می‌برد، در هر چه نظر کند به مقصود می‌رسد و چهرهٔ معبود می‌بیند و حقیقت واقع را چنانکه هست کشف می‌نماید چرا که صور مثالی با صور معقول مصوّر در «لوح غیب» که خود صورت متجلی عالم ربوبیت است، رابطه و مطابقه دارد. (کربن، ۱۳۵۸: ۲۵۳)

«عالم مثال را از آن جهت که شباهتی با قوه‌ی خیال انسان دارد، عالم خیال مفصل نیز می‌نامند؛ و از آن جهت که از نظر شدت و رتبه‌ی وجودی بین عالم عقل و عالم ماده واقع شده است عالم برزخ می‌گویند. در مورد این عالم نیز پرسش از «کی و کجا بودن» بی‌معنی است؛ چون منزّه از زمان و مکان است. این عالم به اعتبار سیر نزولی موجودات مادی، در روند پیدایش و سیر صعودی آنها در بازگشت به مبدأ خویش، به دو قسم برزخ نزولی و برزخ صعودی یا مثال نزولی و مثال صعودی تقسیم می‌شود. لذا مراد از عالم برزخ در زبان دین و متشرعه همان برزخ صعودی است که آدمی و دیگر موجودات بعد از مرگ وارد آن شده و با بدن مثالی و غیر مادی در آن به سر می‌برند. در این عالم، بر خلاف دنیا، همه چیز دارای حیاتی آشکار است. به هر وجه عالم مثال را دو اعتبار است یکی تجرّد گونه‌ای که از عالم ارواح دارد و دیگر مقدار و اندازه‌ای که از خصایص ماده می‌باشد.» (رضانژاد، ۱۳۸۱: ۱۴۴-۱۴۷)

تمثّل

«تمثّل مصدر باب تفعّل از ریشه «م ث ل» و در لغت به معنای متصوّر شدن چیزی است و ممتل چیزی است که به شکل چیزی غیر از خود درآمده باشد.» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶: ۷۵۸)، تصوّر شدن چیزی برای کسی و در اصطلاح متصوّر شدن حقیقتی برای انسان به صورتی خاص، مأنوس و هماهنگ با غرضی که تمثّل برای آن حاصل می‌شود. بنابراین تمثّل، انقلاب و دگرگونی چیزی به چیز دیگر نیست، زیرا انقلاب ماهیت، محال است. «تمثّل در چشم انسان تمثّل می‌یابد و وجود خارجی ندارد؛ بنابراین موجود حسی است که ویژه حواس ممتلّ له است و فرد دیگری در این حس با او شرکت ندارد.» (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۲۴۰) بر اساس نظر و گفته امام غزالی می‌توان نتیجه گرفت که تمثّل از مقوله ادراک است و ادراک آن نیز از نوع حسی است و در واقع ممتلّ وجود خارجی ندارد.

تمثّل در آیات قرآن کریم

(۱) تمثّل فرشته برای حضرت مریم

خداوند در آیه ۱۷ سوره مریم می فرماید: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا». پس برای خود حجابی از قوم خویش برگرفت پس ما به سوبش روح خودمان را فرستادیم. پس آن روح به شکل بشری بر او تمثّل یافت. در این آیات به صراحت از تمثّل روح در صورت و شکل انسان سخن به میان آمده است. (سوره مریم، ۱۷) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶: ۷۵۸) مطابق روایات، مراد از «روح ما» در این آیات، جبرئیل است. در هنگام تمثّل تنها شخصی چون مریم (س) که روح برای او متمثّل شده، می تواند آن را ببیند و کسانی که در پیرامون او هستند قدرت بر دیدن متمثّل ندارند. جبرئیل در عالم خارج، شکل بشر به خود گرفته نه این که تنها در ذهن مریم چنین صورتی شکل گرفته باشد؛ فرشته متمثّل و مریم متمثّل له است و روح بدون اندک تغییر ماهوی خود را به هیئت بشر به مریم می نمایاند. «راز این که حضرت مریم، فرشته را به صورت انسان مشاهده کرد این بود که تمثّل، ظهور شی برای انسان به صورت مأنوس برای او و متناسب با غرضی است که تمثّل برای آن صورت می پذیرد و معهود از رسالت هم آن است که انسانی متحمل رسالت گردد و آن را از طریق گفت و گو به انجام رساند.» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۳۵۱) عین القضاة نیز در کتاب تمهیدات به تمثّل جبرئیل بر حضرت مریم در صورت آدمی اشاره دارد: «دریغاً «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» جوابی تمامست. تمثّل جبرئیل خود را از آن عالم روحانیت در جامه بشریت، بطریق تمثّل بمریم نمود؛ جبرئیل را مردی بر صورت آدمی دید.» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۹۳)

(۲) تمثّل فرشتگان برای حضرت داوود

خداوند در آیات ۲۱ تا ۲۴ سوره ص به داستانی در مورد حضرت داوود اشاره می کند: « وَ هَلْ أَتَاكَ نَبِيُّ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ » حضرت داوود در حال عبادت بود که ناگاه در منظره ای وحشتناک دید که دشمنان متخاصم از بالای دیوار نزد او آمدند و گفتند که نترس ما دو گروه متخاصم هستیم که به محکمه تو آمدیم تا میان ما داوری کنی» (سوره ص ۲۱-۲۴) «از این آیات بر می آید که داوود (ع) ادعای مدعی را شنید؛ اما بدون شنیدن دفاع مدعی علیه، حکم کرد و همین امر زمینه ای برای استغفار او شد. این داستان در عالم واقع

اتفاق نیفتاده است و به شهادت روایات، فرشتگان به این صورت تمثّل یافته بودند. ظرف تمثّل، عالم مثال است و عالم مثال عالم تکلیف و عصیان نیست. داستان مذکور مانند این است که انسان در عالم خواب مورد آزمایش و امتحان قرار بگیرد و بعد از بیداری با استغفار از خداوند بخواهد که او را یاری کند تا از آزمونهای مشابه آن پیروز و سربلند بیرون به درآید.» (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۷: ۲۴۳)

۳) تمثّل شیطان برای عابد بنی اسرائیل

تمثّل شیطان برای عابد بنی اسرائیل و پیشنهاد کفر ورزیدن به او: «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ...» (سوره حشر، ۱۶) این آیه ناظر است به برصیصای عابد که بر اثر عبادت، توان درمان دیوانگان و تعویذ ایشان را یافته بود، تا اینکه مرتکب زنا شد و در هنگام اعدام، شیطان بر او متمثّل شد و گفت: اگر مرا، هر چند به صورت اشاره و ایما، سجده کنی نجات خواهی یافت، و چون این کار را کرد شیطان از وی براثت جست.» (الطبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹: ۳۹۷)

۴) تمثّل یافتن جبرئیل برای رسول خدا

بیشترین و مهم ترین موارد تمثّلی که در قرآن به کار رفته، تمثّل یافتن جبرئیل برای رسول خدا (ص) است که آیات (سوره نجم، ۱۳، ۷، ۱۴) و (سوره تکویر، ۲۳) به این موضوع اشاره دارند. برپایه روایات، تمثّل جبرئیل برای آن حضرت به صورت شخصی اعرابی و بیشتر به شکل دحیه کلبی و دوباره نیز به صورت اصلی خویش بوده است. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۱۵) و (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۲۶۷-۲۶۸) البته گاهی به عنایت و لطف و کرامت پیامبر دیگران نیز متمثّل را می توانستند ببینند، چنانچه بارها فرشته وحی به شکل دحیه کلبی متمثّل شد و به اراده و خواست پیامبر (ص) دیگران نیز او را می دیدند. عین القضاة به تمثّل جبرئیل برای رسول خدا نیز اشاره دارد: «و وقت بودی که صحابه مصطفی جبریل را بر صورت اعرابی دیدندی؛ و وقت بودی که جبریل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی نمودی. اگر جبریلست روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریت دیدن صورت چون بندد؟ و اگر جبریل نیست، کرا دیدندی؟ تمثّل خشک و نیک میدان» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۹۴)

تمثّل در روایات

نمونه‌های از تمثّل در روایات نیز مطرح گردیده؛ مانند تمثّل و سخن گفتن شیطان با بسیاری

از پیامبران از جمله حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراهیم و حضرت یحیی (ع) (غزالی، ۱۴۰۲: ۷۱۷) و (طبری، ۱۴۱۵: ۲۲-۹۷) و (میدوی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۲۹۱) و تمثّل شیطان در یوم النّوده برای مشرکان به صورت پیر کهنسال (طوسی، ۱۴۱۴: ۱۷۷) و (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۸: ۲۶) و در روز عقبه به صورت منبه بن حجاج (طوسی، ۱۴۱۴: ۱۷۶) و تمثّل دنیا برای امیر مومنان (ع) به صورت زنی زیبا و فریبنده. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۳۷)

نقش عالم خیال در تمثّل

تمثّل، به این معنی و مفهوم است که چیزی یا شخصی در صورت و ظاهر به شکل دیگری در آید و نزد آدمی ظاهر شود، تمثّل تغییری صوری است و ماهیت و ذات شخص و یا شی تمثّل یافته دچار انقلاب و دگرگونی نمی‌شود. انسان به دلیل داشتن بعد الهی، شایستگی و استعداد طیران و عروج به عالم ملکوت را دارد و تمثّل نوعی از این طیران است که به مانند افتادن عکس شی در آینه است؛ در این حال شی بر جای خود قائم است و عکس آن نیز پیدا و آشکار است. تمثّل واقعی است که در عالم رویا و خیال به انسان نشان داده می‌شود و گاهی در آینده روی می‌دهد. این مقام تنها مربوط به نبی و وصی نیست و ممکن است هر انسان شایسته‌ای از آن برخوردار گردد. تمثّل در عالم مثال متصل صورت می‌پذیرد که همان عالم خیال و یا مثال مقید است و عالم خیال و یا عالم صور خیالی، حلقه واسط میان عالم عقلی و عالم جسمانی است. قوه خیال در هر فرد، مخصوص به خود اوست و دارای مشخصات معینی است. صور مثالی یا ممثّل شده توسط قوه خیال (مثال متصل) خلق می‌گردد و به مدد نفس توسط قوای عالم مثال منفصل (برزخ) مشاهده می‌گردد. شیخ اشراق صورخیالی (مثالی) را در عالم مثال منفصل موجود می‌داند که به کمک نفس انسان وقوا مشاهده می‌گردد. «صور در ظرف ادراکی نفس، فوق عالم ماده و در مثال متصل قرار دارند و چون مطروف (صور) دارای تجرد برزخی هستند پس ظرف هم دارای تجرد برزخی هست» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۵۳) آن زمان که نفس انسان از عالم مادی قطع تعلق نماید و متوجه عالم غیر مادی گردد واز گرفتاری های حسی نجات یابد؛ نفس تمایلات معنوی یافته واز بند تخیل رسته و به جانب قدس سوق می‌یابد. تمثّل رویدادی است که به مدد آن اتصال انسان با عالمی وراى عالم مادی فراهم می‌گردد. ابن سینا می‌گوید: «چون گرفتاری‌های حسی کم شد و

کم‌ترین گرفت و بندها باز ماند، سپس تصویری غیبی در آن نقش بندد و به عالم خیال راه یابد و در حس مشترک نقش ببندد. (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۳۸۰ و ۳۸۱)

با اندکی تأمل، متوجه می‌شویم که ظرف وقوع تمثّل، عالم خیال است، و به این ترتیب نقش اصلی برای به تصور درآمدن صور متمثّل همان عالم خیال یا عالم مثال متصل است. ابن عربی خیال را اوسع المعلومات می‌داند و می‌نویسد: خیال با این گستره عظیمی که دارد می‌تواند بر هر چیزی حکم کند؛ اما از پذیرش معانی مجرد از مواد ناتوان است. بدین سبب، خیال امر مجرد را به شکل خاص و در صورت اشیائی از همین جهان می‌نمایاند. (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۳۶) در نتیجه می‌توان گفت: خیال پایگاه نزول و ظهور تمثّل است. تمثّل از این جهت که در عالم خیال (مثال متصل) رخ می‌دهد همانند رویا و خواب است با این تفاوت که در تمثّل، شخص در بیداری چیزی را می‌بیند در حالی که در رویا این دیدن در خواب است. تمثّل اختصاص به فرشتگان و ارواح ندارد، بلکه جنیان نیز می‌توانند برای انسان متمثّل شوند؛ چنان که ابلیس بارها تمثّل یافته است. در روایت است که ابلیس یک بار در جنگ بدر به شکل سراقه بن مالک - که از سرشناسان قبیله بنی کنانه بود - به سراغ کافران قریش عازم به سوی بدر آمد و به آنان اطمینان داد که من یار و پناه شما هستم و کسی بر شما غالب نخواهد شد. (طبرسی، ۱۴۰۲، ج ۳-۴، ۸۴۴)

آیات و روایات و خوابهایی که انسان می‌بیند همه دلالت صریح دارند که مراد از تمثّل، تصوّر و ظهور شی در ظرف ادراک انسان (به صورتی مناسب حالات و امور نفسانی و...) است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۱۰)

علامه حسن زاده در کتاب انسان در عرف عرفان، وقایعی را که برایش رخ داده، بیان می‌کند مثل بنفش دیدن جهان، پرواز کردن در آسمان و از این دست تمثّلات که تفسیر و تفصیل آن در فهم مباحث نظری بیان شده راهگشاست، بر این اساس، هر آنچه ادراک می‌کنیم هم در عالم مثال ماست و وقتی چیزی را می‌بینیم مثال آن چیز را در صقع نفس خود مشاهده می‌کنیم نه آن شیء مادی (ماده آن)؛ در واقع ما مثال شی را در نزد خود حاضر داریم و چون آن شیء و مثال آن عین هم هستند، حکم می‌کنیم که آن شی را دیدیم. (اسد

عالم مثال و تمثّل از نگاه عین القضاة همدانی

عین القضاة از عالم مثال به عنوان یکی از مراتب عوالم وجود با عناوین دیگری چون عالم ملکوت، عالم امر، عالم ارواح یاد نموده و عبارت یا عنوان «عالم مثال» را به طور اخص به کار نبرده است؛ نکته حائز اهمیت در این رابطه بحث تمثّل است، همان طور که بیان گردید، تمثّل در معنای: «به مثل و مانند چیزی در آمدن بدون تغییر و دگرگونی در ذات»، است. تمثّل تنها در عالم مثال (متصل و منفصل) صورت می‌پذیرد. عین القضاة همدانی از جمله، عارفانی است که به این بحث پرداخته و با توجه به اینکه عین القضاة در طول حیات بسیار کوتاهش دو حیات فکری- فلسفی کاملاً متفاوت را پشت سر گذاشته، بررسی و واکاوی اندیشه و افکار او در این رابطه اندکی مشکل است. عین القضاة در نخستین دوره زندگی خود، از معتقدان به اطاعت بی چون و چرا و تعبد صرف و پذیرش اقوال انبیا است. اما در دوره دوم از حیاتش دست از تسلیم محض برمی‌دارد، با غزالی مخالفت می‌ورزد و با مطالعه آثار و اندیشه‌های ابن سینا در زمینه مباحث معاد و امور آخرت به تبعیت از وی می‌پردازد و در کتاب تمهیدات تمام امور آخرت و اقوال قرآن و احادیثی را که بر وجود آخرت دلالت می‌کند را منکر می‌گردد و عملاً به تمثّل روی می‌آورد و برای توجیه بسیاری از امور آخرت از قبیل گور و سوال و جواب پس از مرگ از تأویل بهره می‌جوید. «باش تا ترا بینای عالم تمثّل کنند، بینائی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است... اول تمثّل که بیند گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرد اند اهل عذاب را، در گور بتمثّل بوی نمایند، این نیز هم در باطن مرد باشد...» (عین القضاة: ۱۳۹۳: ۲۸۷-۲۸۸) وی به این باور می‌رسد که بهشت و دوزخ خود انسان است و سؤال منکر و نکیر هم در خود انسان است؛ زیرا چگونه امکان دارد که دو فرشته [= نکیر و منکر] در یک لحظه به سراغ هزار نفر جان داده بروند. «سؤال منکر و نکیر هم در خود باشد همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فرشته در یک لحظه بهزار شخص چون توانند رفتن، بدین اعتقاد باید داشتن.» (عین القضاة: ۱۳۹۳، ۲۸۹) عین القضاة معتقد است که توصیف مادی امور آخرت همان تمثّل است، در اینجا مفهوم «حیلۀ تمثّل» که عین القضاة در کتاب تمهیدات به آن اشاره دارد، روشن می‌گردد: یعنی سخن گفتن از امور غیر مادی به کمک امور و الفاظ مادی که

مصدق خارجی دارند؛ امور آخروی امکان شکل یابی و تحقق در جهان مادی را ندارند، بنابراین با تصوّر حقایق مجرد (امور آخروی) درعالم رؤیا و خیال، نزول و بروز مادی می یابند. عین القضاة مفهوم تمثّل را از قرآن کریم اقتباس می کند و برخی از مصادیق آن را در کتاب تمهیدات، که نماینده دوره دوم حیات و تحول فکریش است تبیین می نماید. به اعتقاد وی مرد سالک به مقامات و مراتبی دست می یابد که به دلیل مجرد بودن و غیر مادی بودن آنها نمی تواند از آنها سخن بگوید زیرا اذعان دارد که مفاهیم و حقایق مجرد قابل فهم همگان نیست بنابراین تمثّل را حیل و ترفندی برای توجیه و تشریح این مطالب می داند. عین القضاة اعتقادی قوی و محکم به عالم تمثّل دارد و به تأکید خودش سخن از دیده ها می گوید و نه از شنیده ها و بارها و بارها به مخاطب خود یادآوری می کند که: «باش تا تو را بینای عالم تمثّل کنند» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۶) با بررسی تمثّل و مفاهیم به کار رفته آن در آثار عین القضاة آشکار می گردد که علیرغم به کار نرفتن عنوان عالم مثال، وی به عالم مثال و ویژگیهای آن کاملاً آگاهی داشته و در برخی از موارد منظور وی ازعالم تمثّل همان عالم مثال است و مفاهیم ارائه شده وی کاملاً منطبق با همان عالم مثال است. مفهوم تمثّل با کارکردهای متنوع و متفاوتی در تمهیدات به کار رفته است:

۱. تمثّل گور و امور آخروی

عالم تمثّل چیزی جز عالم باطن نیست، گور در عالم تمثّل همان درون انسان است که مانند گور تاریک و مخوف و ناشناخته است و اعمال و خصال خوب و بد انسانی نیز نکیر و منکر این گور هستند. که انسان به واسطه اعمالی که انجام داده باید پاسخگوی آنها باشد. «اوّل چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد اوّل تمثّل که ببند گور باشد: مثلاً چون مارو کژدم و سگ و آتش که وعده کرده اند اهل عذاب را، در گور بتمثّل بوی نمایند؛ این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد. لا جرم پیوسته با او باشد. دریغا چه میشنوی؟!» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۸)

«تو این ندانی؛ باش تا ترا بینای عالم تمثّل کنند، آنگاه بدانی که کار چو نیست و چیست. بینای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است. بر تمثّل مطلع شدن، نه اندک کاریست. مرگ را بجایگاهها شمه ای شنیدی که چه بود «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِيَ عَلَى وَجْهِ

الأرضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَىٰ ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ» بیان این مرگ شده است. هر که این مرگ ندارد، زندگانی نیابد. آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد. دانی که چه می گویم؟ می گویم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی؛ و چون تو، تو نباشی همه خودتو باشی:

هم من منم، نه تو تویی، نه تو منی
هم من منم تو تویی هم تو من
من با تو چنانم ای نگار ختنی
کاندر غلطم که من توام یا تو منی
(عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۶-۲۸۸)

عین القضاة در کتاب تمهیدات که بیانگر تحول فکری دوره دوم زندگی او است، تمام امور آخرت را منکر می شود و اقوال قرآن و احادیثی را که بر وجود آنها دلالت می کند به تمثّل حمل می نماید و معتقد است که اقوال و اوصافی که در قرآن و احادیث آمده برای مردم عامی آورده شده است و در واقع تمثّل به امور مادی در این موارد تنها به دلیل بیان ناپذیری امور مجرد غیر مادی در جهان مادی است و در واقع تمثّل راهی برای تبیین امور غیر مادی و اخروی است تا برای عموم مردم قابل ادراک گردد:

«ببین که سخن، مرا از کجا به کجا می کشد! این خود رفت؛ اما مقصود آنست که گفت: بنای وجود آخرت بر تمثّل است، و تمثّل شناختن نه اندک کاریست بلکه معظم اسرار الهی دانستن تمثّلست و بینا شدن بدان. دریغاً «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» جوابی تمامست. تمثّل جبریل خود را از آن عالم روحانیت در جامعه بشریت، بطریق تمثّل به مریم نمود؛ و او، جبریل را مردی بر صورت آدمی دید. و وقت بودی که صحابه مصطفی جبریل را بر صورت اعرابی دیدند؛ و وقت بودی که جبریل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی نمودی. اگر جبریلست روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریت دیدن صورت چون بندد؟ و اگر جبریل نیست، کرا دیدند؟ تمثّل خشک و نیک میدان. ای دوست این خبر را نیز گوش میدار که خواص امت را آگاه می کند. گفت: «إِيَّاكُمْ وَالنَّظَرَ إِلَى الْمُرْدِ فَإِنَّ لَهُمْ لَوْنًا كَلَوْنِ اللَّهِ»؛ و جای دیگر گفت: «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ عَلَى صُورَةِ شَابِّ أَمْرِدٍ قَطَطٍ». این نیز هم در عالم تمثّل میجوی.» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۹۳ و ۲۹۴)

عین القضاة معتقد است که قرآن و احادیث، امور آخرت را به صورت مادی وصف کرده اند تا ادراک آنها برای انسان سهل و آسان باشد؛ به این ترتیب وجه کاربرد اصطلاح حيله

تمثّل روشن می‌شود: تعبیر از امور غیر مادی به حیلۀ امور و الفاظ مادی که مصداق خارجی دارند. (هاشمی ونعمتی، ۱۳۹۵: ۱۸۵)

شناخت اسرار عالم تمثّل سعادت عظیم است که موجب بصیرت و بینایی انسان گشته و توجیه بسیاری از مکشوفات و حالات عرفانی را برای وی میسر می‌نماید. از آن جمله اشاراتی که عین القضاة به تمثّل جبریل در لباس بشریت بر حضرت مریم، تمثّل جبریل بر صورت مرد اعرابی، تمثّل جبریل در صورت دحیه کلبی بر پیامبر و رؤیت جبریل در شب معراج دارد، که تنها با پذیرفتن و اعتقاد بر تمثّل قابل توجیه و پذیرش است.

۲. صورت بخشیدن عکس عالم در درون انسان به طریق تمثّل

عین القضاة در واقع نهاد انسان را عالم مثالی می‌داند که خداوند هر آنچه را در عالم الهی خلق نموده مثل و مانند آنها را در نهاد و باطن انسان نیز خلق نموده است. در تعبیری که عین القضاة از نهاد انسان به طریق تمثّل ارائه می‌دهد اعتقاد دارد هر چه در عالم الهیست، خداوند عکس آن را در جان انسان خلق نموده است» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۷)

شبهت بسیاری با تعریف عالم مثال مشهود است، به تعبیر دیگر تعریف و توجیه عین القضاة از عالم تمثّل با تعریف عالم مثال که ظرف عالم تمثّل است منطبق است. هر آنچه که در عالم مادی وجود دارد، سایه و یا عکسی از عالم معنی است. هنری توماس در کتاب بزرگان فلسفه می‌نویسد: «به عقیده افلاطون جهان مادی نمونه یا عکس ناقص از مثال اعلی و کامل الهی است هر آنچه بر روی زمین است نسخه بدل و عکس مثالی است که در عالم بالا قرار دارد. (توماس، ۱۳۸۲: ۵۱)

«ای دوست جوابی دیگر بشنو: راه پیدا کردن، واجبست؛ اما راه خدای - تعالی - در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست؛ طریق الله در باطن تست؛ «و فی أَنْفُسِكُمْ» این باشد. طالبان خدا، او را در خود جویند زیرا که او در دل باشد، و دل در باطن ایشان باشد. ترا این عجب آید که هر چه در آسمان و زمین است، همه خدا در تو بیافریده است؛ و هر چه در لوح و قلم و بهشت آفریده است، مانند آن در نهاد و باطن تو آفریده است. عالم خارج هم از طریق تمثّل صورت می‌بندد و گرنه عالم خارج چیزی جز عالم باطن نیست. «هر چه در عالم الهیست، عکس آن را در جان تو پدید کرده است» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۸۷)

۳. حیلۀ تمثّل در توجیه عشق خداوند

نگرش عاشقانه عین القضاة به حق تعالی و هستی اصلی‌ترین رکن عرفان او را تشکیل می‌دهد. تا جایی که عشق او را به قلمرو عالم تمثّل رسانده است و در جایی که با افسوس و دریغ از بیان ناپذیری و بی‌نشانی عشق الله سخن می‌گوید تمثیل را تنها راه چاره‌ای در بیان توجیه عشق الله می‌داند. خدای یگانه ای که در صفت خدایی تنها و یگانه است و هیچ مثل و مانند و همتایی ندارد. «اَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱)

«چه دانی که چه گفته می‌شود؟ دریغا که از عشق الله که عشق کبیر است هیچ نشان نمی‌توان دادن که بیننده در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال خوبتر و زیباتر نماید و عالم تمثّل را بر کار دارد، هیچ عبارتی و نشان نتوان داد جز «اَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ»؛ دیگر عبارت و شرح نباشد «لَا أُحْصِی ثَنَاءَ عَلَیْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنِیْتَ عَلَی نَفْسِیْ» چون او عذر بی ادراکی و بی‌نهایتی بخواست، دیگران چه بیان کنند؟ بیان آنجا قاصر آید، فهم آنجا گذاخته شود، مرد آنجا از خود برست! دریغا این بیتها بشنو:

چون عشق تو بی نشان جمالی دارد در اصل وجود خود کمالی دارد
هر لحظه تمثّل و خیالی دارد این عشق دریغا که چه حالی دارد»
(عین القضاة، ۱۳۹۳: ۱۲۳ و ۱۲۴)

«از نگاه عین القضاة بزرگترین حیلۀ عشق تمثّل است، پدیده ای که پایه بنیادی شناخت است. عشق از ارکان مهم منظومه فکری عین القضاة است. و به همین اعتبار است که صوفیه از او با تعبیراتی چون «شیخ العاشقین»، «سلطان العشاق» و امثال آن یاد کرده‌اند. (نسفی، ۱۳۵۰: ۴۰۳) عشق از منظر عین القضاة، هستی، زندگی، کمال، انسان و در یک کلام پیر و شیخ سالک است و شیخی کاملتر از عشق وجود ندارد، پیری که هر مریدی می‌تواند به مدد او از ابتدا تا انتهای راه سلوک را طی کند. فقط بنده نیست که عاشق خداست، خدا نیز عاشق بنده است: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». يُحِبُّهُمْ تمثیلی است از يُحِبُّونَهُ بالعکس. و در این مقام عاشق جمالی دیگر از معشوق را مشاهده می‌کند و مرتبه عشق او نیز فراتر می‌رود. «اگر عشق حیلۀ تمثّل نداشتی، همه روندگان راه کافر شدند؛ از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت بینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛

اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون تر بیند، عشق زیادت شود، و ارادت دیدن مشتاق زیادت تر. «يُجِبُّهُمْ» هر لحظه تمثلی دارد مر «يُجِبُّونَهُ» را، و «يُجِبُّونَهُ» هم چنین تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را بجمالی دیگر بیند، و خود را بعشقی کمال تر و تمام تر:

هر روز زعشق تو بحالی دگرم
 وزحسن تو دربند جمالی دگرم
 تو آیت حسن را جمالی دگری
 من آیت عشق را کمالی دگرم
 (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۱۲۴-۱۲۵)

۴. مقامات واحوال مختلف تمثّل

تمثّل به عنوان یک تجربه عرفانی دارای احوال و مقامات مختلف است و هر کسی بنا بر ظرفیت وجودی و استعدادی که دارد می‌تواند آن را تجربه نماید. «تمثّل مراتب مختلفی دارد در پایین‌ترین مرتبه آن فرشته در حس بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل تصرف کرده، به صورت انسان، قابل مشاهده می‌شود؛ ولی در بالاترین مرتبه آن که وحی است، فرشته در حس و ادراک پیامبر تصرف کرده، آن را از کار می‌اندازد (حالتی شبیه بیهوشی) و پیامبر با دیده و گوش دل فرشته را مشاهده می‌کند و وحی را دریافت می‌کند.» (سلطانی بیرامی، ۱۳۹۳: ۵۵)

«دریغا کس چه داند که این تمثّل چه حال دارد! در تمثّل، مقامها و حالهاست. مقامی از آن تمثّل آن باشد که هر ذره‌ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد آن مقام او را ازو بستاند؛ و چون بی آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد، یک لحظه از فراق و حزن با خود نباشد. تفکّر از این مقام خیزد.» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۹۴)

۵. تمثّل راهی شگرف در شناخت حق و اسمای الهی

«عین القضاة «مصّور» را - که یکی از اسماء الهی است به معنای صورت کننده - به مفهوم «صورت نماینده» برگرفته است. این بار معنایی که وی در ورای نام «مصّور» می‌گذارد حاکی از آن است که او به عالم تمثّل توجّهی فراوان دارد زیرا به رأی او تمثّل یکی از شگرف‌ترین راههای شناخت خداوند است که به هیچ چیزی از دنیای خارج محتاج نیست، هر چه مورد نیاز است از این طریق در درون آدمی یافت می‌شود. عالم خارج هم که در کلام خدا و سخنان خلق خدا هست، به واقع از طریق تمثّل صورت می‌بندد و گر نه عالم

خارج چیزی جز عالم باطن نیست» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۹۰)، حتی به گفته عین القضاة در این مقام هفتاد هزار صورت بر تو عرضه می‌کنند که تو هر صورتی را به شکل صورت خود می‌بینی. هنگامی که انسان این همه صورت و صفت را می‌بیند، فکر می‌کند که خود اوست، او نیست ولیکن از اوست. خداوند در صور مختلف در عالم تمثّل برانسان متصور می‌شود و همان طور که عین القضاة در کتاب تمهیدات خود از تمثّل حق به اشکال و صور مختلف سخن گفته است. از جمله تمثّل حق در شب معراج به نقل از حضرت رسول و سخن گفتن ایشان در این مورد با عایشه و ابن عباس، هنگامی که خود حضرت سخن از رؤیت حق می‌زند می‌گویند که: «دیدم، بر صورت تمثّل» و در جای دیگر که سخن از فنای در حق مطرح است بیان می‌دارند که در مقابل شکوه و جلال ذات احدیت از وجودشان چیزی باقی نمانده که بتواند ذات احدیت را مشاهده کند.

«و دیگر مقام در تمثّل آنست که عایشه صدّیقه در حق مصطفی - علیه السّلام - و رؤیت او مر خدا را این نشان می‌دهد که «مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ بِعَيْنِ رَأْسِهِ فَقَدْ أُعْظِمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ». با عایشه گفت: شب یافتن و خبر گرفتن و کیفیت و ادراک و احاطت، محالست که ذات او - تعالی - بیننده را از بینندگی بستاند. چون بیننده نماند، کرا بیند؟» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۳۰۲)

تمثّل حق در صورتی زیبا و به شکل نور برای عین القضاة، که بیانگر اسم مصوّر حق تعالی است که به تعبیر عین القضاة به معنی «صورت نماینده» است نیز از جمله تمثّلاتی که که قاضی القضاة به آن دست یافته است:

«دریغا» رأیت ربّی لیلَهُ المِعراجِ فی أحسنِ صُورَةٍ «این «أحسنِ صُورَت»؛ و اگر تمثّلت؛ و اگر تمثّل نیست، پس چیست؟ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ أَوْلَادَهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» هم نوعی آمده است از تمثّل. دریغا از نام های او، یکی مصوّر باشد که صورت کننده باشد؛ اما من می‌گویم که او مصوّر است یعنی صورت نماینده است... امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد گفت: «رأیت رَبَّ العِزَّةِ عَلَى صُورَةِ أُمِّی» یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم؛ دانی که این «أم» کدامست؟ «النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ» میدان؛ «وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» میخوان.... باشتا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند، هر صورتی بر

شکل صورت خود بینی . گویی من خود از این صورتهای کدام؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون ممکن باشد؟ و این ان باشد که هفتاد هزار صفت ، در هر موصوفی و ذاتی درج و ممزوج و متمکن است؛ و هر خاصیتی و صفتی تمثّل کند بصورتی، و شخصی شود. مرد چون این همه صفتها بیند، پندارد که خود اوست؛ او نیست، ولیکن ازوست. دریغا معذوریم که از شناخت حقیقت خود دوریم، و از دیده دل کوریم و از جاه بشریت در گوریم. (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۲۹۶-۲۹۷)

از جمله تمثّلاتی که عین القضاة در اثر آن به بصیرت و بیداری رسیده، تمثّل حق در صورتی زیبا و بی نظیر بوده است. به این صورت که عین القضاة نوری را دیده است که از حق جدا شده و نوری هم از درون خودش برخاسته است و در حال صعود این دو نور به هم متصل شده و از اتصال آنها صورتی زیبا به وجود آمده است. عین القضاة با تکیه به همین تجربه معنوی و عرفانی است که اسلوب سلوک خود را بر پایه «شاهد بازی» تعبیر نموده است که منظور او از شاهد، خداوند است که در بازار هستی خود را با صفات و گونه های مختلف نشان داده است و دلهای شاهدبازان را به خود مشغول داشته است.

«اما آنچه تو صفات خوانی که «أول ما خلق الله نوری» از آن نشان باشد؛ چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه گری کند بدان صورت که بیننده خواهد بتمثّل بوی نماید. در این مقام من که عین القضاةم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من بر آمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد چنانکه چند وقت در این حال متحیر مانده بودم...» (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۳۰۳)

«نه تنها هستی شناسی ، بلکه جهان شناسی، و هر چه در جهان است و متعلق به جهان ، و هم هر چه در حوزه شریعت و طریقت می گنجد، همه و همه از طریق تمثّل قابل رسیدگی و درک و دریافت است. تمثّل به رای قاضی پایه بیداری و تفکر است، زیرا با عالم باطن سر و کار دارد، عالم باطن از طریق تمثّل، آدمی را از بشریت او جدا می سازد و به تفکر و درون گرایی می کشاند و به شناخت هستی راهنمون می گردد. این صورت مایی به قول او در بازار هستی عرضه شده است و اساساً در ذات هستی قرار گرفته است، مگر نه این است که هست مطلق مصور است، از خود صورتهای گوناگون نشان می دهد و دلها را در پی آن

صور می‌دواند. عین القضات بسیار در پی این صور دویده است و خود از طریق تمثّل به مواجید عمیق دست یافته و به نوعی فرا آگاهی *super consciousness* دست یافته است. «
(مایل هروی، ۱۳۷۴: ۸۹-۹۰)

نتیجه گیری

در کتاب تمهیدات عین القضات که نماینده تحول فکری دوره دوم زندگی اوست، ازعالم تمثّل بسیار سخن رفته است و نگاه عین القضات به عالم تمثّل و تعبیر مختلفی که از عالم تمثّل ارائه می‌دهد گاهی عیناً با تعاریف عالم مثال هم خوانی و تطبیق دارد. عالم مثال به عنوان عالمی واسط در بین عالم مادی و عالم غیب ظرف و محل بروز و ظهور تمثّل و به تصوّر در آمدن شکلها و صور مثالی است. تمثّل در عالم مثال متصل صورت می‌پذیرد که همان عالم خیال و یا مثال مقید است؛ صور مثالی یا ممثّل شده توسط قوه خیال (مثال متصل) خلق می‌گردد و به مدد نفس توسط قوای عالم مثال منفصل (برزخ) مشاهده می‌گردد. عین القضات بزرگترین حيله عشق را تمثّل می‌داند و اعتقاد دارد که: عشق نیز تمثّل دارد، چنان که با عشوه گری هر لحظه جمال خود را در شکل و صورتی به عاشق می‌نمایاند و این خود حيله مؤثری برای جذب عاشق است. در نهایت اساس تمثّل بر پایه زبانی منحصر و خاص و به منظور تبیین امور آخروی، مجرد و آن جهانی است.

منابع

۱. قرآن کریم، با ترجمه و شرح واژگان از استاد ابوالفضل بهرام پور، انتشارات آوای قرآن، قم، ۱۳۸۲
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، به اهتمام حامی ضیاء اولکن، ۱۴۲۳ق.
۴. ابن عربی، محی الدین محمد، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، نشر مولی، تهران، ۱۳۸۱.
۵. ابن عربی، محی الدین محمد، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، شرح حسن زاده آملی، وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۷۸.
۶. اسدپور، رضا و اسماعیلی، اویس، عالم مثال در آثار علامه حسن زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال، فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، شماره هشتم، ص ۱۵۲-۱۸۰، پاییز ۱۳۹۲.
۷. امام خمینی، شرح چهل حدیث، نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۶.
۸. پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۹۱.
۹. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بهره ای، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۲.
۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، انتشارات اسراء، تهران، ۱۳۷۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، ده رساله فارسی، انتشارات الف لام میم، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی،

- مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، انتشارات آوند اندیشه، چاپ نهم، ۱۳۹۴.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، به تحقیق ندیم مرعشلی، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۷. رضا نژاد، غلامحسین، لطایف حکمت و عرفان در روابط خدا و انسان، انتشارات الزهراء، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
۱۸. سبزواری، ملاً هادی، شرح منظومه، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۴۱.
۱۹. سجّادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی کلامی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
۲۰. سلطان بیرامی، اسمعیل، تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی، نشریه قران شناخت، شماره دوم، سال ششم، ص ۴۱-۶۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الأسفار اربعه، ج هشتم، مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۳.
۲۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملا صدرا)، شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۴، نشراعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳ و ۴ و ۹، نشر دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۲ق.
۲۶. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل القرآن، ج ۲۳، به کوشش صدقی جمیل، نشر دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، دارالثافه، قم، ۱۴۱۴ق.

۲۸. عین القضاة همدانی، عبد الله محمد، تمهیدات، مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۳.
۲۹. غزالی، محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، انتشارات دارالفکر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۳۰. غزالی، محمد، مکاشفه القلوب، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۲ق.
۳۱. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، شرح الاربعین حدیثاً، محقق حسن کامل ییلماز، ناشر بیدار، قم، ۱۳۷۲.
۳۲. فعّالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵.
۳۳. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه غرب، ۹ جلد، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۳.
۳۴. کربن، هانری، ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸.
۳۵. لاهیجی، شیخ محمود، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۳۶. مایل هروی، نجیب، خاصیت آینگی (نقد حال، گزاره آرا، و گزیده آثار فارسی عین القضاة)، نشر نی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.
۳۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۸، نشر احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۳۸. میدی، ابوالفضل رشید الدین، کشف الاسرار، به کوشش حکمت، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱.
۳۹. نسفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، به کوشش ماریژان موله، انیسیتیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۵۰.
۴۰. هاشمی، سید مرتضی و نعمتی، محمود، بررسی حیلہ تمثّل در تمهیدات عین القضاة، نشریه مطالعات عرفانی، شماره بیست و چهار، ص ۱۸۱-۲۰۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.