

نظریه تمثیل در تفسیر متون دینی در ظهور مثالی حقایق

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸

محمدعلی اردستانی*

۹۳

پیشگام

سال بیست و ششم / شماره ۹۹ / بهار ۱۴۰۰

چکیده

تمثیل، ظهور شیء برای انسان به صورتی است که انسان با آن مألوف و مأنوس بوده و با غرضی که ظهور به خاطر آن است، مناسب می‌باشد. تمثیل از قبیل تبدیل و انقلاب چیزی به چیز دیگر نیست، بلکه متمثل بدون آنکه در ذات و حقیقت خود دگرگون شود، در صورتی در ظرف ادراک بیننده ظهور می‌یابد؛ بنابراین تمثیل غیر از تشکل است. نظریه تمثیل که ماهیتی فلسفی دارد، می‌تواند به مثابه مبنای مابعدالطبیعی در تفسیر متون دینی در ظهور مثالی حقایق به کار گرفته شود. در این نوشتار، نظریه تمثیل از جهت مابعدالطبیعی و استنباطی، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: مثال، تمثیل، جبرئیل علیه السلام، مریم علیها السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله.

نظریه فلسفی تمثیل می‌تواند به مثابه مبنایی در تفسیر برخی آیات کتاب خدا و احادیث معصومان علیهم‌السلام در تبیین مثالی حقایق به کار گرفته شود. در کتاب خدا طی داستان حضرت مریم علیها‌السلام مسئله تمثیل مطرح شده است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷). در روایات نیز مسئله تمثیل به نحو گسترده‌ای مطرح شده است؛ به گونه‌ای که در مورد وقایع معراج به طور کلی آمده است: «اخبار المعراج مملوءة من المشاهدات المثالية و التمثلات الروحية» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۳) و «التمثلات البرزخية التي تصور الأعمال بنتائجها و العذابات المعدة لها كثيرة الورد في أخبار الاسراء» (همان، ج ۱۳، ص ۳۰). در این نوشتار به مقام خیال نفس ناطقه انسانی اشاره شده و حقیقت تمثیل، مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته و مختصات و تمثلات فرشتگان الهی روشن شده است. نیز اشکالات در این زمینه برطرف گردیده است.

۱. مقام خیال نفس ناطقه انسانی

نفس انسان از جهت مبادی ادراکات سه‌گانه احساس، تخیل و تعقل، دارای عوالم و مقامات سه‌گانه است؛ به این معنا که از جهت مبدأ احساس، دارای عالم و مقام حس و طبیعت و از جهت مبدأ تخیل، دارای عالم و مقام نفس و خیال و از جهت مبدأ تعقل، دارای عالم و مقام قدس و عقل است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰). پس نفس انسانی دارای سه نشئه ادراکی است: نشئه صورت حسی طبیعی و نشئه اشباح و صور غایب از حواس ظاهری و نشئه عقلی. در میان موجودات، این از اختصاصات نفس انسانی است که دارای مقامات و نشئات و اکوان سه‌گانه است، در عین اینکه در همه این مقامات و نشئات و اکوان، شخص او باقی است. اجناس عوالم و نشئات هستی امکانی نیز سه‌گانه است: پایین‌ترین عوالم و نشئات، عالم صور طبیعی کائن فاسد است و عالم و نشئه وسط، عالم صور ادراکی حسی است که از ماده حامل امکان‌ها و استعدادها و قابل امور متضاد مجرد می‌باشد و بالاترین عوالم و نشئات، عالم صور عقلی و مُثُل الهی است. نفس انسانی نیز از بین نفوس سایر حیوانات، دارای مقامات سه‌گانه است: مقام حس و طبیعت، مقام نفس و خیال و مقام قدس و عقل (همو، ۱۴۱۹، ج ۹، صص ۲۱-۲۲، ۶۱-۶۲ و ۱۹۴). بنابراین مثال بر دو قسم است: یکم، مثال متصل که آن را خیال متصل و ابدان معلّقه نیز می‌نامند. دوّم، مثال منفصل که آن

را مثال اکبر و خیال منفصل و صور معلقه و مثال ظلمانیه و مثل معلقه نیز می‌گویند. البته صور معلقه گاهی بر صور و اشباح عالم مثال منفصل، اطلاق شده که تجرد برزخی داشته و قائم به ذات خود بوده و در لامکان و لامحل هستند و گاهی بر صور و اشباح عالم مثال متصل، اطلاق شده که تجرد برزخی داشته و در موطن خیال، قائم به نفس ناطقه است (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۷).

۲. تبیین و تحلیل حقیقت تمثل

حقیقت عینی می‌تواند به آنحای گوناگون برای انسان ظهور یابد. «تمثل» یکی از آنحای ظهور حقیقت برای انسان است. در مورد معنای «تمثل» آمده است: «تَمَثَّلَ كَذَا: تَصَوَّرَ» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۷۵۸) و «فَتَمَثَّلَ اى تَصَوَّرَ بِصُورَةٍ» (کنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳) و «تمثل بشراً» صورت آدمی شد و خویشتن را به صورت آدمی ساخت (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶). معنای تمثل یافتن «شیء الف» برای «شیء ب» در فلان صورت، تصور «شیء الف» نزد «شیء ب» به صورتی چنان است، در حالی که «شیء الف» در واقع همان «شیء الف» است نه آنکه «شیء الف»، «شیء ب» گردیده باشد؛ بنابراین تمثل ملک به صورت بشر، ظهور وی در صورت انسان است برای کسی که وی را مشاهده می‌کند نه اینکه ملک، انسان گردیده باشد. اگر تمثل در خود شیء و خارج از ظرف ادراک واقع باشد، از قبیل آن است که «شیء الف»، «شیء ب» گردیده و به آن انقلاب یافته است و به معنای ظهور «شیء الف» برای «شیء ب» در صورتی چنان نیست؛ بنابراین تمثل، تغییر در خود متمثل و بطلان صورت اول آن و انتقال آن به صورت دیگر نیست؛ بلکه تمثل، ظهور متمثل در صورتی است، در حالی که خود متمثل بر خلاف آن است. آن‌گاه تمثل شیء برای انسان، ظهور آن شیء برای انسان به صورتی است که وی با آن مألوف و مأنوس بوده و با غرضی که ظهور به خاطر آن است، مناسبت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶-۳۷).

۳. تحلیل تمثلات فرشتگان الهیه

ابن سینا ملک را جوهری بسیط و دارای حیات و نطقی عقلی و غیر مائت و واسطه میان باری

تعالی و اجسام ارضی و دارای گونه‌های عقلی و نفسانی و جسمانی می‌داند (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۲۵۱). به نظر ایشان، با پیدایش وجود از اول تعالی، مرتبه هر تالی، پایین‌تر از مرتبه اول است و پیوسته درجات پایین می‌آید. اول درجه وجود، ملائکه روحانی مجردی است که عقول نامیده می‌شوند و مراتب ملائکه‌ای که نفوس نامیده می‌شوند و آنها ملائکه عمده می‌باشند (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۳۵ و ۱۳۷۹، ص ۶۹۸-۶۹۹).

میرداماد سخن حق در مورد ملائکه را چیزی دانسته که حکمای الهی اوائل از شریکان صناعت و ماهران محصل از علمای اسلام بر آن بوده و گفته‌اند که ملائکه، شعوب و ضروب و قبائل و طبقات روحانی و هیولانی و قدسانی و جسمانی و علوی و سفلی و سماوی و ارضی دارند. اعلی طبقه که طعام آنها تسبیح و شراب آنها تقدیس است، روحانیون کروی از جواهر عقلی‌اند با طبقات انواع و انواری که دارند و از آنهاست روح القدس و نازل‌کننده انوار وحی و دمنده در قلوب صاحبان قوه قدسی به اذن خدای سبحان و نفوس ناطقه مفارق سماوی، سپس نفوس منطبعه فلکی و قوای درآک فعال و صور طبیعی متنوع و طبایع جوهری و ارباب انواع مرکبات عنصری. هر جرم سماوی بلکه هر درجه فلکی و همچنین هر طبیعت اسطیغی، ملکی روحانی دارد که متولی تدبیر و قائم به امر است، قرآن حکیم می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ: جنود پروردگارت را جز او نمی‌داند» (مدثر: ۳۱).

به نظر ایشان، سخن حق، تعدد عقول مفارق به عدد کرات سماویات و حرکات کلی و جزئی آنهاست، پس به ازای هر کره‌ای اعم از فلک یا کوکب یا غیر آنها و به ازای هر حرکتی اعم از کلی یا جزئی، عقل مفارقی وجود دارد که قوام نظام آن به رشح یا افاضه بوده و امام خود آن به اشراق و اضائه بوده و مبدأ دوران آن بر سیبیل تعشیق و تشویق است؛ اما اینکه هر کره‌ای، نفسی داشته که اختصاص به آن دارد، امری ظاهر بوده که احدی منکر آن نیست و هر کوکبی نیز دارای نفس مجردی بوده که اختصاص به آن داشته و سلطنت آن بر نفس منطبعه، سلطنت نفس ناطقه انسانی بر قوای جسدانی است. کواکب ثابت، بسیارند به گونه‌ای که تعدادشان را جز خالق آنها به شمار نمی‌آورد، پس جواهر مفارق، یعنی عقول و نفوس عالم امر نیز باید کثرت آنها بر حسب کثرت این کواکب و اجرام و کرات و حرکات باشد. به هر حال، خدای متعال به طبقات مخلوقات خود داناتر است. هیولای عالم اسطیغسات، واحد بالشخص بوده و عقلی که در ازای آن است، عقلِ فعالِ متصرف

در عالم اسطوقسی و مفیض بر نفوس ناطقه انسانی به اذن خدای سبحان است و به سخن دیگر، این عقل، واسطه وجود شخصی هیولای عالم اسطوقسات و رابط فیضان صور بر آن به حسب استعدادات گوناگون و امکانات استعدادی است، چنانکه خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا: پس روح خود را به سوی او فرستادیم پس به صورت بشری سَوِيًّا برای او تمثیل یافت» (مریم: ۱۷). در تنزیل حکیم از آن به جبرئیل و شدید القوی و روح القدس و روح الامین علیه السلام تعبیر می‌شود. البته بعض فیلسوفان در این زمینه، نظری دیگر دارند. به هر حال، به سخنی مشهور نزد حکمای اسلام، عقل فعال، روح القدس جبرئیل علیه السلام بوده که از جمله انوار عقول فعال است که اقرب و اقدس و اعظم و اشرف طبقات ملائکه مقربین علیهم السلام است.

عالم کون و فساد، لوح رسم صور غیرمتناهی عالم سفلی از جهت انفعال است و قوه فعالیت فعال حقیقی، جامع رسوم همه صور جمیع عوالم وجود از جهت تفعلیل است و به اتفاق همه حکیمان، مناط و ملاک و رابط فعلیت صدور هیولای عالم کون و فساد از جناب جاعلیت مطلقه جاعل نظام وجود علی الاطلاق و رابط فیضان صور کائنات بر جوهر ذات آن ماده مشترکه به حسب استحقاقات مختلف آن از جهت استعدادات متفاوت آن از منبع رحمت و چشمه جود جواد حق، عقل فعال است به مدخلیت مبدأ اقتضای حرکت مستدیر فلکی که طبیعت خامسه نامیده شده است.

تجلیات وجود حقیقی نورالانوار -جل کبریاؤه- در مجالی کونیه عالم تکوین و تکرر لوامع شروق و اتصال سیر شعاع رشح فیض او از بارگاه عزّ قدوسیت به صحن عرضه ظهور نزول اجلال، بی‌واسطه جلوه ذات عقل فعال که آخر سلسله خاگروبان آستان الوهیت و درگاه ربوبیت است، ارزانی نمی‌شود. روح القدس جبرئیل علیه السلام به اذن خدای سبحان، شیخ و استاد و مؤدّب و معلم نفوس قدسیه قدیسین و صدیقین حکیمان و متألّهان است.

قوه قدسیه نفس انسان متحدّس و متنّبه و متقدّس و متألّه، به مثابه کبریت بوده و نور واهب صور به اذن پروردگار، به مثابه شعله آتش است. نفس ناطقه انسان متألّه، هنگامی که از عالم ظلمات، علاقه همت گسسته و پیوند اتصال به عالم نور محکم سازد، کبریت قوه قدسیه حدس او از شعله نور عقل فعال، در گرفته و به این مرتبه فائز گردد: «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَي نُوْرٍ يَهْدِي اللهُ لِنُوْرِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور: ۳۵). نفس هنگامی که در جوهر جبلت مفطور خود، فطرت قدسی و

گریزه مستتیر داشته باشد، آن گاه در سجیت مکسوب خود چنین گردد که جوهری پاکیزه و ذاتی طاهر و علاقه‌ای اکید به عالم عقل و استحقاری شدید نسبت به عالم حس و سلطنتی قاهر بر جیوش طبیعت و جنود مزاج و نیرویی قوی بر خلع بدن و رها ساختن حواس و انصراف به صقع قدس و پیشگاه جناب ربوبیت در هر جا و هر زمان که به اذن پروردگار و فیض رحمتش بخواهد، داشته باشد و فرورفتن قوه متخلیه او در جانب ظاهر، قلیل بوده و تلقی او از عالم غیب، قوی باشد. چنین شخصی در حالی که بدن را تدبیر می‌کند، از شرکت طبیعت‌رهایی یافته و در حالی که بیدار است، از جنبه جسدانی نظر برداشته و علم و حکمت را از آنجا به گونه انتقال بر سبیل رشح یا اشراق بر سبیل انعکاس مانند قراردادن آینه‌ای شفاف در برابر جزء خورشید، استفاده می‌کند. حقیقت ایحاء و وحی، مخاطبه عقل فعال با نفس ناطقه به الفاظی منظم و مسموع و مفصل بوده و آنحائی مختلف و مراتبی متفاوت به حسب اختلاف درجات نفس در اطوار و احوال مختلفش دارد (همو، ۱۳۶۷، صص ۳۸۸-۳۸۹، ۴۰۱-۴۰۲ و ۴۱۴ و ۱۳۸۰، صص ۲۹-۳۳).

قرآن کریم از فرشتگان به طور مکرر یاد فرموده و در میان آنها صرفاً نام جبرئیل و میکائیل برده شده و غیر آنها به اوصاف، مانند: ملک الموت و کرام الکاتبین و سفره الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر آنها یاد شده‌اند و صفات و اعمال فرشتگان که در صحیفه الهیه و احادیث شریفه بیان شده، از این قرار است:

یکم: فرشتگان موجوداتی مکرم و وسائط میان خدای متعال و عالم مشهود بوده و در هر حادثه یا واقعه کوچک یا بزرگی، شأنی داشته و بر آن حادثه یا واقعه به حسب جهت یا جهات موجود در آن، فرشته یا فرشتگان موکلی است و شأن آنها در آن حادثه یا واقعه صرفاً به جریان انداختن امر الهی در مجرای خود یا قراردادن آن در مستقر خود است، چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»: به سخن او را پیشی نگرفته و به امر او عمل می‌کنند» (انبیاء: ۲۷).

دوم: فرشتگان در فرامین حق تعالی نافرمانی نمی‌کنند و نفسیت مستقل صاحب اراده مستقل ندارند که چیزی غیر از خواست خدای متعال بخواهند و در هیچ عملی استقلال ندارند و در امری که از سوی حق تعالی بر آنها الزام شده، تغییر به تحریف یا زیادت یا نقصان ندارند. خدای متعال می‌فرماید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»: خدا را در آنچه امرشان کند نافرمانی نمی‌کنند و آنچه را امر شوند، انجام می‌دهند» (تحریم: ۶).

سوم: فرشتگان با همه کثرتی که دارند، بر مراتب گوناگونی از جهت بلندی و پائینی بوده و بعضی فوق بعضی و بعضی دون بعضی هستند و بعضی آنها آمر و بعضی آنها مأمور و مطیع وی بوده و آنکه آمر است، به امر خدا آمر بوده و حامل امر خدا به مأمور است و آنکه مأمور است، به امر خدا مأمور بوده و مطیع اوست. پس فرشتگان چیزی از خود ندارند، چنان که خدای متعال می فرماید: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ: هیچ کدام از ما نیست مگر آنکه مقامی معلوم دارد» (صافات: ۱۶۴) و «مُطَاعٍ تَمَّ أَمِينٍ: فرمان برده شده سپس امین است» (التکویر: ۲۱) و «قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ: گفتند: پروردگارتان چه گفت؟ گفتند: حق گفت» (سبأ: ۲۳).

چهارم: فرشتگان مغلوب نمی شوند؛ زیرا آنها صرفاً به امر و اراده خدا عمل می کنند. خدای متعال می فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ: خدا هرگز چنین نیست که چیزی در آسمانها و زمین او را عاجز کند» (فاطر: ۴۴) و «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ: خدا بر امر خود غالب است» (یوسف: ۲۱) و «إِنَّ اللَّهَ بِالْعُلُوفِ أَمْرُهُ: خدا رساننده امر خود است» (طلاق: ۳).

پنجم: از مختصات پیشین روشن می شود که فرشتگان موجوداتی هستند که در وجود خود، منزله از ماده جسمانی بوده که در معرض زوال و فساد و تغییر است و شأن آن، استکمال تدریجی است که به واسطه آن، به غایت خود توجه یافته و چه بسا به موانع و آفات برخورد کرده و از غایت خود محروم شده و پیش از رسیدن به آن، از بین برود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۲-۱۳).

خدای متعال داستان حضور فرشتگان فرستاده شده به سوی قوم لوط را نزد ابراهیم علیه السلام و رفتار آنها در آن مجلس را بیان فرموده است. ^{*} از صحیفه الهیه چنین استفاده می شود که ابراهیم علیه السلام هنگامی که گوساله بریان را جلوی فرشتگان گذاشت، مشاهده کرد که آنها از آن نمی خورند و گویا امتناع از خوردن دارند و این نشانه شر است و از این رو در نفس خود، احساس خوفی از آنها کرد و فرشتگان به جهت ایمنی و دلگرمی او گفتند: نترس ما به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم و ابراهیم علیه السلام دانست که آنها از فرشتگان کرام هستند که منزله از خوردن و آشامیدن و نظیر این امور از لوازم بدن مادی بوده و برای امری با اهمیت ارسال شده اند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۲۱).

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرشتگان، خوردن و آشامیدن و ازدواج ندارند و به نسیم عرش،

* وَ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا قَالِ مَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْزَنْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ (هود: ۷۱).

زندگی می‌کنند. * در پرسش‌های عبدالله بن سلام از رسول خدا ﷺ از طعام و شراب جبرائیل ﷺ سؤال شده و ایشان در پاسخ فرموده که طعامش تسیح و شرابش تهلیل است و در مورد حاملان عرش نیز همین مطلب بیان شده است. ** از امام صادق ﷺ نقل شده که خدای تبارک و تعالی

﴿ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا يَأْكُلُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ وَلَا يَنْكُحُونَ وَإِنَّمَا يَعِيشُونَ بِنَسِيمِ الْعَرْشِ ﴾ (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۶).
«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَلَائِكَةِ يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ وَيَنْكُحُونَ؟ فَقَالَ لَا إِنَّهُمْ يَعِيشُونَ بِنَسِيمِ الْعَرْشِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۱۹۳).

* مَسَائِلُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَكَانَ اسْمُهُ إِسْمَاعِيلَ فَسَمَّاهُ النَّبِيُّ ﷺ عَبْدَ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَرَ عَلِيًّا أَنْ يَكْتُبَ كِتَابًا إِلَى الْكُفَّارِ وَإِلَى النَّصَارَى وَإِلَى الْيَهُودِ فَكَتَبَ كِتَابًا أَمْلَاهُ جِبْرِئِيلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَكَتَبَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى يَهُودِ خَيْبَرَ أَمَا بَعْدُ فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ ... وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ثُمَّ خَتَمَ الْكِتَابَ وَأَرْسَلَهُ إِلَى يَهُودِ خَيْبَرَ فَلَمَّا وَصَلَ الْكِتَابُ إِلَيْهِمْ أَتَوْا إِلَى شَيْخِهِمْ ابْنِ سَلَامٍ فَقَالُوا يَا ابْنَ سَلَامٍ هَذَا كِتَابُ مُحَمَّدٍ إِلَيْكَ فَاقْرَأْهُ عَلَيْنَا فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لَهُمْ مَا تَرِيدُونَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَقَدْ أَرَى فِيهِ عَلَامَاتٍ وَجَدْنَا فِي التَّوْرَةِ أَنَّ هَذَا الَّذِي بَشَّرْنَا بِهِ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ فَقَالُوا بِنَسْخِ كِتَابِنَا وَيَحْرِمُ عَلَيْنَا مَا أَحَلَّ لَنَا مِنْ قَبْلُ فَقَالَ لَهُمْ ابْنُ سَلَامٍ يَا قَوْمِ اخْتَرْتُمْ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَالْعَذَابَ عَلَى الْمَغْفِرَةِ فَقَالُوا يَا ابْنَ سَلَامٍ لَوْ كَانَ مُحَمَّدٌ عَلَيَّ دِينِنَا لَكُنَّا أَحَبَّ إِلَيْنَا مِنْ غَيْرِهِ فَقَالَ أَنَا أُرْوَجُ إِلَيْهِ وَأَسْأَلُهُ عَنِ الْأَشْيَاءِ مِنَ التَّوْرَةِ فَإِنْ أَجَابَنِي عَنْهَا دَخَلْتُ فِي دِينِهِ وَخَلَيْتُ دِينَ الْيَهُودِيَّةِ وَقَامَ وَأَخَذَ التَّوْرَةَ وَاسْتَخْرَجَ مِنْهَا أَلْفَ مَسْأَلَةٍ وَأَرْبَعِمِائَةَ مَسْأَلَةٍ وَأَرْبَعِ مَسَائِلٍ مِنْ غَايِبِ الْمَسَائِلِ فَأَخَذَهَا وَأَتَى بِهَا إِلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ فِي مَسْجِدِهِ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدٌ وَعَلَى أَصْحَابِكَ فَقَالُوا وَعَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ مَنْ أَنْتَ يَا هَذَا الرَّجُلُ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ وَأَنَا مِنْ رُسُلِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَمَنْ قَرَأَ التَّوْرَةَ وَأَنَا رَسُولُ الْيَهُودِ إِلَيْكَ مَعَ شَيْءٍ لِتُبَيِّنَهُ لَنَا مَا هُوَ وَأَنْتَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص الْجَلِيسُ يَا ابْنَ سَلَامٍ وَسَلِّمْ عَمَّا شِئْتَ وَإِنْ شِئْتَ أَخْبِرْتُكَ عَمَّا تَسْأَلُنِي عَنْهُ فَقَالَ أَخْبِرْنِي يَا مُحَمَّدٌ فَأَنْتَنِي أَزْدَادُ فَبَيَّنَّا فَقَالَ يَا ابْنَ سَلَامٍ جِئْتَ تَسْأَلُنِي عَنِ أَلْفِ مَسْأَلَةٍ وَأَرْبَعِمِائَةَ مَسْأَلَةٍ وَأَرْبَعِ مَسَائِلٍ نَسَخْتَهَا مِنَ التَّوْرَةِ فَتَكْسَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ رَأْسَهُ وَبَكَى وَقَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدٌ فَقَالَ ... فَأَخْبِرْنِي عَنْ جِبْرِئِيلَ فِي زِي الدُّكْرَانِ أَمْ فِي زِي الْإِنَابِ قَالَ يَا ابْنَ سَلَامٍ بَلْ هُوَ فِي زِي الدُّكْرَانِ قَالَ فَأَخْبِرْنِي مَا طَعَامُهُ وَمَا شَرَابُهُ قَالَ يَا ابْنَ سَلَامٍ طَعَامُهُ التَّسْبِيحُ وَشَرَابُهُ التَّهْلِيلُ قَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدٌ فَأَخْبِرْنِي مَا طَوْلُهُ وَمَا عَرْضُهُ وَمَا صِفَتُهُ وَمَا لِيَأْسُهُ قَالَ يَا ابْنَ سَلَامٍ عَلَى قَدْرِ الْمَلَائِكَةِ لَا بِالطَّوِيلِ الْأَعْلَى وَلَا بِالْقَصِيرِ الْأَدْنَى أَعْرُ مَكْحُولٌ صَوُوهُ كَصَوُوهُ النَّهَارِ عِنْدَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ لَهُ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ جَنَاحًا خَضْرَاءَ مَكَلَّلَةً بِالذَّرِّ وَالْبَاقُوتِ مَحْتَمَةٌ بِاللُّؤْلُؤِ عَلَيْهِ وَسَاحٌ بِطَائِنَتِهِ مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَظَهَارَتُهُ الْوَقَازُ وَالْكَرَامَةُ وَجُهُهُ كَالرَّعْفَرَانِ أَقْنَى الْأَنْفِ مَدَوَّرٌ الْحَدَقِ لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ وَلَا يَمَلُّ وَلَا يَسْهُو وَهُوَ قَائِمٌ بِوَحْيِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدٌ ... فَأَخْبِرْنِي عَنْ حَمَلَةِ الْعَرْشِ كَمْ هُمْ صِنْفًا قَالَ ثَمَانُونَ صِنْفًا طَوَّلٌ كُلُّ صِنْفٍ أَلْفٌ أَلْفٌ فَرَسَخٌ وَعَرْضُهُ خَمْسِمِائَةَ عَامٍ وَرُءُوسُهُمْ تَحْتَ الْعَرْشِ وَأَقْدَامُهُمْ تَحْتَ سَبْعِ أَرْضِيْمِينَ وَ لَوْ أَنَّ طَائِرًا يَطِيرُ مِنْ أُذُنِ أَحَدِهِمْ الْيَمْنَى إِلَى الْبُسْرَى أَلْفَ سَنَةٍ مِنْ سِنِينَ الدُّنْيَا لَمْ يَبْلُغْ إِلَى الْأُذُنِ الْآخِرِ حَتَّى يَمُوتَ هَرَمًا أَى شَيْخًا لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ دُرٍّ وَيَاقُوتٍ شَعْرُهُمْ كَالرَّعْفَرَانِ طَعَامُهُمُ التَّسْبِيحُ وَشَرَابُهُمُ التَّهْلِيلُ وَالصَّنْفُ الْأَوَّلُ يَصْفُهُ نُلْجٌ وَ يَصْفُهُ نَارٌ لَا يَذِيبُ النَّارَ النَّلْجُ وَلَا النَّلْجُ يَطْفِئُ النَّارَ وَالصَّنْفُ الثَّانِي يَصْفُهُ رَعْدٌ وَ يَصْفُهُ بَرْقٌ وَالصَّنْفُ الثَّلَاثُ يَصْفُهُ مَاءٌ وَ يَصْفُهُ مَدْرٌ لَا الْمَاءُ يَذِيبُ الْمَدْرَ وَلَا الْمَدْرُ يَذِيبُ الْمَاءَ وَالصَّنْفُ الرَّابِعُ يَصْفُهُ رِيحٌ وَ يَصْفُهُ مَاءٌ لَا الرِّيحُ يَهِيحُ الْمَاءَ وَلَا الْمَاءُ يَسْقِي الرِّيحَ قَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدٌ ... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، صص ۲۴۱-۲۴۲ و ۲۴۹).

فرشتگان را از نور آفرید. * از امام باقر علیه السلام نقل شده که خدای عزوجل، اسرافیل و میکائیل را از تسبیحه واحده آفرید. **

۴. نفی تشکلات از فرشتگان الهیه

از سخنان پیشین روشن می‌شود که ذکر صور و اشکال و هیئات جسمانی برای ملائکه در بعض روایات، صرفاً بیان تمثالات و ظهورات آنها برای توصیف‌کنندگان از انبیا و ائمه علیهم السلام است و هیچ تصور و تشکل نیست. میان تمثل و تشکل، فرق است. تمثل ملک به نحو انسان، ظهور ملک برای مشاهده‌کننده وی در صورت انسان است؛ پس ملک در ظرف مشاهده و ادراک، دارای صورت و شکل انسان است و در خود و خارج از ظرف ادراک، دارای صورت ملکی است و این بر خلاف تشکل و تصور است؛ زیرا اگر ملک، تشکل به شکل و تصور به صورت انسان پیدا کند، در خود، انسان شده و فرقی میان ظرف ادراک و خارج از آن نخواهد بود و قهراً ملک در عین و ذهن هر دو انسان خواهد بود. گویا خدای متعال، این معنای تمثل را در قصه مریم علیها السلام تصدیق کرده و فرموده است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا: پس روح خود را به سوی او فرستادیم، پس به صورت بشری سوی برای او تمثل یافت» (مریم: ۱۷).

بر این اساس روشن می‌شود که این سخن شایع که ملک، جسم لطیف است و تشکل به اشکال گوناگون می‌یابد جز صورت سگ و خوک؛ اما جن، جسم لطیف است و تشکل به اشکال گوناگون می‌یابد حتی صورت سگ و خوک، هیچ دلیل عقلی و نقلی از کتاب یا سنت معتبر ندارد و ادعای اجماع مسلمانان بر این مدعا از سوی بعضی، گذشته از منع ادعای این اجماع، هیچ دلیلی بر حجیت آن در امثال این مسائل اعتقادی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۲-۱۳).

* إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَ لَا شَيْءَ فَخَلَقَ خَمْسَةَ مِنْ نُورٍ جَلَالِهِ وَ [جَعَلَ] لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ الْمُنَزَّلَةِ فَهِيَ الْحَمِيدُ وَ سَمَّى [النَّبِيَّ] مُحَمَّدًا ص وَ هُوَ الْأَعْلَى وَ سَمَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا وَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَاشْتَقَّ مِنْهَا حَسَنًا وَ حُسَيْنًا وَ هُوَ قَاطِرٌ فَاشْتَقَّ لِغَاطِمَةَ مِنْ أَسْمَائِهِ اسْمًا فَلَمَّا خَلَقَهُمْ جَعَلَهُمْ فِي الْمِيثَاقِ فَإِنَّهُمْ عَنِ الْعَرْشِ وَ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورٍ ... (فرات کوفی، ۱۴۱۰؛ ص ۵۶) و «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورٍ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۰۲).

** إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ إِسْرَافِيلَ وَ جِبْرَائِيلَ وَ مِيكَائِيلَ مِنْ تَسْبِيحَةٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ جُودَةَ الْعَقْلِ وَ سُرْعَةَ الْفَهْمِ (علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

فارابی اظهار داشته که فرشتگان، ذواتی حقیقی داشته و ذواتی به حسب قیاس به آدمیان دارند. ذوات حقیقی آنها، امری (از عالم امر) است. آن گاه از قوت بشری، روح انسانی قدسی آنها را ملاقات می کند و هنگامی که با آنها تخاطب کند، حس باطن و ظاهر به بالا کشیده و به حسب احتمال و قابلیت روح انسانی قدسی، صورتی از فرشته برای وی تمثیل یافته و فرشته ای را بر غیر صورتش دیده و کلامش را بعد از آنچه وحی است، می شنود (صورت حقیقی ملک، وجود نفسی اوست و تمثیل ملک برای روح قدسی انسان، وجود اضافی او).

وحی، اشراق و ظهوری از مراد ملک برای روح انسانی بدون واسطه است و کسی که به وحی وحی شده، به باطن خود به ملک متصل گردیده و وحی او را به باطن خویش تلقی می کند سپس برای ملک، صورتی محسوس و برای کلامش، صداهایی مسموع، تمثیل می یابد. پس ملک و وحی، از دو وجه متأدی به قوای مدرکه کسی شده که به وحی می شود و آن اتصال خود ملک به ادراک قوه قدسیه و تمثیل ملک به صورت محسوس و تمثیل حقیقت عینی کلام ملکی به اصوات مسموع است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۷-۸۹).

۵. تمثیل فرشته برای پیامبر ﷺ

خدای متعال در رابطه با رؤیت جبرئیل ع توسط رسول خدا ص می فرماید: «وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ» (التکویر: ۲۳). افق مبین، ناحیه ظاهر است و به نظر می رسد اشاره به این سخن الهی است که می فرماید: «وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى» (نجم: ۷). معنای آیه شریفه آن است که قسم می خورم که رسول خدا ص جبرئیل ع را دید در حالی که او در افق مبین بود که همان افق بالاتر از سایر آفاق است؛ البته به گونه ای که مناسب عالم ملائکه است.

به نظر بعضی، معنای آیه شریفه این است که رسول خدا ص جبرئیل ع را به صورت اصلی خود دیده در آنجا که خورشید طلوع می کند که همان افق اعلی از ناحیه مشرق است. اما دلیلی از لفظ آیه که دلالت بر این نظر بکند، وجود ندارد؛ خصوصاً در مورد تعلق رؤیت به صورت اصلی جبرئیل ع در حالی که رؤیت جبرئیل ع در هر مثالی که تمثیل یافته، رؤیت اوست. گویا این دیدگاه از آنچه در بعض روایات آمده، اخذ شده که رسول خدا ص در اول بعثت، جبرئیل ع را در حالی که میان

آسمان و زمین روی صندلی نشسته بوده مشاهده کرده، اما این مشاهده محمول بر تمثل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۱۹).

۶. تمثل فرشته برای مریم

تمثل در کتاب خدا در داستان مریم علیها السلام آمده است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) که طبق نقل، در صورت جوانی معتدل و مستوی، تمثل یافت (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳). در تحلیل حقیقت تمثل، بیان شد که تمثل شیء برای انسان، ظهور آن برای انسان به صورتی است که وی با آن مألوف و مأنوس بوده و با غرضی که ظهور به خاطر آن است، مناسبت دارد. نمونه تمثل در صحیفه الهیه، ظهور جبرئیل علیه السلام برای مریم علیها السلام در صورت بشر مستوی است؛ زیرا امر معهود از رسالت نزد انسان، این است که انسانی متحمل رسالت شده سپس نزد کسانی برود که به سوی آنها ارسال شده و رسالتی را که متحمل شده، از طریق تکلم و مخاطب به آنها القا کند.

ظاهر سیاق آیه شریفه آن است که فاعل «فَتَمَثَّلَ» ضمیری است که به روح باز می‌گردد. پس روح فرستاده شده به سوی مریم علیها السلام همان چیزی است که به صورت بشر مستوی برای ایشان تمثل یافته و معنای تمثل آن روح برای مریم علیها السلام به صورت بشر آن است که ایشان آن روح را در صورت بشر دیده و آن روح در حاسه مریم علیها السلام در صورت بشر ظهور یافته، در حالی که در نفس خود روح است و بشر نیست و چون بشر نبوده و جن هم نبوده، فرشته بوده است. یعنی خلق سومی که خدای سبحان در کتاب خود آن را توصیف کرده و ملک (فرشته) نامیده است. خدای سبحان، ملک وحی را در کلام خود ذکر کرده و او را جبرئیل علیه السلام و روح علیه السلام و رسول علیه السلام نامیده است. حاصل آنکه به تأیید همه این آیات، روحی که خدای متعال آن را به سوی مریم علیها السلام ارسال کرده، صرفاً جبرئیل علیه السلام بوده است.

تطبیق آیات در بردارنده بشارت فرشتگان به مریم علیها السلام در مورد عیسی مسیح علیه السلام بر آیات مطرح شده

* مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ (بقره: ۹۷).

* قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ (نحل: ۱۰۲) / نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ (شعراء: ۱۹۴).

* إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (الحاقه: ۴۰).

* إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنْ

در اینجا، هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که سخن فرشتگان و محاوره آنها با مریم علیها السلام که در آنجا ذکر شده همان سخن روح با ایشان بوده که در اینجا ذکر شده و نسبت سخن جبرئیل به فرشتگان، از قبیل نسبت سخن یکی از قوم به جماعت آنهاست؛ زیرا آنها با وی در آفرینش یا سنت یا عادت اشتراک دارند و در قرآن کریم، نمونه‌های بسیاری از این نحوه بیان وجود دارد. ^{**} اضافه روح به خدای سبحان، برای تشریف است، به علاوه اشعاری به تعظیم دارد. به نظر بعضی، مقصود از روح در آیه محل بحث، عیسی علیه السلام است و ضمیر «فَتَمَثَّلَ» به جبرئیل باز می‌گردد و این تفسیر چنان‌که مشاهده می‌شود، تفسیر باطلی است. به قرائت بعضی، «روحنا» به تشدید نون است به این توجیه که آن اسم ملکی است که به سوی مریم علیها السلام ارسال شده و آن غیر از جبرئیل روح الامین است و این قرائت و توجیه نیز چنان‌که مشاهده می‌شود، باطل است.

به هر حال، آیات بعد از آیه محل بحث که جبرئیل علیه السلام خود را برای مریم علیها السلام معرفی می‌کند، بهترین شاهد است بر اینکه جبرئیل علیه السلام در حال تمثیل برای مریم علیها السلام بر ملک بودن خود بوده و به تمثیل، بشر نگردیده، بلکه صرفاً در صورت بشر ظاهر شد و بشر نبود و ملک بود و مریم علیها السلام او را در صورت بشر مشاهده کرد. پس معنای تمثیل جبرئیل علیه السلام برای مریم علیها السلام ظهور او برای ایشان در صورت بشر است، در حالی که در نفس خود بر صورت بشر نبوده است؛ به این معنا که در ظرف ادراک مریم علیها السلام بر صورت بشر بوده و در خارج از ادراک ایشان، بر خلاف آن بوده است. به سخن دیگر، سیاق آیه ظاهر است در اینکه جبرئیل علیه السلام به واسطه تمثیل، از ملک بودن خارج نشده و در ذات و حقیقت خود، بشر نگردیده و در صورت بشر برای مریم علیها السلام ظاهر شده است، پس او در ظرف ادراک ایشان به صورت بشر بوده است نه اینکه در ذات و حقیقت خود و در خارج از ظرف ادراک ایشان، بشر گردیده باشد. به هر حال این چیزی است که معنای لغوی تمثیل بر آن منطبق است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۳۵-۳۷ و ۴۰) که در تحلیل حقیقت تمثیل، مورد بحث قرار گرفت.

الْمُقَرَّبِينَ، وَ يَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ مِنَ الصَّالِحِينَ، قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ قَالِ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (مریم: ۴۵-۴۷).

^{**} خدای متعال می‌فرماید: «يَقُولُونَ لَنَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (المنافقون: ۸) در این آیه شریفه، تعبیر جمع بکار برده شده، در حالی که گوینده واحد است/ خدای متعال می‌فرماید: «وَ إِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَنْظِرْ عَلَيْنَا حِجَابَةَ مِنَ السَّمَاءِ» (أنفال: ۳۲). در این آیه شریفه نیز تعبیر جمع به کار برده شده؛ در حالی که گوینده واحد است.

۷. اشکالات تمثیل فرشتگان الهیه

مسئله تمثیل به اموری مورد اشکال قرار گرفته که بعضی از آنها در برخی تفاسیر ذکر شده است. پاسخ به این اشکالات از جهت تثبیت مسئله تمثیل بخصوص از جهت معرفت‌شناختی حائز اهمیت است که در ذیل به آن اشکالات و پاسخ‌های آنها اشاره می‌شود.

اشکال یکم

لازمه قول به تمثیل، سفسطه است؛ زیرا ادراکی که ورای آن حقیقتی نیست که از جمیع جهات مطابق آن باشد، صرفاً وهمی سرابی و خیالی باطل است و بازگشت آن به سفسطه است. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که باید میان دو حالت تفریق کرد: یکم: حقیقتی هست و به صورت مألوف با مُدرک، برای وی ظاهر شده و ادوات ادراک، آن را متحمل می‌شود و دوم: حقیقتی نیست و صرفاً صورتی ادراکی است و ورای آن چیزی نیست. حالت دوم، سفسطه است نه حالت اول و بیش از این در باب علم حصولی نباید توقع داشت (همان، ص ۴۰).

اشکال دوم

در فرض جواز تمثیل و ظاهرشدن ملک در صورت انسانی معین، وثوق و اطمینان از بین رفته و قطع به این‌همانی شخص دیده شده در حال حاضر با زید دیده شده در روز گذشته، ممتنع می‌شود؛ زیرا احتمال تمثیل ملک یا جن به صورت انسان می‌رود و فتح این باب به سفسطه می‌انجامد. در پاسخ به این اشکال گفته شده که این شبهه مشترک الورد است (تمثیل جایز دانسته شود یا جایز ندانسته شود)؛ زیرا این اشکال برای شخص معترف به صانع قادر نیز پیش می‌آید؛ چون آفرینش مثل زید برای خدای متعال، امکان‌پذیر است و قهراً با لحاظ این امکان، وثوق از بین رفته و قطع، ممتنع می‌شود. مانند آنچه در اشکال ذکر شد. این اشکال برای شخص غیر معترف به صانع قادر که حوادث را به اسباب طبیعی یا اوضاع آسمانی اسناد می‌دهد نیز پیش می‌آید؛ زیرا نزد وی، حدوث شخصی مثل زید در همه امور، از ناحیه اسباب، امکان‌پذیر است و با لحاظ این امکان، اشکال، بازگشته و وثوق از بین رفته و قطع، ممتنع می‌شود. شاید به دلیل ندرت مثل این حوادث،

قدحی از ناحیه آن در علوم عادی مستند به احساس لازم نمی‌آید. پس در این همانی زید مشاهده شده در حال حاضر با زید مشاهده شده در روز گذشته، شکی لازم نمی‌آید (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۱/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۹۵).

این پاسخ، ماده اشکال را از بین نمی‌برد؛ زیرا تسلیم شدن به مغایرت میان حس و محسوس نظیر دیدن غیر زید در صورت زید اگر چه نادر باشد، علم حسی را باطل می‌کند و تنها چیزی که باقی می‌ماند، این ادعاست که چنین ادراکی به این دلیل علم نامیده می‌شود که ندرت تخلف و خطا، مستوجب غفلت انسان از التفات به شک در آن و احتمال مغایرت میان حس و محسوس است. علاوه بر آنکه در فرض امکان مغایرت، تحقق آن در هر موردی محتمل است و راهی برای علم به ندرت آن وجود ندارد، پس از کجا دانسته شود که وجود مثل آن، نادر است.

سخن حق، فساد اشکال و جواب از اصل است؛ زیرا اشکال مبنی بر آن است که چیزی که حس به آن نائل می‌شود، عین محسوس خارجی به خارجیت آن است نه صورتی که از آن اخذ می‌شود و بر این تصور نادرست، دو غلغلته متفرع می‌شود: یکم: غفلت از معنای اینکه احکام حسی، بدیهی است و دوم: غفلت از اینکه تحمیل حکم حس بر محسوس خارجی، به فکر و نظر بوده و به خود حس نیست؛ زیرا حس به خود شیء خارجی نائل نمی‌شود؛ بلکه به چیزی از کیفیات و هیئات عین خارجی نائل می‌شود. آن گاه تجربه و نظر، حال خود آن شیء را می‌شناسانند. دلیل بر آن، اقسام مغایرت میان حس و محسوس خارجی است که به نام اشتباهات حس نامیده می‌شود. مانند آنکه بزرگ را کوچک و عالی را سافل و مستقیم را مائل و متحرک را ساکن یا بالعکس - به اختلاف مناظر - مشاهده نمایند. حکم سایر حواس نیز چنین است. برای مثال، فردی از انسان که در مسافت دوری واقع شده، در نهایت کوچکی دیده می‌شود. آن گاه به تکرر حس و تجربه حکم می‌شود که وی انسانی مماثل با ما، در بزرگی جثه است و خورشید به اندازه بشقابی مشاهده می‌شود که به دور زمین می‌گردد. سپس براهین ریاضی انسان را هدایت می‌کنند به اینکه خورشید، چند برابر بزرگتر از زمین است و زمین است که به دور خورشید می‌گردد.

اینک روشن شد که آنچه در حقیقت، محسوس است، امر خارجی به خارجیت خود نیست، بلکه صورتی است که در ظرف حس انسان است. آن گاه در چیزی که احساس می‌کنیم، تردید نداریم و در حالی که آن در حس ماست، آن را احساس می‌کنیم و این معنای بدهت حس است،

اما محسوس، چیزی است که در خارج از ما و از حس ماست و حکمی که به آن بر محسوس حکم می‌کنیم، صرفاً ناشی از فکر و نظر ماست و این همان سخن پیشین است که آنچه را از حال شیء خارجی اعتقاد داریم، حکم ناشی از حس نیست، بلکه حکم ناشی از فکر و نظر است.

در علومی که از حس و محسوس بحث می‌کنند، روشن شده که جهازات حواس، انواعی از تصرف در محسوس دارند. آن گاه از امور ضروری نزد ما این است که در خارج از ادراک ما سببی است که نفوس ما از آن متأثر شده و آنچه درک می‌شود را ادراک می‌کند و گاهی آن سبب، خارجی است؛ مانند اجسامی که به کیفیات و اشکال خود، از طریق حس به نفوس ما ارتباط می‌یابند. پس به حس، از آنها صوری را ادراک می‌کنیم. سپس به تجربه یا فکر، چیزی از امر خود آنها را به دست می‌آوریم و گاهی آن سبب، داخلی است. مانند خوف شدیدی که به طور ناگهانی عارض بر انسان شده و صوری هولناک و مهیب بر حسب اوهام و خواطر دردآور نزد انسان، برای وی به تصویر می‌کشد. انسان در جمیع این احوال در تشخیص خود نسبت به حال محسوس خارجی، چه بسا به واقع اصابت می‌کند که اغلب این گونه است و چه بسا از واقع خطا می‌کند. نظیر کسی که سرابی را دیده و آن را آب می‌پندارد یا اشباحی را دیده و آنها را اشخاص گمان می‌کند.

بر پایه جمیع آنچه گذشت روشن شد که مغایرت میان حس و محسوس خارجی با اینکه فی الجمله غیر قابل اجتناب است، اما خود آن، مستدعی ارتفاع وثوق و بطلان اعتماد بر حس نیست؛ زیرا امر در آن، دائر مدار چیزی است که انسان از تجربه یا نظر یا غیر آن بدست می‌آورد و درست‌ترین آنها چیزی است که تجربه آن را تصدیق کند، اما وجه فساد پاسخ این است که بنای آن بر تسلیم نسبت به چیزی است که در اشکال بدان تسلیم شده و آن عبارت از این است که حس به عین محسوس خارجی نائل شده و علم به خود محسوس، مستند به خود حس است و به ندرت تخلف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۳۷-۳۸ و ۴۰).

اشکال سوم

در فرض امکان تمثیل، وثوق از بین می‌رود، مانند خبر مقاتله رسول خدا ﷺ در روز بدر؛ زیرا ممکن است که مقاتل، شخص متمثل به ایشان باشد. در پاسخ از این اشکال گفته شده که احتمال

تخلف در خبر متواتر هم وجود دارد، لکن دلایل سمعی، آن را دفع می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۱/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۹۵). اما این پاسخ قابل نقد است؛ زیرا نظیر آن احتمال تخلف، در خود دلیل سمعی وجود دارد؛ زیرا طریق به آنها، حاسه سمع است و احتمال تخلف در حاسه سمع وجود دارد و پاسخ صحیح این اشکال همان است که در جواب اشکال دوم گفته شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۳۷ و ۴۰).

اشکال چهارم

جبرئیل علیه السلام به حسب چیزی که اخبار گویای آن است، شخصی عظیم الجثه است. پس هنگامی که به اندازه جثه انسان گردد، در فرض ساقط‌گردیدن اجزای زاید بر مقدار جثه انسان، عدم بقای جبرئیل علیه السلام لازم می‌آید و در فرض ساقط‌نگردیدن اجزای زائد بر مقدار جثه انسان، تداخل آنها لازم می‌آید و این محال است. در پاسخ به این اشکال گفته شده که امتناعی ندارد که جبرئیل علیه السلام دارای اجزای اصلی قلیل (مقداری که انسان دارد) و اجزای فاضله باشد و به اجزای اصلی بتواند به صورت بشر، متمثل شود. این توجیه بنا بر قول به جسمانی‌بودن جبرئیل علیه السلام است، اما بنا بر قول به روحانی‌بودن جبرئیل علیه السلام استبعادی نیست که گاهی به پوشش هیكل بزرگ و گاهی به پوشش هیكل کوچک آشکار شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۱/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۹۵).

باید دانست که شق اول از دو شق پاسخ، نظیر اصل اشکال، مبنی بر آن است که تمثل، تغیر متمثل در خود و بطلان صورت اول آن و انتقال آن به صورتی دیگر باشد، در حالی که در جای خود توضیح داده شد که تمثل، تغیر در خود متمثل و بطلان صورت اول آن و انتقال آن به صورت دیگر نیست؛ بلکه تمثل، ظهور متمثل در صورتی است، در حالی که خود متمثل بر خلاف آن است. سیاق آیه ظاهر است در اینکه جبرئیل علیه السلام به واسطه تمثل، از ملک‌بودن خارج نشده و در ذات و حقیقت خود، بشر نگردیده و در صورت بشر برای مریم علیها السلام ظاهر شده است. پس جبرئیل علیه السلام در ظرف ادراک مریم علیها السلام به صورت بشر بوده نه اینکه در ذات و حقیقت خود و در خارج از ظرف ادراک ایشان، بشر گردیده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۳۶-۳۷).

اشکال پنجم

اگر تمثیل به صورت بشر ممکن باشد، تمثیل به صورت غیر بشر مانند پشه و حشرات و غیر آنها نیز ممکن است و روشن است که هر مذهبی که به آن منتهی شود، باطل است. به این اشکال پاسخ داده شده به اینکه اصل تجویز تصور ملک به صورت سائر حیوانات غیر از انسان در عقل وجود دارد و فساد آن صرفاً به دلایل سمعی دانسته شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۲۱/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۹۵). اما این پاسخ قابل نقد است؛ زیرا دلیل قابل اعتماد سمعی بر آن وجود ندارد، با این وصف، بر اصل اشکال این نقد وارد است که اگر مراد از امکان، امکان در مقابل ضرورت و امتناع باشد، در این صورت روشن است که تمثیل ملک به صورت انسان، مستلزم امکان تمثیل آن به صورت حیوانی غیر انسان نیست و اگر امکان به معنای احتمال عقلی باشد، در این صورت محذوری در احتمال نیست تا دلیل بر نفی یا اثبات آن اقامه شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۳۷ و ۴۰).

نتیجه گیری

تمثیل شیء برای انسان، ظهور آن شیء برای انسان است به صورتی که وی با آن مألوف و مأنوس بوده و با غرض ظهور مناسبت دارد. تمثیل «الف» برای «ب» در فلان صورت، تصور «الف» نزد «ب» به صورتی چنان است، در حالی که «الف» در واقع همان «الف» است نه آنکه «الف»، «ب» گردیده باشد. بر این اساس، تمثیل فرشته مجرد به صورت انسان، ظهور وی در صورت انسان برای مشاهده کننده است. پس فرشته مجرد در ظرف مشاهده و ادراک، صورت انسان دارد و در خود و خارج از ظرف مشاهده و ادراک، فرشته مجرد است در نتیجه تمثیل با تشکل فرق دارد. در تشکل «الف» به «ب»، «الف» در خود و خارج از ظرف مشاهده و ادراک «ب» می گردد و فرقی میان ظرف مشاهده و ادراک و خارج نخواهد بود. نظریه تمثیل از حیث معرفت شناختی، به سفسطه نمی انجامد؛ زیرا ظهور حقیقتی موجود برای مُدرک به صورتی مألوف با وی و تحمل ادوات ادراک وی نسبت به آن، سفسطه نبوده و بیش از این توقعی در باب علم حصولی نیست؛ اما صرف بودن صورتی ادراکی و نبودن چیزی ورای آن، سفسطه است. نظریه تمثیل که ماهیتی مابعدالطبیعی دارد

می‌تواند در تفسیر متون دینی در ظهور مثالی حقایق، به کار گرفته شود که در برخی از نمونه‌ها در متون دینی به گونه استنباطی آشکار شد.



منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی؛ تحقیق علی عبدالباری عطیه؛ ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
 ۲. ابن سینا؛ حسین بن عبدالله؛ الحدود؛ ج ۲، قاهره: الهیئه المصریه، ۱۹۸۹م.
 ۳. —؛ الشفاء؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
 ۴. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
 ۵. بهابی لاهیجی، محمد بن محمد سعید؛ رساله نوریه در عالم مثال؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی؛ ج ۲، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
 ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن الکریم؛ تحقیق صفوان عدنان؛ ج ۱، بیروت: دار القلم، [بی تا].
 ۷. زمخشری، محمود؛ مقدمة الأدب؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
 ۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
 ۹. —؛ المبدأ و المعاد؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
 ۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
 ۱۱. فارابی، محمد بن محمد؛ فصوص الحکم؛ تحقیق محمدحسن آل یاسین؛ قم: بیدار،

- ۱۴۰۵ق.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ تحقیق طیب موسوی جزائری؛ ج ۳، قم: دارالکتب، ۱۳۶۳.
۱۴. کوفی، فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات الکوفی؛ ج ۱، تهران: وزارتہ الثقافہ و الإرشاد الإسلامی و مؤسسہ الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۱۵. گنابادی، سلطان محمد بن حیدر؛ بیان السعاده فی مقامات العبادہ؛ ج ۲، بیروت: مؤسسہ الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. میرداماد، محمدباقر؛ القبسات؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۸. —؛ جذوات و مواقیت؛ ج ۱، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.