
بررسی حيله تمثّل در تمهيدات عين القضاة

سید مرتضی هاشمی*

محمود نعمتی**

◀ چکیده:

تمثّل یکی از مباحثی است که ریشه در قرآن و احادیث دارد. به تبع آن دو منبع، این اصطلاح در آثار عرفانی راه یافته است. *عين القضاة* یکی از عارفانی است که این لفظ را در تمهيدات با دو تعبیر «حيله تمثّل» و «یادگار» به کار برده، و در برخی آثار از آن به تعبیر «نمودگار» یاد کرده است. آشنایی با اندیشه‌های قاضی در گرو شناسایی دو دوره حیات فکری اوست، که در دوره دوم حیات به آرای ابن سینا در باب امور اخروی و اندیشه تمثّل تمایل و باور یافته است.

در این مقال، با توجه به بستگی مفهومی این اصطلاح در عرفان با معنی لغوی و قرآنی آن، مفهوم این لفظ و دیگر تعابیر و ماهیت تمثّل در تفسیر و ظرف ظهور ملک برای مریم تبیین شده است. در بخش بررسی این موضوع در کتاب *تمهيدات* نیز تمثّل، حيله تمثّل و یادگار معرفی و شرح گشته است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** *عين القضاة* همدانی، *تمهيدات*، تمثّل، حيله تمثّل، یادگار، نمودگار.

*. دانشیار زبان و ادبیات فارسی / bluelagoon_mh@yahoo.com

** . دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی / mah.nemati.46@gmail.com

مقدمه

تمثّل یکی از مقوله‌های عرفانی - حکمی است که نخستین بار در قرآن کریم مطرح گشته است. خداوند در آیه‌ای از تمثّل فرشته الهی برای حضرت مریم (س) یاد کرده است. فرشته‌ای که خود را در هیئت بشر به مریم نمایاند، نمودی که واقعی و واقع‌نما بود.

مصادیق فراوانی از تمثّل در احادیث و آثار عرفانی ذکر شده است. عین‌القضات همدانی یکی از عارفانی است که به این مبحث پرداخته و این مسئله را در چند موضع از کتاب تمهیدات مطرح می‌کند. تعبیر او از این موضوع علاوه بر «تمثّل»، اصطلاح «حیله تمثّل» است. این عارف در زندگی خود دو دوره حیات فکری - فلسفی داشته است. او در نخستین دوره، از معتقدان به اطاعت بی چون و چرا از پیامبران و اقوال آنان است. وی معتقد به برتری نبوت بر ولایت بوده است که از تفوق ولایت می‌توان به برتری آن بر عقل و فلسفه پی برد. اکنون که نبوت از ولایت و عقل و فلسفه بالاتر است، مؤمن باید بی هیچ گفت‌وگو تسلیم انبیا و اقوال آنان شود. این عارف جوان، اهل ایمان را در تصدیق آنچه که پیامبران آورده‌اند به چهار گروه تقسیم می‌کند:

۱- گروهی هر آنچه را که پیامبران آورده و تبلیغ کرده‌اند، تصدیق کرده، به خدا، فرشتگان، کتب، رسولان و آخرت ایمان آورده و در این گرایش و تصدیق نیازی به بحث نظری نمی‌بینند. (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۹)

۲- دسته دوم علمای علوم ظاهرند که در بحث علمی به راه‌هایی رفته‌اند که از نظر اهل تحقیق پسندیده نبوده؛ بدین معنی که از بعضی از ارباب مذاهب تقلید کرده‌اند به طریقی که مذهب و دلائل ایشان را یک‌جا پذیرفته‌اند. حال این گروه از دسته پیشین بهتر است و به کتاب زبده و نظر بر آن نیازمند نیستند. (همان)

۳- گروه سوم آن دسته از عالمان اهل نظرند که می‌پندارند در عقاید خود از

احدی تقلید نمی‌کنند و اعتقادات خویش را از راه استدلال عقلی و نظر برهانی کسب کرده‌اند و روش ایشان در طلب علم شایسته‌ترین روش‌هاست، جز این که چون مراحل و مراتب دانش را بدین طریق طی کرده‌اند می‌پندارند که در مقصود خویش به کمال کلی نائل آمده‌اند و فریفتگی آنان به علوم نظری بسیار زیاد است. (همان: ۹ و ۱۰)

این گروه می‌گویند: ما که قول پیامبران را بدون دلیل و برهان و حجت نمی‌پذیریم، چگونه از غیر انبیا پیروی و تقلید کنیم. عین‌القضاة قائل است که این گروه مدعی فهم و درایت هستند، می‌گویند: «ما که قول پیامبران را نیز بدون حجت و برهانی که صدق آن را اثبات کند نمی‌پذیریم، چگونه از غیر ایشان تقلید کنیم؟ و اگر ما نیز بدون بصیرت از کسی - خواه نبیّ خواه غیر نبیّ - تقلید کنیم، چه فرقی میان ما و عوام باقی خواهد ماند؟! و این پرتگاهی صعبناک است که اهل نظر در آن به هلاکت افتاده‌اند. (همان: ۱۰)

۴- گروه چهارم عده‌ای اندک از سالکان طریق علم نظری هستند که پس از طی منازل علم و قطع عقبات آن، همچنان خود را تشنه می‌یابند و آتش طلب در ایشان شعله‌ور است. (همان: ۱۰) عین‌القضاة سبب تألیف *زبدة الحقایق* را بهره‌مندی همین گروه می‌داند. وی می‌نویسد: «و این سالکان با مطالعه کتاب *زبدة بالاترین سود* را می‌برند و مقصود من از املائی کتاب حاضر همین طبقه است». (همان: ۱۱) تنها این گروه از مطالعه کتاب حاضر بهره‌مند خواهند شد و صدق رغبت من در تألیف این فصول تنها به جهت ایشان بوده است. این عارف نظر خود را در تألیف کتاب *زبدة حقایق زبده* را در آن جمع‌آوری کرده، معطوف گروه چهارم می‌دارد؛ گروهی که سالک طریق علم نظری هستند، اما بدین بسنده نکرده و آتش طلب در وجودشان شعله‌ور است. در یک کلام چون اینان علم نظری را با کشف ذوقی ممزوج ساخته‌اند، منظور نظر این عارف گشته‌اند. به هر حال از نقطه نظر اهمیت مؤمنان،

قاضی همدانی فصل اول کتاب خود را با ذکر مؤمنان و تصدیق آنچه رسولان آورده‌اند آغاز می‌کند و آنان را به چهار دسته تقسیم می‌کند. چیزی که نظر خواننده را به خود معطوف می‌کند، اشاره به مؤمنان گروه اول است. اینان اهل تصدیق هر آنچه هستند که پیامبران از قبیل ایمان به خدا و فرشتگان و کتب آسمانی و پیامبران و روز بازپسین آورده‌اند. ویژگی این دسته عدم احساس نیاز به بحث نظری به طریق علمای اهل نظر است. در نظر این عارف، نه تنها این گروه احتیاج به بحث نظری ندارد، بلکه بالاتر از این، صلاح نیست که به کتاب *زبدة الحقایق* نظر کنند. به گمان این گفته قاضی، به آنچه که ما در ادامه بحث از عسیران مبنی بر اطاعت و تعبد صرف و پذیرش اقوال انبیا- نقل خواهیم کرد، اشاره دارد. این یک دوره از حیات فکری- اعتقادی *عین القضاة* است که به حسب ظاهر طرفدار اندیشه‌ورزی و فلسفه در امر ایمان نیست.

اما وی در دوره دوم زندگی خود، دارای حیاتی متفاوت است که بررسی آن حائز اهمیت می‌باشد. او در این بخش از زندگی از لاک تسلیم محض بیرون آمده، با غزالی مخالفت ورزیده، پیرو ابن‌سینا می‌گردد. وی به تبعیت از ابن‌سینا وارد مباحث اخروی و بیان حقیقت آن‌ها می‌گردد و عملاً به تمثّل روی می‌آورد و امر آخرت از قبیل گور و امور واقع در آن را از نوع تمثّل می‌داند؛ اموری چون سؤال نکیر و منکر در قبر و عذاب در آن، با موجوداتی همچون کژدم و امثال ذلک. بهشت و دوزخ خود انسان است و سؤال منکر و نکیر هم در خود او است؛ برای همه محجوبان روزگار این اشکال آمده است که دو فرشته [= نکیر و منکر] چگونه می‌توانند در یک لحظه به سراغ هزارنفر جان داده بروند. چیزی که در پاسخ بدان می‌گوید این است که: باید به این امر اعتقاد داشت؛ اما او به پیروی از ابن‌سینا قائل به تأویل این گونه امور اخروی است. به طور کلی به این امور اعتقاد دارد ولی در تفسیر و تبیین آن‌ها قائل به تأویل شده است؛ که اگر در این مقولات راه تأویل را پیش نگیریم دچار امور

نایسند و محال خواهیم شد.

۱. تأویل یا تمثّل

به نظر می‌رسد، مراد عین‌القضات از تأویل، تمثّل باشد که در چندین موضع از تمهیدات که نماینده دوره دوم حیات و تحول و گونه تفکر و اندیشه اوست، بدین موضوع پرداخته است. در یک کلام، وی معتقد است که قرآن و احادیث، امور آخرت را به صورت مادی وصف کرده‌اند و این همان تمثّل است که آن را در تمهیدات مطرح و بررسی می‌کند. با توجه به آنچه بیان شد وجه کاربرد اصطلاح حلیه تمثّل روشن می‌شود؛ تعبیر از امور غیر مادی به حلیه امور و الفاظ مادی که مصداق خارجی دارند. عین‌القضات مبحث تمثّل را از قرآن کریم اقتباس می‌کند و مصادیق آن را در برخی از مواضع تمهیدات بیان می‌دارد.

برای بررسی این اصطلاح در تمهیدات و برخی از متون عرفانی، بیان معنی لغوی، ماهیت و ظرف ظهور متمثّل برای متمثّل له ضروری است؛ از این رو در ابتدا به این سه مقوله پرداخته خواهد شد.

۲. تمثّل در لغت و اصطلاح

با توجه به ارتباط معنی لغوی واژه تمثّل با حقیقت آن، پیش از ورود به مبحث، واژه تمثّل با رجوع به برخی از کتاب‌های لغت بررسی می‌شود. ریشه اصلی این واژه، سه حرف: م، ث، ل، می‌باشد. ابن فارس می‌نویسد: «مِثْلُ اصل صحیحی است که دلالت دارد بر مناظرت چیزی به چیز دیگر و این که چیزی به چیزی می‌ماند و یکی شبیه و نظیر آن دیگری است». (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۹۳۸) تمثّل مصدر باب تفعّل، اسم فاعل آن متمثّل و اسم مفعول آن متمثّل است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «متمثّل چیزی است که به شکل چیزی غیر از خود درآمده باشد». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶: ۴۸۱) هم او تمثال را شیء مصوّر می‌داند و تمثّل را به تصوّر معنی می‌کند: «تمثال هر

چیزی، شکل و صورت آن است، [و] تَمَثَّلَ یعنی شکل و صورت یافت» (همان: ۴۸۲)
(بنابر این معنی، راغب آیه هفدهم سوره مریم را به عنوان شاهد مثال این معنی ذکر می کند: فتمثَّلَ لها بشراً سوياً. (همان)

۳. ماهیت تمثّل

باتوجه به معنی واژه تمثّل، در بیان ماهیت آن باید گفت: تمثّل به معنی شباهت چیزی به چیزی یا کسی به کسی، یا چیزی به کسی، یا کسی به چیزی است. با این بیان این پرسش در ذهن برانگیخته می شود که: آیا تمثّل به معنی تغییر ماهیت چیزی، در شباهت به چیز یا کس دیگر می باشد یا این که اصلاً تغییر ماهوی صورت نمی پذیرد؟

در پاسخ باید گفت: تمثّل در حقیقت به معنی تغییر ماهیت و حقیقت چیزی یا کسی نیست. به عبارت دیگر فرشته متمثّل و مریم متمثّل لها است و روح بدون اندک تغییر ماهوی خود را به هئیت بشر به مریم می نمایاند. دلیل این مطلب گفته خداوند است: «فتمثّل لها بشراً سوياً» یعنی روح ما [= روحنا] خود را به صورت بشر برای مریم متمثّل ساخت. علامه طباطبائی فرموده است: «در حالتی که جبرئیل خود را به مریم معرفی کرد بر جنبه و حقیقت ملکّی خود باقی بود و تبدیل به بشر نگشت و در صورت آدمی ظاهر شد و مریم هم او را به صورت بشر دید. تمثّل جبرئیل برای مریم و مشاهده او به صورت بشر، به معنی ملک در صورت بشری برای مریم است نه به این معنی که ملک تبدیل به بشر شد و ماهیت خود را تغییر داد. (طباطبائی، ۱۳۸۴: ۱۴، ۳۵ و ۳۶)

۴. ظرف ظهور متمثّل

مسئله مهم بررسی در باب ظرف ظهور متمثّل برای متعلّق تمثّل است. بزرگان عرفان، ظرف تمثّل را عالم خارج نمی دانند و موطن آن را عالم می دانند. امام محمّد غزالی

وجود را به پنج قسم تقسیم کرده که وجود حسی، یکی از آن اقسام است. او قائل است چیزی که در قوه باصره انسان تمثّل می‌یابد وجود خارجی ندارد؛ با این وصف، متمثّل در حس متمثّل له راه می‌یابد: «تمثّل در چشم انسان تمثّل می‌یابد و وجود خارجی ندارد؛ بنابر این موجود حسی است که ویژه حواس متمثّل له است و فرد دیگری در این حس با او شرکت ندارد». (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۲۴۰) از این کلام نکته‌هایی برداشت می‌شود: اولاً تمثّل از مقوله ادراک است. ثانیاً ادراک از نوع حس است. ثالثاً متمثّل وجود خارجی ندارد. براساس نظر و گفته امام غزالی مبنی بر عدم وجود متمثّل در خارج، این سؤال مطرح می‌شود که ملک در کدامین ظرف برای مریم ظهور یافت؟

۵. ظرف ظهور ملک برای مریم

بنابر نظر امام غزالی پاسخ این پرسش که جبرئیل در کدام ظرف برای مریم ظاهر شد، روشن می‌گردد. در پاسخ باید بگوییم ملک برای مریم در حس و ادراک وی واقع شد نه در عالم خارج و تعبیر «بشراً» شاهد بر این مطلب است. در کتاب حقیقت مکاشفات آمده است: «این آیات شاهد بر این مطلب است که فرشته در همان حالی که به صورت بشر تمثّل یافته بود، باز فرشته بود، نه اینکه بشر شده باشد. چنان‌که به کارگیری لفظ بشر نشان می‌دهد، تنها کالبد بشری یافته است نه آن که انسان شده باشد؛ از این رو به جنبه بشری آن تأکید شده است نه بر جنبه انسانی آن. بنابراین، تمثّل جبرئیل برای مریم به صورت بشر، بدین معنی است که به آن صورت در حس و ادراک مریم محسوس شد، نه این که واقعاً هم به آن صورت باشد؛ بلکه در خارج از ادراک وی صورتی (= افعلیتی) غیر [از] صورت بشر مادی داشت». (افتخاری، ۱۳۹۲: ۲۲۲)

بر این اساس همین معنی از تمثّل، با معنی لغوی آن لفظ منطبق است؛ چون هنگامی که می‌گوییم: چیزی برای کسی در صورت خاصی متمثّل شد، یعنی آن چیز

برای او به همان صورت درآمد و او آن را به صورت همان چیز تصور و مشاهده کرده است نه این که در اصل به آن صورت باشد و دیگران هم لزوماً آن را به همان صورت ببینند. بر این اساس می‌توان قائل شد که تمثّل فرشته به صورت بشر، ظهور او برای بیننده به صورت بشر است.

براین اساس «اینگونه تمثّلات بیان و زبان خاصی برای ادراک حقایق باطنی و اطلاع از غیب است». (همان: ۲۲۵) با روشن شدن ظرف ظهور متمثّل، پرسش اساسی دیگری در ذهن خلجان می‌یابد و آن منشأ و سرچشمه حیلۀ تمثّل است. به دیگر سخن چه عامل یا عواملی موجب ایجاد این رخداد می‌شود؟

۶. سرچشمه حیلۀ تمثّل

سرچشمه رویداد تمثّل برای آدمی راجع به اتصال انسان به عالمی ورای جهان ماده است. هرگاه نفس انسان متوجه عالم غیر مادی و مبادی عالیۀ شود و گرفتاری‌های حسی خود را کم کند، برای نفس گشایش حاصل می‌گردد و از بند تخیل به جانب قدس رها می‌شود. ابن سینا گوید: «چون گرفتاری‌های حسی کم شد و کم‌ترین گرفت و بندها بازماند، دور نیست نفس را گشایش‌هایی باشد که از بند تخیل به جانب قدس رها گردد و سپس تصویری غیبی در آن نقش ببندد و به عالم تخیل راه یابد و در حس مشترک نقش ببندد. (ابن سینا، ۴۲۳ق: ۳۸۰ و ۳۸۱)

در این باره همایی نوشته است: «در باره رؤیا و امکان اطلاع بر امور مغیبه در غالب کتب فلسفه مشائی و اشراقی از قبیل اشارات و شفای ابوعلی سینا و ... فصلی مخصوص نوشته‌اند و خلاصه همه نوشته‌های آنها یک چیز بیش نیست و آن عبارت است از اتصال نفس ناطقه انسانی به مبادی عالیۀ و ارتسام صور از آنها در نفس انسانی». (کاشانی، ۱۳۷۶: مقدمه، ۹۱) با تأمل در کلام شیخ الرئیس و همایی که گفته‌اش برآیند و محصول مطالعه و غور در آثار گذشتگان حکمت و عرفان است، ظرف وقوع این رویدادها مشخص می‌گردد. با توجه به ظرف ظهور متمثّل و نقش

اساسی بریدن از عالم حس، نقش اصلی خیال به عنوان ظرف این گونه امور روشن می شود.

۷. نقش خیال در تمثّل

ابن عربی خیال را اوسع المعلومات دانسته است و بر این باور می نویسد: «خیال با این گستره عظیمی که دارد می تواند 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 می نمایاند. او تمثّل برخی از امور مجرد را در صورت اشیاء مادی ملموس بیان می دارد: «دانش را در صورت شیر یا عسل و می و مروارید می بیند و اسلام را به صورت گنبد و ستون و قرآن را در هیئت روغن و عسل و دین را در صورت بند و حق را در صورت انسان و نور مشاهده می کند». (ابن عربی، بی تا: ۱، ۳۰۶)

ابن عربی در تبیین سرمنشأ تمثّل را، با تمسک به همین موضوع در سوره مریم، منشأ آن را از حضرت خیال می داند. او می نویسد: «تمثّل فرشته به صورت مرد از حضرت خیال است و در واقع مرد نیست؛ بلکه فرشته است که در صورت انسان داخل شده است». (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۱، ۱۰۰) با روشن شدن این مطلب که خیال پایگاه نزول و ظهور تمثّل است، به یکی از تعبیرات عین القضاة یعنی یادگار که عبارت دیگری از تمثّل است، پرداخته خواهد شد.

۸. یادگار

معنی لغوی این مصدر مرکب طبق آنچه در لغتنامه آمده بدین قرار است: «یادگار کردن، چیزی را از بهر یادآوری و یادبود، ساختن و مهیا کردن و قرار دادن [و] از خود اثر بر جای گذاشتن». (دهخدا، ۱۳۴۶: ۴۹) عبارت دهخدا نیازی به شرح ندارد. افزون بر عین القضاة همدانی، در آثار برخی دیگر از عرفا تعبیر یادگار و نمودگار راه

یافته است که به بعضی از شواهد اشاره می‌شود. میبیدی واژه یادگار را در ترجمه تذکره آورده است.

۹. یادگار در بیان میبیدی

رشید الدین میبیدی این تعبیر را در کشف الاسرار آورده، می‌نویسد: «جایی دیگر گفت: وانه لتذکره للمتقین». (الحاقه، ۴۸) یادگار را تذکره گویند؛ زیرا که به سبب آن غایب در یاد آید و به سبب آن فراموش در یاد آید. الله - تعالی - جایها، قرآن را یادگار خواند یعنی تذکره و این بر سه وجه است، یا از عقوبت چیزی یاد می‌کند یا امید در یاد بنده دهد، یا از کرم و لطف و عطف خود چیزی یاد کند تا مهر خود را در یاد بنده دهد». (میبیدی، ۱۳۷۱: ۶، ۹۷ و ۹۸) از تقریر میبیدی روشن می‌شود که یادگار معادل لفظ تذکره در قرآن است و با معنی اصطلاحی در عرفان ارتباطی ندارد. به دیگر سخن، یادگار معنی لغوی تذکره است و از دایره اصطلاح عرفانی خارج است. با این وصف هم او در تبیین تمثیل روح خدا برای مریم می‌نویسد: «تمثل یعنی این که بشر کامل و نکوصورت را در دیدگان مریم تصویر کرد». (همان: ۲۷) در بخش دیگری، تمثیل جبرئیل را برای مریم، تسویت خلق بر صورت بشر می‌داند. (همان: ۵۱) امام غزالی تعبیر نمودگار را برای معانی ماورایی برگزیده و به کار برده است.

۱۰. نمودگار در تقریر غزالی

نمودگار در بیان محمد غزالی حقیقت اعمال ظاهری آدمیان است؛ برای نمونه اگر چه اذان به حسب ظاهر فقط آواز است؛ اما حقیقت آن در ماه رمضان، منع از خوردن و مباشرت می‌باشد: «و بدان سبب که خواب بدان عالم نزدیک است، کارها در خواب به صورتی باشد موافق معنی... اکنون نگاه کن که در خواب چگونه روح و حقیقت وی را بر وی عرضه کردند که بانگ نماز که به صورت آوازی است و ذکری

است، در رمضان روح و حقیقت وی منع کردن است از خوردن و مباشرت کردن و عجب آنکه در خواب این همه نمودگار از قیامت به تو نموده‌اند و تو را خود هیچ آگاهی نیست از این معانی که در خبر چنین است که روز قیامت دنیا را بیاورند در صورت پیرزنی زشت چنین و چنین... گویند این آن دنیا است که خویشتن را در طلب وی هلاک می‌کردی». (غزالی، ۱۳۸۳: ۱، ۱۰۵)

غزالی بر این باور است که امور ماورایی و آن جهانی در این جهان مثالی ندارد و هرچه از آن امور در عالم خواب نمودگار و تمثلی می‌کند اندکی از آن واقعیت‌ها است: «و معنی کار آن جهان را در این جهان مثال نیابند و لکن این نمودگاری اندک است. (همان: ۱، ۱۰۶) به عبارتی از این رهگذر که امور اخروی امکان شکل‌یابی در جهان ماده را ندارند، خود را در عالم رؤیا به صورت امور مادی می‌نمایانند؛ یعنی حقایق مجرد نزول مادی می‌یابند.

عین القضاة همدانی همچون امام غزالی، یادگار را برای تعبیر از معانی ماورایی و مقامات تجسم‌ناپذیر برگزیده است.

۱۱. یادگار در تمهیدات

یادگار تعبیر عین القضاة از تمثلی است. مرد سالک به مقامات و معانی‌ای دست می‌یابد که اگر بخواهد آن‌ها را تجسم بخشد، تنها می‌تواند در لباس حروف و عبارات از آن‌ها سخن به میان آورد. به دیگر سخن انس گرفتن با خیال این معانی و یادگار کردن آن‌ها، با پوشاندن کسوت حروف و عباراتی از قبیل شاهد، زلف، خدّ و خال امکان‌پذیر است و جز با این عبارات که بنیادش بر ترکیب حروف استوار است، نمی‌توان از آن‌ها سخن گفت. او می‌نویسد: «توجه دانی ای عزیز! که این شاهد کدام است و زلف شاهد چیست؟ خد و خال کدام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی است که چون آن را در صورت جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس‌گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خدّ و خال و زلف نمی‌توان

گفت» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۹) فولادی اتصال نفس ناطقه انسانی به مبادی عالیه و ارتسام صور از آن‌ها را در نفس انسانی سازوکار حيله تمثل در بیان عین‌القضات دانسته است. (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۳)

اصطلاح یادگار کردن از سوی عین‌القضات تعبیر وی از ساز و کار تمثل است؛ چه لفظ «یادگار» را با مصدر «کردن» همراه کرده و مصدر مرکب «یادگار کردن» را ساخته است، «همچون «انس» که پیش از یادگار، آن را با مصدر گرفتن همراه آورده و مصدر مرکب «انس گرفتن» را ساخته است. بنابراین، یادگار کردن به معنی حفظ کردن خواهد بود. وی می‌نویسد: «مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌هاست که چون آن را در صورت جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس‌گیری و یادگار کنی... (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۹) مراد عارف همدانی از این سخن عبارت از این معنی است که برای سالک مقام‌ها و معانی دست می‌دهد، که تجسم و انس با آن‌ها و یادگار کردن و حفظ آن معانی فقط در لباس حروف و عبارات صورت و نمود می‌پذیرد. نزد عین‌القضات، عشق یکی از مقوله‌های متمثل است که هر لحظه به شکل و رنگی در می‌آید.

۱۲. تمثل عشق در تمهیدات

عشق خصوصیتی دارد و آن حيله تمثل است که همیشه به یک شکل و حالت واحد نیست و هر وقت و لحظه بر شکل و حالتی است؛ دائماً لباس عوض می‌کند و با این ترفند و حيله، ارادت و اشتیاق عشاق فزونی می‌یابد. عارف همدانی در تمهیدات می‌گوید: «از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت ببینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر ببیند، عشق زیادت شود و ارادت دیگر مشتاق زیادتر. (همان: ۱۲۴) حب از سوی محبوب برای محب در هر لحظه متمثل است، همان گونه که از سوی محب برای محبوب جریان دارد، تمثلی دو سویه و دو

جانبه؛ از این رو عین‌القضات گوید: «یحبّهم هر لحظه تمثلی دارد مر یحبونه را، و یحبونه هم، چنین تمثلی دارد». (همان) با پیشامد این تمثّل برای عاشق، وی معشوق را در هر لحظه به جمال و زیبایی دیگر می‌بیند و عشق خود را کاملتر و تمامتر: «پس در این مقام، عاشق هر لحظه معشوق را به‌جمالی دیگر بیند و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر». (همان: ۱۲۵) گذشته از مقوله عشق، گور نخستین چیز از عالم آخرت است که تمثّل می‌یابد.

۱۳. گور، اولین تمثّل

بنابر تمهیدات نخستین چیز از آخرت که برای سالک معلوم می‌شود، احوال گور است؛ که آن را به تمثّل می‌بیند و همه چیزها از قبیل مار، کژدم، سگ و آتش، برای سالک متمثّل می‌شود. دیدن این امور در گور به صورت تمثّل، همه در باطن انسان است که از خود او، با او و به دنبال او است. عین‌القضات می‌گوید: «اول چیزی که سالک را از عالم معلوم کنند احوال گور باشد. اول تمثّل که بیند گور باشد؛ مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را در گور به تمثّل به وی بنمایند این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد. لاجرم پیوسته با او باشد، دریغاً! چه می‌شنوی؟ (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۸۸ و ۲۸۹) گذشته از عنوان تمثّل که در تمهیدات، به نظر می‌رسد گرایش او به این موضوع به عروض تحولات روحی - فکری وی بستگی داشته باشد؛ لذا بررسی تحول فکری وی حائز اهمیت است.

۱۴. تحول روحی - فکری قاضی و توجه به آرای غزالی و ابن‌سینا

تحول روحی - فکری عین‌القضات از برخی آثار او هویدا است. برخی از محققان با توجه به آثار او همین حقیقت را بازگو کرده‌اند؛ برای نمونه مؤلف کتاب مبانی عرفان و احوال عارفان می‌نویسد: «فلسفه و کلام عصر طبع حقیقت‌جوی قاضی را قانع نمی‌کرد و به دنبال مطالعات فلسفی دچار شکوک شد؛ اما آشنایی با آثار امام محمّد

غزالی تا حدودی به او تشفی خاطر بخشید. همین امر باعث شد که به عرفان مایل و عملاً وارد جرگه عارفان شود». (حلبی، ۱۳۷۶: ۴۱۹) البته قابل ذکر است که عارف جوان پس از مطالعه کتب کلامی، به دگرگونی روحی خود با مطالعه آثار امام غزالی اشاره کرده است. با گذر از این دوره و سپری شدن چهار سال می‌پندارد واصل شده است. بدین ترتیب با سپری شدن یک سال دست تقدیر احمد غزالی را به دیار همدان می‌کشاند و این‌جا است که قاضی آن دیار با مولا، سرور و شیخ خود، احمد غزالی، آشنا می‌گردد. هم او، عارف همدان را در مدت بیست روز از حیرت رهایی می‌بخشد و به قرب و فنا رهنمون می‌شود.

عسیران معتقد است چند سال پس از تألیف کتاب *زبدة الحقائق* تحول فکری مهمی در *عین‌القضات* پدید آمد و او آرای ابن‌سینا را به جای آرای غزالی برگزید. او نه تنها آرای کتب *نجات* و *شفا* و امثال آن‌ها که با عقاید دینی تعارض ندارند، بلکه رأی‌های دیگر او را در رساله *اضحوی* که باعث شد غزالی به دلیل همان آراء، ابن‌سینا را تکفیر کند، پذیرفت و به‌طور ضمنی مخالفت خود را با غزالی آشکار ساخت؛ و صریحاً برتری نظریه ابن‌سینا را بر آراء متصوفه بیان کرد. (عین‌القضات، ۱۳۸۹: مقدمه، ۶۹) این تحول از چه مقوله بوده است، از مقوله امور اخروی یا چیز دیگر؟ عسیران در پاسخ به این پرسش به آثار *عین‌القضات* استناد می‌جوید. وی پدیداری تحول اساسی در افکار *عین‌القضات* را در دو کتاب *زبدة* و *تمهیدات*، بیشتر مربوط به حقیقت امور آخرت دانسته است؛ از این رو در مقدمه *تمهیدات* می‌نویسد: «قاضی همدانی در کتاب *زبدة* می‌گوید: ولایت ماوراء عقل است و نبوت ماوراء ولایت». (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۳) این محقق پس از نقل گفته *عین‌القضات* در مقام بیان برداشت خود از رأی قاضی همدانی می‌نویسد: «از بیان قاضی همدانی چنین نتیجه می‌شود: چون نبوت از ولایت بالاتر است، در این صورت از خرد و فلسفه هم برتر خواهد بود و بدین سبب انسان نمی‌تواند با عقل کوتاه خود درباره اقوال انبیا

قضاوت کند؛ بلکه بایستی چشم بسته به آن‌ها ایمان آورد». (عین القضاة، ۱۳۸۹: مقدمه، ۷۰)

عین القضاة خود، در موضعی از شکوی الغریب به برتری مرتبه نبوت بر ولایت اذعان دارد: «نبوت کمالات گوناگونی است که در درجه‌ای ورای درجه ولایت حاصل می‌شود و درجه ولایت برتر از درجه عقل است و قصد ما از درجه ولایت این است که امکان دارد ولی را چیزهایی کشف شود که برای عاقل، رسیدن و آگاهی به آن‌ها با بضاعت عقل، ممکن و متصور نیست». (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۵: ۲۷ و ۲۸)

کلام قاضی در بخش دیگری از زبده بر پذیرش بی چون و چرای مؤمن دلالت دارد که باید همچون نابینا امور آخرت را تصدیق کند: «همان‌طور که کور نمی‌تواند رنگ‌ها را از راه حواس دیگر غیر از حس بینایی درک کند مگر آن که به گفته دیگران معتقد شود و سخن آن‌ها را بپذیرد، مؤمن هم بایستی مانند کوران امور آخرت را به مصداق آیه الذین یؤمنون بالغیب (بقره، ۴) تصدیق کند... اگر روان تو به چنین ایمانی آراسته نیست بدان که شیطان تو را محاصره کرده و در دام او گرفتار شده‌ای». (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۹۳)

عین القضاة انسان ضعیف را از تردید در سخن انبیا بر حذر می‌دارد: «زنهار! ای انسان ضعیف بخود اجازه نده که شک و تردیدی درباره سخن انبیا بر خاطر تو بگذرد و به آنچه خدا برای پیامبران خویش فرستاده است کافر شوی؛ اگر تو و امثال تو کوردلان وجود نداشتند، خدا فرستاده خود را بدین قول: و کذب به قومک و هو الحق (انعام، ۶۶) مخاطب قرار نمی‌داد. (همان: ۹۶) بنابر آنچه گفته شد، با تفحص در آثار عین القضاة مثل زبده الحقایق و شکوی الغریب با روح جستجوگر قاضی روبه‌رو می‌شویم. او در ابتدا با غور در آثار کلامی به نوعی نارضایتی مبتلا می‌شود و برای رهایی از آن به آثار محمد غزالی پناه می‌جوید. با مطالعه آثار امام غزالی به

نوعی آرامش دست می‌یابد؛ اما گویا هنوز روح سرکش او را رها نکرده است تا این که با احمد غزالی دیدار می‌کند و فرصت می‌یابد با افکار او آشنا شود و عملاً به مرزهای عرفان پا گذرد. تا این جا با یک دوره از طرز تلقی و اندیشه عین‌القضات مواجهیم. بنیاد فکری قاضی همدانی در این دوره بر این استوار است که نبوت از ولایت بالاتر است؛ پس، از خرد و فلسفه هم برتر است. بنابراین با عقل پایین‌تر از نبوت نمی‌توان درباره گفته‌های انبیا داوری کرد؛ زیرا سمت آنان سمت نبوت است. بر این اساس وظیفه انسان در برابر اقوال انبیا، ایمان است. چون سخن انبیا از غیب برمی‌خیزد، قابل فهم آدمی نیست و عقل وی تاب ادراک آن را ندارد و اگر انسان از عقل توقع دریافت سخن انبیا را داشته باشد، به خود ستم روا داشته است. افزون بر عدم اعتماد به عقل در تفهم سخن پیامبران، حق تردید نسبت به آن سخن‌ها هم وجود ندارد؛ چه این شک برابر با کفر است. این گونه انسان‌های شکاک و متکی بر عقل، کوردلند و آیه قرآنی: «و کذب به قومه و هو الحق» در حق همینان نازل شده است.

این عارف برای استواری نظریه خود به تمثیل متمسک می‌شود. کور نمی‌تواند رنگ‌ها را با حاسه‌ای غیر از حس بینایی تشخیص دهد و با فقدان این حس، با حواس چشایی، لامسه و بویایی نمی‌تواند رنگ را حس کند. وظیفه چنین انسانی برای شناسایی و تشخیص رنگ‌ها اعتقاد به گفته دیگران و پذیرفتن آن است. مثل مؤمن همچون مثل این کور است که باید امور آخرت را به مصداق آیه «الذین یؤمنون بالغیب...» تصدیق کند. از آن رهگذر که انبیا یک پا در دنیا و یک پا در آخرت و غیب دارند، وظیفه مؤمن ایمان به غیبی است که اینان از آن سخن می‌گویند.

دوره دوم تحول فکری عین‌القضات از تمهیدات هویدا می‌شود. این دگرگونی فکری، تغییر و تحول سهمگینی است که باعث اعتراض و طعن بر وی، و حتی

تکفیر و قتل او شده است. عسیران می‌گوید: «ولی عین‌القضات در کتاب تمهیدات تمام امور آخرت را منکر می‌شود و اقوال قرآن و احادیثی را که بر وجود آن‌ها دلالت می‌کند به تمثّل حمل می‌نماید و می‌گوید این اقوال و و اوصاف که در قرآن آمده است برای مردم عامی آورده شده است؛ بنابراین بهتر است اثبات این مدعا را به سخن او واگذار کنیم». (عین‌القضات، ۱۳۸۹: مقدمه، ۷۱)

در نظر او بصیرت به عالم تمثّل، انسان را بینای واقعیات می‌گرداند: «باش! تا تو را بینای عالم تمثّل کنند، آنگاه بدانی که کار چون است و چیست. بینای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است. بر تمثّل مطلع شدن نه اندک کاری است. مرگ را به جایگاه‌ها شمه‌ای شنیدی که چه بود؟...». هم او در ادامه گوید: «اول تمثّل که ببند گور باشد؛ مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را، در گور به تمثّل به وی نمایند، این نیز هم در باطن مرد باشد». (همان: ۲۸۷ و ۲۸۸)

این عارف، گور را در خود انسان می‌داند و می‌گوید: «گور را نیز در خود طلب می‌کن. مصطفی (ص) همه روز این دعا کردی: اللهم! انی أعوذبک من عذاب القبر. بشریت آدمی خود همه گورست، از آن بزرگ نشنیده‌ای که او را گفتند: هل فی القبر عذاب؟ فقال: القبر کله عذاب. گفتند: آدمی را درگور، عذاب باشد؟ گفت: گور همه عذاب است؛ یعنی وجود بشریت آدمی خود همه، عذاب است. گور طالبان، قالب باشد بعداً ما که همه را گور، قالب خواهد بودن». (همان: ۲۸۸)

در بخش دیگری از احوال واقع در گور، این چنین می‌نویسد: «سؤال منکر و نکیر هم در خود باشد. همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فریشته در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن؟ بدین اعتقاد باید داشتن. اما ابوعلی سینا... این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه آن‌جا که گفت: المنکر هو العمل السيئ و النکیر هو العمل الصالح. گفت: منکر عمل گناه باشد و نکیر طاعت... یعنی که نفس آینه خصال ذمیمه باشد، و عقل و دل آینه خصال حمیده بود.

مرد درنگرد، صفات خود را ببند که تمثّل گری کند و وجود او عذاب او آمده باشد؛ پندارد که آن غیرى باشد، آن خود او باشد و ازو باشد. اگر خواهی از مصطفی نیز بشنو آن جا که شرح عذاب گور کرد: «فقال: إنّما هی أعمالکم ترّد الیکم». (همان: ۲۸۹)

همه این سخنان درباره امور اخروی چون گور، عذاب، فرشته‌های سؤال و جواب، عذاب قبر و مار و کژدم، درباره امور اخروی است. سرچشمه این گفته‌ها رساله /ضحوی از ابن سینا است. عسیران می‌نویسد: «قاضی همدانی آشکارا، رساله /ضحوی ابن سینا را که درباره امور آخرت نوشته شده و با عقاید دینی مبایت دارد پسند کرده (همان: مقدمه، ۷۱) و می‌گوید: «ای دوست! در رساله /ضحوی مگر که نخوانده‌ای که ابوسعید ... پیش بوعلی سینا نوشت که: ذلّنی علی الدلیل فقال الرئیس ابوعلی... الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی» (ابن سینا، ۱۹۵۳م: ۲، ۳۹ و ۱۳۶۴: ۸۹)

ابوسعید از ابوعلی سینا راهنمایی خواست و او در رساله /ضحوی پاسخ می‌دهد که راهنما یعنی دخول در کفر حقیقی و خارج شدن از اسلام مجازی و آنگاه عین‌القضات با شنیدن این سخنان از ابوعلی سینا، ابوسعید را این‌گونه توصیف می‌کند: «اما من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی - همچنان که بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند - ، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق». (همان: ۳۵۰)

قاضی گفته ابن سینا را از رساله /ضحویه در ارتباط با امور اخروی به صراحت بیان می‌دارد و موافقت خود را با وی ابراز می‌کند. عسیران در ارتباط با پاسخ ابن سینا پیرامون کفر حقیقی و اسلام مجازی می‌نویسد: «پاسخ ابن سینا درباره کفر حقیقی و اسلام مجازی که عین‌القضات آن را نقل کرده است، در رساله /ضحویه که امروز در دست ماست وجود ندارد؛ ولی در همین رساله می‌بینیم که نظر قاضی همدانی

درباره امور آخرت با نظر ابن سینا توافق تام دارد. در این صورت روشن می‌شود که علت پسند این رساله و برتری دادن ابن سینا بر ابوسعید، فقط به سبب مخالفت او با ظاهر شریعت است؛ اما [علاوه بر آن] ستودن رساله /ضحوی بدان علت است که این رساله شامل بحثی فلسفی است درباره انکار معاد جسمانی». (همان، مقدمه: ۷۲) از آنجا که شیخ‌الرئیس به مادی بودن امور اخروی تمایلی ندارد، به تأویل در امور ماورای ماده قائل است.

۱۵. شک ابن سینا در مادی بودن امور آخرت

ابن سینا خود، علت شک در مادی بودن امور اخروی را به صراحت بیان می‌دارد. وی برای گریز از مادی بودن امور ماورای ماده به تأویل متوسل می‌شود و معتقد است اگر در این امور معتقد به تأویل نگردیم، فقط امور ناپسند و محال در امور شرعی عاید ما می‌شود: «اگر [به] آنچه در شرع نسبت به امور آخرت آمده است بدون تأویل معتقد شویم، نتیجه‌ای جز امور ناپسند و محال عاید نخواهد شد». (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۳)

عین‌القضاة هم دقیقاً معتقد به نظر ابن سینا است و بنا بر گفته عسیران در مقدمه تمهیدات: «عین‌القضاة عقیده شیخ‌الرئیس را در کتاب تمهیدات تأیید می‌کند و می‌گوید: "سؤال منکر و نکیر هم در خود باشد، همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فریشته در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن؟ بدین (امر) اعتقاد باید داشت"». (همان، مقدمه: ۷۲) بدین ترتیب طرح این مباحث از سوی عین‌القضاة در تمهیدات، زمینه را برای درک و دریافت دیدگاه او از موضوع تمثیل و ارتباط گرایش او را به نظر شیخ‌الرئیس در ارتباط با تمایل وی به تأویل امور ماورای ماده به نحو روشن و مستدل فراهم می‌سازد.

نتیجه

قبول دعوت به امور خیر و عدالت اجتماعی از سوی مردم، در حکم امری خلاف طبع و غریزه آنان است، چون نفس حیوانی بر نفس ناطقه چیرگی و برتری دارد و دعوت پیامبران را با قهر و ترس قبول می‌کند؛ از این رو، ابن‌سینا بر این باور است که باید همه احوال نیکوکاران و بدکاران را در روز بازپسین بیان نمود تا آن جهان برای آنان به گونه ملموس ظاهر و مجسم گردد.

انبیا برای این که مردم را جذب عالم آخرت کنند، لذات و آسایش آخرت را به شکل مادی در قالب الفاظ مادی بیان می‌کنند. این روش بیان مادی امور اخروی را به شکلی عوام‌پسند برای غالب مردم قابل فهم می‌کند. از این رو، ابن‌سینا و تابع او - عین‌القضات - قائل به تمثّل، آن هم برای عوام مردم شده‌اند و اما عین‌القضات خود را نیازمند تمثیل امور آخرت نمی‌داند؛ زیرا هم اسرار عالم غیب را می‌بیند و هم بالاتر از آن آماده است تا دیگران را آگاه گرداند.

بنابراین برای تمثّل در تمهیدات مصادیقی بیان شده است؛ برخی بازگشت به تعبیر از معانی ماورایی در قالب اصطلاحات عرفانی دارد، پاره‌ای دیگر از آن‌ها، تمثّل امور مجرد به هیئت مادی است مانند تمثّل جبرئیل به شکل دحیه، بخشی از امور مادی هم نظیر تمثّل دنیا به هیئت پیرزن مشاطه، به اشکال مادی دیگر متمثل می‌شود در نظر عین‌القضات عشق نیز تمثّل دارد و دم به دم و هر لحظه جمال خود را به هیئتی به عاشق می‌نمایاند. این خود حیلۀ مؤثری برای انجذاب عاشق است؛ بنابراین اساس تمثّل بر پایه زبان خاص به منظور تبیین امور آن‌جهانی، اخروی و مجرد نهاده شده است.



منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۵۳م)، رسائل ابن‌سینا، به اهتمام حامی ضیاء اولکن، بی‌چا،

استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.

- _____، (۱۳۶۴)، ترجمه رساله اضحویه، مترجم نامعلوم، تصحیح و تعلیق حسین خدیوچم، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ابن فارس، ابوحسین احمد (۱۴۲۹ ق)، معجم مقاییس اللغة، بی‌جا، بیروت، دار احیاء التراث العربی للطباعة و النشر و التوزیع.
- افتخاری، مهدی (۱۳۹۲)، حقیقت مکاشفات، چاپ اول، قم، آیت اشراق.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۶)، لغتنامه.
- راغب اصفهانی، (۱۳۷۶ ش)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: ندیم مرعشلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ هفتم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۹)، تمهیدات، تصحیح و تحقیق عقیف عسیران، چاپ دهم، تهران، منوچهری.
- _____، (۱۳۷۹)، زیادة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، (۱۳۶۰)، دفاعیات (شکوی الغریب)، ترجمه و تحشیه: قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، کتابخانه منوچهری.
- غزالی، محمد، (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، تصحیح: حسین خدیوچم، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۴۱۶ق)، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، الطبعة الأولى، بیروت، دارالفکر.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، زبان عرفان، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن با همکاری انتشارات فراگفت.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه نشر هما.
- میدی، رشید الدین، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تحقیق و تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.