

## چگونگی تمثّل فرشته بر انسان

تمثّل فرشته در شکل انسان به باور علامه، به این معنا نیست که فرشته به شکل انسان دگرگون شود و ماهیتش عوض گردد، بلکه به معنای متصور شدن فرشته در بینایی (حس و درک) طرف مقابل با تصرف در قوه ادراک اوست.



تمثّل فرشته در شکل انسان به باور علامه، به این معنا نیست که فرشته به شکل انسان دگرگون شود و ماهیتش عوض گردد، بلکه به معنای متصور شدن فرشته در بینایی (حس و درک) طرف مقابل با تصرف در قوه ادراک اوست.

## چگونگی تمثّل فرشته

درباره چگونگی تمثّل فرشته، با توجه به دو دیدگاه یادشده درباره چیستی فرشته، دیدگاه های مختلفی وجود دارد که در ذیل به بیان و بررسی آنها و سپس به دیدگاه علامه می پردازیم.

### الف) انقلاب ماهیت ملکوتی به ماهیت جسمانی

برخی محدثان، تمثّل فرشته به شکل انسان را دگرگونی فرشته به شکل انسان معنا کرده اند همان گونه که اعمال و اعتقادات انسان در آخرت به صورت نعمت های بهشتی تجسم می یابد، در تمثّل نیز فرشته حقیقتاً به شکل انسان تجسم می یابد، نه اینکه خیال و گمان و مانند خواب باشد (امام خمینی، 1378، ص439؛ طباطبایی، 1397ق، ج 14، ص36).

### نقد و بررسی

دگرگونی فرشته به شکل انسان در اصطلاح فلسفی کون و فساد و نوعی انقلاب ماهیت محسوب می شود و انقلاب ماهیت ملکوتی به ماهیت انسانی از نظر عقل محال است و به تناقض می انجامد؛ از آنجاکه خداوند متعال امر محال انجام نمی دهد، در آیه نه سوره انعام می فرماید: *وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلِيسُونَ*؛ آیه شریفه در پاسخ درخواست مشرکان مبنی بر بعثت پیامبری از جنس فرشتگان در میان آنان نازل شد. از آنجا که علامه، انقلاب ماهیت را محال می دانست، تغییر شکل فرشته به شکل انسان را به طور تمثّل به صورت انسان دانسته است، با این بیان که براساس آیه، اگر قرار باشد فرشته نازل شود به ناچار باید به صورت مردی ظاهر گردد و این تغییر شکل به طور انقلاب ماهیت ملکوتی به ماهیت بشری - که امری محال است - نخواهد بود، بلکه به طور تمثّل به صورت انسانی خواهد بود (طباطبایی، 1397ق، ج 7، ص23).

انقلاب ماهیت و حقیقت چند صورت دارد: نخست، ماهیتی به ماهیت دیگر تبدیل شود بدون آنکه اصل مشترکی در میان باشد؛ به بیان دیگر، ماهیتی به لحاظ وجود و با تمام هویت خویش به ماهیت دیگری تبدیل شود، بدون آنکه ماده مشترکی میان آن دو وجود داشته باشد که بتواند نوعی وحدت در میان آن دو برقرار سازد؛ مثلاً تمام وجود و هویت فرشته، به ماهیت و وجود انسان تبدیل گردد و این متمتع است (صدرالمألهین، 1981م، ج 8، ص366؛ مصباح یزدی، 1375، ج8، ص318)، چنان که امام خمینی می نویسد:

ملائکه به دلیل مجرد بودن هنگام تمثّل از مقام خود تجافی نمی کنند، نزول و صعود به همان معنایی که برای اجسام است برای آنها محال است؛ زیرا موجود مجرد از لوازم اجسام مادی مبرا و منزّه است، پس تنزل آنها چه در مرتبه قلب (که در وحی اتفاق می افتد) یا صدر یا حس مشترک و چه در بقاع زمین مانند کعبه و کنار قبر رسول خدا صل الله علیه و آله، چه در بیت المعمور که در روایات آمده است، به طریق تمثّل ملکوتی یا ملکی است؛ بنابراین ملائکه می توانند در ملک و ملکوت به طور تمثّل وارد شوند (امام خمینی، 1374، ص342؛ همو، 1384، ج4، ص259).

### ب) ظهور جسم لطیف در شکل جسم غیرلطیف (کثیف)

برخی فرشته را دارای جسم لطیف می دانند که شکل ندارد، ولی می تواند به اشکال مختلف به جز کلب و خوک ظهور و بروز یابد. اینان بر این باورند که تمثّل نه به معنای انقلاب ماهیت، بلکه به معنای تغییر شکل بدون انقلاب ماهیت است، تمثّل فرشته همان ظهور جسم لطیف در شکل و صورت یک جسم غیرلطیف بدون تغییر ماهیت آن است (اشقر، 1415ق، ص11؛ محامی، 1988م، ص11؛ الشیخ، بی تا، ص7).

با استفاده از سخنان علامه این گونه می توان دیدگاه یادشده را نقد کرد که اگر مقصود کسانی که گفته اند فرشته جسم لطیفی دارد و شکل ندارد و می تواند به هر شکلی تغییر یابد؛ همانند آنچه برخی درباره روح گفته اند و آن را جسمی لطیف مانند هوا دانسته اند که در بدن عنصری انسان و به شکل بدن بروز و ظهور می یابد (آمدی، 1423ق، ج4، ص226؛ صرصری حنبلی، 1419ق، ج1، ص434)، در این صورت علاوه بر اینکه دلیلی عقلی و نقلی از کتاب و سنت معتبر مبنی بر جسم لطیف بودن آنان نرسیده است، با اثبات تجرد فرشتگان، جسمانی بودن آنها نیز رد می شود (طباطبایی، 1397ق، ج17، ص13).

ولی اگر مقصود آنان از جسم لطیف، امری غیرمادی (مجرد) و صرفاً یک جعل اصطلاح باشد، در این صورت، با توجه به مفهوم تمثیل که به معنای صورت گرفتن است و شامل شکل و مجسمه می شود، ظهور و بروز فرشته (تمثیل) در شکل انسان می تواند دو حالت داشته باشد: نخست، اینکه تنها در ظرف ادراک بیننده به صورت انسان ظاهر شود، ولی در خارج از ظرف ادراک بیننده، واقعیت و خارجیت دیگری (صورت ملکی) داشته باشد و حالت دوم این است که هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج از آن به صورت انسان ظاهر شود. علامه با عنایت به محال بودن انقلاب ماهیت، تمثیل را از نوع ظهور در ظرف ادراک بیننده می داند، ولی حالت دوم را که نوعی انقلاب ماهیت است تشکّل نام می نهد و محال می داند (همان).

به نظر می رسد تفاوتی که علامه میان تمثیل و تشکّل بیان می کند با معنای لغوی این دو واژه نیز سازگار است. تشکّل مصدر باب تفعّل از ماده شکل به معنای شکل پذیرفتن است. شکل در جایی کاربرد دارد که مشابهت در هیئت، صورت، قدر و مساحت باشد و قابل مشاهده حسی نیز باشد، هم شکل بودن دو چیز به معنای مشابهت در بیشتر صفات است؛ تا جایی که نتوان میان آن دو تفاوتی قائل شد، ولی تمثیل اعم از شکل است. ازجمله کاربردهای آن موردی است که ملازم با داشتن قدر و مساحت نباشد و ممکن است قابل مشاهده حسی نیز نباشد؛ مانند قدرت (عسکری، 1410ق، ص127).

با توجه به معنای لغوی تشکّل، تغییر شکل فرشته به انسان نوعی انقلاب ماهیت است؛ زیرا لازم است در هیئت، صورت، اندازه و مساحت مانند انسان شود و با چشم قابل مشاهده باشد. چنین فرشته ای در ذهن و در خارج انسان است؛ درحالی که فرض گرفتیم فرشته است و این اجتماع نقیضین و محال است؛ چنان که علامه می نویسد: اگر تمثیل هم در نفس فرد و هم در خارج از ظرف ادراک واقع شود، از نوع انقلاب ماهیت خواهد بود (طباطبایی، 1397ق، ج14، ص36).

همان گونه که در فلسفه بیان کرده اند، انقلاب و تبدیل ماهیت، با حفظ حدود مفهومی و ذاتی خود، به ماهیت دیگر محال است؛ برای مثال، اینکه فرشته با حفظ تعریف مفهومی خود، به انسان تبدیل گردد، ممتنع است؛ زیرا هر ماهیتی با نظر به حقیقت ذاتش، چیزی غیر از خود نیست؛ انقلاب ماهیت مستلزم آن باشد که ماهیت علاوه بر اینکه خودش است، غیر از خود نیز باشد و این معنا با مقام ماهیت منافات دارد؛ بنابراین ماهیت فرشته با حفظ فرشته بودن ممکن نیست به ماهیت انسان تبدیل یابد (مصباح یزدی، 1375، ج8، ص318).

#### ج) حلول فرشته در قالب بدن انسان

برخی از کسانی که فرشته را جسم لطیف دانسته اند که با وجود لطافت قابل ازهم پاشیدگی، متلاشی شدن، فساد و بطلان نیست و می تواند به اشکال مختلف تشکّل یابد، تمثیل فرشته را به حلول فرشته در قالب بدن جسم غیرلطیف مانند انسان معنا کرده اند (مانند سریان جرم آتش در زغال، گلاب در برگ گل و نفوذ صوت در هوا و شنیده شدن آن از مسافت دور). به باور آنان جسم لطیف می تواند در اجسام کثیف (غیرلطیف) حلول و نفوذ کند؛ مثلاً به صورت انسان درآید و همه کارهای انسانی را انجام دهد، و تمام نیروی انسانی را داشته باشد؛ با این تفاوت که فقط محکوم به احکام ماده و طبیعت نمی شود؛ تغییر و تبدل و تجزیه و تحلیل نمی پذیرد؛ مرگ و حیات طبیعی ندارد و هر زمان خدا بخواهد برای حواس ما ظاهر می شود (طباطبایی، 1397ق، ج1، ص348؛ اشقر، 1415ق، ص11؛ محامی، 1988م، ص11؛ الشیخ، بی تا، ص7).

استدلال آنان بر این دیدگاه از یک مثال و عدم استبعاد تشکّل شده است، با این بیان که همان گونه که روح جسم لطیفی است که در بدن جسمانی انسان نفوذ و حلول می کند، فرشتگان نیز هیچ بُعدی ندارند که در بدن انسان نفوذ یابند (مجلسی، 1376ق، ج60، ص166).

به نظر می رسد نزدیک ترین راه برای پی بردن به چگونگی تمثیل، بررسی نمونه هایی از تمثیل است که در آیات نورانی قرآن و روایات معصومان علیه السلام و یا در خواب های راستین گزارش شده است. از بررسی نمونه های یادشده به این نتیجه می

رسیم که تمثیل فرشته و جنّ یا به شکل انسانی مشخص و معین که وجود خارجی دارد، صورت می گرفت؛ مانند تمثیل جبرئیل در شکل دحیه کلبی [1] هنگام وحی بر رسول خدا صل الله علیه و آله و تمثیل شیطان در شکل سراقه بن مالک در جنگ بدر (مجلسی، 1376ق، ج 56، ص 198) و یا تمثیل به شکل فردی بوده است که وجود خارجی نداشت؛ مانند تمثیل فرشتگان به شکل جوانان زیبا برای حضرت ابراهیم و لوط علیه السلام.

با توجه به اینکه در نوع اول فردی که فرشته یا شیطان در شکل وی تمثیل می یافت در خارج موجود بود و به کار روز مره خویش اشتغال داشت و خبری از تمثیل نداشت، [2] روشن می شود فرشته در بدن وی حلول نیافته بود؛ ازاین رو، تمثیل یا از نوع تغییر ماهیت در جسم لطیف است که پیش از این بررسی شد یا بدن جدیدی بسان یکی از افراد شناخته شده مانند دحیه کلبی یا ناشناس ایجاد شده و فرشته در آن نفوذ یافته است و یا به صورت تصرف در قوه ادراک بیننده بوده است. مرحوم علامه با عنایت به مجرد دانستن فرشتگان و فقدان دلیل عقلی و نقلی از کتاب و سنت بر جسم لطیف بودن فرشتگان، حلول جسم لطیف در جسم کثیف را که ملازم با تحییّر است با مجرد بودن فرشته ناسازگار می داند و رد می کند.

#### (د) تصرف در قوه ادراک طرف مقابل

با توجه به این نکته که فرشتگان موجوداتی غیرجسمانی اند، معنای تمثیل فرشته به شکل انسان برای پیامبران و برخی افراد این است که فرشته در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل به صورت انسان محسوس شود. البته واری صورت ادراکی، صورت دیگری (صورت ملکی) دارد که حقیقی و واقعی است؛ تحول، تغییر و تبدل نمی پذیرد و امکان مشاهده آن برای انسان وجود ندارد [3] و یا انسان ابزار مشاهده آن را ندارد؛ بنابراین در تمثیل، دگرگونی واقعی به گونه ای اتفاق نمی افتد که شخص متمثل ذات و حقیقت نخست خود را از دست بدهد و به ذات دیگری تبدیل گردد؛ بلکه تمثیل به معنای حفظ ذات و حقیقت و ظهورش برخلاف آن ذات است (طباطبایی، 1397ق، ج 14، ص 35؛ ج 17، ص 13).

#### نکات مهم در باب تمثیل

1. در تمثیل، فرشته به شکلی ظهور می یابد که انسان با آن انس و الفت دارد و سازگار با هدف و غرضی است که فرشته بدان سبب تمثیل نموده است؛ مثلاً ظهور و تمثیل جبرئیل برای مریم علیها السلام به شکل بشری کامل بدین سبب بود که آنچه بشر با آن از رسالت انس و الفت دارد، این است که شخص رسول، رسالت خود را از فرستنده گرفته، نزد مرسلّ الیه بیاید و با تکلم و گفت و گو پیامش را ادا کند. همچنین، در ظهور و تمثیل دنیا برای حضرت علی علیه السلام به صورت زنی زیبا و فریبا بدین سبب بود که دختر بسیار زیبا در باب لذت نفسانی، بیش از هرچیز دیگری در فریفتن دل و غلبه بر عقل تأثیرگذار است (طباطبایی، 1397ق، ج 14، ص 40).

2. همان گونه که واقعیت خارجی فرشته با تمثیل تغییر نمی یابد، آنچه در حس انسان نیز بروز و ظهور می یابد واقعیت خارجی محسوس نیست، بلکه صورتی از آن است. البته فکر با کمک حس و تجربه و با استفاده از سنجش مکرر می فهمد آنچه حس می شود، با واقعیت موجود خارجی مطابق است یا نه. درواقع، حس از ابزار فکر محسوب می شود؛ ازاین رو در محسوس مادی، حس با کمک فکر به واقعی بودن محسوس پی می برد، ولی در محسوس غیرمادی فکر به غیرواقعی بودن آنچه حس می شود، حکم می کند (توضیح بیشتر در این باره در پاسخ اشکال دوم خواهد آمد).

3. حسی که صورت ممثل را درک می کند کدام حس است. نگاهی گذرا به آیات و روایات نشان می دهد که فرشته در حس ظاهری و مادی انسان تصرف می کند و حضرت مریم یا پیامبر با حس ظاهری، صورت ممثل یافته فرشته را نظاره کردند؛ زیرا در داستان بشارت حضرت ابراهیم علیه السلام به اسحاق، آن حضرت نخست فرشتگان را نمی شناسد و گوساله بریان برایشان آماده می کند، ولی با مشاهده دراز نشدن دست آنان به سوی غذا و تناول نکردن آنان از غذا در دل خود احساس ترس می کند. در آن هنگام فرشتگان خود را معرفی می کنند و آن حضرت می فهمد که میهمانانش از جنس ملائکند: فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْزَنْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ (هود: 70)؛

یا در تمثیل فرشتگان به شکل جوانان زیبا بر حضرت لوط علیه السلام، مشابه همین اتفاق می افتد و حضرت لوط علیه السلام و همسرش فرشتگان را نمی شناسند تا اینکه فرشتگان خود را معرفی می کنند (مجلسی، 1376ق، ج 56، ص 256) قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ (هود: 81)؛ چنان که حضرت مریم علیه السلام نیز نخست فرشته را شناخت، درحالی که اگر درک فرشته با قلب و بدون واسطه حواس ظاهری بود، نباید تردید روا می داشتند؛ در نتیجه، از موارد یادشده برمی آید که در ظاهر حس درک کننده صورت ممثل، حس ظاهری فرد بوده است، ولی با بررسی آیاتی که ناظر به وحی رسالی به رسول گرامی اسلام صل الله علیه و آله و تمثیل فرشته بر آن جناب است، به نظر می رسد وحی بدون مشارکت حس ظاهری بوده است و پیامبر با چشم و گوش غیرمادی فرشته را می دید و صدایش را می شنید؛ زیرا اگر با حس مادی باشد لازم می آید آنچه می بیند یا می

شوند، میان او و دیگر مردم مشترک باشد و دیگران نیز اگر آنجا حضور دارند، ببینند و بشنوند؛ درحالی که هیچ کس وجود فرشته را حس نمی کرد. نه صدایی از فرشته به گوش کسی می رسید و نه شخصش دیده می شد؛ ازاین رو در نزول وحی بر پیامبر صل الله علیه و آله تعبیر به قلب نمود: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قُلُوبِكُمْ (شعراء: 194).

مقصود از این قلب، چنان که پیش از این گفتیم، همان نفس شریف حضرت است؛ زیرا همان گونه که از روایات برمی آید هنگام وحی حالتی شبیه بیهوشی به آن جناب دست می داد، به گونه ای که حواس ظاهری کارایی خود را از دست می داد (طباطبایی، 1397ق، ج 15، ص 317-318)؛ ازاین رو آیات سوره نجم آگاهی حضرت محمد صل الله علیه و آله به حقایق قرآنی را از راه دیده دل بیان کرده و می فرماید: فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ عَبْدُهُ مَا أَوْحَىٰ & مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ & لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (نجم: 11، 12 و 18)؛ آن گاه به بنده اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود. آنچه را دل دید انکار[ش] نکرد... به راستی که [برخی] از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید.

با توجه به مطالب یادشده شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که تمثیل مراتب مختلفی دارد: در پایین ترین مرتبه آن فرشته در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل تصرف کرده، به صورت انسان، قابل مشاهده می شود؛ ولی در بالاترین مرتبه آن که وحی رسالی یا یکی از اقسام وحی رسالی است، فرشته در حس و ادراک پیامبر تصرف کرده، آن را از کار می اندازد (حالتی شبیه بیهوشی) و پیامبر با دیده و گوش دل فرشته را مشاهده می کند و وحی را دریافت می کند.

شواهد مفهوم تمثیل در نگاه علامه

سازگاری با سیاق آیات

بهترین شاهد بر اینکه فرشته در همان حالی که به صورت بشر تمثیل یافت، باز فرشته بود، نه اینکه بشر شده باشد، گفت وگویی فرشته با حضرت مریم علیه السلام در آیات سوره مریم است که پس از بیان تمثیل فرشته به شکل انسان، فرد تمثیل یافته در مقام معرفی خود می گوید: إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (مریم: 19)؛ براساس این آیه شریفه، روحی که ممثّل شده، فرستاده پروردگار است و همین فرستاده پروردگار در آیه 45 سوره آل عمران، ملائکه را معرفی نموده و می فرماید: إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بَكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (طباطبایی، 1397ق، ج 14، ص 35).

سازگاری با معنای لغوی

معنایی که از تمثیل شد با معنای لغوی واژه نیز تناسب دارد؛ زیرا تمثیل شیء لشیء فی صورة کذا به این معناست که چیزی برای دیگری به فلان صورت درآمد؛ یعنی دیگری وی را به صورت یادشده تصور کرد، نه اینکه ماهیت آن چیز دگرگون شد. بنابراین تمثیل فرشته به صورت بشر، ظهور او برای بیننده در قالب بشر است، نه اینکه فرشته به بشر تبدیل یافته باشد؛ وگرنه، اطلاق تمثیل بی معنا خواهد بود (طباطبایی، همان، ص 35 و 36).

نقد و بررسی اشکالات

اشکال اول

از روایات استفاده می شود که جبرئیل فردی عظیم الجثه است؛ بنابراین برای آنکه جبرئیل به اندازه جثه انسان شود، چند فرض تصور می شود: فرض اول، اینکه اجزای زائد بر مقدار جثه انسان از بدنش ساقط شود و بئیه اش متفرق شود که در این صورت دیگر جبرئیلی باقی نخواهد ماند؛ فرض دوم، اینکه مقدار زائد بدنش ساقط نشود، ولی اجزای بدنش در هم تداخل یابد تا کوچک شود و تداخل اجزا نیز محال است (فخر رازی، 1420ق، ج 11، ص 198؛ طباطبایی، همان، ص 37)؛ فرض سوم، این است که اجزای زائد بدنش به طور موقت حذف شود؛ فرض چهارم، اینکه بخشی را خداوند از نظرها مخفی کند تا کوچک دیده شود و دوباره پس از خروج از تمثیل به حالت عادی برگردد (خفاجی، 1417ق، ج 6، ص 257). با توجه به بطلان فرض های یادشده بطلان تمثیل اثبات می شود.

نقد و بررسی

فخر رازی به این اشکال این گونه پاسخ می دهد که جبرئیل را یا جسمانی فرض می کنیم یا روحانی، اگر جسمانی فرض کنیم مانعی ندارد که جبرئیل اجزای اصلی و غیراصلی داشته باشد و اجزای اصلی بسیار کم باشد؛ ازاین رو، بتواند به صورت انسان

عادی تشبه پیدا کند، اما اگر او را روحانی فرض کردیم، بعید نیست که یک بار با شکل و هیکل عظیم الجثه آشکار شود و بار دیگر با هیکل کوچک (فخر رازی، همان).

علامه طباطبایی اشکال و جواب یادشده را ناتمام می داند؛ زیرا اصل مبنای اشکال و جوابی که فخر رازی بیان می کند بر این است که تمثیل را به معنای تغییر از صورتی به صورت دیگر و یا از شکلی به شکل دیگر بداند و همان گونه که پیش از این توضیح دادیم، فرشته موجودی جسمانی نیست؛ بنابراین تمام فرض هایی که در آنها فرشته موجودی جسمانی در نظر گرفته شده است، باطل می باشد و با فرض مجرد نیز، تمثیل فرشته به معنای دگرگونی واقعی، بدین معنا که شخص متمثل ذات و حقیقتش باطل شود و به ذات دیگری مبدل گردد، محال است؛ بلکه چنان که پیش از این گفتیم تمثیل به معنای حفظ ذات و حقیقت و ظهور آن در ظرف احساس و ادراک طرف مقابل است.

چنان که سیاق آیه و بررسی نمونه هایی از روایات مؤید این برداشت می باشد. از جمله تمثیل هایی که در روایات گزارش شده است، تمثیل ابلیس برای مشرکان به صورت پیرمردی سالخورده در داستان دار الندوه، تمثیل ابلیس برای حضرت یحیی علیه السلام به صورتی عجیب، تمثیل دنیا برای امیرالمؤمنین علیه السلام به صورت زنی زیبا و فریبا، تمثیل مال و فرزند و عمل آدمی هنگام مرگ و تمثیل اعمال در قبر و روز قیامت است؛ با توجه به اینکه در بیشتر این موارد شیء تمثیل یافته در خارج، صورت و شکلی ندارد تا آن را کنار گذاشته و به صورت و شکل دیگری آشکار شود؛ از این رو، اشکال و پاسخ وی مخدوش می نماید (طباطبایی، 1397ق، ج 14، ص 38-37).

## اشکال دوم

اگر تمثیل فرشته در شکل انسان معینی امکان داشته باشد، در هیچ موردی نمی توان اطمینان یافت شخصی که الآن می بینیم همان فردی است که دیروز دیده ایم؛ زیرا احتمال دارد این فردی که می بینیم فرشته باشد که به شکل آن فرد دیروزی تمثیل یافته است و فتح این باب منجر به سفسطه می شود (فخر رازی، همان؛ طباطبایی، همان، ص 37).

## نقد و بررسی

فخر رازی اشکال یادشده را این گونه پاسخ گفته است که اشکال کننده چه تمثیل را جایز بداند و چه جایز نداند، این اشکال وارد است؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا اعتراف دارد که عالم نیازمند صانع مختاری است، در این صورت، یقین دارد که خداوند متعال قادر است فرد دیگری مانند زید را بیافریند؛ بنابراین همواره تردید وجود دارد بر اینکه زیدی که مشاهده می شود آیا همان فردی است که دیروز دیده است یا خداوند مشابه زید را آفریده است و یا اشکال کننده صانع مختار را انکار می کند و حوادث را به اسباب طبیعی و اتصالات کواکب نسبت می دهد، در این صورت، نیز احتمال دارد اتصال غریبی در فلک رخ دهد و باعث شود فردی مشابه زیدی که دیروز دیده شده حادث شود، باز احتمال اشتباه وجود دارد؛ بنابراین اشکال یادشده، تنها به کسی که تمثیل را باور دارد وارد نیست، بلکه به همه وارد است؛ ولی از آنجا که چنین امری نادر است، لازم نمی آید در علوم عادی که مستند به حس است اشکال شود؛ بنابراین درخصوص افراد شک لازم نمی آید که آیا فرشته تمثیل یافته است یا خود فرد (فخر رازی، همان، ص 198؛ آلوسی، 1415ق، ج 8، ص 395).

به باور علامه این پاسخ، نمی تواند ماده اشکال را ریشه کن کند؛ زیرا همین مقدار که بپذیریم میان حس و محسوس مانند دیدن غیر زید به صورت زید مغایرت وجود دارد، مسئله ندرت آن را حل نمی کند، بلکه موجب سلب اعتماد به علم حسی می شود. مگر اینکه گفته شود اگر این گونه موارد را علم می نامیم به این دلیل است که از توجه به شک و احتمال مغایرت میان حس و محسوس به دلیل ندرت غفلت می شود که این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا در هر موردی، احتمال مغایرت ها میان حس و محسوس وجود دارد و راهی بر شناخت از نوع نادر بودن این مغایرت وجود ندارد.

در ادامه علامه اشکال و نقد فخر رازی را از اساس فاسد می داند و می نویسد:

اما اینکه اشکال از اساس فاسد است به این دلیل است که اشکال مبتنی بر یک باور نادرست است که آنچه حس بدان پی می برد، عین محسوس خارجی است، نه صورتی از آن، لازمه این باور، غفلت از معنای بدهات احکام حسی و غفلت از این است که حمل حکم حس بر محسوس خارجی کار فکر است نه خود حس، با این توضیح که آنچه حس از عین خارجی به دست می آورد، تنها صورت و عکسی از حالات مختلف آن است که تاحدی بدان شباهت دارد، سپس با کمک تجربه و فکر می فهمد که واقعیت موجود خارجی مطابق با صورت آن است یا مطابق نیست. دلیل بر این مدعا خطاهای حس است؛ خیلی اوقات اشیای بزرگ را از دور کوچک می بینیم یا چیزی که بالا است را پایین می بینیم یا به عکس و مانند آن.

البته با چندبار تکرار و تجربه به واقعیت امر پی می‌بریم. بنابراین آنچه در حواس ما قرار می‌گیرد صورتی از موجود خارجی است، نه خود موجود خارجی. البته دو امر بدیهی نیز در این باره وجود دارد: یکی بدهت حس است به این معنا که انسان تردید نمی‌کند آنچه حس می‌کند، در حس اوست؛ بدهت دوم، وجود اسبابی در خارج از ادراک انسان است که در نفس وی تأثیر می‌گذارند؛ اسباب یادشده گاهی خارجی هستند، مانند اجسامی که با صورت و شکلش از راه حواس با نفس انسان ارتباط دارد، و گاهی داخلی هستند، مانند ترس شدید ناگهانی که موجب به وجود آمدن صورت هولناک در ذهن انسان می‌شود؛ البته بیشتر اوقات، انسان در تشخیص محسوس خارجی درست عمل می‌کند و بسا هم می‌شود که در این تشخیص راه خطا را می‌پیماید، مانند سرابی که از دور، آب مشاهده می‌شود.

نتیجه‌ای که از بحث به دست می‌آید این است که با اینکه تا حدی میان حس و محسوس خارجی مغایرت وجود دارد، ولی باعث از بین رفتن اطمینان بر حس نمی‌شود؛ زیرا خطا و صواب در تشخیص امر محسوس تنها وابسته به حس نبوده، بلکه حس، تجربه، فکر و امور دیگر در آن دخیل است و صادق‌ترین محسوس چیزی است که تجربه آن را تصدیق کند (طباطبایی، همان، ص 39). اما اینکه نقد فخر رازی از اساس فاسد است، به این دلیل است که نقد وی بر پذیرش همان باور نادرستی که در اشکال بود، استوار است مبنی بر اینکه آنچه حس بدان پی می‌برد، عین محسوس خارجی است و آگاهی از محسوس مستند به حس تنهاست و تخلف هم نادر است (همان، ص 38-40).

#### اشکال سوم

اگر تمثیل جبرئیل به صورت بشر را جایز بدانیم، عقل تمثیل آن را به صورت و شکلی کوچک تر از بشر جایز و ممکن می‌شمارد؛ در این صورت، هر کس ادعا می‌کند فرشته را به شکل خاصی دیده که این نیز باطل است (فخر رازی، همان؛ طباطبایی، همان، ص 37).

#### نقد و بررسی

فخر رازی تجسم ملک به صورت حیوانات را عقلاً جایز می‌داند، ولی با دلیل نقلی آن را نفی می‌کند (آلوسی، 1415ق، ج 16، ص 76؛ فخر رازی، همان). علامه طباطبایی با رد وجود دلیل نقلی معتبر بر نفی تمثیل و تجسم فرشته به صورت حیوانات، اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد که امکان چند کاربرد دارد و مقصود اشکال کننده از امکان مشخص نشده است: اگر مقصود وی از امکان، امکان فلسفی باشد که در مقابل ضرورت و امتناع است، [4] صرف تمثیل فرشته به صورت بشر مستلزم امکان تمثیل آن به صورت غیربشر (حیوان) نیست، و اگر مقصود وی از امکان، امکان به معنای احتمال عقلی باشد در این صورت نیز تا دلیل دیگری بر اثبات یا نفی اقامه نشود، تنها احتمال چیزی را اثبات نمی‌کند (طباطبایی، 1397ق، ج 14، ص 40).

#### اشکال چهارم

اگر تمثیل فرشته ممکن باشد به هیچ خبری، حتی خبر متواتر، مانند خبر قتال پیامبر در جنگ بدر نیز نمی‌توان اطمینان یافت؛ زیرا ممکن است شخصی که در جنگ بدر جنگ کرد حضرت پیامبر صل الله علیه و آله نبوده باشد، بلکه فرشته‌ای بوده است که در شکل آن حضرت تمثیل یافته بود (همان، ص 37).

#### نقد و بررسی

فخر رازی همان پاسخ اشکال سوم را برای این اشکال بیان می‌کند مبنی بر اینکه عقل احتمال تردید در خبر واحد را نفی نمی‌کند، جز اینکه دلیل نقلی آن را نفی می‌کند (فخر رازی، همان). علامه طباطبایی در مقام پاسخ به فخر رازی به بیان یک جواب نقضی بسنده می‌کند؛ با این بیان که همان گونه که عقل احتمال خطا در حس بینایی را نفی نمی‌کند و ممکن است فردی که در جنگ بدر در حال جنگ با مشرکان دیده شد حضرت پیامبر صل الله علیه و آله نبوده، بلکه تمثیل فرشته در شکل آن حضرت بوده است. عقل احتمال خطا در نقل را نیز نفی نمی‌کند؛ زیرا دریافت نقل توسط حس شنوایی است و حس شنوایی نیز از نظر عقل احتمال خطا دارد؛ البته در نظر علامه اشکال و پاسخ یادشده به این دلیل ناتمام است که بر این مبنای باطل استوار گردیده که آنچه حس بدان پی می‌برد عین محسوس خارجی است؛ درحالی که در پاسخ اشکال دوم به تفصیل گذشت که حس، تنها صورت و عکسی از حالات مختلف محسوس را به دست می‌آورد و سپس با کمک تجربه و فکر می‌فهمد که واقعیت موجود خارجی مطابق با صورت آن است؛ بنابراین می‌توان به حس اطمینان داشت؛ زیرا تشخیص امر محسوس تنها وابسته به حس نبوده، بلکه حس، تجربه، فکر و امور دیگر در آن دخیل است (طباطبایی، همان).

#### اشکال پنجم

اگر تمثیل فرشته به شکل انسان به این معنا باشد که فرشته در بینایی (حس و ادراک) طرف مقابل تصرف می کند و به صورت انسان محسوس می شود، این مطلب ملازم با قول به سفسطه است؛ زیرا در این صورت، ادراک انسان از پشتمانه حقیقی برخوردار نیست تا با آن مطابقت کند و چنین ادراکی از تمام جهات وهم و خیال باطل خواهد بود که همان نظریه سوفسطایی است.

#### نقد و بررسی

آنچه درک می شود می تواند دو حالت داشته باشد: حالت اول این است که ورای صورت ادراکی، صورت دیگری وجود دارد که حقیقی و واقعی است، ولی امکان مشاهده آن برای انسان وجود ندارد و انسان ابزار مشاهده آن را ندارد؛ ازاین رو برای اینکه مورد شهود واقع شود در حس و ادراک فرد درک کننده تصرف می شود؛ حالت دوم، این است که ورای صورت ادراکی حقیقت و واقعیتی وجود نداشته باشد. از دو قسم یاد شده حالت دوم سفسطه است و از وهم و خیال باطل نشئت می گیرد، ولی در حالت نخست ورای صورتی که بیننده درک می کند، صورت دیگری وجود دارد که حقیقی و واقعی است. البته اگر آن صورت نقاشی شود به صورتی در خواهد آمد که بیننده آن را درک می کند (همان، ص 40-41).

#### نتیجه گیری

براساس ادله و باور علامه طباطبایی، فرشتگان موجوداتی غیرمادی (مجرد) محسوب می شوند: تمثیل فرشته در شکل انسان به باور علامه، به این معنا نیست که فرشته به شکل انسان دگرگون شود و ماهیتش عوض گردد، به معنای ظهور جسم لطیف در قالب و صورت یک جسم غیرلطیف بدون تغییر ماهیت نیز نیست. همچنین، به معنای حلول و نفوذ فرشته در بدن یک انسان مانند دحیه کلبی نیز نمی باشد، بلکه به معنای متصور شدن فرشته در بینایی (حس و درک) طرف مقابل با تصرف در قوه ادراک اوست. با توجه به این معنا، فرشته در ورای صورت ادراکی، صورت ملکی دارد که حقیقی است و تحول، تغییر و تبدل نمی پذیرد و امکان مشاهده آن برای غیر از ولی خدا وجود ندارد.

#### پی نوشت:

[1]. دحیه بن خلیفه کلبی، مردی خوش سیمای از انصار قبیله خزرج و از حاضران در بیشتر غزوات پیامبر و سفیر آن حضرت به سوی قیصر روم بود (ابن اثیر، 1409ق، ج 2، ص 6).

[2]. شیخ طبرسی از امامان باقر و صادق روایت می کند که سراقه بن مالک از اینکه شیطان به شکل وی تمثیل یافته خبر نداشت (طبرسی، 1379ق، ج 4، ص 844).

[3]. البته خداوند می تواند به انبیا چنان قدرتی بدهد که بتوانند فرشته را به شکل واقعی ببینند؛ چنان که براساس روایات شیعه و اهل سنت حضرت پیامبر دو مرتبه جبرئیل را به شکل واقعی اش مشاهده فرمود (طباطبایی، 1397ق، ج 7، ص 24).

[4]. امکان در این کاربرد به این معناست که محمول برای موضوع ضرورت و امتناع ندارد که از آن به امکان ماهوی یا امکان خاص یاد می شود.

#### منابع

آلوسی، سید محمود، 1415ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

آمدی، سیف الدین، 1423ق، ابکار الافکار فی اصول الدین، 5جلد، قاهره، دار الکتب.

ابن اثیر، عزالدین، 1409ق، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت، دار الفکر.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، 1379ق، مناقب آل ابی طالب علیه السلام (لابن شهر آشوب)، 4جلد، قم، علامه.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، التحریر و التنویر، بی جا.

ابن كثير، اسماعيل، بى تا، تفسير القرآن العظيم، بى چا، بيروت، دار الاندلس.

ابن منظور، جمال الدين محمد، 1414ق، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

ابيارى، ابراهيم، 1405ق، الموسوعه القرآنيه، 11جلد، بى چا، بى جا، مؤسسه سجل العرب.

اشقر، عمر سليمان، 1415ق، عالم الملائكه الابرار، اردن، دار النفائس.

اندلسى، ابوحيان، 1420ق، البحر المحيط فى التفسير، بيروت، دار الفكر.

انيس، ابراهيم و ديگران، 1410ق، المعجم الوسيط، چ دوم، استانبول، دار الدعوه.

جرجانى، على بن محمد، 1988م، كتاب التعريفات، چ سوم، بيروت، دار الكتب العلميه.

خفاجى، احمد بن محمد بن عمر، 1417ق، حاشيه الشهاب على تفسير البضاوى، بيروت، دار الكتب العلميه.

خمينى، روح الله، 1378، شرح چهل حديث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس.

\_\_\_\_، 1384، تفسير برگرفته از آثار امام خمينى قدس، محقق: محمدعلى ايازى، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس.

\_\_\_\_، 1374، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس.

دهخدا، على اكبر، 1372، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.

رازى، ابوالفتوح حسين بن على، 1408ق، روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، تحقيق: محمدجعفر ياحقى/ محمدمهدى ناصح، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى.

راغب اصفهانى، ابوالقاسم حسين، 1416ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، بيروت، دار الشاميه.

زمخشري، محمود بن عمر، 1407ق، الكشاف، چ سوم، بيروت، دار الكتاب العربى.

شوكانى، محمد بن على، 1414ق، فتح القدير، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.

الشيخ، احمد حسن، بى تا، الملائكه حقيقتهم، وجودهم، صفاتهم، بى چا، طرابلس، جروس برس.

صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، 1981م، الحكمه المتعاليه فى الاسفارالاربعة، بيروت، دار احياء التراث العربى.

صرصرى حنبلى، سليمان، 1419ق، الانتصارات الاسلاميه فى كشف شبه النصرانيه، 2جلد، رياض، مكتبه العبيكان.

طباطبايى، سيدمحمدحسين، 1419ق، الرسائل التوحيديه، 1جلد، بيروت، مؤسسه النعمان.

\_\_\_\_، 1397ق، الميزان فى تفسير القرآن، چ سوم، تهران، دار الكتب الاسلاميه.

\_\_\_\_، 1415ق، بدايه الحكمه، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامى.

طبرسى، فضل بن حسن، 1379ق، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بى چا، بيروت، دار احياء التراث العربى.

طبرى، محمد بن جرير، 1420ق، جامع البيان فى تأويل القرآن، چ سوم، بيروت، دار الكتب العلميه.

طریحی، فخرالدین، 1985م، مجمع البحرين، بی چا، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، 1409ق، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، 1415ق، تفسیر نور الثقلین، 5جلد، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان.

عسکری، ابی هلال، 1410ق، الفروق اللغویه، قم، مکتبه بصیرتی.

فخر رازی، محمد بن عمر، 1420ق، مفاتیح الغیب، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، 1410ق، کتاب العین، چ دوم، قم، انتشارات هجرت.

فیض کاشانی، مولی محسن، بی تا، الصافی فی تفسیر کلام الله، مشهد، دار المرتضی للنشر.

فیومی، احمد بن محمد، 1414ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چ دوم، قم، دار الهجره.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله، 1409ق، قصص الأنبياء علیه السلام (لراوندی)، 1جلد، مشهد، مرکز پژوهش های اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم، بی تا، تفسیر علی بن ابراهیم، چ سوم، قم، مؤسسه دار الکتاب للطباعه و النشر.

گنابادی، سلطان محمد، 1408ق، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

مجلسی، محمدباقر، 1404ق، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، 26جلد، چ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

\_\_\_\_، 1376ق، بحار الانوار، بی چا، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

محامی، محمد کامل حسن، 1988م، الملائکه، بی چا، بیروت، المکتب العالمی.

محمدی، علی، 1378، شرح کشف المراد، 1جلد، چ چهارم، قم، دار الفکر.

مصباح یزدی، محمدتقی، 1375، شرح اسفار، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس.

\_\_\_\_، 1386، مشکات (مجموعه آثار چ 33 آموزش فلسفه)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس.

معین، محمد، 1362، فرهنگ فارسی، چ پنجم، تهران، سپهر.

اسمعیل سلطانی بیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

قرآن - سال ششم، شماره دوم، پیاپی 12