

Islamic Knowledge and Insight

Semantic Analysis of the Term Tamaththul in Sūrat Maryam (peace be upon her)

1. Rahmat Kashfi: Department of Quran and Hadith Sciences, Fa.C., Islamic Azad University, Fasa, Iran
2. Mohammad Javad Rahmani*: Department of Islamic Studies, Marv.C., Islamic Azad University, Marvdasht, Iran. (Email: 2559335700@iau.ir)
3. Morteza Keshavarz: Department of Islamic Studies, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran

Abstract

The term tamaththul, derived from the root mathal meaning resemblance and similarity, is used only once in the Noble Qur'an, in verse 17 of Sūrat Maryam. This unique usage, from both semantic and ontological perspectives, conveys a profound concept regarding the mode of manifestation of immaterial realities in a perceptible form. The present study, employing a comparative semantic analysis method, examines the lexical root, morphological structure, and exegetical, philosophical, and mystical dimensions of this term, as well as its points of distinction from related terms such as shabah (likeness), 'adil (equivalent), nazir (counterpart), and muttāfiq (congruent). Furthermore, by analyzing its relationship with concepts such as tajallī (theophany), tajassum (embodiment), tajas-sud (incarnation), and takhayyul (imagination), the study elucidates the semantic scope of tamaththul in Sūrat Maryam. The findings indicate that tamaththul does not denote material incarnation; rather, it signifies the imaginal manifestation of a non-material reality at the level of human perception—that is, the descent of a truth from the realm of jabarūt or malakūt to the realm of imagination or the imaginal world in order to be comprehensible to human beings. Consequently, tamaththul is a liminal concept that explicates the connection between the unseen realm and the sensory world.

Keywords: *Tamaththul, Sūrat Maryam, tajallī, imaginal world, Qur'anic semantics.*



معرفت و بصیرت اسلامی

معناشناسی واژه تمثّل در سوره مریم (سلام الله علیها)

۱. رحمت کشفی: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران
۲. محمد جواد رحمانی*: گروه معارف اسلامی، واحد مرودشت، دانشگاه آزاد اسلامی، مرودشت، ایران.
(پست الکترونیک: 2559335700@iau.ir)
۳. مرتضی کشاورز: گروه معارف اسلامی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

چکیده

واژه «تمثّل» از ریشه‌ی «مثل» به معنای همانندی و شباهت، تنها یک‌بار در قرآن کریم و در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی مریم به کار رفته است. این کاربرد یگانه از نظر معناشناختی و هستی‌شناختی، حامل مفهومی ژرف درباره‌ی نحوه‌ی ظهور امور مجرد در قالب محسوس است. پژوهش حاضر با روش تحلیل معناشناسی تطبیقی، به بررسی ریشه‌ی لغوی، ساختار صرفی، و ابعاد تفسیری، فلسفی و عرفانی این واژه و وجوه افتراق آن با واژه‌های مشابهی چون شبه، عدیل، نظیر و متفق پرداخته و با نسبت سنجی این واژه با واژگانی چون: تجلی، تجسم، تجسد و تخیل، به معناشناسی آیین واژه در سوره مریم می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که تمثّل نه به معنای تجسد مادی، بلکه ظهور مثالی حقیقتی غیرمادی در سطح ادراک انسانی است؛ یعنی تنزل حقیقت از مرتبه‌ی جبروت یا ملکوت به مرتبه‌ی خیال یا مثال برای فهم آدمی. در نتیجه، تمثّل مفهومی برزخی است که پیوند میان عالم غیب و عالم حس را تبیین می‌کند.

کلیدواژگان: تمثّل، سوره مریم، تجلی، عالم مثال، معناشناسی قرآنی.

How to cite: Kashfi, R., Rahmani, M. J., & Keshavarz, M. (2026). Semantic Analysis of the Term Tamaththul in Sūrat Maryam (peace be upon her). *Islamic Knowledge and Insight*, 4(5), 1-13.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 September 2025

Revise Date: 23 January 2026

Accept Date: 01 February 2026

Initial Publish: 28 August 2026

Final Publish: 22 December 2026

شیوه استناددهی: کشفی، رحمت، رحمانی، محمد جواد، و کشاورز، مرتضی. (۱۴۰۵). معناشناسی واژه تمثّل در سوره مریم (سلام الله علیها). معرفت و بصیرت اسلامی، ۴(۵)، ۱-۱۳.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۳ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۶ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵

مقدمه

یکی از مباحث بنیادین در مطالعات قرآنی، تحلیل معناشناختی واژگانی است که ناظر بر مراتب ادراک و ظهور حقایق در عالم حس و خیال‌اند. واژه‌ی «تمثل» از جمله الفاظ نادری است که تنها یک بار در قرآن کریم آمده و در عین حال واجد شبکه‌ای از مفاهیم فلسفی، عرفانی و وجودی است. آیه‌ی «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم، ۱۷) از صحنه‌های بارز تمثل است، که در آن روح الهی (جبرئیل) در برابر حضرت مریم در قالب انسانی کامل ظاهر می‌شود. فهم درست از معنای این واژه نیازمند بازشناسی تفاوت‌های دقیق میان مفاهیم هم‌خانواده‌ای چون تجلی، تجسد، تخیل و تنزل است. از این‌رو، این مقاله با رویکرد معناشناسی و هستی‌شناسی، ضمن بررسی ریشه‌ی واژه و حیطه‌ی مفهومی آن در متون لغوی، تفسیری، فلسفی و عرفانی، درصدد تبیین موقعیت تمثل در سلسله مراتب هستی و ادراک انسانی است.

در ظاهر، واژه‌ی «تمثل» در آیه‌ی مریم تنها به «صورت یافتن» یا «ظاهر شدن» معنا می‌شود، اما بررسی دقیق‌تر منابع لغوی و فلسفی، نشان می‌دهد که این واژه حاکی از نوعی فرآیند معرفتی و وجودی است. پرسش اصلی پژوهش این است که:

- آیا «تمثل» به معنای تغییر ذات موجود مجرد و تبدیل آن به جسم است؟
- یا آنکه بیانگر نحوه‌ی ادراک انسانی از ظهور مثالی حقیقتی غیبی است؟

در واقع مسئله‌ی محوری این تحقیق، تبیین نسبت تمثل با مفاهیمی چون تجلی، تجسد، تنزل و تخیل و جایگاه آن در مراتب عالم (از لاهوت تا ناسوت) است. خلأ مطالعاتی در این حوزه از آن روست که اغلب تفاسیر، واژه‌ی تمثل را تنها به معنای ظاهری «به صورت درآمدن» گرفته‌اند، بدون تحلیل فلسفی و عرفانی از چگونگی امکان مشاهده‌ی امر مجرد در قالب محسوس یافته‌های این پژوهش می‌تواند در تفسیر موضوعی قرآن و ترجمه‌های معنا بنیاد کاربرد داشته باشد.

پیشینه تحقیق

مسئله تمثل به عنوان یکی از موضوعات اساسی در قرآن همواره مورد توجه متفکران و پژوهشگران اسلامی بوده است. بعضی از مفسران سنتی و معاصر در تفسیر آیات قرآن به بررسی ابعاد مختلف تمثل از جمله تمثل الهی، انسانی و فرشتگان پرداخته‌اند. در روایات نیز تمثل به شکل‌های گوناگونی مطرح شده است. این روایات می‌توانند به روشنی جوانب مختلف تمثل را در سیر تاریخی و معاصر مورد بررسی قرار دهند. تحقیقات پیشین در این زمینه با تأکید بر تفسیر و تحلیل متون دینی به بررسی مسئله تمثل در ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند و نقاط قوت و ضعف این تجلیات را در تاریخ تفکر اسلامی روشن کرده‌اند. این رساله با هدف بررسی عمیق‌تر مسئله تمثل در قرآن و روایات، به تحلیل مفاهیم تمثل و دیدگاه‌های مفسران می‌پردازد و به دنبال ارائه نگاه جامع‌تر این نسبت به تجلیات الهی در متون دینی است.

الف) کتاب‌ها

۱) آیت الله حسن‌زاده آملی (۱۳۷۵) در کتاب «نصوص الحکم بر فصوص الحکم»، در فصل ۵۷، را به بیان حقیقت ملک و تمثل وحی اختصاص داده است.

۲) آیت الله حسن‌زاده آملی (۱۳۸۵) در جلد اول از کتاب دروس معرفت نفس، درس ۶۹ در شرح قوه خیال، معنای تمثل را تشریح می‌نماید: قوه متخیله، دستگاه عکاسی نفس ناطقه است و چه شگفت دستگاہی که همواره در کار است، در خواب و بیداری صورت‌گیری می‌کند، تعطیل و فترت در کار او نیست. همان‌طور که در بیداری، معانی کلی و جزئی را به وزان صور اشیای خارجی انشا می‌کند، در خواب نیز معانی را خواه کلی و خواه جزئی صورت می‌دهد و این صورت یافتن معانی را تمثل می‌نامند و می‌گویند فلان چیز برای فلانی متمثل شده است و گاهی از تمثل تعبیر به تجسم و از متمثل تعبیر به متجسم می‌نمایند و لکن همان واژه تمثل بهتر و علمی‌تر است.

ب) مقالات

۱) غفوری منش (۱۳۹۶) در مقاله «تمثل و کاربردهای آن در قرآن از منظر تفسیر المیزان» نشان داده است که: از منظر علامه طباطبایی (ره)، معنا و حقیقت تمثل در قرآن عبارت از این است که موجودی فرا مادی بدون این که هویت و حقیقت خودش را از دست دهد در حواس بشر به صورت مثالی ظهور پیدا کند؛ مانند این که فرشته‌ای برای مریم (سلام الله علیها) در صورت انسانی متمثل شد و با تبیین حقیقت تمثل و بیان مصادیق قرآنی آن، نشان داده است که تفسیر شریف المیزان با صبغه فلسفی خود توانسته است علاوه بر تبیین حقیقت تمثل به شرح و تفسیر برخی از آیات با توجه به مساله تمثل پردازد (Ghaffori-Manesh, 2017).

۲) اردستانی (۱۳۹۸) در مقاله «نظریه تمثل در تفسیر متون دینی در ظهور مثالی حقایق» در این نوشتار، نظریه تمثل از جهت ما بعد الطبیعی و استنباطی مورد بررسی قرار گرفته است. تمثل ظهور شیء برای انسان به صورتی است که انسان به آن مألوف و مأنوس بوده و با غرضی که ظهور به خاطر آن است، مناسب می‌باشد. تمثل از قبل تبدیل و انقلاب چیزی به چیز دیگر نیست، بلکه متمثل بدون آنکه در ذات و حقیقت خود دگرگون شود. در صورتی در طرف ادراک بیننده ظهور می‌یابد. بنابراین تمثل غیر از تشکل است. نظریه تمثل که ماهیتی فلسفی دارد می‌تواند به منابه مبنای مابعد الطبیعی در التفسیر متون دینی در ظهور مثالی حقایق به کار گرفته شود.

۳) آراسته (۱۴۰۱) و دیگران، در مقاله «تحلیل عرفانی تمثل در قرآن کریم» با روش تحلیلی - توصیفی، تمثلی که در عرفان مطرح است را با مراجعه به قرآن کریم بررسی نموده‌اند؛ در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که تمثل منحصر در تمثل فرشتگان نیست و اموری دیگری همچون رؤیا،

تمثل شیطان معراج رسول اکرم (ص) و ... نیز که در قرآن ذکر شده‌اند می‌توانند در قالب تمثل تفسیر شوند.

۴) مصطفوی (۱۴۰۱) در مقاله «ارزیابی تطبیقی آرای امام خمینی و علامه طباطبایی در نحوه تمثل جبرئیل» آرای امام خمینی و علامه طباطبایی به عنوان نماینده نظریه پردازان تمثل ملکی و تمثل خیالی گزینش و ارزیابی تطبیقی نظرات آنها با براهین عقلی، مبانی عرفانی و ادله نقلی بررسی شده است. مطابق این پژوهش، بر نظریه تمثل خیالی اشکالاتی نظیر عدم امکان توجیه تعامل مشترک و ترتب آثار عینی بر این تجربه درونی وارد شده است.

۵) روحی برندق، کاوس، (۱۴۰۱) در مقاله «چگونگی تمثل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی» به چگونگی تمثل فرشتگان مبتنی بر آیات قرآن و بررسی دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی به ویژه مفسران قرآن کریم پرداخته و به این نتیجه رسیده است که: ۱) تمثل عبارت از ظهور یک موجود به صورت و شکلی غیر از صورت واقعی خود برای موجود دیگر است؛ ۲) فرشتگان مجرد عقلی و مثالی می‌توانند به دو صورت تمثل یابند.

ج) پایان نامه‌ها

۱) حناص مصطفی (۱۴۰۱) در رساله دکترای خود با عنوان «تحلیل فلسفی و عرفانی تجلی و تمثل در قرآن کریم» به تبیین و مقایسه فلسفی، عرفانی و قرآنی تجلی و تمثل پرداخته است و به این نتیجه رسیده است که: هر تمثلی تجلی است؛ اما هر تجلی‌ای تمثل نیست و نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق است. یعنی در حقیقت تجلی اعم از تمثل است. ابعاد تمثل نه تنها در معرفت و مراتب وجود منحصراند؛ بلکه بعد سومی نیز دارند که در قرآن کریم هم خیلی بارز است و آن بعد ایجابی و خلقی است؛ در حالیکه بیشتر از دو بعد معرفت شناسانه و هستی شناسانه برای تجلی در قرآن پیدا نشده است. نیز نقش عالم خیال

منفصل در آیه تجلی برای موسی و آیه تمثیل برای مریم مشخص می‌گردد، که هر کدام تجلی و تمثیل در آن عالم رخ داده و موجودات و معانی عقلی در صور مثالی هویدا گردیدند (Mostafavi, 1981).

(۲) سارا حججی پور ابرده (۱۴۰۰) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تمثیل در اندیشه ابن عربی»، نشان می‌دهد که: تمثیل یک جریان دو سویه و منازل‌ای است که در آن معانی و مجردات با مثالی شدن و انسان با فراروی از عالم محسوسات به عالم مثال داخل می‌شوند. خواب حالتی است که انسان را از عالم محسوس به عالم خیال انتقال می‌دهد احوال انسان در دنیا همانند خواب اوست. از همین روی تمام اشیاء این عالم، اولاً همانند صورت‌هایی که در خواب مشاهده می‌شود تأویل می‌شوند و ثانیاً وقوف بر زبان تمثیلی ظهورات مسبوق به این چنین شناختی از هستی است. انسان با شناخت نسبت به شاکله‌ی تمثیل وار ظهورات و ادراک خیالی عالم، قادر به مشاهده حضور آن حقیقت واحد در سراسر عالم می‌شود و از همین رهگذر درک عرفان وحدت وجودی ابن عربی امکان پذیر می‌شود (Hojaji-Pour Abardeh, 2021).

(۳) خدیجه زارعی (۱۳۹۳) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تمثیل فرشته بر انسان در قرآن» اینطور بیان می‌کند که: لفظ تمثیل که تنها یک بار در قرآن در داستان بشارت به فرزند دار شدن حضرت مریم (سلام الله علیها) بیان شده است، به معنای تصور و صورت بخشی به وجود نامرئی است. اعتقاد به تمثیل در منابع اهل کتاب و بافت فرهنگی جامعه عرب جاهلی کاملاً مشهود است، همین اعتقاد بستر مناسبی را برای بیان این پدیده در قرآن را فراهم کرده است. قرآن موجوداتی چون فرشتگان اجنه و شیطان را قابل تمثیل می‌داند در ادبیات تفاسیر عرفانی و فلسفی این پدیده با بهره گیری از عالم مثال (خیال) تبیین شده است.

برخی از عارفان مثل مولانا آن را از مقوله‌ی راز یا ادراک بلاکیف دانسته‌اند. به عقیده مفسرانی نظیر ابن عربی ملاصدرا، علامه طباطبایی فرشته‌ی متمثل شده در عالم مثال منفصل قابل تمثیل است، سپس به عالم مثال متصل عالم ذهن انتقال یافته در نتیجه توسط شخص مشاهده گر ادراک می‌گردد.

(۴) محسن اکبری (۱۳۹۸) در رساله دکترای خود با عنوان «تمثیل و بازنمایی روح براساس آیات و روایات با رویکرد عرفانی» بیان می‌کند که: تمثیل روح در صنع خیال افراد انسانی اگر چه فروتر از تمثیل عینی و خارجی آن برای اهل عرفان و اهل کشف است؛ ولی هر چه باشد هنر با بهره‌مندی از شگردهای بازنمایی بدان جامه عمل پوشانده است. این پژوهش به دنبال ایجاد پلی میان یافته‌های عرفانی و فلسفی و هنر بازنمایی است و در بازنمایی روح توجه به نقش عالم خیال و ارتباط آن با خلاقیت هنری را مهم می‌داند. داده‌های تحقیق نشان می‌دهد از آن رو که انقلاب در ذات محال است؛ لذا خواص و آثار ذاتی جسم از روح میرا خواهد بود چنانکه حلول نیز در موضوع حاضر غیر قابل پذیرش می‌باشد.

معنای لغوی تمثیل

برای بررسی دقیق معنای لغوی واژه تمثیل می‌توان از سه نظر این واژه را از نظر لغوی بررسی نمود:

(۱) بررسی ریشه واژه تمثیل

تمثیل از ریشه "مِثْل": (بر وزن جِسر) بمعنی مانند، نظیر و شبیه است (Qurashi Banna'i, 1992) "است که بصورت فعل ماضی است که مصدرش -مُثِّل- است یعنی: الانتصاب قائماً (Farahidi, 1989)؛ قیام و برخاستن، ایستادن و "مُثِّل" چیزی است که به شکل دیگری آمده -مِثْلُ الشَّيْءِ- ایستاد و به شکلی در آمد. "تِمثال" هر چیزی، شکل و صورت آن است.

(۲) بررسی معانی باب تفعیل:

واژه «تمثل» از ریشه م ث (ل) مصدر باب تفعّل به معنای شکل و صورت یافتن است. از همین روی معانی متعدد باب تفعّل را در ادامه بررسی می‌شود:

یکی از معانی این باب مطاوعه قبول اثر (فعل) است. باب تفعّل، مطاوع باب تفعیل است.

یعنی «تمثل» پذیرنده اثر تمثیل است. این معنای غالبی برای باب تفعّل است.

یکی دیگر از معانی آن تکلف خود را به رنج انداختن می‌باشد. مقصود از تکلف در این باب این است که فاعل می‌خواهد چیز غیر واقعی را به زحمت به خود منسوب کند. جز این‌ها این باب دارای معانی دیگری نیز هست که ذکر آنها خالی از فایده نیست معانی‌ای همچون تدریج، تجنب اجتناب کردن فاعل از ماده (فعل) و تلبس فاعل چیزی را که فعل از آن مشتق شده است در بر کند می‌باشد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در تمامی معانی که در بالا آورده شده است، در ساختمان واژه «تمثل» با وجود معانی مختلف؛ اما یک وجه مشترک وجود دارد و آن یک چیز شدن دو چیز یا آمیختن دو چیز یا چیزی را در قالب چیز دیگری، ریختن می‌باشد. تمثل یک چیز است؛ اما نمایانگر چیز دیگری جز خود می‌باشد. بدین ترتیب در «تمثل چیزی وجود دارد که پنهان است و در عین این که پنهان است آشکار شده است یعنی شکل بدان اعطا شده است. شکل دادن به امری که مجرد از شکل است (Hojaji-Pour Abardeh, 2021).

و تَمَثَّلَ یعنی شکل و صورت یافت. خدای تعالی در آیه ۱۷ سوره مریم فرمود: «...فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا».. روح خود را بر او به صورت بشری کامل مجسم ساختیم (Raghib Isfahani & Khosravi, 1995). «تَمَثَّلَ لَهُ الشَّيْءُ»: آن چیز برای او متصور شد (Bostani & Mahyar, 1996)؛ پس به صورت خلاصه می‌توان گفت که تَمَثَّلَ چیزی برای کسی به معنای متصور شدن آن چیز برای او است.

۳) وجوه افتراق با کلمات مشابه

برای درک عمیق‌تر معنای کلمه «تمثل» می‌توان وجوه افتراق این کلمه را با کلمات مشابه بررسی نمود:

فرق بین مثل و نظیر:

«أن المثلين ما تكافأ في الذات و النظر ما قابل نظيره في جنس افعاله و هو متمكن منها، كالنحوي نظير النحوی، و ان لم یكن له مثل كلامه فی النحو أو كتبه فيه و لا یقال النحوی مثل النحوی لأن التماثل یكون حقیقه فی أخص الأوصاف و هو الذات» (Asgari, 1980)؛ دو چیز مثل، در ذات خود با هم برابرند؛ اما «نظیر»، کسی است که در نوع اعمال و توانایی‌هایش با دیگری هم‌سنگ باشد؛ مثلاً نحوی (دستورشناس زبان) نظیر نحوی دیگر است، هرچند ممکن است سخن یا کتاب‌هایش در نحو با او یکسان نباشد. با این حال نمی‌گوییم «نحوی مثل نحوی است»، زیرا «تماثل» به طور حقیقی فقط در ویژگی‌های بسیار مخصوص و ذاتی صادق است، یعنی در خود ذات اشیاء، نه در افعال یا صفات آن‌ها.

به زبان ساده‌تر: فرق «مثل» و «نظیر» این است که «مثل» یعنی دو چیز از نظر ذات کاملاً یکسان باشند، اما «نظیر» یعنی در نوع کارها و توانایی‌ها شبیه باشند، نه لزوماً در ذات یا در همه ویژگی‌ها.

فرق بین مثل و متفق:

أن التماثل یكون بین الذوات علی ما ذكرنا و الاتفاق یكون فی الحكم و الفعل، تقول وافق فلان فلانا فی الأمر و لا تقول ماثله فی الأمر (Asgari, 1980)؛ تماثل بین موجودات است، همان‌طور که اشاره کردیم، و توافق در حکم و عمل است. شما می‌گویید: «فلانی با فلانی در فلان موضوع توافق کرد» و نمی‌گویید: «او در آن موضوع با او متماثل بود».

تماثل یعنی دو چیز از نظر ذات و ماهیت یکی باشند (مثل دو قطره آب از یک جنس).

اما توافق یعنی دو چیز یا دو شخص در نظر یا عمل هم‌جهت باشند، بدون اینکه ذات‌شان یکی باشد. یعنی می‌توان گفت که:

«توافق» نشانه‌ی هم‌رأیی یا هماهنگی در رفتار است، اما «تماثل» نشانه‌ی یکسانی در ذات و ماهیت وجودی است. به بیانی کوتاه‌تر: «تماثل» از سنخ هستی است، «توافق» از سنخ رفتار و حکم.

فرق بین مثل و عدیل:

أن العدیل ما عادل أحکامه أحکام غیره و ان لم یکن مثلاً له فی ذاته و لهذا سمی العدلان عدلین و ان لم یكونا مثلین فی ذاتهما ولكن لاستوائهما فی الوزن فقط (همان)؛ معادل آن چیزی است که احکامش با احکام دیگران برابر است، هرچند فی نفسه شبیه آن نباشد. به همین دلیل است که آن دو معادل را معادل می‌نامند، هرچند فی نفسه شبیه هم نباشند، بلکه فقط به این دلیل که از نظر وزن با هم برابرند.

توضیح بیشتر اینکه: «عدیل، چیزی است که احکامش (ارزش‌ها یا نتایج و ارزیابی‌هایش) با احکام دیگری برابر است، هرچند در ذات خود شبیه او نباشد.»

عدیل بودن مربوط به برابری در حکم یا ارزش است، نه هم‌ذاتی و هم‌ماهیتی. مثلاً: دو چیز می‌توانند از نظر وزن برابر باشند، ولی از جنس متفاوت (یک کیلو آهن و یک کیلو پنبه).

این دو عدیل‌اند، چون در حکم وزن برابرند، ولی در ذات و ماهیت (آهن ≠ پنبه) مثل نیستند.

فرق بین مثل و شبه

أن الشبه یستعمل فیما یشاهد فیقال السواد شبه السواد و لا یقال القدره كما یقال مثلها. و لیس فی الکلام شیء یصلح فی المماثلۃ إلا الکاف و المثل فأما الشبه و النظیر فهما من جنس (همان) یعنی: اصطلاح «شبه» برای چیزهایی به کار می‌رود که قابل مشاهده‌اند؛ مثلاً می‌گوییم «سیاهی شبیه سیاهی است». پس: واژه‌ی «شبه» در مورد ظاهر، محسوسات و چیزهای دیدنی یا قابل ادراک حسی کاربرد دارد. مثل رنگ، شکل، اندازه، صدا، حرکت، و غیره.

یعنی شما «شبهت» را در حوزه‌ی ادراک حسی به کار می‌برید، نه در مفاهیم انتزاعی.

اما در مورد «قدرت» نمی‌گوییم «شبهه آن است»، بلکه اگر بخواهیم برابری را بیان کنیم می‌گوییم «مثل آن است». چرا؟ چون «قدرت» یک مفهوم ذهنی و انتزاعی است، دیدنی و محسوس نیست و چون «شبهه» مختص امور محسوس است، در مورد امور عقلی یا اخلاقی (مثل قدرت، علم، عدالت) نمی‌گویند «شبهه»، بلکه می‌گویند «مثل» یا «نظیر».

در زبان، چیزی که برای بیان تماثل (برابری واقعی و ذاتی) به کار می‌رود، فقط «کاف تشبیه» (در عربی مثل: کَ به معنای «همانند») و واژه‌ی «مثل» است. به تعبیر دیگر، اگر بخواهی واقعاً بگویی دو چیز ذاتاً برابرند، باید از این دو وسیله‌ی زبانی استفاده کنی:

- «مِثْلُهُ» (همانند او)
- یا «کَ» (مثل او)

اما «شبهه» و «نظیر» از یک جنس‌اند. هر دو بیانگر هم‌سنخی و اشتراک در نوع یا ویژگی‌های ظاهری یا عملی هستند، نه در ذات؛ یعنی آن‌ها فقط نشان می‌دهند که دو چیز شبیه یا هم‌نوع‌اند، ولی لزوماً مساوی و هم‌ذات نیستند.

بنابراین در مقایسه واژه مثل با شبهه، نظیر، متفق و عدیل می‌توان نتیجه‌گیری زیر را انجام داد:

تمایز میان این چهار واژه کلید درک عمق مقایسه‌ها در متون مختلف است:

مثل: بیانگر اشتراک ذاتی است (برابری در جوهر وجودی). این بالاترین سطح برابری است که معمولاً برای نفی آن در مورد خالق به کار می‌رود.

نظیر: بیانگر اشتراک در عمل یا نوع است (برابری در قالب یا وظیفه). این برابری مربوط به عملکرد و کارکرد است.

عدیل: بیانگر تساوی در ارزش و حکم است (برابری در سنجش و وزن). این برابری یک توافق اعتباری بر اساس یک معیار سنجش است.

شبهه: بیانگر تشابه حسی و ظاهری است (برابری سطحی). این ضعیف‌ترین نوع شباهت است که فقط بر اساس ویژگی‌های قابل مشاهده استوار است و هیچ دلالتی بر ذات، عملکرد یا ارزش ندارد. باتوجه به معنای لغوی، معنای باب تفعّل و مقایسه وجوه افتراق این کلمه با مثل، نظیر، عدیل و متفق می‌توان گفت که: تمثّل فرآیند شکل گرفتن و آشکار شدن یک امر مجرد یا پنهان در قالب یک صورت مشخص است که آن صورت، صرفاً نمایشی از ذات اصلی است. این فعل با برابری ذاتی «مثل» فرق دارد؛ زیرا بر اعطا شدن یک قالب به چیزی غیرمادی دلالت می‌کند، به گونه‌ای که آن چیز در آن قالب ظاهر می‌شود.

برای تکمیل معنای این واژه باید به بررسی معنای اصطلاحی این واژه در علوم تفسیر، فلسفه و عرفان پرداخت:

معنای اصطلاحی تمثّل

در تفاسیر:

واژه «تمثّل» تنها یکبار آن هم در آیه ۱۷ سوره مریم به کار رفته است: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ و جدا از آنان پوشش و پرده‌ای برای خود قرار داد. ما روح خود را به سوی او فرستادیم، پس برای او [به صورت] بشری خوش اندام و معتدل نمودار شد».

«تمثّل الروح هو ظهوره فی هیئته معینه و الهیئه التي أرادها الله لروحه كانت علی هیئته بشر سوی، متكامل، لعله لامتحان مريم الصدیقه العذراء، باعتبار ان البشر السوی أكثر إثارة لغرائز المرأة؛ تمثّل روح، ظهور آن در قالبی خاص است و قالبی که خداوند برای روح خود می‌خواست، به شکل یک انسان عادی و کامل بود، شاید برای آزمایش مریم باکره، صدیقه، با توجه به اینکه انسان‌های عادی برای غرایز زنان بیشتر تحریک‌کننده هستند.» (Modarresi, 1998)

«أی تمثّل لها جبرائیل فی صورة البشر «سویاً» ای معتدلاً؛ یعنی جبرئیل به شکل انسانی «عادی» یعنی متعادل بر او ظاهر شد» (Tusi)

تمثّل یعنی متصور شدن حقیقتی برای انسان به صورتی خاص مأنوس و هماهنگ با غرضی که تمثّل برای آن حاصل می‌شود؛ بنابراین تمثّل

انقلاب و دگرگونی چیزی به چیز دیگر نیست؛ زیرا انقلاب ماهیت محال است (Makarem Shirazi, 2017).

تمثّل در عرفان اسلامی:

در اصطلاح عرفانی آن اگر بخواهیم معادلی در زبان فارسی برای «تمثّل» بیان کنیم، آن کلمه مثالی شدن است. تمثّل در واقع کوششی دو جانبه و دو سویه است از ناحیه مجردات و جسمانیات برای نزدیک شدن به هم؛ یعنی کوششی است برای مثالی شدن و مثالی شدن یعنی ورود به عالم مثال. همان طور که ملاحظه می‌رود میان معانی که این حروف (مثل) در قالب آن ریخته شده‌اند و معنای اصطلاحی «تمثّل»، مناسبت وجود دارد نحوی از تلبس در مثالی شدن محقق می‌شود. این تلبس می‌تواند به معنای غایب شدن از لباسی و در بر کردن لباسی مثالی نیز باشد.

در اصطلاح عرفانی تمثّل یعنی تشخیص معانی و تجسد حقایق و ارواح در خیال برای بیننده از طرف حق تعالی (Jandi, 2002)؛ یعنی تمثّل همان تنزل حقایق الهی به صور خیالی یا جسمانی است تا مردم با آن حقایق براساس میزان عقلشان آشنا شوند (Talmasani, 1992).

تمثّل در فلسفه:

تمثّل کردن در فلسفه به معنی تصور کردن مثل شیء است. تمثّل به این معنی عبارت است از حصول صورت شیء در ذهن یا ادراک مضمون معینی از هر فعل ذهنی یا تصور چیزی که مثال و نمودار و نایب و قائم مقام چیز دیگری است.

فرق تمثّل و تمثیل این است که تمثّل به معنی تصور است در حالی که تمثیل به معنی تصویر و تشبیه است. تمثّل کردن چیزی به معنی تصور کردن مثال و نمودار آن است.

تمثّل کردن مثلاً به معنی تصور کردن ماهیت و نوع آن است. تمثیل کردن نیز به معنی تصویر کردن و بازگرداندن صورت شیء است. پس صورت نماینده ظاهر و رمز نماینده معنی است. پس تمثیل و تمثّل نزدیک به هم و در دو امر مشترک هستند یکی حضور صورت شیء در ذهن، دیگری قرار گرفتن چیزی در جای چیز دیگر نماینده

یا نمودار تمثیلی) چیزی است که نایب و قائم مقام چیزی دیگر قرار گیرد. مانند مجلس نمایندگان که نایب ملت است. نیز نمایانگر یا نمودار به صورتی اطلاق می‌شود که در غیاب چیزی که این صورت نماینده آن است به ذهن می‌آید (Saliba & Sane'i Dar-e Bidi, 2014).

به عبارت دیگر در اصطلاح فلسفی "تمثل شیء" یعنی مثال آن به تصور درآمده یا صورت شیء در ذهن حاصل شده است و یا تصور مثالی شیء، که نماینده شیء می‌شود و جای آن را می‌گیرد (Saliba & Sane'i Dar-e Bidi, 2014).

پس می‌توان گفت که: در فلسفه، تمثّل یعنی حصول صورت یا مثال شیء در ذهن، به طوری که آن صورت، جایگزین و نماینده شیء اصلی (مانند تصور ماهیت مثلث) شود. از آنجایی که تمثّل واژه‌ای مرتبط در علم تفسیر، عرفان و فلسفه است و در حقیقت نوعی ادراک است، قبل از نسبت سنجی این واژه با سایر واژه‌ها بهتر است به صورت مختصر درباره انواع ادراک، عوالم هستی و انواع مثال توضیح مختصری بیان شود تا در معناشناسی واژه تمثّل درک جامع‌تری داشت.

سلسله مراتب عوالم هستی

در کتاب فصول الحکمه مراتب عوالم هستی به ترتیب زیر بیان شده است (Zehni Tehrani, 1990):

۱) **عالم لاهوت** (عالم حق - بالاترین مرتبه): عالی‌ترین مرتبه وجود که مربوط به ذات مطلق الهی است. عالم اعیان ثابت است. اعیان ثابت به معنای حقایق و ماهیت اشیاء هستند که به صورت بالقوه و ازلی در علم خداوند وجود دارند اما هنوز فعلیت خارجی نیافته‌اند. این عالم مستلزم وجود ذات حق است، یعنی اعیان ثابت بدون ذات حق مفهومی ندارند.

۲) **عالم جبروت** (عالم عقول کلی): مرتبه‌ای پایین‌تر از لاهوت، اما همچنان مجرد (غیرمادی). شامل عقول کلی (مانند عقل فعال یا عقول دهگانه در فلسفه مشائی) و ارواح مرسل (ارواح کامل و رها شده از

تعلقات مادی). در این عالم، مفاهیم و ایده‌های کلی به صورت محض و کامل وجود دارند.

۳) **عالم ملکوت اعلیٰ** (عالم نفوس کلی): مرتبه‌ای که حد فاصل میان مجرد محض (جبروت) و تعلق به ماده (ملکوت اسفل) است. محتوا: شامل نفوس کلی (نفوس غیرمادی که منشأ تدبیر و حرکت هستند) و ارواح مضاف که متعلق به صور و ابدان هستند (یعنی آمادگی برای ارتباط با عالم ماده دارند).

۴) **عالم ملکوت اسفل** (عالم مثال محض): این عالم نام‌هایی چون: عالم مثال، عالم برزخ، عالم صور صرف دارد. مجرد از ماده جسمانی است، اما دارای صورت است. این عالم روحانی، علمی و ادراکی است. به دلیل داشتن تقدّر (اندازه و شکل‌گیری) و تجسّم (داشتن صورت)، شباهت‌هایی به عالم کون و فساد (دنایای مادی ما) دارد. به دلیل بی‌نیازی از ماده، شبیه به جواهر عقلی و مجردات تام (عالم جبروت) است. حکیم سبزواری این عالم را "خیال منفصل" می‌نامد، به این معنی که صورت‌ها در این عالم به صورت جدا از هم و مستقل از ذهن انسان وجود دارند.

عالم مثال پایین‌تر از عالم نفوس است؛ که "مُثَلّ مُعَلَّقه" هم به آن می‌گویند. موجودات عالم مثال ماده ندارند؛ ولی احکامی همانند احکام موجودات، مادی مانند مقدار شکل بو مزه ... این‌ها را دارند؛ پس موجودات مثالی نیمه مجردند و تجرد برزخی دارند، مثل همان چیزهایی که شما در خواب می‌بینید مثلاً بدن طبیعی شما زیر پتو است؛ اما بدن دیگر شما در باغ دارد می‌گردد. آن بدن همان بدن مثالی شماست که ماده ندارد ولی طول و عرض و عمق دارد. از این جهت نظیر همین بدن مادی است و همین‌طور آن باغی که در خواب می‌بینید یک نمونه‌ای است از همین باغهای مادی. تمام عالم برزخ همین‌طور است. در قیامت هم همین‌طور است. در قیامت حورالعین و باغ و بهشت و این‌ها همه جزء موجودات مثالی است (Montazeri, 2015).

عالم مثال را عالم «اشباح» و «برزخ» و «خیال منفصل» و «مثال مطلق» و خیال آدمی را «خیال متصل» و «مثال مقید» گفته‌اند. خیال منفصل

متحقق شدند. خیال منفصل عالمی گسترده در مقابل قوه خیال محدود انسان است که پیوسته‌ی به وجود نفس انسانی و یکی از نیروهای ادراکی آن است (Sabzevari, 2004).

۵) **عالم ملک و ناسوت (عالم مادی):** پایین‌ترین مرتبه وجود که مادی است. به دو بخش تقسیم می‌شود: افلاک و ستارگان و چهار عنصر اصلی (خاک، آب، هوا، آتش) و موجودات ترکیب‌شده از آن‌ها (مانند انسان و طبیعت).

پس از عالم مثال، عالم ماده و طبیعت است. به این عالم هم که بیایید اول صور نوعیه هستند، مثل صورت انسانیت، صورت حجریت، صورت شجریت. به اینها صور نوعیه می‌گویند. بعد از اینها صورت جسمیه است. این بعد بودن و قبل بودن‌ها به حسب رتبه وجودی است نه بعدیت و قبلیت زمانی و گرنه این‌ها همزمان با هم موجود می‌باشند چون جسم بدون صورت نوعیه نمی‌شود، اما به حسب رتبه چرا (Montazeri, 2015).

بنابراین ترتیب نظام هستی را اگر بخواهیم حساب کنیم بعد از ذات حق تعالی و در مرحله اول عقول طولیه است، بعد از آن عقول عرضیه است؛ که همان ارباب انواع‌اند. بعد از آن عالم نفوس کلیه است؛ چون فلاسفه برای هر فلکی یک نفسی قائل بودند که محرک آن است و دارای شعور و ادراک است بالأخره عقیده آن‌ها این بوده است، پس از آن عالم مثال و عالم طبیعت است.

انواع ادراک و مدرک:

ادراک سه گونه است: «تعقل» و «تخیل» و «احساس» و اما توهم ملحق به تخیل است؛ چه معنای جزئی مدرکات و هم مضاف اند، یا به صور مادیه یا به صور مثالیه.

مدرک نیز سه فرقه‌اند «کامل» و «متوسط» و «ناقص»، چنانکه خداوند حکیم در کتاب کریم، سه صنف فرموده: انسان را مقربین و اصحاب یمین و اصحاب شمال (سوره واقعه، آیه ۷ تا ۱۰)

و به تفصیل هفت صنف اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ۳۹۵): زیرا که

۱) یا کاملاند در «علم» و «عمل» - هر دو -

۲) یا کاملاند در علم و توسطاند در عمل؛

۳) یا کاملاند در «علم» و ناقص اند؛

۴) «عمل» یا کاملاند در عمل و متوسطاند در «علم»؛

۵) یا کاملاند در «عمل» و ناقص اند در «علم»؛

۶) یا متوسطاند در هر دو؛

۷) و سرانجام یا ناقصاند در هر دو.

با مقدماتی که درباره عوالم هستی و انواع ادراک و مدرکات گفته شد می‌توان به نسبت سنجی واژه تمثیل با سایر واژه‌های مرتبط پرداخت تا معناشناسی دقیق‌تری از این واژه داشت.

نسبت سنجی تمثیل با واژگان مرتبط

۱) تجلی:

«تجلی» اصطلاحی عرفانی به معنای آشکار شدن و جلوه کردن است که از ماده «جلا» به معنای پاک کردن صیقل دادن و روشن کردن اخذ شده است (Ibn Manzur & Shiri, 1988; Tarihi & Hosseini, 1996) برخی دیگر «تجلی» را از ماده «جلو» به معنای انکشاف دانسته‌اند (Mostafavi, 1981; Raghil Isfahani & Khosravi, 1995). از دیدگاه قرآن، خداوند منزله از تشبیه تمثیل و تجسد است و فقط واژه تجلی در مورد خداوند مطرح است (Ghaffori-Manesh, 2017). در آیه «... فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا...» هنگامی که خداوند بر کوه جلوه کرد آن را محو و نابود و همسان با زمین نمود! (اعراف ۱۴۳) کلمه "تجلی" به معنای قبول جلاء و ظهور است (Tabataba'i & Mousavi Hamedani, 2014).

۲) تنزل:

تمثیل منازل‌ای است که میان دو ساحت از هستی برقرار می‌شود؛ یکی از آن دو برای شناخته شدن از ساحت والای خود فرود می‌آید؛ و دیگری برای شناختن از مرتبه نازل خود فرا می‌رود. تنزل حقیقت وجود، به صورت تمثیل است و تمثیل یعنی معانی و حقیقت وجود و هر امر مجرد دیگری به صورتی درآید که برای انسان قابل فهم و درک و شناخت باشد بنابراین حقایق غیبی که دست

ادراک و فهم انسان به آن‌ها نمی‌رسد با تمثیل در قالبی در می‌آیند که انسان می‌تواند آن‌ها را ادراک کند. هر جا سخن از تنزل معانی به میان می‌آید ظهور آن معانی در قالب‌های مثالی ضرورت دارد؛ چرا که در غیر این صورت در واقع تنزلی صورت نگرفته و همچنان دور از مرتبه فهم و ادراک انسان قرار دارد (Hojaji-Pour, 2021).

پس می‌توان گفت که تنزل یعنی فرود آمدن حقیقت از مرتبه‌ی عالی وجود به مرتبه‌ی پایین‌تر تا بتواند در عالم انسان تحقق یابد. تمثیل یعنی آن حقیقت متنزله به صورتی مثالی یا قابل ادراک برای انسان جلوه کند.

در تنزل، مرتبه‌ی وجود تغییر می‌یابد؛ در تمثیل، نحوه‌ی ظهور و ادراک آن برای انسان دگرگون می‌شود. پس تمثیل نتیجه‌ی تنزل است؛ بدون تنزل، تمثلی رخ نمی‌دهد.

۳) تخیل:

تخیل عبارت از تصویر خیالی چیزی در نفس است (Raghib, 1995). وقتی گفته می‌شود «تخیل له» یعنی چیزی به خیال وی آمد (Bostani & Mahyar, 1996). ذیل آیه «قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيَّهُمْ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْعَى» گفت: بلکه شما بیفکنید. پس [چون افکندند] ناگهان ریسمان‌ها و چوب دستی‌هایشان بر اثر جادویشان در خیال، چنان وانمود شد که با سرعت به راه افتادند» (طه / ۶۶) آمده است و آنچه به خیال موسی در آمد به خیال سایر تماشاچیان نیز در آمد، چون در جای دیگر قرآن فرموده: «سَحَرُوا أَعْيْنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ» دیدگان مردم را جادو کرده و خیره ساختند» (اعراف)، چیزی که هست در آنجا موسی (ع) به عنوان یکی از مردم تماشاچی منظور شده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۴۶).

بنابراین در تخیل هیچ گونه ادراک واقعی از حقائق عالم صورت نمی‌گیرد.

پس می‌توان گفت که: تخیل فقط تصویر ذهنی و غیرواقعی چیزی در نفس انسان است؛ یعنی صرفاً در قوه‌ی خیال شکل می‌گیرد و در

بیرون تحقق ندارد؛ اما تمثیل برعکس، ظهور و تجلی یک حقیقت واقعی مجرد در قالب مثالی یا محسوس است تا قابل درک شود. در تخیل، ادراک از واقعیت جد است و صرفاً پندار ذهن است؛ اما در تمثیل، حقیقتی از مرتبه‌ی بالا واقعاً به صورت مثالی نازل می‌شود؛ پس تخیل محصول ذهن انسان است، تمثیل ظهور یک وجود واقعی در عالم خیال یا مثال.

۴) تجسم:

تجسم، پیدایش چیزی در جهان طبیعت و دارای جسم و تن شدن آن است، بنابراین تجسم اعمال به شکل و جسم در آمدن موجودی غیر مادی مانند عقاید، اخلاق، افکار، افعال و آثار انسان است (Javadi, 2002).

تمثیل یعنی مثال چیزی تحقق یابد؛ تحقق مثال یا تمثیل یافتن اعم از آن است که موضوع آن بدن طبیعی مادی باشد یا نه در حالی که تجسم اختصاص به بدن جسمانی دارد. پس تمثیل اعم از تجسم است (Hosseini-Far & Amini Kahriz-Sangi, 2018).

۵) تجسد:

تجسد به معنی جسمیت یافتن و به صورت جسم در آمدن است، (Dehkhoda, 1964) و تنها برای ذوی العقول یعنی انسان ملائکه و جن استفاده می‌شود (Mostafavi, 1981). در برخی از لغت نامه‌ها نیز به معنی ظاهر و نمایان شدن آمده است (Azarnoosh, 2005)، همچنین در اصطلاح از بروز و ظهور ملکات نفسانی به صورت‌های روحانی برزخی در ظرف ادراک انسان که نفس است، تعبیر به تجسد کرده‌اند و فراتر از تجسم و فروتر از تمثیل است (Javadi Amoli, 2002).

پس می‌توان گفت که: تجسد، تبدیل و تحقق یک حقیقت معنوی به صورت جسم و ماده است؛ اما تمثیل، تنها ظهور مثالی و قابل ادراک آن حقیقت بدون جسم شدن، پس تجسد مادی‌تر و فروتر از تمثیل است.

پس از بررسی معنای تمثیل از طریق بررسی معنای لغوی، اصطلاحی و نسبت سنجی معنای آن با سایر واژه‌های مرتبط وان به بررسی این

آیه با دقت بیشتری پرداخت: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ و جدا از آنان پوشش و پرده‌ای برای خود قرار داد. و ما روح خود را به سوی او فرستادیم، پس برای او [به صورت] بشری خوش اندام و معتدل نمودار شد.» (مریم، ۱۷)

«از ظاهر سیاق بر می‌آید که فاعل کلمه "تمثل" ضمیری است که به روح بر می‌گردد؛ پس روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممثل شد. و معنای تمثل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینایی مریم به این صورت محسوس شود، و گر نه در واقع باز همان روح است نه بشر» (Tabataba'i & Mousavi Hamedani, 2014).

واژه‌ی «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» بیانگر آن است که روح الهی بر مریم ظاهر شد، نه آن‌که روح ماهیت بشری یافت؛ یعنی جبرئیل به صورت مثالی انسانی در ادراک مریم حضور یافت. مفسران بر این نکته تأکید دارند که رؤیت مریم، رؤیت مثالی بود نه مادی؛ زیرا ادراک بشری نمی‌تواند ذات مجرد را مشاهده کند مگر از طریق مثال محسوس. در رویکرد عرفانی نیز، تمثل بازتابی از تجلی در عالم خیال منفصل دانسته می‌شود؛ جایی که حقایق مجرد برای ادراک انسان به صورت‌های متناسب نمودار می‌گردند. پس تمثل، ظهور پیام الهی در

قالی قابل فهم است و آیه‌ی مریم نمونه‌ی بارز نزول معنا از مرتبه‌ی غیب به مرتبه‌ی مثال و سپس به ادراک انسانی محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که واژه‌ی «تمثل» در سوره‌ی مریم بیانگر ظهور مثالی روح الهی برای مریم است؛ نه تجسد مادی و نه تخیل ذهنی؛ بلکه نوعی تجلی در مرتبه‌ی مثال. در معناشناسی قرآنی، تمثل هنگامی رخ می‌دهد که حقیقت مجرد از مرتبه‌ی جبروت یا ملکوت، در عالم مثال یا خیال منفصل برای ادراک انسانی متعین شود، بی‌آنکه ذات آن دستخوش تغییر گردد. از حیث لغوی، تمثل فرآیند شکل یافتن و آشکار شدن امر پنهان در قالی ادراکی است، و از حیث فلسفی، می‌توان آن را ظهور مثالی حقیقت دانست. تمثل حلقه‌ی پیوند میان عالم غیب و عالم حس است؛ تجلی امر برتر در سطح ادراک انسانی برای رساندن پیام یا تحقق معرفت. بدین‌سان، معناشناسی واژه تمثل در سوره مریم، ابزاری است برای فهم چگونگی رابطه‌ی انسان با ظهور حقایق الهی در جهان ادراک و خیال.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The semantic analysis of Qur'anic vocabulary that pertains to the modes of manifestation and human perception of immaterial realities constitutes a foundational concern in Qur'anic studies, Islamic philosophy, and mystical hermeneutics. Among such terms, *tamaththul* occupies a uniquely significant position, as it occurs only once in the Noble Qur'an, specifically in verse 17 of Sūrat Maryam: "*fa-tamaththala lahā basharan sawiyyan*." Despite its singular occurrence, the term is embedded in a dense conceptual network that intersects linguistics, ontology, epistemology, and theology. The rarity of *tamaththul* has often led to reductive interpretations that equate it with

simple appearance, embodiment, or anthropomorphic transformation. However, a rigorous semantic inquiry demonstrates that such readings obscure the precise ontological and epistemic function of the term. Drawing upon comparative semantic analysis, this study situates *tamaththul* within its lexical roots, morphological structure, and its differentiated relationship with cognate terms such as *mithl*, *shabah*, *naẓīr*, *ʿadīl*, and *muttafiq*, showing that *tamaththul* does not signify equality of essence or mere resemblance but rather the manifestation of a hidden, immaterial reality in a perceptible form suited to human cognition (Farahidi, 1989; Qurashi Banna'i, 1992; Raghib Isfahani & Khosravi, 1995). This

approach enables a reconstruction of *tamaththul* as a liminal concept that mediates between the unseen realm (*ghayb*) and the sensory or imaginal domains of human experience.

From a linguistic and morphological perspective, *tamaththul* derives from the root *m-th-l*, denoting likeness and form, but its occurrence in the *tafa‘ul* pattern introduces critical semantic nuances. The *tafa‘ul* form implies reception, graduality, and the acceptance of form without ontological conversion, indicating that the subject of *tamaththul* does not undergo a change in essence but appears through a received modality. Classical lexicographers emphasize that *tamaththul* signifies the emergence of a form for the perceiver rather than the transformation of the perceived entity itself (Bostani & Mahyar, 1996; Raghīb Isfahani & Khosravi, 1995). When contrasted with *shabah*, which refers to superficial sensory similarity, or *‘adīl*, which denotes equivalence in judgment rather than essence, *tamaththul* emerges as a distinct process whereby a non-material reality becomes cognitively accessible without forfeiting its immaterial status (Asgari, 1980). This linguistic distinction is essential for avoiding theological misreadings that conflate *tamaththul* with incarnation or corporealization, errors that have historically fueled doctrinal confusion in both polemical and apologetic contexts.

Exegetical interpretations of Sūrat Maryam further clarify the semantic specificity of *tamaththul*. Classical and contemporary commentators consistently affirm that the Qur’anic phrase “*fā-tamaththala lahā basharan sawiyyan*” does not imply that the divine spirit (identified as Jibrīl) became human in substance, but rather that he appeared to Maryam in a humanly perceptible form. Al-Ṭūsī interprets the verse as a manifestation (*zuhūr*) in human form without ontological alteration, while Makārim Shirāzī explicitly rejects any notion of essential transformation, emphasizing that *tamaththul* signifies perceptual presentation rather than metaphysical change (Makarem Shirazi, 2017; Tusi). This position is elaborated philosophically

by ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī, who argues that the vision experienced by Maryam occurred within the domain of sensory-imaginal perception, not within the order of material embodiment, thereby preserving both divine transcendence and the epistemic integrity of prophetic experience (Tabataba‘i & Mousavi Hamedani, 2014). These exegetical insights converge on the conclusion that *tamaththul* articulates a specific mode of divine communication calibrated to human perceptual capacity.

Philosophical and mystical analyses deepen this understanding by situating *tamaththul* within the broader cosmology of Islamic metaphysics. Within the hierarchical ontology of existence—ranging from *lāhūt* and *jabarūt* to *malakūt* and *nāsūt*—*tamaththul* occurs at the level of the imaginal realm (*‘ālam al-mithāl*), which functions as an intermediary domain between pure intelligibles and material bodies (Montazeri, 2015; Zehni Tehrani, 1990). Mystical authorities describe this realm as the locus where meanings acquire form without matter, enabling immaterial truths to be “seen” without being materialized. In this framework, *tamaththul* is neither subjective fantasy nor objective corporeality, but an ontologically grounded manifestation that possesses form, measure, and intelligibility without material substance (Sabzevari, 2004). Ibn ‘Arabī’s theory of imaginal perception and later philosophical elaborations by Mullā Ṣadrā further support this interpretation by identifying *tamaththul* as a necessary mechanism for divine self-disclosure to finite intellects, a disclosure that maintains the integrity of both the divine source and the human recipient (Jandi, 2002; Talmasani, 1992).

The semantic field of *tamaththul* becomes clearer when contrasted with related concepts such as *tajallī* (theophany), *takhayyul* (imagination), *tajassum* (embodiment), and *tajassud* (incarnation). *Tajallī* refers to divine self-disclosure without form or likeness, as exemplified in the Qur’anic account of God’s manifestation to the mountain, a disclosure that annihilates rather than mediates perception (Tabataba‘i & Mousavi

Hamedani, 2014). *Takhayyul*, by contrast, is a purely subjective operation of the human mind and lacks ontological grounding in an external reality (Raghib Isfahani & Khosravi, 1995). *Tajassum* and *tajassud* imply materialization or bodily existence, processes explicitly excluded from the semantic scope of *tamaththul* (Hosseini-Far & Amini Kahriz-Sangi, 2018; Javadi Amoli, 2002). Through this comparative analysis, *tamaththul* emerges as a distinct and irreducible category: an ontological mediation that enables encounter without incarnation, vision without embodiment, and knowledge without ontological reduction. In conclusion, the semantic reconstruction of *tamaththul* in Sūrat Maryam demonstrates that the term signifies the imaginal manifestation of an immaterial reality for human perception, not material incarnation or subjective illusion. *Tamaththul* functions as a barzakhic concept that bridges the unseen and the seen, allowing divine communication to occur within the limits of human cognition while preserving metaphysical transcendence. By integrating linguistic analysis, Qur'anic exegesis, philosophical ontology, and mystical cosmology, this study clarifies the conceptual precision of *tamaththul* and underscores its importance for Qur'anic semantics, theological coherence, and hermeneutical rigor.

References

- Asgari, H. B. A. (1980). *Al-Furuq fi al-Lughah (Distinctions in Language)* (1st ed.). Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Azarnoosh, A. (2005). *Contemporary Persian-Arabic Dictionary*. Javidan Publications.
- Bostani, F. A., & Mahyar, R. (1996). *Abjadi Dictionary* (2nd ed.). Islami Publications.
- Dehkhoda, A. A. (1964). *Dehkhoda Dictionary (Loghatnameh)*. University of Tehran Press.
- Farahidi, K. (1989). *Kitab al-Ayn*. Hejrat.
- Ghaffori-Manesh, M. (2017). *Tamatul (Representation) and its applications in the Quran from the perspective of Al-Mizan interpretation. Religion and the Contemporary World*(6).
- Hojaji-Pour Abardeh, S. (2021). *Tamatul (Representation) in the thought of Ibn Arabi* Shahid Beheshti University, Faculty of Theology and Religions].
- Hosseini-Far, R., & Amini Kahriz-Sangi, S. (2018). The nature and locus of represented forms in the theory of ontological retribution. *Mystical Researches*, 1(2).
- Ibn Manzur, M., & Shiri, A. (1988). *Lisan al-Arab*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Jandi, M. D. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam (Al-Jandi)* (Vol. 2). Bustan-e Ketab.
- Javadi Amoli, A. (2002). *Tafsir Tasnim (Interpretation of Tasnim)* (Vol. 5). Isra Publications.
- Makarem Shirazi, N. (2017). *Tafsir Nemuneh (The Exemplary Interpretation)* (50th ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Modarresi, S. M. T. (1998). *Min Huda al-Quran (From the Guidance of the Quran)* (1st ed.). Dar Muhibbi al-Hussain.
- Montazeri, H. A. (2015). *Sharh al-Manzumah (Commentary on the Manzumah)*. Sarayi.
- Mostafavi, H. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*. Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Qurashi Banna'i, A. A. (1992). *Qamus-e Quran (Quranic Dictionary)* (6th ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Raghib Isfahani, H. B. M., & Khosravi, G. (1995). *Translation and Research of the Vocabulary of the Quran (Mufradat)* (2nd ed.). Mortazavi.
- Sabzevari, H. B. M. (2004). *Asrar al-Hikam fi al-Muftatah wa al-Mukhtatam*. Matbou'at Dini.
- Saliba, J., & Sane'i Dar-e Bidi, M. (2014). *Philosophical Dictionary* (4th ed.). Hikmat Publications.
- Tabataba'i, M. H., & Mousavi Hamedani, S. M. B. (2014). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (40th ed.). Islamic Publications Office.
- Talmasani, S. B. A. (1992). *Manazil al-Sa'irin ila al-Haq al-Mubin*. Bidar.
- Tarihi, F., & Hosseini, A. (1996). *Majma' al-Bahrayn* (3rd ed.). Mortazavi Bookshop.
- Tusi, M. B. H. *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (1st ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Zehni Tehrani, M. J. (1990). *Fusus al-Hikmah: Persian Commentary on the Manzumah*. Hazeq Publishing.