

## مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و تبیین ماهیت ایشان

زهرا دبیری\*\*

لاله حقیقت\*

### چکیده

فرشته‌شناسی یا علم به مجردات قدسی از جمله معارفی است که هرچند به دلیل در پرده‌ی غیب واقع شدن موضوعش مبنایی وحیانی دارد، همت عقل در رسیدن به آن هرگز کوتاهی ندارد، تا آن‌جا که فلاسفه‌ی متدین همواره درصدد ارائه‌ی شناختی عقلانی از ماهیت و اوصاف این موجودات شریف برآمده و ضرورت وجودشان را توجیه کرده‌اند.

از آن‌جا که یکی از مهم‌ترین مباحث فرشته‌شناسی، مبحث اثبات فرشتگان است؛ خصوصاً که ضمن استدلال بر وجودشان، ماهیتشان روشن‌تر می‌شود، در واقع مقاله‌ی حاضر کوشش و کاوشی است در زمینه‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و تبیین ماهیت ایشان از منظر دو نظام فلسفی-ایمانی مهم، موسوم به مکتب اشراقی و تومیستی، با این رویکرد که بر سازگاری عقل و دین تأکید ورزد و بلکه نزدیکی‌شان را آشکار سازد.

از یافته‌های این پژوهش، اشتراک نظر هر دو فیلسوف در روشی استدلالی بر وجود فرشتگان، بیان ماهیت ایشان، رابطه‌ی آنان با انسان و قول به کثرت شمارناپذیرشان و نیز اختلاف نظر در کیفیت ایجاد فرشتگان، شیوه‌ی دسته‌بندی آنان، نحوه‌ی تحلیل علم ملک‌ی به ذات و غیر ذات، حقیقت تمثیل فرشتگان و مسأله‌ی وحدت یا تباین نوعی‌شان می‌باشد، که امید است راه را برای کنکاش‌های ذهنی عمیق‌تر و بررسی مقایسه‌ای دیگر بگشاید.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- فرشته، ۲- جواهر مجرد، ۳- انوار قاهره، ۴- سهروردی، ۵- توماس آکویناس.

## ۱. مقدمه

فرشته‌شناسی یکی از شاخه‌های مهم هستی‌شناسی در آرای فلاسفه‌ی خدا محور است، زیرا در متون مقدس، از فرشتگان بسیار سخن به میان آمده و اعتقاد به وجود این مخلوقات شریف در زمره‌ی اصول یقینی ادیان توحیدی قلمداد و از آنان به منزله‌ی عوامل مهم حصول معرفت و وصول به سعادت یاد شده است.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، که چهره‌ی شناخته شده‌ی حکمت اشراق در فلسفه‌ی اسلامی است، در آثار خود، فرشتگان را با عنوان انوار مجرد جوهری مورد همت و اهمیت قرار داده، آن‌ها را با تأییدات قرآنی و گاه روایی و شهودی، واسطه‌های خلقت آفریدگار، مظاهر صفات الاهی و میانجی پیامبران با بارگاه الاهی دانسته است، که خداوند از طریق آنان ما را به خودشناسی و نهایتاً به شناخت خویشتن هدایت می‌کند. لذا *فقه الانوار* او نه تنها شناختی از این موجودات ملکوتی به دست می‌دهد، بلکه تعریفی از نحوه‌ی آفرینش و شکل‌گیری مراتب وجود است.

قدیس توماس آکویناس، از شاخص‌ترین فیلسوفان مسیحی در دوران قرون وسطی، نیز به‌مثابه‌ی فردی خدا باور، در نخستین بخش از کتاب مهم خود با نام *جامع علم کلام*<sup>۱</sup> که درحقیقت تفسیر و شرحی منظم از الاهیات و فلسفه‌ی رسمی مسیحیت است، به بحث از انواع مخلوقات و طبیعتشان پرداخته و بالطبع سخن از فرشتگان به میان آورده است، تا آن‌جا که رساله‌ای مستقل به آن‌ها اختصاص داده و ایشان را موجوداتی برشمرده که وجودشان برای کامل دانستن عالم و آشکار شدنشان برای تقویت ایمان بشر، در مسیر تشبیه جستن به حق لازم است. او که توجه‌اش به فرشتگان سبب شده است مجتهدالملائکه<sup>۲</sup> نامیده شود، برای اثبات این موجودات آسمانی هم برهان عقلی اقامه کرده و هم اعتقادش را به آیاتی از کتاب مقدس که مؤید وجود آن‌هاست استناد داده است.

نظر به جایگاه سهروردی به‌منزله‌ی مؤسس مکتب اشراق در جهان اسلام و ضرورت شناخت فرشتگان نزد او، و نیز با توجه به شاخص بودن چهره‌ی توماس آکویناس در محافل فلسفی غرب و کثرت بحث از فرشتگان در نظام فلسفی او، در عین حال نبود اثری فارسی که مستقلاً و به‌طور تفصیلی حول محور ماهیت فرشتگان و ادله‌ی اثبات ایشان از نگاه توماس آکویناس نگارش یافته باشد، مقایسه‌ی این بعد از فرشته‌شناسی این فیلسوف با فرشته‌شناسی سهروردی، بررسی‌ای تطبیقی است که تاکنون صورت نگرفته است.

مقاله‌ی حاضر در این راستا بر آن است تا با روشی توصیفی-تحلیلی به مسائلی از جمله جایگاه جهان‌شناختی فرشته در نظر شیخ اشراق و آکویناس، نحوه‌ی کاربرد قاعده‌ی امکان اشرف در اثبات وجود فرشته نزد دو نظام فلسفی مزبور، و به طور کلی وجود اشتراک یا عدم

اشتراک بین آرای اسلامی سهروردی و مسیحی توماس در چارچوب عنوان پژوهش پاسخ دهد.

## ۲. فرشته‌شناسی اشراقی

### ۱.۲. منابع فکری شیخ اشراق در باب فرشته

سهروردی از جمله حکیمان مسلمانی بود که به‌رغم آشنایی کامل با علوم قرآنی، نه تنها از جست‌وجوی حقیقت در سنت‌های عقلانی یونانی، بابلی، مصری و هندی، و نیز در مکتب‌های وحیانی زردشتی، یهودی و مسیحی ابایی نداشت، بلکه عناصری از آن‌ها را در نظام فلسفی خویش گنجانده است.

وی اگرچه در بحث نظام فیض و صدور، که مبنای فرشته‌شناسی اوست، مواد خام نظریه‌ی خود را از منابع متعدد اخذ کرده بود، با ذهن ناقد و ذوق نافذ خویش معرفتی نوین ارائه داد که در هیچ یک از منابع سابق قابل مشاهده نبود (۴، ص: ۷۳).

برای مثال، در عین حال که در برخی آثارش نظر مشائیان در باب فرشته را پذیرفت، بعدها با گسترش آن در ساختی بسیار پیچیده‌تر، به جای ابعاد سه‌گانه‌ی فرشته‌باوری آن‌ها که نفس فلکی را میانجی عقل مفارق و سپهر فلکی می‌دانستند، نظامی نوری را در نظر گرفت که ساحت‌های گوناگون قهر و عشق، بی‌نیازی و نیازمندی و... را داراست. هم‌چنین از مکاتب پیش از اسلام از جمله فیثاغورثی، افلاطونی، هرمسی و به ویژه حکمت ایرانیان قدیم کمال بهره را برد و از آثار دانشمندان صوفیه به خصوص مکتوبات حلاج و غزالی متأثر شد. به علاوه، در تبیین وجوه مختلف نور و ظلمت، که دو رکن مهم فلسفه‌ی اویند، از آیین زردشتی و بسیاری واژگان و اصطلاحات آن استفاده کرد (۱۷، صص: ۳۱۳ - ۳۱۷) که خود گویای ژرف اندیشی اوست.

### ۲.۲. تعیین جایگاه فرشتگان در عوالم هستی و نحوه‌ی پیدایش ایشان

نظر به این‌که در نظام فلسفی سهروردی بحث از موجودات بر پایه‌ی تعامل و تبادل با نور<sup>۳</sup> پی گرفته شده است، پس از تقسیم‌بندی عوالم هستی به مجرد تام (عالم عقول)، مجرد غیرتام (عالم انوار مدبره، و عالم اشباح مجرده یا صور معلقه یا مثال منفصل) و مادی (عالم حس یا برزخ شامل افلاک و کواکب و عناصر بسیط و مرکبات)، و به دنبال اثبات عالی‌ترین رتبه‌ی هستی، یعنی نورالانوار، در رأس همه‌ی عوالم مذکور و نیز توحید او، در بیان مراتب هستی سخن از انوار مجردی به میان می‌آید که همگی تشعشعی از سرچشمه‌ی نور ازل به نسبت‌های گوناگون‌اند.

از آن جا که نورالانوار واحد حقیقی است و از واحد حقیقی از آن حیث که از تمام جهات واحد است، جز معلول واحد صادر نمی‌شود، نخستین صادر بی‌واسطه‌ی نورالانوار نور مجردی است که مراتب مختلف فرشتگان به‌وساطت او پدیدار می‌شوند (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۲۶) و در بیان شیخ تحت سه سلسله به شرح زیر مورد بحث قرار می‌گیرند:

۱. سلسله‌ی طولی، که جایگاه فرشتگان مقرب بوده و از آن جهت که همه‌ی چیزهای جهان از آن تولد می‌یابند و اعضایش به صورتی هستند که هر فرشته‌ی مقرب فوقانی نسبت به آن که در تحت است، جنبه‌ی قهر و غلبه دارد و در مقابل، تحتانی نسبت به فوقانی دارای جنبه‌ی محبت است، به انوار قاهره و امهات نامیده شدند (همان، ص: ۱۳۵) و به اسامی اصول اعلون و عقول کروبین نیز خوانده می‌شوند (۱۴، ص: ۳۴۰).

این انوار که در سیری نزولی به نحو تقدم عقلی نه زمانی بر یکدیگر ترتب علی دارند (همان، ص: ۳۸۷) علاوه بر آن که هیچ رابطه‌ی حلولی یا تصرفی با اجسام و ماده ندارند، به جهت شدت نورانیت و کمی جهت فقر و نزدیکی‌شان به نورالانوار، هیچ جسمی نیز از آن‌ها حاصل نمی‌شود.

۲. سلسله‌ی عرضی انوار قاهره که مصدر آن سلسله‌ی طولی انوار قاهره می‌باشد، فرشتگان عالی مرتبه‌ای هستند که سهروردی از آن‌ها با عناوین فروع (۱۰، ج: ۱، ص: ۴۵۲)، مُثُل نوریه، اصحاب طلسمات و ارباب اصنام نوعیه یاد کرده است<sup>۴</sup> (۱۴، ص: ۳۴۰). این فرشتگان از آن حیث وجودشان ضروری است که اگر نباشند، انواع متکافئه نیز که هیچ رابطه‌ی علی با یکدیگر ندارند، در عالم ماده موجود نخواهند شد. از همین روست که قطب‌الدین شیرازی تکافوی معلولات جسمانی را شاهد بر تکافوی علت‌های نوری آن‌ها و موجودات عالم جسمانی را ظل و آثار این انوار عقلی می‌داند (همان، ص: ۳۸۸) و از آن جا که انوار در این سلسله، رابطه‌ی علی- معلولی نداشته و هم‌عرض‌اند، سهروردی آن‌ها را عقول متکافئه می‌خواند.

البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که هم‌عرضی انوار این سلسله، دلیل بر یکسانی آن‌ها در رتبه و شرف نیست، بلکه بسته به کمال اشعه‌ی فائض از انوار سلسله‌ی طولی، دارای درجات و طبقات مختلف می‌شوند.

۳. سلسله‌ی انوار مدبره سومین سلسله از انوار مجرد است، که به دلیل رابطه با ظلمات، غیر و احس از انوار قاهره بوده و مشتمل بر نفوس انسی و فلکی است (همان، ص: ۳۹۵)، که شیخ اشراق به آن‌ها نام «انوار اسپهبدی» می‌دهد.<sup>۵</sup>

به گفته‌ی بزرگ‌ترین شارح سهروردی علامه‌ی شیرازی، از آن جا که «نفس ناطقه» بر بدن و قوایی که در آن است ریاست دارد، سهروردی آن را «اسپهبد بدن» می‌خواند (۱۵،

ص: ۳۴۵) و چون علم نفس به خود، حضوری و شهودی می‌باشد و چیزی نیست که نور و ظهور برای آن از جانب غیر باشد، بلکه خود، نور و ظهور است، شیخ مجرد آن را اثبات کرده و آن را از اقسام نور مجرد به شمار می‌آورد، اگر چه آن را به دلیل تعلق به بدن مادی و تدبیر جسم نسبت به سایر مراتب مجرد نوری در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌دهد (ص: ۲۲، ص: ۱۸).

او در توضیح نحوه‌ی پیدایش فرشتگان، چنانچه اشاره شد، بیان می‌دارد از آن‌جا که حصول کثرت از ذات واحد بسیط نورالانوار ممتنع است، ناگزیر باید نور اقرب را واسطه‌ی فیض نورالانوار بر سایر ممکنات قرار داد و بدین ترتیب از سایر اقسام فرشتگان و نحوه‌ی پیدایش آنان سخن به میان راند.

شیخ اشراق برای اثبات سایر انوار قاهره‌ی طولی و در بیان کیفیت وساطت نور اقرب در حصول کثرت پس از آن، که شقوق بی‌جهت یا تک جهت بودن نور اقرب را رد می‌کند، نتیجه می‌گیرد که نور باید دو جهت داشته باشد که از آن‌ها برزخ و نور مجرد دیگر حاصل شود و این دو جهت عبارت‌اند از جهت امکانی او، به خاطر احتیاجش به نورالانوار، و جهت وجوبی او، به خاطر غنای به نورالانوار (ص: ۱۴، ص: ۳۲۳). پس نور اقرب به دلیل تعقل فقرش نسبت به نورالانوار، سبب حصول برزخ اعلی یا فلک محیط شده و به دلیل مشاهده‌ی نورالانوار به واسطه‌ی عدم حجاب بین انوار و در نتیجه عشق به او، مبتهج گشته، لذا قابل و مستعد دریافت نوری دیگر می‌گردد و بالجمله این شرایط و این قابلیت مقتضی اشراقی (غیر از اشراق اولیه) از نورالانوار به نور اقرب بوده و از این رو نوری دیگر در نور اقرب حاصل می‌شود (ص: ۱۰، ج: ۲، ص: ۱۳۳). این نور مجدد، نور عارض و یا سانح نامیده می‌شود؛ چرا که عارض انوار مجرد شده، لکن دخالتی در ذات و حقیقت نوری آن‌ها ندارد (ص: ۱۳، ص: ۳۵۷) و از ابتکارات سهروردی است.

بدین نحو، میان نورالانوار و نور اقرب رابطه‌ی مشاهده و اشراق برقرار گشته که از آن نیز به عنوان رابطه‌ی دو قطب قهر و مهر یا استغنا و فقر بین نخستین معشوق و نخستین عاشق تعبیر می‌شود و این امری حاکم بر تمام مراتب هستی است (ص: ۱۹، ص: ۲۸۰).

سهروردی پس از آن‌که چگونگی حصول کثرت در نخستین صادر را بیان می‌کند، به توضیح ترتیب صدور سایر انوار در سلسله‌ی طولی این گونه می‌پردازد، که در این نظام نوری، نور دوم از نور اول و نور سوم از نور دوم و نور چهارم از نور سوم... و به همین ترتیب این حصول انوار تا حدی که متناهی اما شمارش‌ناپذیر است، ادامه می‌یابد و از آن‌جا که بین آن‌ها حجابی نیست، ماجرای مشاهده، عشق، ابتهاج و در پایان اشراق تکرار می‌شود و در این میان، روابط هیچ یک از انوار طولی با نورالانوار غیرمستقیم نگشته، بلکه هر نور علاوه

بر ارتباط با نور عالی و با سایر انوار، در ارتباط مستقیم با نورالانوار نیز است و همین رابطه‌ی بر پایه‌ی مشاهده و اشراق است که منجر به حصول نور سانح می‌گردد و این تضاعف مستمر انوار سانحه، که هر چه رو به پایین می‌رود فزونی می‌یابد، تا جایی ادامه می‌یابد که نور صادر شده دیگر توانایی بر اشراق نور سافل از خود را نداشته باشد (۱۴، ص: ۳۳۳).

و اما اصولاً متوالی صدور عالم اجسام به استثنای «فلک محیط» (که از نور اقرب صادر می‌شود) و نیز «فلک ثوابت» (که حاصل جهت فقر و نقص همه‌ی انوار طولی به علاوه‌ی انوار عرضی می‌باشد و از همین رو شیخ آن را «برزخ مشترک» می‌نامد) (۱۰، ج: ۲، صص: ۱۴۲ - ۱۴۶) انوار سلسله‌ی عرضی‌اند که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

اینان که اقسام دیگری از فرشتگانند، از جهت وجودی معلول انوار طولی و ترکیب جهات استغنا و قهر و محبت انوار سانحه (نه جهت فقری آن‌ها) و در یک کلام، محصول مناسبات نوری شگفت‌آور و فراوان سلسله‌ی مافوق بوده و خود علل ایجاد سه عالم مادون یعنی انوار مدبره، مثل معلقه و محسوسات (مشمول بر افلاک، کواکب، عناصر بسیط و مرکبات مادی) می‌باشند؛ به این صورت که از جهت فقر موجود در آن‌ها، ابدان و از جهت نور موجود در آن‌ها، نفوس پدید می‌آیند. به عبارت دقیق‌تر، این انوار از حیث نحوه‌ی ایجاد از مافوق، بر دو دسته‌اند: دسته‌ای حاصل از اشراقات مافوق و دسته‌ی دیگر ناشی از مشاهدات آن‌ها می‌باشند، که انوار دسته‌ی دوم اشرف از اول‌اند (۱۵، ص: ۳۵۲). همچنین آن‌ها از حیث نحوه‌ی تصرف در مادون، دو دسته‌اند: عده‌ای هم به لحاظ شدت نوری خود و هم به لحاظ استعداد صنم تحت تدبیر (شامل انسان و حیوان و نبات و افلاک) از طریق واسطه‌ای به نام نفس به تربیت انواعشان اقدام می‌کنند و عده‌ای دیگر به عکس، هم از حیث ضعف نوری خود و هم از حیث عدم استعداد صنم تحت تدبیر (شامل عناصر و جمادات) مستقیماً به تربیت کالبد می‌پردازند (۱۰، ج: ۲، صص: ۱۶۵ - ۱۶۶).

سهروردی که به پیروی از بسیاری حکمای الهی قدیم یونان (مثل آگاتادیمون، هرمس، فیثاغورث، افلاطون)، حکمای هند و بابل و نیز تمام حکمای ایران باستان برای هر نوع از افلاک و کواکب و بسایط عنصری و مرکبات، عقلی مجرد قائل است (۱۳، ص: ۳۹۳)، که مدیر و مدبر و حافظ و ناظر آن نوع است و از یک نظر، کلی آن نوع محسوب شده و کلیت‌ش به معنای تساوی نسبت عنایت او به هر یک از افراد و دوام فیض او به آن‌هاست (۱۰، ج: ۱، ص: ۴۶۳)، انوار عرضی را با این ارباب انواع تطبیق می‌دهد و برای نام‌گذاری آن‌ها از اسامی امشاسپندان زردشتی استفاده می‌کند. گفتنی است وجود این انوار از بارزترین و مهم‌ترین مسائل جهان‌شناسی سهروردی است که از یک سو، یکی از فصول تمایز حکمت مشاء با

اشراق است و از سوی دیگر، تأثیرپذیری فلسفه‌ی او را از افلاطون نمایان می‌سازد؛ چرا که مدعی است انوار عرضی همان مُثُل افلاطونی‌اند<sup>۱۰</sup> (ج ۱، ص: ۳۷۷).

اینک نوبت به بررسی اقسام فرشتگان سلسله‌ی سوم یعنی انوار مدبره و نحوه‌ی پیدایش آنان می‌رسد. این انوار مدبرات فردی عالم‌اند که هر کدام صیصیه‌ای (بدنی) خاص را تدبیر و در آن تصرف می‌کنند و در حقیقت میانجی بین انوار برتر رب النوعی با عالم ماده‌اند، که از جهت نوری موجود در ارباب انواع یا مُثُل پدید می‌آیند و البته زمانی افاضه می‌شوند که برازخ نیز استعداد قبول این انوار را داشته باشند، و خود دو دسته‌اند:

یک دسته انواری‌اند که دائم التصرف بوده؛ بدین معنا که چون ابدانشان (بrazخ علویه یا افلاک) غیر کائن و غیر فاسدند، هرگز از آن‌ها جدا نمی‌شوند. اینان همان اسفهد فلکی‌اند که اصطلاحاً «ارواح سماوی» خوانده می‌شوند (۱۴، ص: ۴۲۴) و به منزله‌ی نفوس افلاک (اجرام آسمانی) بوده و حرکات دائمی افلاک از آن‌هاست، که تحت تأثیر عشق و شوق انوار عقلی برتر و مستفیض از مدد و اشراقات انوار قاهره، به تدبیر و عمارت افلاک مشغول‌اند و در اندیشه‌ی سهروردی، به دلیل احکام خاص خود<sup>۷</sup>، برتر از نفس انسانی است، مادامی که پای‌بست عالم اجسام می‌باشد، زیرا جرمشان شریف‌تر از اجرام ماست، در نتیجه نفوسشان نیز شریف‌تر است، ضمن آن‌که مانند نفس انسانی، چنان مشغول تدبیر جسم نیستند که به عالم انوار بی‌التفات باشند، بلکه به عکس، چنان مستغرق در انوار قدسی‌اند که به طور مداوم برای تشبیه به آن‌ها در حرکتند، خصوصاً که کمالات نفسانی فلک بر خلاف نفس انسانی، که در جست‌وجوی تکامل خویش است، بالفعل حاصل است.

دسته‌ی دیگر انواری‌اند که تصرف دائمی نداشته؛ بدین معنا که پس از مدتی از ابدان خود منقطع می‌شوند. اینان همان نفوس روشن‌کننده‌ی آدمی‌اند که اصطلاحاً «اسفهد ناسوت» یا «ارواح ارضی» خوانده می‌شوند و از طرف رب النوع آدمی، یعنی جبرئیل بر مزاج انسانی که نسبت به سایر امزجه (نباتات و حیوانات) اتم بوده و واجد معتدل‌ترین ابدان است افاضه می‌شوند و اگرچه غیر منطبع در ابدان‌اند (۱۰، ج: ۱، ص: ۹۶)، محیط بر آن‌ها بوده و قوای بدنی، فروع یعنی لشکریان آن‌هایند. شایان ذکر است که این انوار نمی‌توانند در اجسام تصرف کنند، مگر به واسطه‌ی روح بخاری یا حیوانی<sup>۸</sup> که در لطافت و کثافت، متوسط و به نحوی با دو طرف (نفس نورانی و جسم ظلمانی) متناسب است.

در حقیقت در نظام فکری اشراقی، به رغم این‌که ظلمت عالم ماده و اشتغالات آن نفس ناطقه را از اصل ملکوتی و وطن خویش، که عالم تجرد تام است، دور می‌سازد (۱۱، ج: ۳، ص: ۱۷۶)، آن‌گاه که مقهور شواعل برزخی چون انواع غضب، شهوت، توهّم و تخیل و... نشود، می‌تواند به ملاحظه‌ی عالم نور دست یابد، دائم در آن لذت بماند، نورانی شود و در

زمره‌ی فرشتگان مقرب الاهی قرار گیرد (۱۱، ج ۳، ص: ۷۰)، به گونه‌ای که به عقیده‌ی شیخ، گاهی از برخی نفوس که متوسط در علم و عمل‌اند و بعد از مرگ، صاحبان اشباح معلقه‌ی مستنیر می‌باشند، در همین زندگی دنیایی فرشتگانی صوری در عالم مثل معلقه (مثال منفصل)<sup>۱</sup> پدید می‌آید. اینان همان قوا و ملکات نیک موجود در نفوس‌اند که در آن عالم دیده می‌شوند و از آن‌جا که مظهر نفوس متوسط، افلاک بوده و هر یک از نفوس به فلک خاصی مرتبطند، در هر فلکی فرشتگان مخصوصی خواهیم داشت (۲۲، ص: ۲۰۷) که اضافه کردن آن‌ها به فرشتگان ساکن در عالم جبروت یا قوای علامه‌ی عالم، کثرت غیر قابل وصف و شمارشی را سبب می‌شود به گونه‌ای که هیچ امری در این عالم، خالی از همراهی آن‌ها نمی‌باشد؛ چنانچه از حضرت محمد(ص) نقل شده که «إن لكل شیء ملكا» (۱۸، ج: ۱، ص: ۲۵۹) و همچنین در روایات آمده است که «... لا فی الأرض شجر و لا مدر إلا و فیها ملك موکل بها یأتی الله کل یوم بعملها»؛ هیچ چیزی در زمین نیست مگر آن‌که فرشته‌ای بر آن گذاشته شده که هر روز عمل آن را نزد خدا می‌آورد (۶، ص: ۵۱۷).

### ۳.۲. ادله‌ی اثبات فرشتگان و تبیین ماهیت ایشان

یکی از مهم‌ترین مباحث فرشته‌شناسی مبحث اثبات فرشتگان است؛ چرا که ضمن استدلال بر وجود ایشان، ماهیتشان روشن‌تر می‌شود.

سهروردی که در یک اسلوب کلی برای تمام مباحث اثباتی خود دو طریق شهود و استدلال را به کار می‌برد، در اثبات عالم انوار از آن‌رو که مبنایش شهود است، نخست به مشاهده‌ی اصحاب تجرد تمسک می‌جوید و البته تأکید می‌کند هر صاحب مشاهده‌ای بر این مطلب معترف خواهد بود، سپس آیات و روایات و حتی ادعیه‌ای را دال بر صدق مدعای خود می‌آورد و در نهایت، براهینی بر این عالم اقامه می‌کند و متذکر می‌شود این‌ها برای افرادی است که از امکان مشاهده محروم‌اند و اگر کسی نه مشاهدات را تصدیق کند و نه براهین او را قانع سازند، چاره‌ای جز ریاضت و رسیدن به تجربه‌ی شهودی شخصی نخواهد داشت.

او با تصریح بر این‌که انبیاء و اساطین حکمت چون انبازقلس، اغاثاذیمون، هرمس، سقراط و افلاطون بر عالم انوار و مشاهده‌ی آن به صراحت سخن گفته و اغلب حکمای هند و فارس نیز بر این عقیده‌اند، بیانات خود را فقط از باب تنبیه و یادآوری قلمداد و بیان می‌کند که اساساً بنای اصحاب مشاهده بر براهین، که از آن با عنوان «اقناعیات» یاد می‌کند، نمی‌باشد. وی برای آن‌که سخن خود را به قبول نزدیک‌تر کند، ذکر می‌کند که وقتی رصد ستاره‌شناسان در علم نجوم را پذیرفته است، چرا سخن بزرگان نبوت و حکمت در باب رصد روحانیون، که با ریاضت انجام شده، پذیرفته نشود (۱۴، صص: ۳۵۶ - ۳۵۷)؟!



شیخ نمونه‌ای از این مکاشفات را در *تلویحات* به نقل از افلاطون مطرح می‌کند، که قطب‌الدین شیرازی آن را به طور کامل در شرح خود بر *حکمه‌الاشراق* آورده است. و اما در اثبات برهانی انوار سهروردی، استدلال‌هایی اعم از وامدارانه و نوآورانه به شرح زیر آورده است:

### ۲.۳.۱. اثبات برهانی انوار قاهره‌ی طولی

۲.۳.۱.۱. از طریق حرکات افلاک: این برهان میراث فلسفه‌ی مشائی است که شیخ اشراق به طور کامل در آن غور کرده است.

طبق این استدلال، آنچه به اصطلاح شیخ برازخ نامیده می‌شوند، دارای حرکات بالعرض و بالذاتند و از آن‌جا که این حرکات ارادی‌اند، محرک آن‌ها امری حی و مُدرک بالذات است، که چنین امری نزد سهروردی برابر با نور مجرد است.

از سوی دیگر، چون وی افلاک را ایمن از فساد و شهوت و غضب می‌داند، مراد برزخی برای آن‌ها لحاظ نمی‌کند، بلکه به عکس، امری نوری یا همان عقل کلی را مقصد حرکات می‌داند (۱۴، صص: ۳۲۱ - ۳۲۲)؛ زیرا اگر مقصود امری جزئی باشد، به دلیل زوال‌پذیری جزئیات، محرکات افلاک باید متوقف شوند و حال آن‌که حرکات آن‌ها دوری و نامتناهی است.

او در جایی می‌گوید: «و اعلم أنّ الأفلاك فی حرکتها و مناسبات حرکاتها و مقابلاتها متشبهة بمناسبات الأمور القدسیة و أشعة الأنوار القاهرة». با این بیان، سهروردی حرکات و احوال کواکب را نیز به دلیل اشراقات کثیر عقلی، ناشی از مناسبات اشعه‌ی نوری و انوار عقلی در معشوقاتشان، یعنی قواهر می‌داند و حال آن‌که مشائیان به دلیل عدم قائل شدن به این اشراقات، آن‌ها را مستند به اختلاف احوالی چون حرکت و سکون و سرعت و کندی و ... دانسته‌اند (همان، صص: ۳۸۳ - ۳۸۵).

بدین ترتیب وی انوار مجرد را به تبع اثبات محرک و غایت برای حرکات افلاک اثبات می‌کند.

۲.۳.۱.۲. از طریق قاعده‌ی «الواحد»: قاعده‌ی الواحد، که درک آن از امور فطری بوده و از جمله قواعدی است که در اغلب کتب فلسفی و عرفانی مشاهده می‌شود، مطلع مباحث عالم عقول و کیفیت حصول کثرت در عالم می‌باشد.

شیخ که در کتاب *حکمه‌الاشراق*، به لسان اشراقی و در دستگاه نور و ظلمت به بیان حکمت خود می‌پردازد، پس از بیان حقیقت نور و طرح مسائلی درباره‌ی نورالانوار در گفتار دوم از بخش دوم این کتاب، به دنبال اثبات قاعده‌ی الواحد به تقریری جدید، این چنین از قاعده‌ی مذکور در اثبات فرشته بهره می‌برد: از واحد حقیقی از آن حیث که از تمام جهات

واحد است، جز معلول واحد صادر نمی‌شود. از نورالانوار نیز، که از هر حیث واحد است، به طور مستقیم تنها یک معلول که «نور مجرد» است، صادر می‌شود. چه، اگر معلول اول ظلمت باشد، چون معلول واحد است، دیگر از نورالانوار چیزی صادر نمی‌شود و از آنجا که از ظلمت نور صادر نمی‌شود (به دلیل اشرفیت علت (نور) از معلول (ظلمت))، انوار دیگر نیز متحقق نمی‌شوند و حال آنکه کثرت انوار امری ظاهر است (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۲۱). پس لازم می‌آید که اولین صادر ظلمت نباشد.

همچنین اگر صدور دو معلول از نورالانوار ممکن باشد، سه حالت متصور است: یا «هر دو نورد» یا «هر دو ظلمت‌ابند» یا «یکی نور و دیگری ظلمت است»، در حالی که هر سه صورت باطل است.

چه، اگر هر دو نور باشند، لازم است تخصّص یابند تا مختلف شوند و اقتضای یکی با اقتضای دیگری متفاوت باشد و در نتیجه دو جهت در ذات واحد نورالانوار لازم می‌آید و این محال است. به عبارت دیگر، اگر از نورالانوار دو نور صادر شود، باید مابه‌الامتیاز داشته باشند تا دو بودن تحقق پیدا کند و مابه‌الاشتراک غیر از مابه‌الافتراق است، که از یک امر واحد حقیقی صادر شده‌اند. بنابراین لازم می‌آید دو جهت در ذات او باشد که از یک جهت مابه‌الافتراق و از جهت دیگر مابه‌الاشتراک صادر شده باشد (۱۵، ص: ۳۱۶).

هم چنین از نور مجرد، ظلمت صادر نمی‌شود؛ زیرا ظلمت نقیض نور است و اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت است، بنابراین ذات نورالانوار مرکب از موجبات نور و ظلمت می‌شود و در این صورت، دیگر واحد نخواهد بود.

لذا در نورالانوار از آن جهت که واحد است، کثرت راه ندارد و فقط یک معلول، که همان نور مجرد واحد است، از او صادر می‌شود (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۲۶).

این نور مجرد که امتیازش از نورالانوار به کمال و نقص است، به همان ترتیبی که در بحث از نحوه‌ی پیدایش فرشتگان تشریح شد، منشأ کثرت و صدور سایر انوار می‌شود.

۲. ۳. ۱. ۳. از طریق قاعده‌ی «امکان اشرف»: این قاعده که مفاد آن نزد سهروردی امری فطری شمرده می‌شود (همان، ج: ۱، ص: ۴۳۴) و به عقیده‌ی او و گروهی از فلاسفه، مبتنی بر قاعده‌ی «الواحد» و از متفرعات آن می‌باشد، مورد اتفاق تقریباً تمامی متقدمین و متأخرین بوده و در دید بزرگان فلسفه، اصلی شریف است، تا آنجا که ملاصدرا آن را دارای خیرات و برکات جلیل می‌داند (۲۱، ج: ۷، ص: ۲۴۴).

مفاد این اصل، که شیخ آن را در کتب لمحات (۱۲، ج: ۴، ص: ۲۲۷)، کلمه التصوف (۱۱، ج: ۳، ص: ۱۱۶)، پرتونامه (همان، ص: ۴۵)، هیاکل النور (همان، ص: ۱۰۱)، الواح عمادی (همان، ص: ۱۴۹) و تلویحات (۱۰، ج: ۱، ص: ۵۱)، به شیوه‌ای نه چندان متفاوت

اثبات می‌کند، آن است که هرگاه ممکن اخس موجود باشد، باید ممکن اشرف پیش از آن موجود بوده باشد؛ یعنی اگر دو موجود امکانی تحقق یابند به گونه‌ای که یکی اشرف از دیگری باشد، باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف یعنی اخس داشته باشد (همان، ج: ۲، ص: ۱۵۴).

سهروردی پس از اثبات قاعده‌ی «امکان اشرف»، با استفاده از آن، این‌گونه به اثبات فرشته می‌پردازد:

علت نفوس ناطقه‌ی مجرد و اخس آن‌ها، از چند حالت نمی‌تواند خارج باشد: حالت اول آن که علت این موجودات اخس واجب الوجود یا نورالانوار باشد، که این حالت با وحدانی الذات بودن نورالانوار و قاعده‌ی «الواحد» نمی‌سازد؛ چرا که مستلزم صدور نفوس انسانی متکثر از واحد من جمیع الجهات خواهد بود و این محال است.

حالت دوم آن که علت این موجودات مجرد اخس اجسام باشد، که این فرض نیز باطل است؛ چرا که اجسام از زمره‌ی عالم مظلم‌اند و حال آن که نفوس از انواراند، پس اجسام در قیاس با نفوس اخس‌اند و هرگز اخس قادر به ایجاد اشرف نیست؛ زیرا وجود علت همواره باید شریف‌تر از معلول باشد. همچنین نفس انسانی در عین حال که مجرد است، توان ایجاد جسم را ندارد، پس به طریق اولی جسم هرگز توان ایجاد جسم دیگر را نخواهد داشت و به طریق اولی‌تر، هرگز جسم امکان ایجاد نفس مجرد را نخواهد داشت.

حالت سوم آن که علت نفوس انسانی نفوس دیگر انسانی باشد. این فرض نیز جایز نیست؛ چه اموری که در یک طبیعت نوعی مشترکند، امکان ندارد که برخی از آن‌ها علت و برخی دیگر معلول باشند، زیرا بین آن‌ها هیچ اولویت و اشرفیتی به یکدیگر نیست.

در نتیجه باید پذیرفت که این موجودات اخس دارای علتی اشرف‌اند که مقدم بر آن‌ها و هم سنخ آن‌ها در هستی تحقق دارد و دارای تجرد کامل است. این علت جوهری مفارق می‌باشد (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۵۴). سهروردی از این طریق، عالم عقل را اثبات و این‌گونه نظام فیض را تبیین می‌کند:

«عقل اول با تعقل جهت اشرف یعنی وجوب وجود و نسبتش به حضرت حق، سبب پیدایش عقل دوم، و با تعقل جهت اخس یعنی ممکن الوجود بودن خود، سبب پیدایش جرم فلک اقصی و با تعقل ماهیت خویش سبب پیدایش نفس فلک اقصی می‌شود.

عقل دوم به دلیل برخورداری از این جهات سه‌گانه، سبب پیدایش عقل سوم و جرم فلک ثوابت و نفس آن می‌شود. عقل سوم نیز به دلیل مذکور، سبب پیدایش عقل چهارم و جرم و نفس فلک زحل گشته و این روند ادامه یافته تا همه‌ی فلک‌های نه‌گانه ایجاد شوند. سرانجام عقل دهم از جهت تعقل امکانش، سبب پیدایش هیولای مشترک میان عناصر

می‌شود و به اعتبار تعقل، ماهیتش موجب پیدایش صور عناصر و به اعتبار نسبت وجوب به مبدأ، سبب پیدایش نفوس ناطقه می‌گردد، که البته در ایجاد این امور، اجرام آسمانی نیز بدین صورت، معاون عقل دهم‌اند، که حرکت دوری مشترک میان آن‌ها سبب پیدایش ماده‌ی واحد مشترک میان عناصر و افتراق حرکاتشان سبب پیدایش انواع صور می‌گردد و با این‌که فاعل، یعنی عقل دهم، واحد است، به سبب اختلاف قابل‌ها، فیض تکثر یافته، تجلیات متفاوت می‌شوند؛ چنان‌که نور خورشید وقتی به شیشه‌های متعدد با رنگ‌های مختلف برخورد می‌کند، به رنگ‌های متفاوت در می‌آید» (۱۰، ج: ۱، ص: ۶۳ - ۶۴).

وی تقریباً همین مضمون را با اندک تفاوتی از حیث کمیت و کیفیت بحث، در رساله‌های گوناگون خود از جمله رساله فی اعتقاد الحکماء، پرتونامه، یزدان شناخت، للمحات، کلمة التصوف آورده است و با استفاده از قاعده‌ی «امکان اشرف»، ترتیب فیضان هستی از مبدأ متعال را، که در اعلی مرتبه‌ی شدت وجود به نحو نامتناهی قرار دارد، تا مادون مراتب آن، که همان هیولای اولی است، اثبات کرده است.

### ۲.۳.۲. اثبات برهانی انوار قاهره‌ی عرضی

۲.۳.۲.۱. از طریق قاعده‌ی «جواز صدور بسیط از مرکب»: این قاعده که از قواعد بسیار مورد استفاده و توجیه‌گر خلقت و کثرت هستی و نیز نظام پر انوار اشراقی می‌باشد، تبیین‌کننده‌ی مجموعه‌سازی‌های درون-نوری است، که توسط شرکت‌پذیری و ترکیب‌یابی انوار سانحه و جهات در هر نور صورت می‌پذیرد؛ زیرا هر یک از مجموعه‌های درون-نوری اقتضای خاصی برای نور مجرد قائم بالذات ایجاد می‌کند، در نتیجه، امکان ذاتی برای ایجاد یک موجود ملکوتی دیگر به واسطه‌ی هر یک از انوار مجرد فراهم می‌شود.

سهروردی این حقیقت را تحت عنوان «قاعده فی بیان جواز صدور البسیط من المركب» چنین شرح می‌دهد: از اشعه‌ای که از ناحیه‌ی نورالانوار در نور قاهر وجود دارد جایز می‌باشد معلولی بسیط صادر شود که حاصل علتی مرکب، یعنی مجموع نور قاهر و اشعه‌ی متمرکز در آن به منزله‌ی جزءالعلیه است و مماثل با منشأ صدور خود، یعنی نور قاهر نیست، بلکه مربوط به طبقه‌ی عرضی می‌باشد.

این معلول بسیط نوری نیز با اشعه‌هایی که دریافت می‌کند منشأ مرکب دیگری برای نور مجرد بسیط بعدی می‌شود و این نحو صدور تا جایی ادامه پیدا می‌کند که معلول بسیط آخر به حدی از نقصان در نوریت برسد که دیگر نتواند منشأ نوری دیگر شود. بدین ترتیب، اختلاف بسیاری در قواهر پدید می‌آید و جایز است از مجموع چیزی پدید آید که در آحاد نیست و بسیط از امور مختلف حاصل شود (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۶۵).

گفتنی است این تفاوت به شدت و کمال است و *إلا همگی* واجد حقیقت نوری واحدند و این کثرت حدافل با لحاظ چهار جهت فقر، غنا، قهر و محبت در ترکیب، حیرت‌آور و اجتناب‌ناپذیر است.

۲. ۳. ۲. از طریق توجه دادن به نظم و هماهنگی امور زیستی نباتی: شیخ اشراق در کتاب *مشارع و مطارحات*، پس از اثبات این که قوای نباتی (غذیه، مولده، نامیه و...) عرض و در نتیجه محتاج به محل هستند، در توضیح این که موضوع این قوا چه چیز می‌تواند باشد، بیان می‌کند که اگر روح بخاری محل این قوا باشد، از آن جا که به دلیل لطافتش همواره در معرض تحلیل و تبدیل است، پس با متلاشی شدن این روح، آن قوا نیز باطل می‌شوند؛ لذا این فرض مردود است. خود اعضا نیز نمی‌توانند حامل قوا باشند؛ چرا که آنان نیز در حال تحلیل و تبدیل‌اند، که این نیز مستلزم تبدیل قوای آنهاست و حال آن که استمرار و وحدت دائمی قوا با چنین امری ناسازگار است. همچنین این حفظ را نمی‌توان به قوای قبل از تغییر موضوع یا قوای حاصله پس از تبدیل نسبت داد؛ زیرا چنین قوایی که نوعی عدم دارند نمی‌توانند علت بقای محل خود باشند و نیابت پی در پی این قوای متبدله نیز به دلیل فاعل طبیعی و بی‌اختیار بودن آنها ممکن نیست. بنابراین تا این جا حفظ نبات و وحدت آن از روح بخاری، اعضا و نیز خود قوا نفی می‌شود.

لکن با توجه به حرکت و رشد نبات در ابعاد گوناگون و جایگزین کردن اجزای جدید به جای امور تحلیل رفته، به وجود قوه‌ی مدبری، که منطبع در جسم نیست و مدبر کی آگاه است، پی می‌بریم که این امور را سرپرستی می‌کند. این مدبر آگاه نفس نباتی مجرد از ماده نیز نیست، زیرا اگر گیاه نفس مجرد داشت، تعطیل و ممنوع نشدن آن از رسیدن به کمالش پیش می‌آمد، که چنین امری باطل است. در نتیجه، هر نوع نباتی باید عقل مجرد و واحد مدبر کی داشته باشد، که صاحب نوعش بوده و مدبر افعالش می‌باشد؛ فهوالمطلوب.

گفتنی است سهروردی حتی در مثالی عالی‌تر یعنی در انسان نیز، تحریک قوا را از طریق نفس نمی‌داند، زیرا نفس را در حال کمال، غافل از این افعال و تدابیر می‌داند (۱۰)، ج: ۱، صص: ۴۵۷ - ۴۵۹.

غرض آن که در هر نوعی، لزوم وجود مدبر کی آگاه بر تمامی افعال، که حافظ وحدت و انسجام وجودی نوع است و امری غیر از نفس است، اثبات می‌شود.

۲. ۳. ۳. از طریق توجه دادن به بقاء نوع مادی: سهروردی در کتاب *حکمه‌الاشراق*، با اشاره به ثبات انواع مختلف مادی در طول ازمنه به‌رغم تبدیل افرادشان، این گونه بر وجود عقول مجرد عرضی استدلال می‌کند: «با تأمل در انواع این عالم، آنها را اتفاقی نمی‌یابیم، زیرا امور اتفاقی دائمی و اکثری نیستند و اگر اتفاقی بودند، انواعی معین و

محفوظ وجود نداشت و ممکن بود از انسان، غیر انسان و از گندم، غیر گندم پدید آید و حال آن که چنین نیست، بلکه هر نوع ثبوت و استمرار دارد و این تداوم حاکی از اتفاقی نبودن و متکی به علت بودن آنهاست. لذا هر نوع از انواع جسمانی، جوهری مجرد و نوری قائم بالذات دارد که این امر بسیط حافظ آن می‌باشد.

البته در این جا ممکن است این اشکال مطرح شود که در عالم هستی، انواعی نام برده می‌شوند که اکنون منقرض شده و چه بسا انواعی که هنوز حاصل نشده‌اند، پس رب النوع آن‌ها از کار تربیت بازمانده‌اند؟

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که دلیلی ندارد که عمل رب النوع منحصر در تربیت افراد مادی باشد که به تعطیل آن‌ها با نبودن انواع منجر شود، ضمن این که نیافتن یک نوع در بخشی از هستی، دلیلی بر نبودن در کل عالم هستی نیست» (۷، ج: ۲، ص: ۳۱۹).

**۲. ۳. ۲. ۴. از طریق قاعده‌ی امکان اشرف:** هر چند شیخ اشراق در آثار خود برای اثبات عقل به طور کلی بی‌هیچ اشاره به نوع سلسله‌ی آن، از قاعده‌ی امکان اشرف، که مفاد و اثبات آن گذشت، بهره می‌برد، طبق قاعده‌ی مذکور در این جا می‌توان وجود رب النوع را چنین اثبات کرد: نظر به این که هرگاه ممکن اخس موجود باشد، پیش از آن باید ممکن اشرف وجود یافته باشد و الا محذوراتی پیش می‌آید، حال که نوع مادی در جهان طبیعت به عنوان ممکن اخس موجود است، بایستی قبل از آن ممکنی اشرف موجود باشد، که در ایجاد آن نقش داشته و تدبیر آن را به عهده بگیرد. این ممکن اشرف عقل مجردی است که کلی نوع خود محسوب می‌شود.

البته از آن جا که طفره‌ی فیض حق متعال ممتنع است، به تعداد هر اخس در عالم انواع، رب النوعی اشرف خواهیم داشت.

**۲. ۳. ۳. اثبات برهانی انوار مدبره:** سه‌روردی که در اثبات وجود انوار مدبره از تأییدات قرآنی بسیاری بهره می‌برد، در *الواح عمادی*، به آیه‌های متعددی اشاره می‌کند که در آن‌ها دلالت‌هایی بر وجود نفس و شرافت و تجرد آن می‌یابد.

برای مثال، وی منظور از «دل» در آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» (انفال / ۲۴) را نفس ناطقه می‌داند نه عضو بدنی، و مراد از آیه‌ی «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده / ۸) را این‌گونه توضیح می‌دهد که «چون مزاج تمام شد و راست گشت، نفسی آن مزاج را حاصل شود، لایق آن مزاج» (۱۲، ج: ۳، ص: ۱۲۷). او همچنین در جایی با اشاره به آیه‌ی «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (إسراء / ۸۵) نتیجه می‌گیرد که نفس امری از سوی حضرت حق و نور اوست و مقید به اضافه به ذات ربوبی می‌باشد. شیخ در آیه‌ی «و لَقَدْ

مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و ... ۹۵

کرمنا بنی آدم» (إسراء/ ۷۰)، علت کرامت انسانی را نفس ناطقه قلمداد می‌کند و آیه‌ی «فالمدبرات أمرا» (نازعات/ ۵) را اشاره‌کننده به جوهری مفارق که مدبر و متصرف در اجسام است برمی‌شمرد (همان، ص: ۱۴۹).

ما در این‌جا ابتدا به دلایل سهروردی بر اثبات نفس ناطقه‌ی انسی و نیز تجرد نوری آن اشاره، سپس برهانی را که او بر اثبات نفس ناطقه‌ی فلکی اقامه کرده است ذکر می‌کنیم.

### ۲.۳.۳.۱. اثبات نفس ناطقه‌ی انسی:

۲.۳.۳.۱.۱. از طریق عدم غفلت فرد از خویش، ولو در حالت غفلت از بدن (همان، ص: ۳۶۳)؛

۲.۳.۳.۱.۲. از طریق دوگانگی مفهوم «أنا» و «هو» در جداسازی فرد خود را از اطراف خود (همان، ص: ۳۶۴)؛

۲.۳.۳.۱.۳. از طریق شناخت فرد خویش را، بدون نیاز به معرفت تجربی بدن (یکی از طریق بقاء «تویی» فرد با وجود تبدیل سالانه‌ی گوشت و پوست بدن و دیگری معرفت ذات خویش بدون نیاز به شناختن اجزایی که شناختشان منوط به تشریح کالبد است) (همان، ص: ۱۲۹)؛

۲.۳.۳.۱.۴. از طریق ثبات هویت فرد با وجود تبدیل مرتب بدن (همان، ص: ۸۵)؛  
باید گفت که در مجموع، هر چهار دلیل شیخ اشراق وجود نفس را با تأکید بر غیریت آن از بدن اثبات می‌کند. البته او به جز این دلایل، براهین دیگری در آثار خود می‌آورد که همراه اثبات تجرد نفس، وجود آن را اثبات می‌کند. از آن جمله، استدلالی است که در کتاب *حکمة‌الاشراق* از طریق اثبات مدبرک بودن نفس و علم به ذات خود داشتن می‌آورد؛ چرا که ملاک تجرد نزد او، ادراک ذات است (همان، صص: ۲۸۲ - ۲۸۵).

۲.۳.۳.۲. اثبات نفس ناطقه‌ی فلکی: تأثیر فلکیات و اوضاع خاصشان بر جهان مادی، از دیرباز نه تنها مورد توجه دانشمندان علم نجوم و هیأت بوده، بلکه فلاسفه را در صدد اثبات نفس برای آن‌ها برآورده است.

شیخ اشراق نیز در این‌جا به پیروی از دستگاه فکری مشائیان، از بحث انواع حرکت و اثبات حی بودن آن‌ها مدد می‌گیرد. او سه نوع حرکت مستقیم، زیگزاگ و دایره‌وار لحاظ کرده، حرکت افلاک را از نوع سوم قلمداد می‌کند. استدلال او چنین است که در هر حرکتی، یک مبدأ و یک مقصد لازم است. هر امر متحرکی اگر به مقصد رسید اما دوباره از آن جدا شد و حرکت کرد، باید دانست که این متحرک میّت نبوده، حرکت مجددش به خاطر قاسری نیست؛ چرا که اگر میّت بود، از مطلوب خود جدا نمی‌شد و قاسری ندارد، چون سافل نمی‌تواند بر عالی قهر و غلبه داشته باشد. همچنین قهر و قسر، امر دائمی و

اکثری نیست، پس حرکت فلک به خاطر عامل خارجی نیست. با این توضیح، چاره‌ای نیست جز این که گفته شود این خود فلک است که در نقطه‌ی انتها، مجدداً تصمیم می‌گیرد حرکت کند. پس نتیجه این می‌شود که فلک زنده است و حیات دارد (۱۴، صص: ۳۱۹ - ۳۲۱).

بنابراین از نظر سهروردی، حرکات دوری افلاک محرکی دارد که «حی بذاته» است و از آن رو که معتقد است هر حی، مُدرک لذاته و هر مُدرک لذاته نور مجرد است، برای افلاک نفس لحاظ می‌کند. همچنین از آن جا که این نفوس فلکی را مشتاق به اشراقات عالم عقلی می‌داند، خاستگاه حرکات دوری افلاک را اشراقات غیر متناهی‌ای بر می‌شمرد که از عالم بالاتر به نفوس فلکی می‌رسد.

بدین ترتیب سهروردی بر وجود فرشتگان براهینی قاطع اقامه می‌کند و حول محور ماهیت نوری ایشان، بر مجرد قدسی‌شان تأکید می‌ورزد و ضمن اثبات غیر مادی بودن این مخلوقات شریف، اوصافی مثل ذی علم، اراده، حیات و قدرت بودن آنان را تأیید، و نیز به عنوان مثال تغییر، ترکیب، فساد، امتداد، زمان و مکان‌ناپذیری‌شان را تثبیت می‌کند. اشاره به این نکته در انتهای این مبحث با اهمیت به نظر می‌رسد که تمثیل دسته‌ای از فرشتگان امری غیر از تجسد آن‌هاست. در حقیقت تمثیل، که یکی از راه‌های مشاهده‌ی جواهر لطیف عالم ملکوت و اعتقاد به آن توجیه‌کننده‌ی عبارات مختلف در باب تشبیهات جسمانی ملائکه است، ظهور و بروز آن‌ها در ظرف ادراک مُدرکین است نه رؤیتشان به صورت حقیقی؛ زیرا فرشتگان مجردند. لذا سخن از صور و اشکالشان، بیان تمثلات آن‌هاست نه تشکّل و تجسّمشان. بدین ترتیب، گروهی حقایق مجرد بدون تجافی در صقع نفس مُدرکین و در کارخانه‌ی وجود ایشان به صورت‌های مختلفی ظهور می‌کنند، بدین معنا که عین خارجی فرشته و ذات حقیقی او بدون خروج از آن عین، قابل رؤیت می‌شود (۸، ص: ۸۹).

### ۳. فرشته‌شناسی تومیستی

#### ۳.۱. منابع فکری توماس آکویناس در خصوص فرشته

فلسفه‌ی آکویناس، که عمدتاً بازاندیشی فلسفه‌ی ارسطو همراه با تأثیراتی چشم‌گیر از فلسفه‌ی رواقی، نوافلاطونی، آگوستینی و بوئیتوسی و نیز بازتابنده‌ی پاره‌ای از تفکرات شارحان یونانی، مسلمان و یهودی مثل ارسطو، سیسرون، ابن سینا، ابن رشد، ابن جبریل و موسی بن میمون است، در حقیقت فلسفه‌ای متشکل از عناصر تاریخی متعدد و نشأت گرفته از منابع و اصل‌های گوناگون است، که ترکیبی اصیل و منسجم ساخته و در بسیاری



از جهات، بدیع است. لذا طبیعی است که فرشته‌شناسی وی نیز آمیزه‌ای از عناصر مختلف باشد، که برخی منشئی دینی و برخی ریشه‌ای فلسفی را داراست.

امروزه آشنایان به فلسفه‌ی توماس اذعان دارند که این بخش از فلسفه‌ی وی از سه منبع سرچشمه گرفته است. نخست نظریه‌های نجومی در باب برخی از جواهر روحانی که علل حرکت افلاک و اختران محسوب شده و منشأ قریب آن‌ها آثار ارسطو است که خود او در این مورد، تحت تأثیر افلاطون بوده است، دوم پژوهش‌های مابعدالطبیعی در باب ارواح محض، که مدارج وجود تلقی گشته و به اصطلاح نمایانگر مراحل صدوری‌اند، که ما در آن شاهد ظهور کثیر از واحدیم و سرانجام گزارش‌هایی درباره‌ی فرشتگان و اهریمنان که ریشه در کتاب مقدس دارند (۹، صص: ۳۰۷ - ۳۰۸).

در مجموع باید گفت ترکیب عناصر گوناگون در فلسفه‌ی آکویناس، گواه آن است که اگرچه او مدیون سنتی فلسفی است که از روزگار باستان شاهد آن هستیم، با روی آوردن به مسائل روزگار خود، فلسفه‌اش بازآفرینی منسجمی است که مورد تأیید کتاب مقدس بوده و این خود نشان از خرد و تعهد دینی او دارد و از این منظر، شاید بتوان مدعی شد که او از سنخ فیلسوفان قرن سیزدهمی نیست و بلکه فراتر از معاصرانش به شمار می‌رود.

### ۲.۳. تعیین جایگاه فرشتگان در عوالم هستی و نحوه‌ی پیدایش ایشان

توماس آکویناس، که وجود را امری ذومراتب و آن را به نحو تمثیلی (تشبیهی) بر جوهر و عرض قابل حمل می‌داند، معتقد است در بالاترین سطح وجود، خداوند به‌مثابه‌ی جوهری کاملاً بسیط قرار دارد، که وجودش همان ماهیت اوست و به خاطر غنای کمال وجودش فی نفسه موجود می‌باشد و اساساً وجود ناشی از اوست.

به عقیده‌ی وی، از آن‌جا که کمال جهان هستی مقتضی وجود تنوع و تفاوت میان موجودات است و از طرفی هیچ موجودی خیر و کمال الهی را به حد کافی ظاهر نمی‌سازد، خداوند مخلوقات بسیاری ایجاد نمود و آن‌ها را بر حسب سلسله مراتب کمالی مرتب فرمود، به طوری که در مجموع، عالم واحدی را تشکیل می‌دهند که به شایستگی سزاوار خیر الهی‌اند. با این بیان، وحدت سلسله مراتب هستی ناشی از ارتباط علی است، که همه‌ی موجودات با کمال وجود یعنی خدا دارند و تمام کمالاتی که در درجات مختلف وجود هست به نحو یکسان و برتر در خدا موجود می‌باشد (۲۷، صص: ۲۹-۳۱). به عبارت دیگر، در واقع به دنبال اشتراک تمام موجودات در اصل وجود داشتن، این تفاوت در نحوه‌ی وجود است که سلسله مراتب وجود را ممکن می‌سازد و تمثیل در کلام توماس، بدین معناست که وجود مخلوقات مثال و رقیقه‌ای از حقیقت وجود واجب هستند؛ چرا که رابطه‌ی علیت

مستلزم سنخیت است و هر چند خداوند نامتناهی است، مخلوقات، که همگی معلولات اویند، به او شباهت دارند.

در اوج سلسله مراتب کمالی که توماس ترسیم می‌کند، بلافاصله بعد از خداوند، فرشتگان قرار دارند، که صورت محض‌اند و آن‌ها را جواهر غیرمادی معرفی می‌کند. در آیین او، وجود آن‌ها نه تنها از طریق وحی، بلکه از راه عقل نیز قابل شناخت است، زیرا بدون ایشان، شکاف و فاصله‌ی آشکاری در طرح خلقت تحقق می‌یافت که بر اثر آن، پیوستگی مخلوقات فرو می‌ریخت. در پایین‌تر از ملائکه، موجودات انسانی قرار دارند که مضاف بر این‌که به عنوان مخلوق مرکب از وجود و ماهیت‌اند، به سبب آن‌که واجد بدن‌اند، مرکب از ماده و صورت می‌باشند. حیوانات و گیاهان در رتبه‌ی بعدی واقع شدند و بالاخره این سلسله به چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک ختم می‌شود، که نزدیک‌ترین موجودات به هیولا هستند (۳، ص: ۹۸). اتصال این موجودات مخلوق به گونه‌ای است که نازل‌ترین عضو نظام برین، در سر حد و مرز کامل‌ترین عضو نظام زیرین آن قرار دارد (مثلاً بالاترین نوع گیاهان شبیه پست‌ترین نوع حیوانات می‌باشد) و بدین ترتیب این سلسله مراتب بین انواع فراوان موجودات هر مرتبه برقرار می‌باشد.

نظر به کثرت بی‌شمار فرشتگان در فلسفه‌ی توماس و خصوصاً از آن‌جا که به معرفت فردی ملائکه در عالم خاکی نتوان دست یافت، یگانه‌امکانی که آکویناس در تلاش برای پی‌گیری سلسله مراتب و درجات وسیع این عقول محض می‌یابد آن است که به طبقه‌بندی کلی آن‌ها متناسب با تنوع و نحوه‌ی فعل خاصشان یعنی تعقل کردن بپردازد (۹، ص: ۳۱۹).

از دیدگاه او، به طور کلی منشأ نخستین معرفت در فرشتگان، الهامات و اشراقات الاهی است که آن را به انحاء مختلفی درک می‌کنند و چون ذواتی متناهی‌اند که خدا به ایشان وجود عطا فرموده است، معرفتشان تمام وجود را فرا نمی‌گیرد (۲۴، سؤال ۵۴، پاسخ ۲). از سویی چون عقول محض‌اند، به جسم نپیوسته‌اند، در نتیجه به امر محسوس بما هو محسوس نمی‌توانند احاطه یابند (۲۳، بخش ۹۶) و امر معقول را بلاواسطه و در خلوص عقلی آن درمی‌یابند و عقولشان به تعبیری چون آینه‌ای است که ماهیات نورانی اشیا در آن منعکس می‌گردند (۲۴، س ۵۵، پ ۲). البته اگرچه این دارایی فطری در جمیع فرشتگان مشترک است، آنچه موجب برتری هر یک بر دیگری می‌شود، میزان تقرب و شباهت آن‌ها به خدا در کمال معرفت است؛ زیرا بساطت معرفت در ذات الاهی متمرکز شده است و طبیعتاً این کمال در عقول مخلوق هم با بساطتی کمتر و به صورتی نازل‌تر یافت می‌شود و از آن‌جا که ملائکه در نهاد خود دارای نوع واحدی نیستند و هر فردی از آن‌ها مرتبه‌ای

مشخص از هستی را تشکیل می‌دهد، بساطت معرفت از نخستین تا واپسین فرشته رو به تنزل می‌رود و تجلی و اشراق الاهی از آغاز تا پایان، آنان را نورانی می‌کند و در این میان، برتری فرشتگان به اندازه‌ی کاهش نوعیتی که برای احاطه یافتن به کلیت معقولات برای آن‌ها لازم است افزایش می‌یابد (۲۴، س ۵۵، پ ۳).

با این وصف، می‌توان سه مرتبه‌ی اساسی را در فرشتگان از هم تشخیص داد: در مرتبه‌ی نخست، فرشتگانی هستند که ماهیات معقول را بدان عنوان که از مبدأ کل یعنی خدا حاصل می‌شوند می‌شناسند. این شیوه‌ی شناخت به ویژه از آن اولین مرتبه‌ی ملائکه است که در آستانه‌ی عالم الوهیت قرار دارند. در مرتبه‌ی دوم، فرشتگانی می‌یابیم که معقولات را به منزله‌ی موضوع کلی‌ترین علل مخلوق می‌شناسند. این نحوه از وجود ویژه‌ی دومین سلسله است. سرانجام در مرتبه‌ی سوم، فرشتگانی وجود دارند که معقولات را به منزله‌ی اموری انطباق‌یافته بر موجودهای منفرد و وابسته به علل فردی و جزئی می‌شناسند و این دسته از فرشتگان سومین سلسله را تشکیل می‌دهند (۲۴، س ۱۰۸، پ ۱). بنابراین در تقسیم شناخت فرشتگان، می‌توان گفت که کلیت و بساطت چنین رو به کاهش می‌رود: برخی که منحصراً روی به سوی خدا دارند، صرفاً در وجود او ماهیات معقول را می‌شناسند؛ دیگران در علل عام و کلی خلقت، یعنی در تعدد اشیاء، آن‌ها را ملاحظه می‌کنند و بالاخره جمعی دیگر در تخصیص ایشان به آثار فردی و جزئی، یعنی در کثرت اشیایی می‌شناسند، که برابر با تعداد مخلوقات است (همان، پ ۶).

بدین ترتیب سلسله مراتب فرشتگان ما را با یک زنجیره‌ی مستمر و پیوسته‌ی عقول محض روبه‌رو می‌گرداند که در آن، هر فرشته به فرشته‌ی بلافاصله پایین‌تر از خود معرفتی را منتقل می‌کند که خود از فرشته‌ی بالاتر دریافت می‌دارد، ولی آن را فقط به صورتی جزء به جزء و قطعه قطعه، بر حسب ظرفیت عقلی که پس از او قرار دارد منتقل می‌سازد. فرشتگان در این زمینه به سان علمای ما عمل می‌کنند، که نتایج را در بطن اصول و با دیدی مستقیم ادراک می‌کنند، اما تنها به وسیله‌ی تمایزات متعدد، آن‌ها را عرضه می‌کنند تا برای شنوندگان قابل فهم باشند (۲۴، س ۱۰۶، پ ۱).

توماس چرایی این‌که به رأی او هر فرد از فرشتگان حایز رتبه‌ای معین و نوع جداگانه‌ای است، این طور ابراز می‌دارد که موجوداتی که از یک نوع‌اند و طبق تمایز فردی در درون یک نوع از حیث عدد فرق دارند، صورتی شبیه به هم و پیوسته به ماده‌های مختلف دارند، اما از آن‌جا که ملائکه صورت محض‌اند و ماده ندارند، هر کدام از آن‌ها از نظر نوعی از دیگری متمایز است (همان، س ۵۰، پ ۴).

توضیح این که وحدت نوعی در باب موضوعاتی صدق می‌کند که مرکب از ماده و صورت باشند. برای مثال، انسان، که ترکیبی از نفس (صورت) و بدن (ماده) است، وحدت نوعی دارد به این معنا که دارای افراد متعددی است که ذیل نوع انسانی واحد قرار می‌گیرند و در واقع این وحدت بدین جهت است که انسان‌ها از حیث صورت مشترک‌اند و آنچه باعث تمایزشان می‌گردد ماده است. ولی فرشتگان که فاقد ماده‌اند، تکثر نوعی دارند، نه تکثر افراد در ذیل یک نوع واحد و لذا هر فرشته یک نوع منحصر به فرد است و آنچه باعث تمایزش از نوع دیگر می‌شود اعراض نوعی اوست؛ چرا که عرض دو گونه دارد: یا مربوط به فرد است، که منتج از ماده می‌باشد و یا متعلق به نوع، و چون معقولات فرشته از ناحیه‌ی خداوند بر ذاتش عارض می‌گردد، باید گفت بسته به این که مرتبه‌ی وجودی او با فرشته‌ی دیگر چه فرقی کند، کمالات یا اعراض نوعی‌اش متفاوت می‌شود (۲۴، س ۵۴، پ ۳). این قرار دادن انواع گوناگون بسیار به جای افراد نوع واحد بسیار نه تنها به معنای کاستن از کمال کلی عالم نیست، بلکه به عکس بر آن می‌افزاید (۲۳، ب ۹۳).

حاصل آن که از دید آکویناس، از آنجا که هر فرشته به تنهایی نوعی را تشکیل می‌دهد، باید بتوان با انتقالی مداوم از نخستین فرشته یعنی نزدیک‌ترین طبیعت به خدا تا آخرین آن‌ها که کمالش مجاور کمال نوع بشر است، نزول کرد و میان خداوند و انسان به سلسله مراتبی از فرشتگان قائل شد که فسادناپذیر و مجردند و فرشتگان بالادست، پرتوافکن و راهنمای فرشتگان زیردست می‌باشند و البته همگی ظرفیت پرتوافکنی بر انسان و تهذیب او را دارند.

توماس آکویناس پس از آن که رتبه‌بندی نوافلاطونی دیونسیوس مجعول را در مورد فرشتگان می‌پذیرد، هماهنگ با او در بطن هر سلسله مراتب، به سه صنف مختلف قائل می‌شود. او در توجیه عقیده‌ی وی مبنی بر طبقه‌بندی سه صنفی فرشتگان در هر سلسله، توضیح می‌دهد همچنان که در یک شهر، طبقات مختلفی از مردم بر حسب تفاوت عملکردها و مناصبشان دیده می‌شوند به طوری که مثلاً یک صنف از ایشان قضاوت می‌کنند، صنف دیگر می‌جنگند و صنفی کارگر در مزارع‌اند و... لکن همه‌ی این اصناف به سه طبقه‌ی مبتدی (زیردستان)، متوسط و منتهی (زبردستان) کاهش می‌یابند، به همین ترتیب در هر سلسله‌ی ملکی طبقات مختلفی وجود دارند که بر حسب کارکردها و مقامشان متفاوت‌اند و همگی این تنوع‌ها به سه صنف یا طبقه‌ی اعلی درجه، حد وسط و مادون نزول می‌یابند (۲۴، س ۱۰۸، پ ۲).

این متأله مسیحی، اگرچه به کثرت سلسله مراتب وجودی پای‌بند است، قبول ندارد که هر مرتبه‌ی بالاتر مخلوقات موجد مرتبه‌ی بلاواسطه پایین‌تر خود باشد، بلکه بر آن است که

مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و ... ۱۰۱

قدرت خلاق واحدی تمام خلقت را به وجود آورده و حفظ می‌نماید و به‌رغم آن که همچون چشمه‌ی تازه‌ای در هر کدام از مراحل خلقت فیضان و فوران نمی‌کند، همه‌ی این مراحل را طی می‌کند (۹، ص: ۳۱۲).

او بر همین اساس معتقد است فرشتگان فاقد رابطه‌ی علی و معلولی‌اند و تنها ارتباطی که بینشان می‌توان یافت ارتباطی عقلانی به این صورت است که بر حسب قاعده‌ی «مشابه مشابه را می‌شناسد»، فرشته‌های شریف و مادون از جهت داشتن طبیعت مشابه به یکدیگر علم دارند، لذا در باب نحوه‌ی پیدایش فرشتگان باید گفت که هر فرشته به طور مستقل از فرشته‌ی دیگر توسط لوگوس ایجاد می‌شود (۲۴، س ۵۶، پ ۲).

توضیح آن که در ادبیات مسیحی، لوگوس یونانی با شخصیت مسیح تطبیق می‌یابد و اهمیت بحث فرشته‌شناسی در مسیحیت به این برمی‌گردد که جبرئیل یا روح القدس به حضرت مریم بشارت تجسد<sup>۱</sup> و تولد مسیح را می‌دهد. تا قبل از تجسد، فرشتگان واسطه‌ی بین انسان و خدا بودند، ولی بعد از تجسد، جایگاه وجودشناختی فرشتگان به دلیل دگرگونی رابطه‌ی الوهیت و انسان تغییر کرد و متألهان مسیحی منزلت وجودی لوگوس (مسیح) را برتر از فرشتگان و مسلط بر آنها دانستند، به طوری که حتی به حضرت، لقب ارباب فرشتگان<sup>۱۱</sup> دادند و آنها را تابع و فرمانبردار او دانستند و عملکرد آنها را با توجه به فلسفه‌ی وجودی مسیح برای بازخرید گناهان و رستگاری انسان تعیین کردند. در قرون وسطی نیز، مفسران کتاب مقدس به این نتیجه رسیدند که پس از مسیح و در فاصله‌ی بین عروج او و رستاخیز، جبرئیل مجدداً با نظارت بر کلیسا واسطه‌ی رستگاری انسان است و فرشتگان نقش سرپرستی جامعه‌ی مسیحی را بر عهده دارند (۲۶، ص: ۳۹).

از منظر توماس، از ازل در لوگوس، تمام صور علمی اشیا اعم از روحانی و جسمانی موجود است و او ابتدا صورت هر فرشته را پدید می‌آورد، سپس حقایق کلی هر چیز را به آن اعطا می‌کند (۲۴، س ۵۶، پ ۲).

باید گفت اگرچه قدیس آکویناس هم‌داستان با فلاسفه‌ی مشاء، قائل به تباین نوعی فرشتگان می‌شود، در بحث از تعداد آنان، برخلاف حکمای مشاء از جمله ارسطو و ابن سینا، از محدود کردن ملائکه به عده‌ی کوچکی از عقول مفارق که افلاک را به حرکت درآورده‌اند و هدایت می‌کنند و به تعداد حرکات یا اجرام فلکی متکثر می‌شوند، روی برمی‌تابد و با استفاده از این اصل که بنا به مشیت الاهی باید تعداد موجودات کامل بیشتر از موجودات ناقص باشد، اینچنین به اثبات کثرت ملائکه می‌پردازد:

«همان طور که اجسام فسادناپذیر یعنی اجرام فلکی به طور غیر قابل مقایسه‌ای بیش‌تر از اجسام فسادپذیر هستند، تعداد فرشتگان به عنوان جواهر غیر مادی نیز باید بیش‌تر از

جواهر مادی باشد؛ یعنی در صورتی که قبول کنیم خدا باید هر چه بیش تر مخلوقاتی کامل تر ایجاد کند تا برتری و علو بالای مجموعه‌ی عالم را فراهم آورد، باید قائل شویم که تعداد فرشتگان مطمئناً بیش از تعداد اشیای مادی است» (۲۴، س ۵۰، پ ۳).

در حقیقت به عقیده‌ی او، خداوند طبیعت‌های عقلانی متفاوتی خلق کرده است که هر کدام رتبه‌ی وجودی متمایزی از هم دارند، لذا تمایزشان هرگز بر حسب کمیت نیست، بلکه نظر به این که موجوداتی غیر مادی‌اند، تمایز صورت‌ها و به تعبیری توانمندیشان است که موجب تمایزشان می‌شود و از این جهت است که می‌توان گفت هر فرشته نوعی متمایز از فرشته‌ی دیگر است.

شایان ذکر است که آکویناس رأی خود مبنی بر کثرت احصاء‌ناپذیر ملائکه را به آیاتی از کتاب مقدس مثل این آیه «هزاران هزار او (خدا) را خدمت می‌کردند و کرورها کرور به حضور وی ایستاده بودند» (دانیال، ۷: ۱۰) استناد می‌دهد (۲۴، س ۵۶، پ ۲).

### ۳.۳. ادله‌ی اثبات فرشتگان و تبیین ماهیت ایشان

همان‌طور که قبلاً بیان شد، از نظر توماس، یک دسته از حقایق را باید به لحاظ ایمانی پذیرفت، سپس با عقل به تحلیل آن مشغول شد و فرشتگان جزء این دسته از حقایق‌اند؛ زیرا کتاب مقدس به کرات در مورد این مخلوقات سخن می‌گوید و از باب نمونه در این آیه: «تو که فرشتگان روحانیت را آفریدی» (پولس، ۱۰۳: ۴) به غیر جسمانی بودن آنان گواهی می‌دهد.

آکویناس در تحلیلی عقلانی و به روشی قیاسی، با این دو پیش‌فرض اصلی که اولاً این عالم نظام احسن است و ثانیاً هستی مراتب و درجاتی دارد، استدلال خود مبنی بر وجود فرشتگان را این چنین تقریر می‌کند که در بالاترین سطح هستی، خداوند به منزله‌ی خالق، وجود کاملاً غیر مادی دارد و در پایین‌ترین مرتبه، مخلوقات کاملاً مادی مثل جمادات واقع شده است و در فاصله‌ی خالق مجرد تام و مخلوق مادی تام، انسان قرار دارد، که نیمه مادی-نیمه مجرد است؛ بنابراین عقل ایجاب می‌کند که در فاصله‌ی بین خدا و انسان نیز مخلوق کاملاً مجرد، یعنی فرشته، وجود داشته باشد؛ زیرا وجود فرشته واسطه‌ی بین خدا و انسان است و بدون فرشته در مراتب هستی طفره و وقفه ایجاد می‌شود و عالم بدون فرشتگان ناقص خواهد بود و دیگر نظام احسن محسوب نمی‌شود. اساساً اصل سنخیت علت و معلول حکم می‌کند که خداوند مخلوقاتی شبیه<sup>۱۲</sup> خود بیافریند و إلا، یعنی در صورت فرض عدم سنخیت خالق و مخلوقات، علاوه بر مشکلات وجودشناختی در چگونگی توجیه صدور مخلوقات، تنها راه شناخت خدا که همان معرفت از طریق آثار اوست، بر ما بسته خواهد شد (۲۴، س ۱۳، پ ۵).

مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و ... ۱۰۳

تمثیلی که وی در استدلال بر وجود فرشتگان از آن بهره می‌برد این است: «همان‌طور که عقلاً بین آب سرد و آب گرم، آب ولرم وجود دارد، بین این دو مراتب هستی یعنی جمادات، که توده‌ای از ماده‌اند و انسان که مرکب از ماده و صورت است، باید موجوداتی باشند که صورت محض‌اند (۲۴، س ۵۰، پ ۱).

او همچنین با استفاده از روش مذکور و بر اساس این قاعده در متافیزیک ارسطو، که «هر جا بهتری هست بهتری نیز هست» (۲۵، ج ۱۲، ب ۱۶)، وجود فرشته را از زاویه‌ای دیگر، این‌طور اثبات می‌کند: «هر گاه نوعی ناقص در ذیل یک جنس وجود داشته باشد، بالضروره نوعی کامل‌تر نیز در ذیل آن جنس هست. مثلاً در ذیل جنس حیوان، انواعی مثل اسب و آهو وجود دارد و در عین حال نوع انسان هم هست و این نشان می‌دهد که هر وقت ناقصی باشد، باید کامل‌تری نیز باشد. بر همین قیاس، برخی طبایع عقلانی مثل نفس ناطقه‌ی بشری وجود دارد، پس به طریق اولی باید طبایع عقلانی کامل‌تر مثل فرشته نیز باشد. بدین ترتیب نفس بشری فقط یکی از مصادیق طبیعت عقلانی است و طبیعت عقلانی جنس آن محسوب می‌شود. در واقع، همان‌طور که بال داشتن ذاتی حیوان نیست، اتحاد با جسم هم ذاتی طبایع عقلانی نیست و حتی اتحاد نفس انسانی با جسم نیز جنبه‌ی عرضی (غیر ذاتی) دارد و بنا به هدف خاصی، که همان ادامه‌ی حیات مادی اوست، انجام می‌گیرد (۲۴، س ۵۱، پ ۱).

گفتنی است هر دو بیان اخیر از استدلال وی، یادآور قاعده‌ی امکان اشرف است، که شیخ شهاب الدین سهروردی آن را به منظور اثبات ملائکه به کار می‌گیرد. قدیس توماس آکویناس پس از اقامه‌ی برهان بر وجود فرشتگان، در خصوص ماهیت غیرمادی آنان توضیح می‌دهد. از آن‌جا که اثر هر چیز بیانگر نحوه‌ی وجود آن است، فرشته که کارکردی عقلانی دارد، جوهر عقلانی محسوب می‌شود و جوهر عقلانی نیز بنا به طبیعت ذاتی خود، مجرد و فسادناپذیر است. او علت فسادپذیری موجودات مادی را جدا شدن صورت از ماده می‌داند و به انسان مثال می‌زند، که به‌مثابه‌ی موجودی مرکب، زمانی می‌میرد که نفسش (صورت) از بدنش (ماده) جدا شود، ولی فرشته که صورت محض است، فساد نمی‌پذیرد و لذا پیوسته موجود است. البته وی اذعان می‌کند که فرشته از جهت مخلوق بودن، می‌تواند معدوم شود، اما معدوم شدن فرشته با فسادپذیری اشیای مادی فرق دارد؛ زیرا وجود او فقط وابسته به اراده‌ی الهی است، از این‌رو خداوند تا زمانی که بنا به اراده‌ی خود وجود فرشته را از نابودی حفظ کند، معدوم نمی‌شود، در صورتی که موجودات مادی اولاً قائم به اراده‌ی الهی‌اند و ثانیاً دوام وجودشان وابسته به شرایط مادی است که به

همین جهت بالقوه فسادپذیرند، حال آن که فرشته چون وجود مادی ندارد، حتی بالقوه هم فسادپذیر نیست (۲۴، س ۵۰، پ ۵).

او در توضیح نفی ترکیب مادی- صوری ملائکه بیان می‌کند که طبیعت جواهر عقلانی محض باید متناسب با فعل خاص آن‌ها یعنی تعقل باشد و از سویی تعیین ذات تعقل، بر اساس متعلق آن امری آسان است. از آن‌جا که اشیا تا آن میزان که از ماده مبرا هستند قادرند در تحت تصرف عقل درآیند، عقل محض که متعلق و موضوعش غیر مادی است باید از هر ماده‌ای آزاد و صورتی بنفسه موجود باشد (۹، ص: ۳۱۳).

در این‌جا و با توجه به مطالب فوق، اگر این سؤال مطرح شود که چگونه توماس ترکیب فرشته از ماده و صورت را رد می‌کند، اما برای او قوه و فعل قائل می‌شود، می‌توان به جای او پاسخ داد که یک جوهر غیرمادی، که در مرتبه‌ی صورت کاملاً بالفعل است، در مرتبه‌ی وجود لزوماً چنین نیست؛ یعنی این جوهر که در مقام ماده از هرگونه بالقوه بودن مبرا است، با این وصف نسبت به وجود<sup>۱۳</sup> خاص خود بالقوه است و در میان جواهر، تنها جوهری که از این قید آزاد است خداست، که وجود و ماهیتش یکی است (همان، ص: ۳۱۸). به عبارت دیگر، اگرچه توماس گاهی رابطه‌ی میان ماهیت و وجود در مخلوقات را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویا ماهیت واقعی فی نفسه و مستقل است، به عنوان فردی متأله به هیچ وجه درصدد آن نیست که تحصیل و تقرر برای ماهیت من حیث هی ثابت کند. در نگاه او، ماهیت بماهی هیچ چیز نیست و تنها تحقق‌ی که می‌تواند داشته باشد، در ذهن کسی است که آن را درک می‌کند و وجود به معنای فعلیت است و به همین جهت که رابطه‌ی ماهیت و وجود را در وابستگی اولی به دومی مثل قوه و فعل می‌داند، به فرشته، که دارای ماهیتی متمایز از وجود است، قوه را نسبت می‌دهد. شاید بهتر است بگوییم که در این کلام او، قوه به معنای امکان است و این که فرشتگان به عنوان موجوداتی ممکن، بالضروره موجود نیستند، بلکه وجود و حتی معقولات خود را مستقیماً از ناحیه‌ی واجب الوجود دریافت می‌کنند و بر اساس تیره شدن تدریجی اشراق عقلی‌شان متکثر می‌شوند.

به نظر آکویناس، با وجود مادی نبودن فرشتگان، می‌توان ادعا کرد که آنان قبول جسم می‌کنند و آن وقتی است که تمثیل می‌یابند، هرچند نوع ماده‌ای که فرشته با آن متمثل می‌شود با نوع ماده‌ی موجودات مادی متفاوت است. او معتقد است همان‌گونه که بارها در کتاب مقدس در مورد مرئی شدن فرشتگان صحبت شده است، باید گفت فرشته با غلظت بخشیدن به ماده‌ای لطیف مثل اجسام هوایی ظهور می‌یابد، درست مانند هوا، که در شرایط عادی رقیق است اما چنانچه غلیظ شود و به شکل ابر درآید، مرئی می‌شود (۲۴، س ۵۱، پ ۲).



توضیح آن‌که، بنا به متن کتاب مقدس، فرشتگان خود را به زکریا (لوقا، ۱: ۱۱)، مریم (همان: ۲۶) و عیسی (متی، ۴: ۱۱) نشان می‌دهند و در موقعیت‌های مختلف حتی بر حواریون تجلی می‌کنند (۲۰، ص: ۲۱۵). به گونه‌ای که همگی او را به چشم می‌بینند. بنابراین از نگاه مسیحیت، ظهور خارجی فرشته محصول قوه‌ی خیال نیست، بلکه جنبه‌ی واقعی و نفس‌الامری دارد و هدف او از مرئی شدن این است که با انسان‌ها ارتباط برقرار و ایمانشان را تقویت کند، در نتیجه بشر را در مسیر حق و تشبه جستن به خداوند قرار دهد. از دیدگاه توماس نیز، دور از شأن یک فرشته است که تظاهر به حقیقت کند، لذا فرشته با بدن عاریتی خود وانمود به دیدن، شنیدن، سخن گفتن یا راه رفتن نمی‌کند، بلکه واقعاً چنین اعمالی را انجام می‌دهد. به عقیده‌ی او، همین که کتاب مقدس می‌گوید فرشته با ابراهیم راه رفت، نشان می‌دهد واقعاً فرشته بر کارکردهای حیاتی جسم عاریتی خود اثر دارد و اعضای بدن عاریتی‌اش هرگز عبث و بی‌فایده نیست، بلکه هر عضو برای ظهور نیروهای روحانی او تعبیه شده است، چنان‌که مثلاً دانش فرشته از طریق چشم‌هایش مجال بروز می‌یابد. او ادامه می‌دهد در واقع احساس و ادراک مربوط به کارکردهای حیاتی جسم زنده است و مطمئناً فرشته برای داشتن حس و ادراک، قبول جسم نمی‌کند، بلکه برای بروز قوای ملکوتی خود تجسم می‌یابد. همچنین وی از اصل دیگری با این عنوان که «آنچه حیات دارد منشأ اثر است» استفاده می‌کند و می‌گوید بنا به این اصل، چون فرشته موجودی ذی‌حیات است، تأثیرات علی دارد و این تأثیرات در هنگام قبول جسم نیز تداوم می‌یابند. البته باید گفت فرشته در جسم یک انسان واقعی حلول نمی‌یابد، بلکه جسمی شبیه جسم انسان زنده را می‌پذیرد، لذا در هنگام تمثیل، تنها شبیه انسان به نظر می‌رسد، حال آن‌که هرگز انسان واقعی نیست.

شایان ذکر است اگرچه همان‌طور که در بالا مشاهده شد، آکویناس بر اساس این پیش‌فرض کلامی، که فرشته تظاهر به حقیقت نمی‌کند، مدعی می‌شود واقعاً فرشته بر کارکردهای حیاتی جسم عاریتی خود اثر گذار است، در جایی دیگر صریحاً می‌گوید فرشته تظاهر به سخن گفتن می‌کند. شاید در وهله‌ی اول به نظر برسد که در سخنان او تناقضی هست، اما در حقیقت چنین نیست؛ چون در مورد اول، منظور این است که فرشته فی نفسه مؤثر بر کارکردهای حیاتی بدن عاریتی خود است، ولی در مورد دوم، مراد آن است که کارکردهای حیاتی فرشته‌ی متجسم با کارکردهای حیاتی انسان زنده فرق می‌کند.

شرح مطلب این‌که سخن گفتن در انسان با تموج اصوات انجام می‌گیرد، ولی از آن‌جا که نحوه‌ی وجود و حتی بدن عاریتی فرشته با بدن انسان زنده فرق دارد، سخن گفتن فرشته با تموج اصوات نیست. بنابراین اگر سخن گفتن انسان را حقیقی فرض کنیم، سخن

گفتن فرشته مجازی خواهد بود یا به تعبیر دیگر، فرشته در مقایسه با انسان، تظاهر به سخن گفتن می‌کند یا سخن گفتن فرشته ظاهراً شبیه سخن گفتن انسان است. در مورد غذا خوردن نیز همین‌طور است، زیرا طبق گفته‌ی کتاب مقدس، وقتی طوبیاس از فرشته پرسید که آیا تو واقعاً از غذای ما خوردی؟ فرشته پاسخ داد که من در اصل از غذای نامرئی تناول کردم (۲۴، س ۵۱، پ ۳).

در این‌جا و به دنبال این رأی توماس که فرشته برای به انجام رساندن هدفی خاص تجسم می‌یابد و بر روی جسم عاریتی خود تأثیر علی می‌گذارد، بررسی نظر وی در مورد مکان‌مندی فرشته نیز ضرورت دارد، زیرا در سنت ارسطویی، که آکویناس از حامیان آن است، مکان در رابطه با جسم معنا می‌یابد و بر سطح داخلی جسم حاوی اطلاق می‌شود، لذا باید دید که آیا توماس برای فرشته‌ی متجسم مکان قائل است یا خیر.

حقیقت آن است که آکویناس در مسأله‌ی مکان‌مندی فرشته، دو رویکرد ایجابی و سلبی اختیار می‌کند. تعریف ایجابی او از مکان فرشته همان چیزی است که موضوع بلاواسطه‌ی قدرت یا نیروی علی فرشته قرار می‌گیرد. به عقیده‌ی وی، نیروی فرشته فقط بر موجودات دارای اراده مثل انسان و اجرام سماوی اعمال می‌شود، زیرا متناسب با طبیعت عقلانی فرشته‌اند و اگر جسم عاریتی فرشته، که موجود ذی‌الاراده نیست، موضوع قدرت او واقع می‌شود، صرفاً به این جهت است که فرشته آن را به خدمت می‌گیرد.

با این بیان، گاهی که فرشته با قبول جسمی شبیه انسان درصدد ارتباط برقرار کردن یا تأثیر گذاردن بر انسان است، انسان صرفاً به این معنا که موضوعی برای اعمال نفوذ علی فرشته واقع می‌شود مکان او محسوب می‌شود و هرگز فرشته در او حلول نمی‌یابد. البته شاید گفته شود که بر حسب اصل سنخیت علت و معلول، نفس ناطقه بشری در معرض توان علی فرشته قرار می‌گیرد و از آن‌جا که نفس ناطقه جوهری عقلانی و فاقد کمیت است، حیث مکانی ندارد تا مکان فرشته محسوب شود. در این صورت باید پاسخ داد درست است که موضوع بلاواسطه‌ی قدرت فرشته، نفس ناطقه‌ی بشری است، اما به هر حال فرشته برای برقراری ارتباط با انسان زنده که ترکیبی از نفس و بدن است، مرئی می‌شود و به این معنا می‌توان گفت که انسان به‌منزله‌ی یک کل ترکیبی، مکان فرشته به حساب می‌آید. برخی نیز فکر می‌کنند که چون فرشته وجودی تقسیم‌ناپذیر دارد، پس مکان آن باید چیزی مثل نقطه باشد، در حالی که این تلقی صحیح نیست؛ چون مکان‌مندی فرشته یک امر عرضی است و هر چیزی اعم از تقسیم‌پذیر و تقسیم‌ناپذیر که بتواند بی‌واسطه تحت تأثیر قدرت و اراده‌ی فرشته واقع شود، همان مکان فرشته محسوب می‌شود (۲۴، س ۵۲، پ ۲).

اما رویکرد سلبی او درباره‌ی مکان‌مندی فرشته این است که فرشته به معنایی متفاوت از جسم مادی، مکان‌مند است. جسم مادی چون کمیت یعنی بعد و اندازه دارد، ذاتاً محدود و محصور در مکان است، این در حالی است که فرشته به جهت عاری بودن از ماده کمیت‌پذیر نیست، بنابراین محاط در مکان هم نیست، بلکه محیط بر آن است. توماس در این رهیافت، فرشته را با نفس ناطقه مقایسه می‌کند و می‌گوید همان‌طور که نفس ناطقه، که جوهری عقلانی و فاقد کمیت است، هیچ‌گاه محاط در مکان نمی‌شود و خود محیط بر بدن است، فرشته نیز که ذاتاً جوهری عقلانی و عاری از کمیت می‌باشد، حتی در وقت قبول جسم، به مکان محدودیت نمی‌یابد و خود محیط بر آن است. به عبارتی مکان‌مندی برای اشیای مادی، ذاتی و ضروری است، زیرا پدیده‌های مادی کمیت بالفعل دارند اما مکان‌مندی برای فرشته، عرضی و امر امکانی است، زیرا فرشته کمیت بالقوه دارد (۲۴، س ۵۲، پ ۱).

توماس هدف از حرکت فرشته از یک مکان به مکان دیگر را همان اعمال قدرت و تأثیرگذاری او می‌داند، نه جبران یک نقیصه یا علم‌اندوزی (۲۴، س ۵۵، پ ۲) و هرگز آن را مستلزم سپری کردن نقاط و تقدم و تأخر بین اجزا نمی‌داند، بلکه معنای متحرک بودن فرشته را برحسب مقایسه‌ای که بین انسان و فرشته می‌کند، این‌گونه توضیح می‌دهد:

نفس ناطقه و فرشته هر دو جوهری عقلانی‌اند، با این تفاوت که نفس انسان (صورت) با بدن (ماده) متحد است، اما فرشته با جسم متحد نمی‌شود. نفس انسان که محرک بدن است، به واسطه‌ی اتحاد با بدن، متحرک پنداشته می‌شود، پس فرشته را، که محرک اجرام سماوی است، می‌توان به واسطه‌ی قرار گرفتن در آن‌ها و حرکتشان متحرک انگاشت. با این بیان، حتی وقتی فرشته تجسم می‌یابد، به خاطر حرکت جسم عاریتی خود است که متحرک بالعرض محسوب می‌شود (۲۴، س ۵۱، پ ۳).

به زعم وی، فرشته تنها مرکب از وجود و ماهیت است که به خاطر مخلوق بودنش، این دو در او یکی نیست و الا لازم می‌آمد که تصور ماهیتش برای تحقق وجودش کفایت کند و حال آن‌که چنین نیست. به علاوه، همان‌گونه که قوه وابسته به امر بالفعل است، ماهیت فرشته وابسته به وجودش می‌باشد و این وابستگی به معنای آن نیست که وجود فرشته قائم به خودش باشد، بلکه به این معنا است که ماهیت، موجودیت خود را از وجود اخذ می‌کند و به تعبیری وجود بر او عارض می‌شود. همچنین فرشته مانند هر مخلوق دیگر، از حیث وجود تناهی دارد، با این حال از حیث صورت نامحدود است؛ چرا که به ادراک عقلی در نمی‌آید (۲۴، س ۵۰، پ ۲).

توماس در بحث از علم ذات فرشته به خود، بنا به قاعده‌ی «هر عاقلی معقول است»، که ریشه در اندیشه‌ی ارسطو داشته و در فلسفه‌ی اسلامی نیز مطرح است، عقیده دارد که

فرشته به منزله‌ی عقل بالفعل، معقول بالفعل نیز هست، زیرا آنچه اولاً و بالذات موضوع تعقل واقع می‌شود موجود مجرد از ماده است و فرشته به عنوان موجود مجرد از ماده اولین موضوع برای علم خودش است.

در حقیقت، صورت ذهنی موجب فعلیت عقل است و فرق ندارد که این صورت، عارض بر عقل باشد یا ذاتی آن. فرشته عقل بالفعل است و به تبع، معقولات بالفعل دارد؛ زیرا تمام معقولات خود را مستقیماً و یکجا از خداوند دریافت می‌کند، و متعلق علم فرشته در وهله‌ی نخست خودش می‌باشد که صورت معقول قائم بالذات<sup>۱۴</sup> محسوب می‌شود (۲۴، س ۵۶، پ ۱).

آکویناس راجع به علم ذات او به غیر خود در اولین قدم، علم فرشته به فرشته‌ی دیگر را بر می‌رسد. او که از فرشته به آینه‌ای روشن و مهذب تعبیر می‌کند که محل دریافت انوار الاهی است، بر حسب قاعده‌ی «مشابه مشابه را می‌شناسد»، اظهار می‌دارد که فرشته‌های شریف و مادون، یکدیگر را از جهت داشتن طبیعت مشابه می‌شناسند و ارتباطشان بدین نحو است که فرشته‌ی عالی به سافل از طریق اشراق و سافل به عالی به واسطه‌ی شهود علم می‌یابد. البته سافل اصل علم خود را به طور اشراقی دریافت می‌کند و عالی نیز که خود انتقال‌دهنده‌ی حقایق کلی به سافل است، به طریق اولی به نحوه‌ی وجود یا محتویات عقلی سافل آگاه است (همان، پ ۲).

این فیلسوف بزرگ خداپاور قرون وسطی، سپس درباره‌ی چگونگی شناخت فرشته از خدا با این مقدمه شروع به استدلال می‌کند که یک موجود به سه نحو شناخته می‌شود:

۱. با حضور ماهیت مدرک نزد مدرک؛

۲. به واسطه‌ی تصویری شبیه مدرک نزد مدرک؛

۳. به واسطه‌ی چیزی مثل بازتاب تصویر در آینه.

هیچ مخلوقی شناخت فی نفسه از خدا ندارد، زیرا بین خالق و مخلوق فاصله‌ای نامتناهی است، پس فرشته هم ذات الاهی را همان‌طور که هست، مشاهده نمی‌کند. علم فرشته به خدا در میانه‌ی روش اول و سوم است، یعنی از یک سو متمایل به روش اول است، چون خدا را با مبادی ذاتی خود می‌شناسد، همان‌طور که انسان با صور انتزاعی اشیای مادی را درک می‌کند و از سوی دیگر، شناختش از خدا به روش سوم متمایل می‌یابد، زیرا طبیعت فرشته همچون آینه‌ای است که تصویری از خدا در آن منعکس می‌شود. در واقع، فرشته در سلسله موجودات، شبیه‌ترین موجود به خداست و به تعبیر دیگر، تصویر خداست یا آینه‌ای است که تصویر خدا در آن انعکاس پیدا می‌کند و حال آن‌که آگاهی انسان از خدا به روش سوم است، چون او بازتاب خدا را در اشیا می‌بیند (همان، پ ۳).

مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و ... ۱۰۹

بدین ترتیب هر مخلوقی که بیشترین شباهت را با خدا داشته باشد درجه‌ی بساطت او بیشتر است و هر چند نمی‌تواند خداوند را چنان‌که هست دریابد، در مقایسه با موجودات مادون، شناخت بالنسبه کامل‌تری از خدا دارد.

توماس در باب نوعی دیگر از علم فرشته به غیر، یعنی علم او به اشیا نیز با تفاوت گذاشتن بین علم شهودی و اشراقی ادعا می‌کند که علم فرشته به اشیا یا از طریق مشاهده‌ی حقایق کلی امور در لوگوس است و یا به واسطه‌ی آن معقولاتی است که ذاتاً در خودش دارد (۲۴، س ۵۷، پ ۵).

او با اقتباس اصطلاحاتی مثل علم صبحگاهی<sup>۱۵</sup> و علم شامگاهی<sup>۱۶</sup> از آگوستین، می‌گوید به طور کلی وقتی فرشته حقایق را در لوگوس مشاهده می‌کند، علم صبحگاهی دارد و آن‌گاه که با معقولات ذاتی خود اشیا را می‌شناسد، علم شامگاهی دارد، که البته از آن‌جا که فرشته با رؤیت لوگوس، طبایع اشیا را نیز می‌شناسد، علم صبحگاهی و شامگاهی در او یکی است، ولی از آن‌جا که موضوع علم شامگاهی، اشیا در طبیعت واقعی خودشان هستند، علم شامگاهی و صبحگاهی متفاوت می‌شوند (۲۴، س ۵۸، پ ۶).

همچنین او از رهگذر مقایسه‌ی جایگاه وجود شناختی فرشته با خداوند، نشان می‌دهد که فرشتگان علاوه بر کلیات، به جزئیات مادی نیز علم دارند. به زعم وی، از آن‌جا که علم خدا علت صورت و ماده‌ی هر چیز و به عبارتی علت ایجاد اشیا<sup>۱۷</sup> است و در نتیجه نه تنها طبیعت کلی، بلکه جزئیات امور را می‌شناسد، فرشتگان نیز، که تجلیات کثیر ماهیت بسیط خداوندند، باید با قوه‌ی واحد امور کلی و جزئی را بشناسند (۲۴، س ۵۷، پ ۲).

به طور کلی، نظر توماس درباره‌ی علم فرشته به موجودات مادی این است که اگر عقل انسان می‌تواند به آن‌ها علم داشته باشد، عقل فرشته به مراتب بیشتر می‌تواند موجودات مادی را بشناسد، زیرا هر چه به نحو جزئی و ناقص در موجود مادی هست، باید به نحو اشرف و کامل‌تر در موجود مافوق باشد. در واقع فرشته موجودات مادی را با صور معقولی می‌شناسد که ذاتی‌اش است و این صور معقول را از اشیا محسوس دریافت نکرده است.

در واقع در تحلیل نحوه‌ی علم جواهر عقلانی به مادیات در فلسفه‌ی توماس باید گفت از آن‌جا که او رویکرد ماهوی به مسائل دارد، قهراً در حیطة‌ی معرفت‌شناسی معتقد است که جواهر عقلانی علم حصولی به مادون دارند.

چنان‌که مشاهده شد، توماس آکویناس بر اساس قول به درجه‌مندی هستی و به تبع، با این نگاه که اگر در طرح کلی خلقت، مخلوقاتی عقلانی موجود نباشند، آشکارا خللی در آن ایجاد می‌شود، بر ضرورت وجود فرشتگان برهان اقامه می‌کند، سپس به دنبال نفی ترکیب فرشتگان از ماده و صورت، صفاتی از قبیل ادراک، عاری بودن از کمیت، فساد ناپذیری و

عدم اتحاد با جسم را برای ایشان اثبات، و اموری مانند مکان‌مندی و تحرک آنان را، به گونه‌ای که شرح آن گذشت، تفسیر می‌کند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

از آن‌جا که رویکرد پژوهش حاضر بررسی مقایسه‌ای است، در پایان، ضمن بیان اتفاقات و اختلافات نظر شیخ اشراق و قدیس آکویناس دو فیلسوف تأثیرگذار جهان شرق و غرب در خصوص چگونگی اثبات فرشتگان و تبیین ماهیت ایشان، نتایج زیر که خود نمایانگر عناصر مشترک بین دو آیین آسمانی اسلام و مسیحیت و گویای نزدیکی حقیقت عقلانی و وحیانی است، ارائه می‌شود:

۱. سهروردی و توماس، که هر دو هرگز در جانی استدلالی پیش نرفته‌اند که از کتاب آسمانی فاصله گرفته، تعارض دین و عقل را نتیجه بگیرند، پس از اثبات غیر مادی بودن فرشتگان، هر نوع ترکیبی را از ایشان نفی می‌کنند و فقط آنان را به‌مثابه‌ی مخلوق، مرکب از وجود و ماهیت می‌دانند و جایگاهشان را در عوالم هستی بلافاصله بعد از واجب الوجود قرار می‌دهند.

۲. به عقیده‌ی سهروردی، تمایز فرشتگان به همان ذات بسیط نوری تشکیک‌پذیر است و همگی دارای وحدت نوعی‌اند. در مقابل، توماس به تبیین نوعی آنان قائل است.

۳. در آیین اشراق، بر وجود فرشتگان به دو طریق عقلی (۱. با استفاده از قاعده‌ی امکان اشرف و ۲. به مدد قاعده‌ی الواحد که مبتنی بر اصل سنخیت بین علت و معلول است) استدلال می‌شود، که بسیار نزدیک به دو روش برهانی است که در فرشته‌شناسی تومیستی کاربرد دارد.

۴. هر دو فیلسوف به استناد کتاب آسمانی مورد اعتقاد خود، به تکرار شمارش‌ناپذیر آنان قائل می‌شوند و بر این حقیقت، برهان نیز اقامه می‌کنند.

۵. وجه ممیز شاخص دیگر نظریه‌ی شیخ با آکویناس در موضوع فرشتگان از این قرار است که اولی به دلیل اعتقاد به نظام فیض یا صدور، علاوه بر عقول طولی به عقول عرضی نیز قائل می‌شود، اما دومی به خاطر عدم اعتقاد به واسطه بودن فرشتگان در نظام فیض و عدم قول به رابطه‌ی علی و معلولی بین آنان، جایی برای عقول طولی در نظر نمی‌گیرد، همچنین فرشتگانی را به عنوان عقول عرضی، که ارباب انواع محسوب شوند، لحاظ نمی‌کند.

۶. در مکتب سهروردی، فرشتگان بر اساس میزان تجرد از ماده و در نتیجه نزدیکی‌شان به نورالانوار نظم می‌گیرند و بر حسب شدت اشراق و قبول آن، رتبه‌بندی می‌شوند، اما در

مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و ... ۱۱۱

آیین توماس، بر حسب درجه‌ی بساطت و کلیت معرفتشان و در نتیجه تقرب تعقلشان به خداوند، سلسله‌بندی می‌شوند.

۷. از نظر شیخ اشراق، بین فرشتگان رابطه‌ی وجودی برقرار است، اما به زعم آکویناس، رابطه‌ای که می‌توان بین فرشتگان حاکم دانست ارتباطی معرفتی است.

۸. سهروردی حقیقت تمثیل فرشته را ظهور او در ظرف ادراک مُدرک و رؤیت او را محصول قوه‌ی خیال در اثر اتصال با عالم مثال می‌داند، در حالی که توماس بیان می‌دارد که فرشته با به عاریت گرفتن ماده‌ای لطیف تجلی می‌کند.

۹. شیخ علم تمام جواهر عقلانی به ذات و غیر ذات را حضوری می‌داند، اما قدیس آکویناس معتقد است که فقط خداوند به ذات اشیا علم دارد، ولی مخلوقات به سایرین علم از سنخ حصولی دارند؛ به این معنا که ادراکشان به واسطه‌ی صور نوعیه است.

## یادداشت‌ها

### 1. Summa Theologia

۳. امر خالص از تاریکی و تیرگی ماده، که ظاهر بالذات و مظهر غیر است و به دلیل بدهات و عدم نیاز به تعریف، فاقد جنس و فصل می‌باشد. هم‌چنین مشکک و واجد تضاعفات پی در پی و نیز به سبب فقدان حجاب، توانا بر اشراق و مشاهده، در نتیجه قاهر بر سافل و عاشق عالی‌تر از خود است.

۴. علت نام‌گذاری آن‌ها به دو اسم اخیر، آن است که هر نوع مادی مستقل در عالم پایین، طلسم یا صنم یکی از این انوار است که این انوار ایجاد و صورت‌بخشی افراد آن نوع مادی را بر عهده داشته است.

۵. این عنوان در بردارنده‌ی مفهومی تمثیلی متعلق به فرهنگ ایران باستان است، که در عصر انوشیروان، لقب چهار سپهسالار منصوب از سوی شهریار بوده، که قدرتش از قدرت وی ناشی می‌شده و هرکدام در یکی از چهار بخش ایران بر اساس تقسیمات جغرافیایی آن روز، به فرماندهی لشکر می‌پرداخته‌اند (۱۷، ج: ۲، ص: ۶۴۶).

۶. این همانندی امری است که اشراقیان آن را اثبات کرده‌اند، اگرچه قبل از آنان مشائیان و در رأس آن‌ها ارسطو به طور جدی با آن مخالفت ورزیده و ادله‌ی مختلفی در ابطال آن آورده است (۵، صص: ۴۲۸ - ۴۳۴) و برخی نیز به دلیل پاره‌ای از ابهامات آن را به انحصار مختلفی توجیه و تأویل کرده‌اند.

۷. سهروردی خواصی را از قرار زیر برای نفوس فلکی برمی‌شمرد: این دسته از انوار واجد شهوت و غضب و گرایش‌های حیوانی نمی‌باشند؛ لذا از اموری که آن‌ها را از حق و عالم علوی بازدارد، خالی و در نتیجه، پی در پی از اشراقات عالم انوار مجرد و لذات معنوی برخوردارند و همین امر است که باعث طرب و حرکت دوری مستمر آن‌ها می‌گردد؛ چراکه همواره اشراقات موجب حرکات و از طرفی حرکات نیز زمینه‌ساز سایر اشراقات می‌باشد.

از احکام دیگر آن که تمام وقایع گذشته و حال و آینده در آن‌ها منقوش و مضبوط است و هرگز فراموشی در ایشان راه ندارد؛ لذا شیخ از آن‌ها به عالم ذُکر یاد می‌کند و یادآوری انسان، چیزهای فراموش شده را منوط به ارتباط او با این نفوس می‌داند. به علاوه، آن‌ها از حواسی مانند بینایی، شنوایی، بویایی و... بهره‌مندند، اگرچه این بدان معنا نیست که چشم و گوش مادی داشته باشند (۲۲، صص: ۲۳۱ - ۲۳۳).

۸. روح حیوانی یا بخاری جسمی لطیف است که به اعتقاد سهروردی، از لطافت و اخلاط بدن حاصل شده و از جانب چپ قلب برمی‌خیزد و در تمام بدن پراکنده شده، سپس کسوت نور نفس ناطقه می‌پوشد و از سوی نور سپهبد صاحب سلطان نوری می‌باشد و علاوه بر دریافت نور از او، از قواهر نیز نور سانح دریافت کرده و به دلیل صفت حاجزیت خود، این انوار را نگه می‌دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۹، ج: ۳).

۹. این مرتبه از جهان ماورای طبیعت، که حلقه‌ی اتصال عالم مجرد تام و عالم ماده‌ی محض است، لذا نیمه مجرد بوده و اساساً جریان انوار یا فیض یا صدور با تحقق آن امکان محقق ساختن عالم طبیعت را پیدا می‌کند، مرتبه‌ای است که نفوس بشری در ارتباط دائمی با آن هستند. این عالم که سهروردی وجود آن را از طریق قاعده‌ی امکان اشرف اثبات می‌کند، طبق قول شارحان *حکمة/الإشراق*، نمودار تمام عیار هر دو عالم انوار و اجرام می‌باشد که هم شیخ (مثال) همه‌ی مجردات عالم انوار قاهره و مدبره، و هم شیخ تمام کائنات عوالم اثیر و عناصر اعم از مرکبات و معادن و نبات و حیوان و انسان و آسمان‌ها و کواکب و حتی شیخ مقداری حرکات و سکنتات و هیئات و روایح و... در آن موجودند.

#### 10. Incarnation

#### 11. Lord of angel

۱۲. کلمه‌ی «شبیهِ خدا» ناظر به یکی از آیات کتاب مقدس است که مشابه آن را نیز در احادیث اسلامی داریم و آن، این که «خدا آدم را به صورت و مثال خود آفرید» و تعمیم مفاد آن حتی به تمام اشیا بدین معنی است که موجد و موجود با یکدیگر در وجود مشارکت دارند و الا قول به شبیه خدا تفاوتی با شرک ندارد. چنان که پیش‌تر واضح شد، شاخصه‌ی فکر توماس این است که همه‌ی واقعیت‌های موجود از خدا گرفته تا ضعیف‌ترین موجودات، موجود نامیده می‌شوند و وجود در این کاربرد، نه به اشتراک لفظی یا معنوی بلکه به نحو اشتراک تشبیهی (تمثیلی) که راهی میان آن دو و به معنای اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف است، معنا می‌یابد.

#### 13. esse

#### 14. Self-subsisting

#### 15. Morning knowledge

#### 16. Evening knowledge

۱۷. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این که چگونه علم خدا علت ایجاد اشیا است، به مقاله‌ی هشت از پرسش چهارده کتاب جامع علم کلام رجوع شود.

### منابع

۱. قرآن کریم.



مقایسه‌ی دیدگاه سهروردی و آکویناس درباره‌ی چگونگی اثبات فرشتگان و ... ۱۱۳

۲. کتاب مقدس.

۳. آکویناس، توماس، (۱۳۸۲)، در باب هستی و ذات، ترجمه‌ی فروزان راسخی. تهران: نشر نگاه معاصر.

۴. ابوریان، محمد علی، (۱۳۷۲)، مبانی فلسفه‌ی اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه‌ی محمد علی شیخ، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

۵. ارسطو، (۱۳۶۷)، متافیزیک، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.

۶. استرآبادی، سید شرف الدین، (۱۴۰۹)، تأویل الآیات الظاهره، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.

۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، ریحی محتوم، جلد دوم، تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.

۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵)، انسان و قرآن، قم: قیام.

۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۴)، تومیسیم، ترجمه‌ی ضیاء الدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.

۱۰. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول و دوم، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد چهارم، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۳. شهرزوری، شمس الدین محمد، (۱۳۷۲)، شرح حکمه‌ی الإشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۴. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۰) شرح حکمه‌ی الإشراق السهروردی، به اهتمام عبدالله نوری و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی؛ دانشگاه مک گیل.

۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۱۵)، شرح حکمه‌ی الإشراق، چاپ سنگی.

۱۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۶۲)، تاریخ طبری، جلد دوم، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر.

۱۷. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه‌ی گروهی از مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۸. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۵۸)، علم الیقین فی اصول الدین، جلد اول، قم: انتشارات بیدار.

۱۹. کرین، هانری، (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه‌ی اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. ماسون، دنیز، (۱۳۸۶)، *قرآن و کتاب مقدس، (درون‌مایه‌های مشترک)*، جلد اول و دوم، ترجمه‌ی فاطمه سادات تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، جلد چهارم و ششم و هفتم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۲. یزدان پناه، یدالله، (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، جلد دوم، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
23. Aquinas, Thomas, (1955), *Contra Gentiles*, Book Two, Translated by James F. Anderson, New Yourk: Hanover House.
24. Aquinas, Thomas, (1977), *The Summa Theologia*, Translated by Father of the English Diminian Province, Chicago: The University of Chicago.
25. Aristotle, (1954), *Fragments*, (vol of 12), David Ross, Oxford: Oxford University Press.
26. Keck, David, (1998), *The Angels and Angelology in the Middle Age*, Oxford: Oxford University Press.
27. Montagnes, Bernard, (2004), *Analogy of Being*, Translated by Clara Winston, London: Russell Square.