

تطبیق فرشتگان بر مجردات در فلسفه اسلامی

علیرضا کهنسال / استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد kohansal-a@ferdowsi.um.ac.ir

رامیر راستین / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد rastinamir@yahoo.com

دریافت: ۹۴/۲/۱۱ پذیرش: ۹۵/۳/۱۷

چکیده

در نگاه فیلسوفان مسلمان، همواره مجردشناسی و فرشته‌شناسی دو موضوع متلازم بوده و مجردات بر فرشتگان تطبیق داده شده‌اند. حکما از سویی با توجه به شواهد متعدد نقلی مؤید مجرد فرشتگان، قائل به مجرد آنها شده‌اند و از سوی دیگر، با نگاه به الگوهای مختلف هستی‌شناسانه خویش، ضمن تبیین جایگاه مجردات در این نظام‌ها، فرشتگان را با همین موجودات مجرد، مطابق دانسته‌اند. در این نوشتار نخست با تعریف موجود مجرد، بیان اقسام آنها و ویژگی‌هایشان، تصویری اجمالی از مجردشناسی فلسفه اسلامی ارائه می‌شود و سپس با بیان نصوص دال بر تطبیق فرشته بر مجرد توسط فلاسفه بزرگ مسلمان، اصل تحقق این تطبیق تأیید می‌گردد. داوری نهایی، حاکی از آن است که روی هم رفته و با توجه به ویژگی‌های مشترک میان فرشته و مجرد، چنین تطبیقی تأییدپذیر است و دیگر بار، مطابقت عقل و شرع به اثبات می‌رسد؛ اگرچه در تطبیق افراد جزئی فرشته بر مصادیق خاص مجردات، باید جانب احتیاط را رعایت کرد.

کلیدواژه‌ها: فرشتگان، مجردات، تطبیق فرشته بر مجرد، فلسفه اسلامی، ویژگی‌های مشترک.

مقدمه

قرآن کریم خود را کتاب هدایت برای متقین و پرهیزکاران معرفی کرده و نخستین ویژگی آنان را ایمان به غیب می‌داند (بقره: ۲-۳). از سویی با نگاهی گذرا به آیات کریمه آن، با طیف گسترده‌ای از موجودات غیبی و پنهان از چشم بشر عادی روبه‌رو می‌شویم؛ موجوداتی که نه با چشم عادی و نه با چشم‌های مسلح به ابزار بصری، قابل رؤیت حسی نیستند. در رأس همه موجودات و در قله حقایق غیبی، خدای سبحان قرار دارد، که نه تنها با دیدگان جسمانی دیده نمی‌شود، بلکه فراتر از تمام اشیاست و اوست که چشمان را احاطه کرده است (انعام: ۱۰۳). فرشتگان و کارگزاران عالم، دسته دیگری از موجودات غیبی‌اند که ایمان به وجود آنان در کنار باور به مبدأ هستی و نیز دیگر باورهای اساسی دینی همچون انبیا، کتب آسمانی و معاد، مورد تأکید قرآن است و از ضروریات اعتقادی یک مؤمن محسوب می‌شود (بقره: ۲۸۵)؛ به گونه‌ای که دشمنی با آنها سبب کفر می‌گردد (بقره: ۹۸).

فیلسوف مسلمان هم قائل به موجودات غیبی و مجرد است و هم مؤمن به فرشتگان الهی. البته ایمان حکما به فرشتگان، همچون دیگر مفاهیم بنیادین دینی، ایمان و تصدیق اجمالی نیست و ایشان تنها به ظواهر کتاب و سنت درباره حقیقت، اوصاف و افعال فرشتگان بسنده نکرده‌اند، بلکه با دو ابزار عقل و دل به سراغ فرشته‌شناسی دینی رفته و معارف اسلامی مربوط به ملائکه را به دیده برهان و شهود نگریسته‌اند. حکیم مسلمان آنچه را در نظام فلسفی خویش به عنوان موجودات مجرد و برتر از ماده به اثبات رسانده، پس از رجوع به شریعت، همان فرشته‌ای می‌یابد که در لسان وحی از آن سخن رفته است. نتیجه این رویکرد و فرایند، تحقق نگاهی تطبیقی است که «فرشته» را بر «مجرد» تطبیق می‌کند و هماهنگی میان عقل و نقل را به نمایش می‌گذارد. از اینجا، یکی از ضرورت‌های بحث حاضر رخ می‌نماید و آن، ضرورت مباحث تطبیقی در فلسفه و دین است. به نظر می‌رسد وجود مشابهت‌های فراوان میان مجرد و فرشته در زمینه اوصاف، نقش و جایگاه، و کارکردهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، علت اصلی گرایش حکمای اسلامی به این نگرش تطبیقی بوده است.

در پایان گفتنی است که آثار ارزنده مستقل درباره فرشته‌شناسی بسیار اندک است و اندیشمندان اسلامی، از جمله حکما، عمدتاً در ضمن مباحث دیگر، به موضوع فرشته‌شناسی به طور عام و مباحث تطبیقی فرشتگان به طور خاص پرداخته‌اند. در این بین، سهم سهروردی و صدرالمتألهین، به‌ویژه حکیم شیرازی، بیش از دیگران است. وی به تفصیل درباره عالم غیب و موجودات غیبی از جمله فرشتگان بحث کرده و در کتاب‌های *مفاتیح الغیب* و *مبدأ و معاد* به این موضوع پرداخته است. صدرالمتألهین درباره حقیقت فرشتگان، انواع و مراتب آنان و نیز ویژگی‌هایی همچون تجرد، عصمت، قدرت، کثرت و قرب به خدای متعال سخن گفته است. تطبیق فرشتگان بر عقول، نفوس فلکی و مراتب فروتر تجرد نیز از جمله مباحث فرشته‌شناسی اوست که در آثار دیگرش نیز به طور پراکنده، قابل ردیابی است. آنچه در ادامه می‌آید، دورنمایی از مجردشناسی فلسفه اسلامی، ارائه نصوص فلسفی حاکی از تطبیق آن بر فرشته‌شناسی و سپس بررسی این رویکرد تطبیقی است.

۱. مجردات در فلسفه اسلامی

۱-۱. تعریف لغوی و واژه‌شناسی مجردات

واژه مجرد در لغت، اسم مفعول از تجرید است و تجرید به معنای عریان کردن از لباس یا برداشتن پوشش‌های دیگری همچون غلاف از شمشیر است و تجرد به معنای برهنه و عریان بودن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۶) و اصل، در ماده «جرد» به معنای تعری و عاری بودن از چیزی است و این معنا در هر چیزی به تناسب همان شیء می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۰). بنابراین مجرد چیزی است که از شیء دیگر، برهنه و عریان شده باشد. باید توجه داشت که در اصطلاح فلسفه، مجرد به موجودی گفته می‌شود که در مقابل «مادی» قرار می‌گیرد و مقصود از آن، چیزی است که دارای ویژگی‌های مادی نیست و اصلاً عنایتی به سابقه ماده ندارد. در واقع، مجرد به معنای غیر «مادی» است (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۲)؛ یعنی آنچه فی‌ذاته ماده ندارد، نه اینکه ما آن را از ماده برهنه کرده و ماده‌اش را زدوده و آن شیء را

از عوارض و لوازم مادی عریان کرده باشیم.

فلاسفه از واژگان دیگری نیز برای اشاره به موجود غیرمادی استفاده کرده‌اند؛ مثلاً «مفارق» و «مفارقات» که بر انواع مجردات همچون عقول و نفوس و حتی معقولات و تصورات ذهنی اطلاق شده‌اند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۶۴) و در نتیجه، می‌توان در این موارد، مفارق را با مجرد مترادف دانست (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۷۲ و ۱۶۰۵). عالم مجردات را عالم «امر»، «غیب»، «ملکوت»، «عقل»، «قدس»، «حمد»، «تسبیح و تحمید»، «حیات» و عالم «نور» نیز می‌خوانند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۱۸). ارواح، اشباح، اضلال، روحانیون، عقول، مبدعات (ابداعیات)، مُثُل، موجود مثالی یا برزخی و صور معلقه نیز واژگانی هستند که در اصطلاح‌شناسی فلسفی مجردات به کار می‌روند.

۱-۲. تعریف اصطلاحی مجرد

در اصطلاح حکمای اسلامی، مجرد موجودی است که از ماده منزّه باشد؛ در نتیجه، مجردات در مقابل مادیات قرار می‌گیرند و ویژگی‌های آنها در مقابل اوصاف مادی قرار دارد. مجردات بر خلاف جسمانیات، متحیز نیستند و در متحیز نیز حلول نمی‌کنند؛ مکان ندارند و با چشم ظاهر قابل رؤیت نیستند؛ زمان و حرکت و تغییر تدریجی نداشته، از موجودات ثابت محسوب می‌شوند و از آنجاکه ماده ندارند، استعداد و قوه مادی نیز ندارند. گفتنی است در نظر فلاسفه، به‌ویژه حکمای پس از مشاء، مجردات دارای انواع و مراتب مختلفی هستند و اوصاف یادشده، مشترک میان همه آنهاست؛ اما هر یک ویژگی‌های خاص خود را نیز دارند، که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۱-۳. اقسام و مراتب مجردات

مشائیان تصریحی به عالم مثال ندارند؛ بلکه در مواردی، منکر اجسام غیرمادی‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۰۱). بنابراین در حکمت مشاء تنها سخن از عقول، نفوس و نیز معقولات مجرد است. عقول از عالم مجردات محض‌اند که هم ذاتاً و هم فعلاً از ماده مبرایند و نفوس نیز اگرچه

ذاتاً مجردند، به لحاظ فعل مادی‌اند؛ به این معنا که نفوس در اجسام تصرف تدبیری کرده و نوعی تعلق، نه از قبیل تعلق انطباعی، به آنها دارند؛ اما عقول از هر جهت از مواد و اجسام مبرا هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۸۵). نفوس فعل خویش را توسط ماده انجام می‌دهند و همچنین از اجسام انفعال و تأثیر می‌پذیرند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳۷) و دارای علاقه انفعالی با جسم هستند؛ بنابراین نفوس هم در اجسام اثر می‌گذارند و هم از آنها متأثر می‌شوند؛ بر خلاف عقول که تنها علاقه فعلی نسبت به اجسام در حق آنان معنا دارد، نه علاقه انفعالی (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۴) و نه تعلق تدبیری. مثلاً نفس انسانی ذاتاً مجرد است، ولی در مقام فعل، از بدن استمداد می‌جوید و آن را تدبیر می‌نماید.

مشائیان همچنین به نفوس فلکی مجرد اعتقاد دارند و صور معقوله و تصورات کلی را نیز مجرد می‌دانند (ر.ک: طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۷) و حصول این صور مجرد را برای نفس مجرد انسان از طریق اتصال نفس با عقل فعال که او هم مجرد است، توجیه می‌کنند (همان، نمط سوم، فصل سیزدهم).

نکته دیگر آنکه حکمای مشاء منکر عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، مقاله هفتم، فصل دوم و سوم).

با ظهور حکمت اشراق و پس از آن با شکل‌گیری حکمت صدرایی، دامنه مجردشناسی فلاسفه اسلامی وسعت بیشتری یافت و علاوه بر تأیید موجودات مجرد مورد پذیرش مشائیان، عقول عرضی نیز به اثبات رسید و همچنین گونه جدیدی از موجودات فرامادی به نام مجردات مثالی یا برزخی هم اثبات شدند.

مقصود از عقول عرضی، مجردات عقلی هستند که نسبت به یکدیگر رابطه علی و معلولی ندارند و در عرض هم‌اند نه در طول یکدیگر. به عبارت دیگر، بر خلاف عقول طولی که میانشان ارتباط علت و معلولی برقرار است و از هر عقل طولی تنها یک عقل طولی دیگر صادر شده و هیچ‌یک در کنار و هم‌عرض با خود، عقل طولی دیگری را بر نمی‌تابد، عقول عرضی مجردات محضی هستند که می‌توانند در یک رتبه وجودی واقع شوند و معلول یک عقل طولی واحد

باشند و نسبت به یکدیگر رابطه‌ی علی و معلولی ندارند؛ اگرچه عدم رابطه‌ی علی سبب نمی‌شود که الزاماً همه آنها در یک رتبه باشند، بلکه برخی اشرف و اشد هستند؛ چنان‌که مثلاً رب‌النوع انسان اشرف از رب‌النوع یک جماد است. قواهر ادنون، انوار عرضی، عقول متکافئه و انوار قاهره متکافئه نام‌های دیگر عقول عرضی‌اند. عقول عرضی همچنین ارباب انواع نامیده، و بر مثل افلاطونی تطبیق می‌شوند؛ زیرا افراد نوع مادی خود را تدبیر می‌کنند و به کمال مطلوب خویش می‌رسانند.

به نظر می‌رسد سهروردی نخستین فیلسوفی است که عالم مثال را در فلسفه اسلامی مطرح می‌سازد و آن را برای تبیین برخی حقایق دینی از جمله فرشتگان به کار می‌گیرد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۷). برای نمونه وی در *حکمة الاشراق* از عالم چهارمی به نام عالم اشباح مجرد (عالم مثال) نام می‌برد و در اثبات آن، به جای برهان، تنها به تجارب شخصی و شهودات باطنی استناد و بسنده می‌نماید (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۳۲ و ۲۲۹-۲۳۱).

همچنین در نظر صدرالمتألهین و بیشتر حکمای پس از او، عوالم هستی به سه نشئه تقسیم می‌شوند:

نازل‌ترین عالم، همین نشئه مادی است که دگرگونی و کون و فساد دارد و دارای جهت و وضع می‌باشد؛ عالم تضاد و تراحم بوده و نابودی و پایان گرفتن از لوازم آن و موجودات آن است. عالم میانی، نشئه صور مقداری مجرد از ماده است؛ ماده‌ای که پذیرنده اشیا متضاد و حامل امکان و استعداد است، و برترین عوالم هستی، عالم صور عقلی و مثل الهی است. دو عالم اخیر، باقی‌اند و زوال و انقطاع ندارند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۲، با اندک تلخیص).

بنابراین عوالم کلی وجود بر حسب حصر عقلی، سه عالم هستند؛ زیرا یا وجودش مشوب به قوه و استعداد است و کمالات اولی و ثانوی ممکن برای او از آغاز وجودش حاصل نیست که در این صورت، عالم ماده و قوه نام دارد؛ یا وجودی است که همه کمالات اولی و ثانوی ممکن‌الحصول را از همان ابتدای آفرینشش واجد است؛ در این صورت، یا از ماده مجرد است، اما برخی آثار آن از قبیل شکل و مقدار و وضع را داراست، که عالم مجرد مثالی و برزخی نامیده می‌شود و یا هم از

ماده و هم از تمام آثار مادی منزّه است که عالم مجرد عقلی نام دارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۹۲-۱۱۹۳). صدرالمتألهین همچنین علاوه بر پذیرش تجرد نفس انسان و قوه عاقله و ادراکات عقلی که مورد قبول حکمای مشاء هم بود، قوه خیال و نیز همه ادراکات و علوم را مجرد می‌داند. در مجموع، می‌توان مجردات مورد پذیرش حکمت متعالیه را چنین برشمرد: عقول طولی و عرضی (مثل افلاطونی)، مثال منفصل و متصل، نفوس فلکی و انسانی و قوای نفس ناطقه و همه ادراکات.

۱-۴. ویژگی‌های مجردات

چنان‌که گذشت، حکما اوصاف پرشماری برای موجود مجرد برشمرده‌اند؛ اما هر یک از اقسام مجردات نیز ویژگی‌های خاص خود را دارد. در اینجا تنها به ذکر ویژگی‌های مجرداتی می‌پردازیم که فلاسفه آنها را بر فرشتگان تطبیق کرده‌اند؛ یعنی عقول، نفوس فلکی و مجرد مثالی.

۱-۴-۱. مجرد عقلی: برخی از ویژگی‌های عقول بدین قرارند:

۱. تجرد محض، هم از ماده و هم از آثار و عوارض مادی؛ همچنین، عقول، ذاتاً و فعلاً مجردند و هم در ذات و هم در فعل، از ماده بری هستند؛

۲. موجودات عقلی برترین موجودات امکانی، نزدیک‌ترین آنها به خدای سبحان و به لحاظ رتبه وجودی از تمام ممکنات برترند؛ زیرا فعلیت محضی که مشوب به قوه و مخلوط به استعداد نیست، از آنچه قوه محض یا مشوب به استعداد است، به لحاظ وجودی شدیدتر می‌باشد؛ بنابراین عالم مثال و عقل سابق بر عالم ماده‌اند و شدت وجودی بیشتری نسبت به آن دارند. همچنین موجود عقلی که محدودیت‌های کمتر و وجود وسیع‌تر و ذات بسیط‌تری نسبت به موجود مثالی (که برخی آثار ماده را واجد است) دارد، در حقیقت مشکک وجود، از مرتبه بالاتری برخوردار است و مقدم و اسبق بر مجرد مثالی می‌باشد (همان، ص ۱۲۱۰)؛

۳. کثرت عقول، کثرت نوعی است، نه افرادی؛ به این معنا که نوع عقول منحصر در فرد است

و برای هر یک از انواع عقلی، تنها یک فرد محقق می‌گردد (همان، ص ۱۲۱۴-۱۲۱۶)؛

۴. نداشتن حالت و کمال منتظره: فلاسفه اسلامی این حکم را درباره عقول و مفارقات نوری

بیان (به‌عنوان نمونه، رک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۹؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۳۱ و ۶۴۰-۶۴۳) و بر آن استدلال کرده‌اند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲).

۵. عقول به دو دسته طولی و عرضی تقسیم می‌شوند؛

۶. عقول طولی، جواهر مجرد محضی هستند که در اوج سلسله ممکنات قرار دارند و فیض وجود از طریق ایشان به دیگر موجودات امکانی منتقل می‌شود. عقول طولی علاوه بر این نقش هستی‌شناسانه، نقش معرفت‌شناسانه نیز دارند. نفوس ناطقه انسانی علوم خویش را از طریق ارتباط با عقل پایانی (عقل دهم یا همان عقل فعال و واهب‌الصور) کسب می‌کنند و این عقل است که صور معقوله را به نفس انسان افزوده می‌کند؛

۷. عقول عرضی، جواهر مجرد محضی هستند که پس از مرتبه عقول طولی جای گرفته‌اند. میان خود این دسته از مجردات، رابطه علی و معلولی برقرار نیست؛ اما قائلان به وجود عقول عرضی و ارباب انواع برای آنها نسبت به مراتب مادون خویش، همان دو نقش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای را قائل‌اند که برای عقول طولی بیان شد؛ یعنی ارباب انواع، مدبر و موجد افراد مادی نوع تحت تدبیر خویش هستند و این تدبیر در همه شئون تدبیرشدگان، از جمله در ادراکات انسان، جاری است.

۲-۱. مجرد مثالی: برخی ویژگی‌های موجود مجرد مثالی بدین قرارند:

۱. مجرد مثالی، از اصل ماده و آثاری همچون قوه و استعداد و تغییر تدریجی و حرکت و نیز از مکان و جهت (همان، ص ۳۰۰) منزّه است؛

۲. برخی آثار و عوارض اجسام همچون شکل، بعد، وضع و مقدار را دارد؛

۳. عالم مثال به دو بخش مثال اعظم و مثال اصغر تقسیم می‌شود: مثال اعظم یا خیال منفصل، که قائم به خود است و موجوداتش مستقل از نفس انسان و نفوس جزئی متخیل هستند؛ در مقابل، مثال اصغر یا خیال متصل که قائم به نفس انسان و نفوس جزئی متخیل است و مورد تصرف نفس قرار می‌گیرد.

۳-۱. نفوس فلکی: برخی ویژگی‌های نفوس عقلی فلکی بدین شرح‌اند:

۱. ذاتاً مجردند، ولی از لحاظ فعل مادی‌اند؛ به این معنا که نوعی ارتباط با اجسام دارند که این ارتباط، تعلق یا تصرف تدبیری نامیده می‌شود و توسط این تعلق، حرکت افلاک توجیه می‌شود و علت مباشر تحریک، نفوس فلکی‌اند؛

۲. افعال نفس فلکی ارادی و غیرمختلف و معین است؛ بر خلاف نفس حیوانی که افعال مختلفی دارد و نیز بر خلاف طبیعت که فعلش غیرارادی است (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۱۸)؛
۳. نفوسی کلی هستند و ارادات کلی دارند؛ البته این امر با داشتن اراده‌های جزئی منافاتی ندارد (ر.ک: همان، ص ۵۲۶)؛

۴. نفوس فلکی در تحریک اجسام آسمانی، داعی شهوانی یا غضبی ندارند (همان، ج ۳، ص ۷۳۲-۷۳۳)؛

۵. از لحاظ مرتبه، مادون عقول و مافوق نفوس جزئی همچون نفوس بشری‌اند و نیز برتر از عالم عنصری هستند؛

۶. نفوس فلکی ملکوت اجرام آسمانی را تشکیل می‌دهند و باطن آنها هستند و قلب اجسام سماوی به‌شمار می‌آیند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۵۰)؛

۷. افلاک انواع مختلف هستند، نه افراد یک نوع (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۷۹-۱۸۰).

۲. تطبیق فرشتگان بر مجردات در فلسفه اسلامی

۲-۱. شواهد تطبیق فرشتگان بر مجردات

فیلسوفان مسلمان در بخش‌های مختلفی از فرشتگان نام برده و دربارهٔ مطابقت ایشان با مجردات سخن گفته‌اند.

۲-۱-۱. شواهد موجود در آثار حکمای مشائی: در سخنان حکمای مشاء، تصریحاتی بر نگاه تطبیقی میان فرشتگان و مجردات مشاهده می‌شود. فارابی «ثوانی» (مرتبهٔ دوم از مراتب عالم که میان خداوند و عقل فعال قرار دارند و علت اجسام سماوی هستند) را روحانیون و فرشتگان معرفی می‌کنند و «عقل فعال» را (که مدبر انسان و کمال‌دهنده به حیوان ناطق است) روح‌الامین و

روح القدس، و مرتبه او را ملکوت می‌نامد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۲-۲۳). فارابی همچنین در تبیین ماهیت فرشتگان، آنها را صور علمیه‌ای می‌داند که جوهرشان علوم ابداعی و مجرد است، نه آنکه همچون الواحی باشند که در آنها نقوش یا صوری قرار گرفته است؛ بلکه فرشتگان، علوم ابداعی و قائم به ذات خویش‌اند و ادراکاتشان به صورت انطباع و ارتسام است و این صور ابداعی، مطلق‌اند (فارابی و غازانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶-۱۲۷). سخنان فارابی در اینجا به روشنی تجرد فرشتگان را نشان می‌دهد و ویژگی‌هایی که او برای آنها بیان کرده، کاملاً بر عقول تطبیق می‌شوند؛ اولاً از مبدعات هستند و مبدعات موجوداتی هستند که در خلقت، نیازمند به ماده و مدت نیستند؛ ثانیاً قائم به ذات و جوهرند، نه عرض و ثالثاً مطلق‌اند، به این معنا که مقید و متعلق به بدن نیستند. شارحان کتاب نیز به این امر تصریح می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۱-۲۰۵؛ فارابی و غازانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶-۱۲۷). البته باید توجه داشت که با عنایت به مطالب فصّ پیشین و دنباله کلام که مربوط به نبوت و ارتباط پیامبر با عالم غیب است، سخن فارابی بیشتر ناظر به فرشتگان وحی است؛ اگرچه در مقام تعریف، مطلق فرشتگان را اراده کرده است. وی در ادامه و در بیان کیفیت تمثیل فرشتگان، ذوات حقیقی آنها را امریه و از عالم مجردات معرفی می‌کند (همان، ص ۷۱) و قلم و لوح را نیز فرشتگانی روحانی می‌داند: قلم، معانی موجود در عالم امر را دریافت می‌کند و با کتابت روحانی به لوح می‌سپارد (همان، ص ۷۲).

ابن‌سینا در رساله‌ای درباره فعل و انفعال و اقسام آنها، حقیقت وحی را چنین شرح می‌دهد: «القای پنهانی در نفوس مستعد بشری است توسط امر عقلی به اذن خدا». وی این القا را عقلی می‌داند و در تأیید آن به آیاتی از جمله آیه ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) استشهاد می‌کند که در این صورت، فرشته وحی (روح‌الامین یا جبرئیل) از موجودات مجرد عقلی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۳). وی همچنین علوم غیربشری انبیا را معلول تعلیم عقل فعال می‌داند (همان، ص ۲۲۴) و در رساله عرشیه، متکلم بودن خدا را به فیضان علوم از او بر لوح نفس پیامبر توسط قلم نقاش تفسیر می‌کند که منظور از این قلم، عقل فعال و فرشته مقرب است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۲). ابن‌سینا در جای دیگر تصریح می‌کند که قلم،

فرشته‌ای روحانی است؛ نه ابزاری جمادی (ابن سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۶۷)؛ چنان‌که در روایات نیز قلم به فرشته‌ای تفسیر شده است. اساساً از نظر ابن سینا، علاوه بر مجرد و روحانی بودن خود وحی، فرشتگان مأمور وحی نیز مجردند و از جواهر روحانی هستند؛ چنان‌که روح الامین از طبقه جواهر روحانی ثابت، و روح القدس از کرویین است (ابن سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۱۴)؛ توضیح آنکه نزدیک‌ترین مخلوقات به خداوند و شریف‌ترین آنها، جواهر روحانی نخستین، یعنی فرشتگان کروی هستند و پس از ایشان، جواهر روحانی ثانی‌اند که همان فرشتگان موکل آسمان‌ها، حاملان عرش و مدبران عالم طبیعت به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۱۱۳). وی در نوشته‌های دیگر، تصریح می‌کند که ملائکه مقرب، همان عقول نزد فلاسفه هستند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۶).

ابن سینا در رساله *الأضحوية فی المعاد* اشارات و تصریحاتی درباره تجرد فرشتگان دارد. وی با عباراتی که برگرفته از احادیث و آیات است، لذت‌های مادی و حسی همچون خوردن، آشامیدن و ازدواج را از فرشتگان نفی، و عبادت و تسبیح دائمی و بدون خستگی را برایشان اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳-۱۱۴). نیز در *اشارات لذت فرشتگان* را روحانی و غیرقابل مقایسه با لذات حسی می‌داند (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۹۶۲) و در بخش دیگری، لذت نفس مستکمل در قیامت را قابل مقایسه با لذت‌های دنیایی ندانسته، هم‌سنخ با لذت فرشتگان برمی‌شمرد؛ چه، نفس انسانی که به کمال رسیده، از جوهر ملکی است؛ زیرا نفس، صورت عقلی مفارق است، و این بعینه، همان صورت فرشتگان است (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹). وی همچنین در *معراج‌نامه جبرئیل* را نفس روح قدسی می‌خواند و از لحاظ مرتبه، برابر با تمام عقول می‌داند. شاهد نقلی او این جمله است که «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ: ۳۸) (ابن سینا، ۱۳۵۲ق، ص ۱۲). این سخن صراحتاً فرشتگان یادشده را بر عقول تطبیق کرده است؛ چنان‌که جبرئیل را با روح برابر دانسته. ابن سینا در این کتاب جریان معراج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نقل و سخنان ایشان را تفسیر و تأویل می‌کند؛ توصیف مادی‌گونه جبرئیل را از قبیل تشبیه معقول به محسوس می‌شمارد (همان، ص ۲۰-۲۱)؛ براق را عقل فعال معرفی می‌کند (همان، ص ۲۲) و فرشتگانی را که در معراج برابر دیدگان رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر شدند، فلک عطارد، زهره و

خورشید می‌داند (همان، ص ۲۸). او مالک را بر مریخ تطبیق می‌کند و فرشتگان دیگری را مشتری و زحل (همان، ص ۲۹) می‌داند. در ادامه، فرشتگان را مسکن عقل و تسبیح دانسته، درجه فرشتگی را ملازم با تنزه از فساد و هلاک و شهوت و غضب و مستلزم اشتغال به ادراک غیب و عدم توجه به مادون می‌داند (همان، ص ۳۱). ابن‌سینا در جایی میکائیل را روح قدسی و ملک مقرب می‌شمرد (همان، ص ۳۳). در یکی از رساله‌های منسوب به ابن‌سینا، مخلوق اول، عقل دانسته شده و از عالم ملائکه علمی مجرد به‌شمار آمده که کارشان ملاحظه جمال ربوبیت است؛ همچنان‌که در آیات نوزده و بیست سوره «انبیا» بدان اشاره شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۴). در قوس صعود نیز فرشتگان را با عقول مرادف دانسته و ضمن تطبیق آیه ۱۶۴ سوره «صافات» بر عالم عقول، برای هر یک مقامی معلوم را می‌پذیرد که اسرافیل، دارای برترین مقام است (همان، ص ۳۰).

خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف مشائی و متکلم برجسته شیعه، تفاوت مراتب مختلف اخذ علوم توسط نبی اکرم صلی الله علیه و آله از خدای سبحان را نتیجه حالات متفاوت ایشان و نیز قرار گرفتن در مراتب مختلف عالم عقول مفارقه می‌داند و روایاتی را که در آنها تعداد فرشتگان رساننده پیام الهی به پیامبر و واسطه‌های میان او و خداوند، متغیر است، بر اساس این تلقی در عالم عقل توجیه می‌کند. در برخی روایات، به ترتیب، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل واسطه میان پیامبر و خدای سبحان معرفی شده‌اند و در روایات دیگر، برخی از این فرشتگان ذکر نشده و تعداد واسطه‌ها تقلیل یافته است و در برخی اخبار، اصلاً واسطه‌ها برداشته شده‌اند و نبی اکرم صلی الله علیه و آله مستقیماً از ذات اقدس الهی نقل قول می‌کند. بر پایه این بیان، کم و زیاد شدن وسایط، معلول ترقی یا تنزل در مراتب عقول مفارقه بوده و در نتیجه، این فرشتگان با همان عقول مفارقه تطبیق می‌شوند (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵) که هرچه نبی مراتب بالاتری از آن عالم را پشت‌سر گذاشته باشد، به حق تعالی نزدیک‌تر شده، از تعداد فرشتگان و عقول واسطه‌گر کاسته می‌شود.

بنابراین حکمای مشاء، فرشتگان را بر عقول و نفوس فلکی تطبیق کرده‌اند.

۲-۱-۲. شواهد موجود در آثار حکمای اشراقی: نگاه تطبیقی میان فرشته‌شناسی و مجردشناسی در

اندیشه سهروردی و به تبع او، دیگر حکمای اشراقی، پررنگ‌تر و صریح‌تر از حکیمان مشائی است. شیخ اشراق جوهر روحانی نخستین را که فرشتگان مقرب هستند، با عقول برابر می‌داند و جوهر روحانی دومین را که آنها نیز از فرشتگان‌اند، بر نفوس تطبیق می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۳۶) و لذت‌های فرشتگان را در زمره لذات عقلی و غیرقابل قیاس با خوشی‌های حسی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۸۶). وی برخی فرشتگان را معلول نفوس متوسطی می‌داند که دارای اشباح معلقه نورانی‌اند و در عالم اشباح مجرده به سر می‌برند (همان، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵). چنان‌که خود شیخ اشراق تصریح می‌کند، این عالم، غیر از عوالم سه‌گانه است (همان، ص ۲۳۲) که در صورت تطبیق آن با عالم مثال و برزخ، مجرد مثالی و برزخی این دسته از فرشتگان به اثبات می‌رسد. مؤید این مطلب تصریح به وجود عالمی غیر از عالم برازخ (اجسام مادی) است که مُثُل معلقه و ملائکه مدبره در آن قرار دارند (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳). روشن است که مقصود سهروردی، عالمی مقداری و جسمانی، اما مجرد از ماده است که با عالم برازخ و اجسام مادی متفاوت می‌باشد (همان عالم مثال و برزخ)؛ وگرنه در حکمت اشراق، وجود عالم دیگر غیر از عالم برازخ، امری مسلم است؛ چنان‌که در ادامه بحث او، و بالاتر از این عالم، سخن از عالم انوار و نورالانوار به میان می‌آید. وی همچنین پس از آنکه نفس ناطقه را از نظر فلاسفه جوهر عقلی و حدانی معرفی می‌کند که نه جسم است و نه جسمانی و شواهدی نیز از کتاب و سنت و سخنان عرفا مبنی بر عدم جسمیت و جسمانیت نفس ناطقه ارائه می‌دهد، تنها تفاوت نفس ناطقه با فرشتگان را تصرف نفس در اجسام می‌داند (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷). در این صورت، فرشتگان علاوه بر تملک این مقدار از مجرد، حتی از تصرف در اجسام نیز (به نحوی از تصرف که شایسته نفس است) منزه خواهند بود.

سهروردی آیاتی از قرآن کریم را که در شأن ملائکه الهی است، به صراحت درباره مفارقات و مجردات، یعنی عقول و نفوس فلکی، به کار برده و در اثبات برخی اوصاف آنها به این آیات استشهاد می‌کند؛ عقول مقهور عقل اول‌اند و نور عقل اول، مقهور خدای سبحان است (یوسف: ۲۱؛ نحل: ۵۰) و عقول وسایط فیض الهی‌اند (نحل: ۵۰). عقل اول ید مقدس الهی است که تمام

عالم، یعنی عالم مُلک و جسمانیات (ملک: ۱) و عالم ملکوت و روحانیات که همان عقول و نفوس اند (یس: ۸۳)، زیر شعاع نور او و تحت قهر ابداع او هستند. وی همچنین واژگان قرآنی امر و خلق (اعراف: ۵۴) و غیب و شهادت (زمر: ۴۶) را به عالم اجسام و مجردات تفسیر، و مفارقات را نیز به دو دسته عقول و نفوس تقسیم می‌کند؛ عقول مبدأ نفوس اند و این هر دو با هم دو دست گشاده الهی اند (مائده: ۶۴؛ ص: ۷۵).

شیخ اشراق فرشتگان مذکور در آیه ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ﴾ (تحریم: ۶) را بر نفوس فلکی تطبیق می‌کند که به خاطر جرمشان، غلاظ و به دلیل ثبات و عدم فساد صورت‌هایشان، شداد (نبأ: ۱۲) نامیده شده‌اند. در نظر او، آیه ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ (تحریم: ۶) به این معناست که فرشتگان موکل بر افلاک به چیزهایی که پایین‌تر از ایشان قرار دارد (اجرام فلکی) التفات نمی‌کنند و در نتیجه، ایشان را شواغل نیست. همچنین آیات ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ و ﴿مُطَاعِ تَمَّ أَمِينٍ﴾ (تکویر: ۲۱) به این معنایند که نفوس فلکی، مطیع معشوقات خویش یعنی عقول‌اند. آیات ﴿فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾ (فصلت: ۳۸) و ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (انبیاء: ۲۰) نیز دلالت می‌کنند که فعل نفوس فلکی دائم است و حرکات ایشان منقطع نیست؛ «عند» اشاره است به اینکه نفوس در حیز مکان نیستند و تسبیح عبارت است از آنکه ایشان شواغل و موانع ندارند. ﴿وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾ نیز دلالت می‌کند بر اینکه ایشان را ملالت نیست و قوای ایشان سستی نمی‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۵). این سخنان به‌روشنی دلالت دارد که سهروردی تجرد فرشتگان را پذیرفته و برای آنها مراتبی قائل است و برخی از فرشتگان مذکور را در عالم عقول واقع دانسته و برخی دیگر را در مرتبه نفوس فلکی گنجانده است. فرشتگان مقرب الهی همچون فرشته امین و حی، با عقول تطبیق شده‌اند و فرشتگان مادون، که ممکن است مقصود همان اعوان و انصار فرشتگان مقرب باشند، بر نفوس فلکی. توجه به آیات مورد استشهاد برای اطاعت محض عالم نفوس از عقول، به‌خوبی این فرضیه را تأیید می‌کند؛ به‌ویژه آیه دوم که در وصف جبرئیل و مطاع بودن او است. سهروردی مدبرات امر (نازعات: ۵) را فرشتگان محرک افلاک می‌داند که کلمات وسطا

نامیده می‌شوند؛ چنان‌که فرشتگان مسیح (صافات: ۱۶۶) نیز از کلمات وسطا هستند. وی صافون (صافات: ۱۶۵) را کلمات کبرا معرفی کرده و مقام آنها را بر کلمات وسطا مقدم می‌شمرد. او معتقد است سرّ اینکه در قرآن کریم صافات مقدم‌اند (صافات: ۱ و ۲) و نیز در آیات پیشین، صافات: ۱۶۵ و ۱۶۶)، همین است. سهروردی تصریحات دیگری نیز بر مطابقت فرشتگان با مجردات دارد. وی عقول را که وسایط صدور کثرت از وحدت هستند همان فرشتگان مقرب و انوار معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۲۲۷)؛ چنان‌که عقول در حکمت را همان فرشتگان کروی و سرادقات نوری در شریعت و عرفان دانسته، تفاوتشان را صرف نام‌گذاری می‌داند (همان، ج ۴، ص ۱۱۶). نکته دیگر آن است که شارحان حکمت اشراق و پیروان سهروردی نیز در نگاه تطبیقی به فرشته و مجرد، با مؤسس حکمت اشراق هم‌آوایند (برای نمونه، ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۱؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳ و ۱۹۵؛ اهری، ۱۳۵۸، ص ۲۹).

در نتیجه، سهروردی علاوه بر تطبیق فرشتگان بر عقول و نفوس فلکی، فرشتگانی از عالم مثال را نیز اثبات می‌کند.

۲-۱-۳. **شواهد موجود در حکمت متعالیه:** به نظر می‌رسد صدرالمتألهین تنها فیلسوف مسلمان است که به طور گسترده و مستقل، درباره فرشتگان سخن گفته و پیرامون حقیقت، ویژگی‌ها و اقسام آنها قلم‌فرسایی کرده است. وی در *مفاتیح‌الغیب*، ابتدا دو نظریه درباره حقیقت فرشتگان و جنیان بیان می‌کند که یکی رأی متکلمین و جسم لطیف بودن ملائکه است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: راستین و کهنسال، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵-۹۳) و دیگری نظر فلاسفه. فلاسفه قائل به موجوداتی هستند که نه متحیزند و نه حال در متحیز و در نتیجه، مجرد از اجسام‌اند. وی سپس اقسام و مراتب متعدد مجردات نزد حکما را بیان می‌کند که برخی از آنها بر فرشتگان تطبیق شده‌اند. مجردات عالی که از هرگونه تدبیر نسبت به اجسام منزّه هستند، همان فرشتگان مقرب‌اند که نزد خدای سبحان می‌باشند (انبیا: ۱۹)؛ سپس نوبت به مرتبه ارواح دارای تعلق تدبیری به اجسام می‌رسد که اشرف آنها، حاملین عرش هستند (حاقه: ۱۷)؛ در مرتبه دوم، فرشتگان طواف‌کننده (حافین) پیرامون عرش قرار

دارند (زمر: ۷۹) و سپس فرشتگان کرسی؛ مرتبه چهارم از آن فرشتگان آسمان‌هاست، که ترتیبشان بر اساس تقدم و تأخر طبقات آسمان‌هاست. مراتب بعدی به ترتیب از آن فرشتگان کره اثير، کره نسیم (فرشتگان هواء) و کره زمهریر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۸۳).

وی در بخشی دیگر، موجودات ملکوتی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: گروهی که هیچ‌گونه ارتباطی با عالم ماده، چه تعلق تدبیری و چه تعلق حلولی، ندارند و دسته‌ای که یکی از این تعلق‌ها را واجدند. گروه اول کرویین نام دارند و خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: ملائکه مهمم، که مستغرق در دریای احدیت‌اند و نه به خود و نه به غیر، التفاتی ندارند (با استناد به این حدیث نبوی: «إن لله أرضا بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوماً هي مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقاً لا يعلمون أن الله خلق آدم وإبليس») و اهل جبروت، که وسایط جود و رحمت و پرده‌های جلال و عظمت خدای متعال‌اند و مبادی سلسله موجودات و غایات نفوس هستند. بزرگ‌ترین فرشته در میان اهل جبروت، روح است (نبا: ۳۸) که به اعتباری «قلم اعلا» (اول ما خلق الله القلم) و به اعتبار دیگر، «عقل اول» (اول ما خلق الله العقل) نامیده شده است. روح نخستین طبقه از موجودات کروی است و روح القدس یعنی جبرئیل، واپسینشان؛ و این ترتب، ترتب علی و معلولی است؛ اما دسته دوم موجودات ملکوتی که ارواح متعلق به عالم اجسام‌اند و روحانیات نامیده می‌شوند، نیز دو طایفه‌اند: گروه اول، موجودات ملکوت اعلا که متعلق به اجسام آسمانی‌اند و تصرف تدبیری و تحریکی نسبت به آنها دارند و دسته دوم، موجودات ملکوت اسفل که به اجسام عنصری تعلق دارند. مراتب این دو دسته نیز بر اساس مراتب اجسام فلکی و عنصری تعیین می‌گردد. بنابراین با هر جسمی از اجسام علوی یا سفلی، جوهری ملکوتی است (با استناد به روایتی از انبیای گذشته: «أن لكل شيء ملكاً»، با هر قطره باران فرشته‌ای نازل می‌شود و با استشهاد به سخنان اهل مکاشفه، با هر برگه‌ای از درخت، هفت فرشته یا بیشتر هست) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳۹-۳۴۱). در نتیجه، صدرا ضمن تصریح به تجرد همه این اقسام از فرشتگان، مراتب مختلف آنان را مطابق با مرتبه عقول، نفوس فلکی و نفوس غیرفلکی می‌داند. صدرالمتألهین در بخشی دیگر نظر حکما درباره فرشتگان را شرح می‌دهد که نزد فلاسفه،

فرشته جوهری قائم به ذات و غیرمتحیز است و از لحاظ ماهیت با نفس انسان متفاوت و به مراتب از آن کامل تر می‌باشد. در اینجا، صدرا ضمن تقسیم این جواهر مجرد به فرشتگان مدبر افلاک و کواکب و فرشتگان مقرب و غیرمدبر، وجود این دو دسته را مورد اتفاق فلاسفه می‌داند و وجود فرشتگان زمینی را که مدبر عالم سفلا هستند و شامل فرشته و شیطان می‌شوند، تنها مورد پذیرش برخی از حکما معرفی می‌کند (همان، ص ۳۴۲-۳۴۳). وی در فصلی با عنوان ذکر اصناف ملائکه، تنها با استناد به آیات و روایات، اقسام فرشتگان را به ترتیب نام می‌برد و در برخی موارد، با ادله نقلی به اثبات تقدم برخی بر دیگری می‌پردازد. سپس ضمن نقل دعای امام علی بن الحسین علیه السلام که درباره حاملان عرش و دیگر فرشتگان است، گونه‌های مختلف فرشتگان مزبور در این دعای شریف را بر اقسام متعدد مجردات تطبیق می‌دهد. حاملان عرش، اسرافیل، میکائیل و جبرئیل عبارت‌اند از ملائکه مقرب و جواهر مقدس که در سلسله عقول مفارق قرار دارند. روح بر ارواح مهیم تطبیق می‌شود که غرق شهود جمال حضرت حق‌اند. تحلیل صدرالمتألهین از اینکه آنها روح نامیده شده‌اند، نه فرشته، آن است که نام ملک از آن جهت بر آنان نهاده نشده که ملک از الوکه به معنای رسالت است و این دسته، هیچ رسالتی نداشته‌اند، بلکه اساساً توجهی به غیر ندارند؛ فرشتگان مادون این دسته که ساکن آسمان‌هایند و در رسالت‌های خدا، امین‌اند، خستگی، سستی، سهو و غفلت ندارند و از خشوع، دیده بر هم نهاده‌اند و یارای نگریستن در خداوند را ندارند، بر فرشتگان موکل بر اجرام آسمانی و نفوس فلکی منطبق شده‌اند، که به دلیل تعلق به اجرام، درجه آنان از مقربین پایین‌تر است و به طور کامل از بُعد نسبت به حق تعالی و نیز از نقصان، تجدد، تغییر حال و عدم کمال منزّه نیستند؛ برای همین است که خودشان اعتراف می‌کنند خدا را چنان‌که سزاوار اوست، نپرستیده‌اند. فرشتگان روحانی، نزدیکان به خدای سبحان، رسانندگان غیب به رسولان، امینان وحی و گروه‌هایی از فرشتگان که خدا آنان را مخصوص به ذات خود گردانیده است، از خوردن و نوشیدن بی‌نیاز بوده و در باطن طبقات آسمان‌ها جای گرفته‌اند و فرشتگانی که هنگام فرمان اتمام وعده حق، بر اطراف آسمان‌ها قرار دارند، همه بر فرشتگان عقلی منطبق شده‌اند که در سلسله اسباب وجود، میان خداوند و

فرشتگان آسمانی (نفوس فلکی) واسطه هستند. مابقی فرشتگان، شامل خزان‌داران باران، روان‌کنندگان ابرها و دیگر فرشتگان موکل بر موجودات و حوادث زمینی، فرشتگان زمین‌ها دانسته شده‌اند، که مبادی صور نوعیه برای انواع طبیعی عنصری به‌شمار می‌آیند. هریک از این فرشتگان از جنس همان چیزی است که آن را تدبیر می‌کند؛ بنابراین فرشته باران، کوه، آتش، هوا، آب و زمین از جنس همان صنم و شیء تحت تدبیر خویش هستند و در واقع، فرشته آب همان آب عالم غیب و نشئه‌ی ملکوت است و به همین ترتیب، دیگر فرشتگان مدبر انواع مادی، حقیقت غیبی همان نوع در عالم ملکوت محسوب می‌شوند (همان، ص ۳۴۸-۳۵۱).
صدرالمتألهین در جای دیگر، عقل فعال را که هم فاعل نفس انسان است و هم غایت او و کامل‌کننده او از قوه به فعلیت، فرشته‌ای روحانی از فرشتگان الهی و نوری عقلی از انوار حق معرفی می‌نماید (همان، ص ۵۷۸-۵۷۹).

صدرالمتألهین در کتب دیگر خویش نیز به طور پراکنده و اجمالی‌تر از فرشتگان سخن می‌گوید. در *اسفار* فرشتگان مقرب را بر «ارباب انواع» نزد حکمای نخستین یا مثل افلاطونی مورد پذیرش افلاطونیان منطبق می‌کند، که واسطه میان جواهر عقلی و هریک از انواع مادی هستند؛ همچنین مدبر نوع انسان، پدر قدسی، مثال عقلی و به کمال رساننده نفوس بشری را فرشته مقرب عقلانی قلمداد می‌کند که در لسان شریعت، جبرئیل خوانده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۲-۱۴۳)؛ مدبر عقلی انواع اجسام (رب النوع) را فرشته‌ای روحانی می‌داند (همان، ج ۵، ص ۱۷۸)؛ ملائکه مهیم را مرادف با انوار قاهره و عقول فعاله و صور مکرمه دانسته، محرک افلاک به تحریک غایی را فرشتگان عقلی (عقول) معرفی می‌کند؛ چنان‌که محرک فاعلی آنها را فرشتگان نفسی (نفوس فلکی) می‌داند (همان، ج ۷، ص ۱۰۹-۱۱۰). مشابه همین سخن درباره محرک اجرام نباتی نیز در آثار صدرای دیده می‌شود؛ به این صورت که هریک از انواع نباتی، محرکی ملکوتی از جنس فرشتگان موکل بر اجسام دارد که تحریک‌کننده فاعلی آن نبات است و محرک شریف‌تری دارد که از جنس فرشتگان علوی است که نبات را به صورت تشویق و امداد تحریک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷). در جای دیگری، ارباب انواع را با عباراتی

همچون ملائکه طبع، ملائکه روحانی و ملائکه مدبره معرفی می‌کند (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸). وی در شرح الهدایة الاثیریة، فرشتگان مورد پذیرش شریعت را با عقول مجرد در زبان فلاسفه، انوار قاهره در بیان حکمای اشراق و سرادقات نوری در کلام صوفیان یکی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۰). در شواهد الربوبیه از حرکات عنصری به عنوان دلیلی بر اثبات وجود فرشتگان عقلی و ملائکه روحانی و مدبر عقلی استفاده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۱۴-۲۱۵). نیز وجود فلک را معلول جوهری عقلی از فرشتگان مقرب خداوند می‌داند (همان، ص ۲۲۷). او عناوین برخی فصولی را که درباره عقول است، به نام فرشتگان ذکر کرده است (همان، ص ۲۴۶) و یا گاهی واژه عقل و فرشته را در ردیف یکدیگر ذکر کرده (همان، ص ۳۳۲)، یا در فصل‌های مربوط به عقول، نصوصی را که درباره فرشتگان است، به عنوان شاهد نقل می‌کند (همان، ص ۲۵۵-۲۵۶) که اینها همه نشان از تطابق میان فرشته‌شناسی و مجردشناسی صدرایی است. در المبدأ و المعاد عقول را همان فرشتگان الهی و وسایط فیض معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶). در رساله سه اصل نیز از فرشتگان و عقول و مفارقات در یک ردیف نام می‌برد و آنها را در یک مقام جای می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۹۴، ۹۶ و ۱۱۰). حکیم سبزواری در اسرارالحکم، عقول عرضی و ارباب انواع مورد پذیرش حکمای اشراق را همان فرشتگان موکل بر انواع، در لسان شرع دانسته و مدبر نوع انسان را عقل دهم به بیان مشائین و روح القدس یا آدم اول به لسان اشراقیین تلقی می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۶) و عقول کلیه را بر ملائکه مهیمن تطبیق می‌دهد (همان، ص ۴۸۷).

۲-۲. بررسی انطباق‌پذیری فرشتگان بر مجردات

در پایان، توجه به این نکته ضروری است که فلاسفه با توجه به ویژگی‌های مشترکی که میان عقول و نفوس فلکی با فرشتگان وجود دارد، به مطابقت آنها بر یکدیگر حکم کرده‌اند. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، عقول، چه طولی و چه عرضی، دو ویژگی اساسی دارند و آن وساطت در ایجاد و تدبیر موجودات است که یکی مربوط به حوزه وساطت هستی‌شناسانه است و نقش آنان در

ایجاد دیگر موجودات امکانی، و دیگری به حوزه وساطت در ربوبیت عالم و از جمله استكمال علمی نفوس مربوط می‌شود، که نقش تدبیر علمی موجودات مادون، جایگاه معرفت‌شناسانه عقول را نشان می‌دهد. نقش تدبیر در سطح محدودتر و پایین‌تر شامل نفوس فلکی نیز می‌شود، به گونه‌ای که عامل حرکت اجرام آسمانی و در نتیجه، سبب افاضه خیرات و برکات بر عالم طبیعت هستند. این نقش در مرتبه بعد نفوس موجود در عالم طبیعت را که موکل بر اجسام طبیعی عنصری هستند، دربر می‌گیرد؛ مانند محرک جرم نباتی که صدرا به آن اشاره کرد (مقصود، محرکی است که مباشرةً و تحریکاً حرکت به او منسوب است و از جنس فرشتگان موکل بر اجسام است، نه محرکی که تشویقاً محرک حرکت است و از جنس فرشتگان عاری از این ارتباط).


تمام این نقش‌ها و ویژگی‌ها در کتاب و سنت برای فرشتگان نیز اثبات شده است. فرشتگان موجودات مقرب درگاه قدس ربوبی‌اند که نزدیک‌ترین مقام را نزد پروردگار دارند و واسطه‌های فیض خداوند هستند؛ چنان‌که عقول نیز بالاترین مرتبه را در سلسله موجودات امکانی واجدند و فیض وجود از طریق آنان بر مادون جاری می‌شود که این همان نقش هستی‌شناسانه را نشان می‌دهد. در قرآن کریم نیز اگرچه صریحاً درباره نقش ایجاد فرشتگان سخن نرفته است، شواهدی بر این مطلب وجود دارد. یکی از این شواهد، استفاده از ضمائر جمع درباره افعالی است که به خلقت آسمان‌ها و زمین و نیز موجودات مابین آن دو، از جمله انسان مربوط می‌شود (برای نمونه، ر.ک: دخان: ۳۸ و ۳۹؛ مؤمنون: ۱۴). فرشتگان همچنین مدبران امور عالم بوده، برخی از آنان موکل بر انواع مادی هستند، که این ویژگی قابل تطبیق بر نقش تدبیری عقول است. یکی دیگر از واسطه‌گری‌های فرشتگان، وساطت در نزول وحی و رساندن کلام الهی به پیامبران و نیز الهامات و القانات رحمانی به بندگان است که می‌توان آن را بر نقش معرفت‌شناسانه عقول در تکمیل علمی نفوس بشری قابل تطبیق دانست. همچنین فرشتگان موکل بر اجسام آسمانی و زمینی نیز قابل تطبیق بر نفوس فلکی محرک اجرام آسمانی و نفوس محرک اجسام طبیعی هستند. ویژگی‌های دیگر مجردات از قبیل جایگاه مشخص در سلسله هستی، غلبه جنبه وحدانی در صفت و فعل، ثبات و عدم تغییر، عاری بودن از قوای شهوانی و غضبی و در نتیجه، عدم

تخلف از فرمان مرتبه مافوق، و عدم فساد و فنا نیز به ترتیب می‌تواند بر «داشتن مقام معلوم» (صافات: ۱۶۴)، «صدور فعل واحد» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۱)، «ثبات در افعال، بدون خستگی و سستی و فترت» (انبیاء: ۲۰)، «عصمت» (نحل: ۵۰) و سرانجام بر «عدم فنا» تطبیق گردد (برای آگاهی بیشتر از این اوصاف، ر.ک: راستین و کهنسال، ۱۳۹۲، ص ۱۹-۹۳). دسته دیگر مجردات، از تجرد مثالی و برزخی برخوردارند که فلاسفه، به ویژه سهروردی، آنها را بر فرشتگان موجود در عالم برزخ تطبیق کرده‌اند. فرشتگان و خدمه بهشت و جهنم برزخی از این دسته هستند. ناگفته نماند که مقصود از بیان این ویژگی‌های مشترک، مطابقت تام میان انواع فرشتگان و اقسام مجردات، به گونه‌ای که انطباق با قسم دیگری امکان‌پذیر نباشد، نیست؛ بلکه مراد آن است که حکمای اسلامی با مشاهده اوصاف حاکی از تجرد، به ویژه صفت مهم «غیب» برای فرشتگان در کتاب و سنت از یک سو و آگاهی از ویژگی اساسی «نامحسوس بودن» برای مجردات، در گام نخست، به تجرد فرشته حکم داده، و سپس با ملاحظه اوصاف مشترک و شباهت‌های فراوان میان فرشته و مجرد، به تطبیق اقسام مختلف هر کدام بر انواع دیگری پرداخته‌اند، که در مجموع به نظر می‌رسد در این مطابقت تا حد فراوانی موفق بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

فیلسوفان مسلمان، به جز خداوند، قائل به موجودات مجرد دیگری نیز هستند و انواع پرشماری از مجردات را به اثبات می‌رسانند. مشاهده شباهت میان ویژگی‌ها و نقش مجردات از یک سو، و اوصاف و جایگاه فرشتگان از سوی دیگر، موجب شده تا فیلسوفان اسلامی، به مطابقت میان این دو گروه از موجودات حکم دهند. ایشان با پذیرش تجرد فرشتگان و تطبیق انواع آنها بر اقسام مجردات، هم توانسته‌اند یکی از اساسی‌ترین مفاهیم دینی را مدلل و عقلانی سازند و هم موفق شده‌اند تا برای یافته‌های عقلی خویش، محملی دینی و توجیهی شرعی بیابند. آنها با انطباق فرشتگان بر مجردات، به موفقیت‌هایی در حوزه فرشته‌شناسی دست یافته‌اند، که از آن جمله است: امکان تبیین عقلانی «وجود» فرشتگان، «اوصاف» آنها (مانند مقام معلوم

داشتن، وحدت و ثبات در فعل، عصمت و فناپذیری) و «جایگاه و نقش» ایشان در هستی (از جمله، تبیین عقلی نقش هستی‌شناسانه و وساطت در فیض، تدبیر موجودات و تأثیرگذاری موجودات غیبی در حوادث مختلف جهان، و نیز تبیین عقلانی وحی، کلام الهی و نبوت). در پایان، ذکر این نکته ضرورت دارد که میزان این تطبیق باید تا حدی باشد که با نصوص معتبر دینی تعارض نیابد و یا به تأویل‌های بی‌جا و تفسیر به رأی نینجامد؛ به‌ویژه باید در تطبیق موارد جزئی فرشته‌خاص بر فردی خاص از مجردات، نهایت دقت و احتیاط را به خرج داد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، پارسایان.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد‌المسافر، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، رسائل ابن‌سینا، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ق، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۳۲۶ق، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، چ دوم، قاهره، دارالعرب.
- ، ۱۳۵۲ق، معراج‌نامه، به اهتمام بهمن کریمی، رشت، مطبعه عروۃ‌الوفاقی.
- ، ۱۳۷۹، النجاة من الغرق فی بحرالضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۲، الاضحویة فی المعاد، تحقیق حسن عاصم، تهران، شمس تبریزی.
- ، ۱۳۸۳، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
- اهری، عبدالقادر، ۱۳۵۸، الاقطاب القطیبة او البلغة فی الحکم، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران
- بهمینیار، بن‌المرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرین.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن، ۱۳۷۵، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجاء.
- راستین، امیر و علیرضا کهنسال، ۱۳۹۲، فرشتگان در اسلام و مقایسه آنها با مجردات در فلسفه اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده‌آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- ، ۱۳۸۳، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، فرهنگ معارف اسلامی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۵۵، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- شهرزوری، محمدبن محمود، ۱۳۷۲، شرح حکمة‌الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، تصحیح و اهتمام سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
- ، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، *اسرارالایات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳، *اجوبه المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ، ۱۳۹۱، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- فارابی، محمدبن محمد، ۱۹۹۶م، *کتاب السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتبة الهلال.
- فارابی، محمدبن محمد و سیداسماعیل غزالی، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمة و شرحه*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۰، *جدوات و مواقیمت*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- هروی، نظام‌الدین، ۱۳۶۳، *انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)*، مقدمه حسین ضیائی، ج دوم، تهران، امیرکبیر.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.