

تحلیل مقایسه‌ای آراء آکویناس و ابن سینا درباره علم فرشتگان

علی سنایی* - عظیم حمزئیان**

چکیده

در این نوشتار، دیدگاه آکویناس و ابن سینا درباره علم فرشته بررسی و تحلیل شده است و وجوه اشتراک و اختلاف آن‌ها را در این خصوص بیان کرده‌ایم. با اینکه آکویناس و ابن سینا هر دو متأثر از سنت ارسطویی بوده‌اند؛ ولی چون جهان‌شناسی آن‌ها از جهاتی متفاوت است، درباره جایگاه علم فرشته به نتایج مختلفی رسیده‌اند. آکویناس و ابن سینا هر دو معتقدند که فرشتگان طبایع عقلانی هستند؛ بنابراین مشخصه اصلی آن‌ها علم است؛ ولی با این تفاوت که ابن سینا علم فرشته را علت ایجاد موجودات مادون خود می‌داند؛ ولی آکویناس معتقد است که فرشتگان نقش ایجاد و علی در عالم ندارند و کیفیت علم فرشته بیشتر به امور مادون با درجه بساطت ذات آن تبیین پذیر است. از سوی دیگر، ابن سینا معتقد است که فرشته، جزئی را از طریق کلی (به معنای ثابت و لایتغیر) می‌شناسد؛ ولی آکویناس می‌گوید که فرشته، جزئی را به ما هو جزئی می‌شناسد.

واژه‌های کلیدی

آکویناس، ابن سینا، فرشته، علم، عقل فعال، جواهر عقلی. پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

sanaee@profs.semnan.ac.ir

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (مسئول مکاتبات)

ahamzeian@semnan.ac.ir

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۶/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

مقدمه

در قرون وسطا کسانی مثل دیونوسیوس، دنزاسکوتوس، آگوستین، آکویناس و بناونتورا به تفصیل درباره فرشتگان سخن گفته‌اند. در این میان، بناونتورا و آکویناس با بهره‌گیری از متافیزیک ارسطو، اظهارات کتاب مقدس درباره فرشتگان را به‌طور نظام‌مند، تبیین و تفسیر کرده‌اند. ثمره کار آن‌ها این بود که در قرن سیزدهم، فرشته‌شناسی یکی از مهم‌ترین برنامه‌های درسی دانشگاه پاریس شد و هنرمندان نیز در خلق آثار خود و همچنین تزئینات کلیسا از تصاویر خیال‌انگیز فرشتگان استفاده کردند.^۱ در فرشته‌شناسی آکویناس که بخش‌هایی از کتاب جامع علم کلام را به خود اختصاص داده است، به تفصیل درباره نحوه وجود، علم، حرکت، زمان‌مندی و مکان‌مندی فرشته بحث شده است. در این میان، علم فرشته اهمیت بیشتری می‌یابد؛ زیرا آکویناس، تحت تأثیر ارسطو،^۲ معتقد است که فرشته طبیعت عقلانی دارد. آکویناس طبیعت عقلانی را جنس مشترک انسان و فرشته می‌داند؛ به همین خاطر در قیاس با جایگاه وجودی و معرفتی انسان، به نتایجی درباره قوای معرفتی و نحوه علم فرشته دست می‌یابد. در این نوشتار، به روش تطبیقی دیدگاه آکویناس و ابن‌سینا درباره نسبت وجود و ماهیت فرشته با علم او، علم فرشته به خود، خدا و اشیاء مادی بررسی و تحلیل شده است. دلیل انتخاب مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و آکویناس این است که هر دو متأثر از سنت ارسطویی هستند و همچنین ابن‌سینا شخصیتی شناخته شده است که آکویناس از او انتقاد می‌کند. با توجه به اینکه فرشته‌شناسی آکویناس در مقایسه با ابن‌سینا، واضح‌تر و گسترده‌تر است، در این نوشتار بدون توجه به تقدم و تأخر تاریخی آن‌ها، ابتدا دیدگاه آکویناس را مطرح می‌کنیم و بعد به اندیشه ابن‌سینا می‌پردازیم. گفتنی است، فرشته‌شناسی ابن‌سینا در ذیل مبحث عقول مطرح می‌شود و ابتدا باید نشان دهیم که به نوعی ابن‌سینا فرشته را مساوی و همراه با عقول می‌گیرد؛ این در حالی است که آکویناس فصل تقریباً مفصلی از

کتاب جامع علم کلام را به فرشتگان اختصاص داده است و به همین خاطر او را مجتهد در فرشته‌شناسی (Angelic doctor) می‌دانند.

اثبات وجود فرشته

ابتدا لازم است که دلیل آکویناس را درباره اثبات وجود فرشته بیاوریم؛ زیرا در ضمن این برهان می‌توان به جایگاه وجودشناختی فرشتگان به‌عنوان طبایع عقلانی پی برد. او با استفاده از قاعده‌ای در فلسفه ارسطو مبنی بر اینکه «هر جا بهتری هست، بهتری هم هست» (Aristotle, 1993b, 1971) وجود فرشته را این‌طور اثبات می‌کند که خالق در عالی‌ترین مرتبه از وجود، تجرد محض دارد و جمادات نیز به‌عنوان موجودات مادی در فروترین مرتبه از آفرینش هستند و انسان نیز به‌عنوان مخلوق از جهتی تجرد از ماده دارد و از جهتی مادی است. بر همین اساس، باید بین خدا و انسان نیز مخلوقی کاملاً مجرد یعنی فرشتگان وجود داشته باشند تا هیچ طفره‌ای در سلسله مراتب هستی رخ ندهد و عالم به‌خاطر اینکه مخلوق خداوندی کامل و بدون نقص است، برحسب نظام احسن تحقق یابد (Aquinas, 1947: q50, a1). این استدلال یادآور قاعده امکان اشرف است که شهاب‌الدین سهروردی از آن برای اثبات فرشتگان استفاده می‌کند. به نظر سهروردی، موجودات اختلاف رتبی دارند؛ یعنی موجود مادون تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه پیش از آن موجود اشرف محقق شده باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۳۵).

نقش وجودی و معرفتی کلمه خدا (لوگوس) در

فرشته‌شناسی آکویناس

آکویناس معتقد است که کلمه خدا (لوگوس) مستقلاً هر فرشته را ایجاد می‌کند؛ بنابراین بین فرشتگان رابطه علی و معلولی نیست. به نظر آکویناس، خلقت فعل ارادی خداوند است و هیچ مخلوقی نمی‌تواند شأن ایجاد داشته باشد. او دیدگاه ابن‌سینا را مبنی بر اینکه عقول،

اشیاء در مقام قوه است و براساس این اصل ارسطویی که امر بالقوه تحت تأثیر امر بالفعل به فعلیت می‌رسد، فعل وجودی خدا نیز ذوات اشیاء را به فعلیت می‌رساند. فرشته از حیث مخلوق بودن، مرکب از ماهیت و وجود است؛ زیرا وجود آن قائم به خود نیست. با این حال، فرشته چون مجرد تام است، هیچ جنبه مادی ندارد؛ پس صورت محض است؛ ولی انسان چون بدن دارد، علاوه بر اینکه به عنوان مخلوق، مرکب از وجود و ماهیت است، مرکب از ماده و صورت نیز هست (STI, Ibid: q50, a2, r3). بر همین اساس، فرشته در تحقق خود فقط به فاعلیت و اراده الهی نیازمند است؛ ولی وجود انسان علاوه بر فاعلیت الهی، مسبوق به شرایط مادی است. این رویکرد شبیه همان چیزی است که ابن سینا در اشارات و تنبیهات درباره تفاوت صنع و ابداع می‌گوید؛ بدین نحو که فرشته از سنخ مبدعات است و فقط نیاز به علت فاعلی دارد؛ ولی انسان در گروه مصنوعات است که دست‌کم برای حیات مادی خود وابسته به ماده و مدت است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۷).

وجوه اختلاف و اشتراک انسان و فرشته در جایگاه عقل

به نظر آکویناس جنس مشترک انسان و فرشته، طبیعت عقلانی است. در ادامه خواهیم دید که آکویناس اراده را نیز برحسب عقلانیت تعریف می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که عقل و اراده از وجوه اشتراک بین انسان و فرشته است. با این حال، چون فرشته مجرد تام است، ولی انسان جنبه مادی دارد، معنای محدودی از عقل و اراده را می‌توان به یکسان بر انسان و فرشته به کار برد. در این مجال چون قصد داریم علم فرشته را بررسی کنیم، صرفاً به موضوع عقل می‌پردازیم و از تحلیل موضوع اراده صرف‌نظر می‌کنیم. در ادامه سعی داریم ببینیم، آیا نحوه عملکرد عقل در انسان و فرشته مشترک است یا خیر. به همین منظور کارکرد عقل در انسان و فرشته را مقایسه و تحلیل می‌کنیم.

با بررسی قوای نفسانی انسان، باید دید کدام یک از

واسطه‌های علی در ایجاد عالم هستند، نفی می‌کند؛ زیرا لازمه سخن ابن سینا را ضروری بودن خلقت می‌داند (Aquinas, 1947: STI, q45, a 5, 3) بر همین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که آکویناس در نظریه خلقت از قاعده «الواحد» نوافلاطونی استفاده نمی‌کند.

همان‌طور که گفتیم، به نظر آکویناس کلمه خدا مستقیماً فرشتگان را ایجاد می‌کند؛ به این نحو که در کلمه خدا تمام صور ازلی اشیاء (روحانی و جسمانی) تقرر دارد و بعد از اینکه لوگوس ذات هر فرشته را ایجاد کرد، حقایق کلی اشیاء را به آن‌ها رساند (Ibid: STI, q56, a2).

آکویناس مثل آگوستین معتقد است که فرشته، علم صبحگاهی (Morning knowledge) و علم شامگاهی (Evening knowledge) دارد. منظور از علم صبحگاهی این است که فرشته حقایق امور را در کلمه خدا می‌بیند و منظور از علم شامگاهی این است که فرشته با علم ازلی و ذاتی خود اشیاء را می‌شناسد (Ibid: STI, q58, a6). منظور آگوستین این است که وقتی فرشته اشیاء را در لوگوس نظاره می‌کند، شناخت روشن‌تر و شفاف‌تری از آن‌ها خواهد داشت نسبت به اینکه ماهیت اشیاء را برحسب امکانات درونی خود درک کند. لوگوس از آن حیث که حقیقت هر چیز را در خود دارد، علت موجودات مادون است و فرشته با رؤیت اشیاء در لوگوس، گویی اشیاء را در پرتو علت آن‌ها می‌شناسد. بنابراین شناختی که فرشته از موجودات به واسطه حقایق گنجانده شده در خود کسب می‌کند، رقیق‌تر و ضعیف‌تر از شناختی است که از رؤیت اشیاء در لوگوس به دست می‌آورد.

ماهیت فرشته

به نظر آکویناس، ماهیت و وجود فقط در مورد خداوند، یکی است؛ زیرا خداوند فعل محض وجود است و سایر مخلوقات که به ضرورت موجودیت ندارند، مرکب از وجود و ماهیت‌اند؛ یعنی وجود، عارض بر ماهیت آن‌ها است. به نظر آکویناس، وجود خدا در مقام فعل و ذوات

حال آنکه فرشته یک موجود کاملاً عقلانی است و هیچ جنبه مادی ندارد؛ بنابراین برای دریافت و به فعلیت رساندن معقولات، عقل منفعل و فعال نمی‌خواهد.

درواقع چون موضوع اصلی علم فرشته، موجودات مجرد از ماده یا معقولات بالفعل است، آنچه را که ما در فرایند تدریجی ادراک و یا قوه انتزاع بدان می‌رسیم، فرشته از همان ابتدا می‌شناسد^۴ (STI, 1947: Aquinas, Ia54,a4). فرشته علاوه بر اینکه فاقد عقل منفعل و فعال است، عقل بالملکه هم ندارد (Ibid: STI q58,a1). توضیح اینکه عقل پس از اینکه ملکه دانش را کسب کرد، اگر علم خود را بالفعل به کار نگیرد، در حالت بالقوه خواهد بود؛ ولی فرشته که تمام حقایق را در لوگوس رؤیت می‌کند، همواره علمی بالفعل دارد. برای توضیح این نکته لازم است که بین معقولات بالقوه و بالفعل فرق بگذاریم. منظور از معقول بالقوه صور نوعیه مندرج در اشیاء است که عقل بشری طی فرایند انتزاع آنها را به فعلیت می‌رساند و مراد از معقولات بالفعل، حقایق و هویت‌های مجردی است که فعلیت ذاتی دارند. از آنجاکه موضوع علم فرشته، معقولات ذاتاً بالفعل یا مجردات هستند، شناخت فرشته ماحصل فرایند انتزاع نیست؛ یعنی فرشته نیازی به عقل منفعل ندارد تا ابتدا صور حسی اشیاء را دریافت کند و بعد تحت تأثیر عقل فعال، کلیات را از آن صور استخراج کند و به فعلیت برساند. به این معنا می‌توان گفت که فرشته حقایق کلی را به‌طور مستقیم، بی‌واسطه و یک‌جا دریافت می‌کند و برخلاف معرفت بشری، شناخت او تدریجی و زمانمند نیست.

آکویناس معتقد است که عقل (Intellect) و قوه استدلال (Reason) دو جنبه از یک قوه واحد هستند؛ ولی موضوعات و نحوه عملکرد آنها متفاوت است:

«اگر اعمال مربوط به قوه استدلال و عقل را در انسان بررسی کنیم به‌روشنی درخواهیم یافت که این دو قوه متمایز نیستند؛ زیرا قوه تعقل درواقع حقایق معقول را می‌فهمد و قوه استدلال از فهم یک چیز به چیز دیگر

کارکردهای عقل فقط با بدن و کدام یک بدون یاری از اعضای حسی محقق می‌شود. در این رویکرد تنها ملاک برای تعیین عقلانیت مشترک بین انسان و فرشته، مجرد بودن فرشته است؛ ولی انسان موجودی جسمانی‌روحانی است. آکویناس معتقد است که تمام ادراکات انسان در حیات دنیوی گرفته‌شده از تجربه حسی است. درواقع او شناخت فطری را نفی می‌کند و حتی تصورات اولیه عقل را ناشی از تجربه حسی می‌داند. بنابراین هیچ‌یک از کارکردهای عقل بشری - البته در حیات دنیوی - بدون یاری از اعضای حسی محقق نمی‌شود. از این جهت می‌توان ادعا کرد که نحوه عملکرد عقل در انسان دنیوی و فرشته متفاوت است. برحسب ملاک فوق، آن مرتبه از عقل بشری که بدون اعضای حسی فعال می‌شود، به فرشته نیز می‌توان نسبت داد. عقل در معنای وسیع کلمه، کارکردهای متعددی دارد؛ به این نحو که اگر مشغول دریافت صور حسی باشد، به آن عقل منفعل می‌گویند. اگر به انتزاع مفاهیم کلی بپردازد، به آن عقل فعال گفته می‌شود و اگر استدلال و ارزیابی کند، قوه استدلال است و درنهایت اگر موضوع آن حقایق بدیهی و ضروری باشد، عقل (Intellect) است. بنا به دیدگاه آکویناس، انسان عقل منفعل و فعال دارد؛ ولی فرشته فاقد چنین قوایی است. انسان، بخش عمده‌ای از معرفت خود را به‌طور تدریجی و در ارتباط با جهان خارج کسب می‌کند، پس باید قوه‌ای به نام عقل منفعل داشته باشد که صور حسی اشیاء را دریافت کند. بعد از اینکه عقل منفعل صور حسی را قبول کرد، باید قوه دیگری تحت عنوان عقل فعال باشد تا با تبدیل صور حسی به صور خیالی و درنهایت تجرید مفاهیم کلی، معقولاتی را که بالقوه در اشیاء خارجی هست، به فعلیت برساند. درواقع، عقل منفعل مستلزم این است که فاعل شناسایی، اعضای حسی برای پذیرش صور اشیاء داشته باشد و لازمه عقل فعال هم این است که مدرک، دارای قوای باطنی مثل خیال باشد که این امر بدون مغز - که ابزار قوای باطنی است - امکان ندارد.

فعالیت تدریجی ندارد و از این جهت کیفیت شناخت عقل به اصول اولیه، شبیه معرفت فرشته به سایر موجودات است.

بنابراین ملاکی که برای تبیین چگونگی علم فرشته وجود دارد، این است که فرشته ماهیت کلی اشیاء را با همان کیفیتی درک می‌کند که انسان با عقل درک می‌کند. اصول اولیه بدیهی را می‌شناسد. انسان، صور نوعیه را طی فرایند تدریجی انتزاع کسب می‌کند؛ ولی فرشته، صور نوعیه اشیاء را به‌طور دفعی و یک‌جا دارد و این امر باعث می‌شود که لازمه شناخت کلی انسان از اشیاء، تنظیم مقدمات و استخراج نتیجه باشد؛ ولی فرشته در یک آن بسیط حقایق امور را درمی‌یابد. از جمله نتایجی که از مطلب فوق می‌توان گرفت این است که انسان در مرتبه عقل دچار خطا نمی‌شود؛ زیرا بسائط اولیه را در یک آن بسیط درک می‌کند؛ ولی در استدلال که مستلزم تنظیم مقدمات یا تعریف ماهیت مرکب است و نیازمند تفصیل و ترکیب داده‌هاست، معرفتی خطاپذیر دارد. این در حالی است که معرفت فرشته به دور از خطاست؛ زیرا او همه چیز را بلافاصله در لوگوس رؤیت می‌کند و برای کسب معرفت نیاز به استدلال یا تفصیل و ترکیب داده‌ها ندارد^۷ (Ibid:STI, q58,a5-7).

منزلت عقل در جواهر عقلانی

آکویناس ملاک برای تعیین منزلت وجودی عقل را با مقایسه کارایی ذهنی انسان‌ها، به دست می‌آورد. به نظر او هرکس با مقدمات کمتری به شناخت چیزی دست یابد، نسبت به کسی که همان موضوع را با صور ذهنی بیشتری درک می‌کند، قوای ذهنی قوی‌تری دارد (Ibid:STI, q55,a3). توضیح اینکه ملاک شریف‌بودن عقل در گرو درجه بساطت آن است؛ مثلاً خداوند که بالاترین درجه بساطت را دارد، همه چیز را با ذات خود و به‌طور یک‌جا می‌شناسد و فرشته که در مقایسه با انسان، به خدا شباهت بیشتری دارد، برای درک اشیاء به صور کمتری نیازمند است.^۸

منتقل می‌شود... فرشتگان که برحسب ماهیتشان، معرفت کامل به حقیقت معقول دارند، لازم نیست که از فهم یک چیز به چیز دیگر منتقل شوند. در واقع آن‌ها حقیقت را به‌طور ساده و بدون مباحثات ذهنی درک می‌کنند... استدلال کردن در مقایسه با تعقل کردن مثل حرکت نسبت به سکون یا کسب کردن نسبت به داشتن است؛ به‌طوری‌که، اولی کمال و دیگری نقص محسوب می‌شود» (Ibid: q79,a8).

به نظر آکویناس اصول اولیه عقل - مثل کل بزرگ‌تر از جزء است - از تجربه حسی گرفته می‌شود. اصول اولیه، موضوع عقل هستند؛ بر همین اساس، آکویناس معتقد است که عقل دارنده اصول اولیه است^۹ (Ibid:STI, q58,a3). هرچند منشأ انتزاع اصول اولیه تجربه حسی است؛ ولی عقل این اصول را بی‌واسطه و بسیط درک می‌کند؛ یعنی وقتی اصول اولیه شکل گرفت، عقل برای معرفت به آن‌ها نیاز به تدریج زمانی ندارد؛ بلکه معلوم را بی‌واسطه و بدون نیاز به امور دیگر درک می‌کند. می‌توان گفت، به هر حال هرچند معرفت انسان در حیات دنیوی از تجربه حسی گرفته شده است؛ ولی کیفیت شناخت عقل از اصول اولیه شبیه کیفیت معرفت فرشته است.

حصول معلومات تصویری و تصدیقی در انسان بدون عقل منفعل و فعال ممکن نیست؛ ولی چون فرشته فاقد چنین قوایی است، معلومات تصویری و تصدیقی نیز نخواهد داشت؛ در نتیجه، بدون معلومات تصویری و تصدیقی،^۶ قوه استدلال نیز هیچ وجهی نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، علم فرشته به اشیاء در گرو تصورات حسی، مفاهیم کلی و قوه استدلال نیست؛ بلکه به‌واسطه صورتی نوعیه است که مستقیماً و یک‌جا از خداوند دریافت می‌شود. بر همین قیاس، وقتی که اصول اولیه در ذهن بشر شکل گرفت و عقل، دارنده این اصول شد، معرفت عقل به این اصول، بی‌واسطه، مستقیم و مبتنی بر اصلِ بدهت خواهد بود. به عبارت دیگر، عقل انسان که دارنده اصول اولیه است، برای شناخت این اصول نیاز به

علم فرشتگان به موجودات مجرد

به نظر آکویناس چون فرشته تجرّد تام دارد و یک موجود عقلانی محسوب می‌شود، پس عقل بالفعل است. از سوی دیگر، براساس این اصل که «هر عاقلی معقول است»، فرشته عقل بالفعل نیز هست. در واقع، معقول بالفعل همان امر مجرد از ماده است که به نحو مستقیم و بی‌واسطه موضوع تعقل و اندیشیدن قرار می‌گیرد و در این موضع می‌توان معقول بالفعل را همان ذات فرشته دانست که پیش از هر چیز به آن علم دارد (Ibid: STI, q56, a1).

آکویناس در مورد فرشته از علم شهودی و اشراقی سخن می‌گوید. منظور از علم شهودی این است که فرشته حقایق اشیاء را در لوگوس رؤیت می‌کند و همچنین برخی امور را با نظر به ذات خود که در بردارنده حقایق است، درک می‌کند. مراد از علم اشراقی این است که حقایق را به فرشتگان مادون خود اشراق می‌کند و از این طریق با آن‌ها ارتباط پیدا می‌کند. (Ibid: STI, q57, a5)

حال این سؤال مطرح است که آیا برای آکویناس نحوه علم فرشتگان به یکدیگر، متفاوت از نحوه ارتباط آن‌ها است. از نظر آکویناس فرشتگان فاقد ارتباط علی و معلولی هستند؛ زیرا لوگوس هر فرشته را به‌طور مستقل از فرشته دیگر ایجاد می‌کند.^۹ بنابراین برحسب این قاعده که مشابه، مشابه را می‌شناسد، فرشته‌ها یکدیگر را به خاطر طبیعت مشابه می‌شناسند.

حال این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا فرشته، خدا را می‌شناسد و اگر می‌شناسد، چگونه. یک موجود به سه نحو شناخته می‌شود: (۱) با حضور ماهیت شیء نزد ادراک‌کننده؛ مثل ماهیت نور که در چشم حاضر می‌شود و قوه باصره می‌تواند آن را ببیند. (۲) با حضور امری مشابه شیء نزد ادراک‌کننده؛ برای مثال، چشم سنگ را به‌واسطه تصویری از آن ادراک می‌کند. (۳) مدرک، مستقیماً تصویری از موضوع خود دریافت نمی‌کند؛ بلکه ظهور مدرک را در چیزی دیگر ادراک می‌کند؛ مثل دیدن بازتابی

از اشیاء در آینه. در نظام تومیستی، فاصله‌ای نامتناهی بین خالق و مخلوق هست؛ بنابراین هیچ مخلوقی خداوند را به روش اول نمی‌شناسد؛ زیرا ذات الهی به‌خودی‌خود برای مخلوقات آشکار نمی‌شود. شناخت انسان (در حیات دنیوی) از خداوند به روش سوم است؛ زیرا مخلوقات در عالم طبیعت همچون آینه‌ای هستند که وجود خدا را منعکس می‌کنند. علم فرشته از خداوند حدّ وسط روش دوم و سوم است. انسان‌ها با صور نوعیه متنوع از اشیاء، موجودات را می‌شناسند و فرشته چون تصویری از خدا است، خدا را برحسب اصول و مبادی خود می‌شناسد؛ ولی از آنجاکه مخلوقیت دارد، ماهیت فی‌نفسه خدا برای او ظاهر نمی‌شود. از سوی دیگر، فرشته همچون آینه‌ای است که تصویر خداوند را در خود بازتاب می‌دهد (Ibid: STI, q56, a3).

علم فرشته به موجودات مادی و جزئیات

آکویناس برای اثبات اینکه علم داشتن فرشتگان به جزئیات مادی، مرتبه وجودی فرشته را با خداوند مقایسه می‌کند. به نظر او علم الهی، ماده و صورت هر چیز را ایجاد می‌کند؛ بنابراین خداوند، هم حقایق کلی اشیاء را می‌شناسد و هم جزئیات آن‌ها را می‌داند و فرشتگان نیز که در سلسله مراتب هستی بیشترین شباهت را با خداوند دارند و درجه تجرّد و بساطت آن‌ها بیشتر از موجودات مادون است. جزئیات و کلیات را با قوه‌ای واحد می‌شناسند.

به نظر آکویناس انسان به قوای متعدّد، کسب معرفت می‌کند؛ به‌طوری‌که، از طریق حواس ظاهر، جزئیات و به واسطه عقل، امور کلی و مجردات را می‌شناسد. این در حالی است که فرشته به‌عنوان موجودی که در رتبه‌ای عالی‌تر از انسان قرار گرفته است، با قوه‌ای واحد از جزئیات و کلیات آگاه می‌شود. در ادامه، آکویناس کارکرد قوه حس مشترک در نفس انسانی را تحلیل می‌کند تا نشان دهد که هر قوه‌ای که شریف‌تر باشد، وحدت و دامنه عملکرد آن گسترده‌تر است. توضیح اینکه، بنا به علم‌النفس ارسطو، حس مشترک نه‌تنها به آنچه حواس

بیان کنیم. ابن سینا درصدد است که نوعی از الهیات فلسفی را ارائه دهد که با استفاده از فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی چگونگی ارتباط امر واحد با کثرات را تبیین کند (Charlesworth, 2002, p.31). رویکرد عقل‌گرایانه ابن سینا به دین زمینه‌ای فراهم می‌کند تا ابن فیلسوف، عقول را با فرشتگان در کلام وحی تطبیق دهد و این مهم به‌روشنی در رساله عرفانی حی‌ابن‌یقظان با یکی انگاشتن عقل فعال با جبرئیل یا فرشته وحی انجام می‌شود. بر همین مبنا، برخی از فلاسفه^{۱۰} و متکلمان اسلامی و همچنین برخی از شرق‌شناسان^{۱۱} و محققان غربی، عقول در فلسفه ابن سینا را همان فرشتگان می‌دانند.^{۱۲}

با توجه به این مقدمه، می‌توان گفت که هرچند ابن سینا در آثار فلسفی خود به‌روشنی جواهر غیر مادی ارسطو را فرشته نمی‌داند؛ ولی در سنت فلسفه اسلامی، عقول با فرشتگان یا ملائکه همسان‌سازی می‌شود. بنابراین با فرض اینکه عقول در نظام فلسفی ابن سینا همان فرشتگان هستند، می‌توان فرشته‌شناسی ابن سینا را در چند بخش از اندیشه‌های او دنبال کرد:

(۱) مابعدالطبیعه یا آنچه بوعلی مابعدالطبیعه می‌دانست که خود دربردارنده ربط حادث به قدیم و نظریه فیض است؛

(۲) مبحث طبیعیات در باب افلاک؛

(۳) الهیات به معنی اخص در باب علم الهی و فاعلیت خداوند؛

(۴) مسئله سیر و سلوک و عروج روح به عوالم بالاتر، به آن نحو که در بخش‌های مختلف اشارات و تنبیهات، قصیده عینیّه و متون ذوقی و عرفانی مثل حی‌ابن‌یقظان، سلامان و ابسال و قصه الغربه‌الغریبه آمده است.

ابن سینا از دو قاعده «فیض و الواحد» برای تبیین ارتباط حق تعالی با مراتب هستی استفاده می‌کند. همانند هر فیلسوف مسلمان، مسئله توحید حق تعالی و لزوم حفظ ساحت قدس الهی برای ابن سینا اهمیت بسیار داشته است؛ به همین خاطر، نظریه فیض و قاعده الواحد که مبنایی استدلالی برای آموزه دینی توحید فراهم می‌کند، در فلسفه مشائی و سایر سنت‌های فلسفی اسلام پذیرفته شد.

ظاهر درک می‌کنند، واقف است؛ بلکه امور دیگری را که حواس بیرونی درک نمی‌کنند، می‌شناسد؛ برای مثال، حس مشترک علاوه بر ادراک سفید و شیرین، تفاوت بین این دو را نیز تشخیص می‌دهد؛ ولی هریک از حواس فقط به موضوع خاص خود علم دارند؛ ولی درکی از وجوه اختلاف یا اشتراک بین محسوسات ندارند. بر همین اساس، هر قوه‌ای که شریف‌تر باشد، وحدت و جامعیت آن بیشتر است و چون عقل فرشته در بالاترین درجه از وحدت و جامعیت است، می‌تواند جزئیات و کلیات را یک‌جا درک کند؛ البته آکویناس نمی‌خواهد بگوید حس مشترک علاوه بر جزئیات، کلیات را نیز درک می‌کند؛ بلکه صرفاً درصدد مقایسه جامعیت و وحدت قوه حس مشترک (در نفس انسان) با عقل فرشته است. فرشته جزئیات را از رهگذر کلیات نمی‌شناسد؛ زیرا وقتی منجم با رصد حرکات سماوی، وقوع خسوف را پیش‌بینی می‌کند، درک او از خسوف به‌طور کلی (ثابت و لایتغیر) و نه جزئی است؛ به عبارت دیگر، دانستن جزئیات به‌واسطه کلیات به‌منزله کسب معرفت کلی و نه جزئی از آن‌ها است و فرشته که جزئیات را به ماهو جزئیات می‌شناسد، علم او به اشیاء جزئی براساس آگاهی از اسباب و علل کلی امور نیست (Ibid: STI, q57,a2). به نظر آکویناس، آنچه به نحو ناقص در امر مادی تقرر دارد، باید به نحو اشرف در موجود مافوق باشد. اینکه انسان موجودات مادی را می‌شناسد، نشان می‌دهد که فرشته نیز در یک مرتبه عالی‌تر به جزئیات مادی آگاه است. در اینجا دیدگاه آکویناس در رویارویی با نظریه ابن سینا و انتقاد از آن شکل می‌گیرد. در واقع، ابن سینا شناخت خدا از جزئیات را از طریق کلی می‌داند. گفتنی است، منظور ابن سینا از کلی، قابلیت اطلاق بر کثیرین نیست؛ بلکه شناخت ثابت و لایتغیر و غیرزمانمند است که در ادامه، این مطلب را تبیین می‌کنیم.

بررسی جایگاه و علم فرشته در فلسفه ابن سینا

قبل از اینکه به بحث علم فرشته نزد ابن سینا بپردازیم، لازم است که رویکرد کلی او را درباره رابطه فلسفه و دین

ابن سینا خدا را «فاعل بالعنایه» می‌داند؛ یعنی علم حق تعالی به موجودات موجب ایجاد آنها می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۵۱/ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۱). ابن سینا معتقد است که علم، قدرت و اراده حق تعالی موجود به یک وجود است و گرنه خداوند، اراده زائد بر ذات خواهد داشت که این امر مستلزم نقص و شائبه کثرت در ذات حق تعالی است؛ چون خداوند اراده زائد بر ذات ندارد، بی‌آنکه تغییری در ذات حق تعالی ایجاد شود، صدور موجودات از ذات او برحسب فیض و جوشش وجودی خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۰). بر همین اساس، می‌توان گفت که علم خدا جنبه فعلی پیدا می‌کند؛ زیرا انفعالی بودن علم خدا با ذات نامتناهی منافات دارد و موجب تأثیرپذیری ذات خدا از غیر و فقدان در ذات الهی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۸). بر همین اساس، به نظر ابن سینا موجودات به نحو ضروری، لازم و طبیعی از سوی خدا ایجاد می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۴۰۲-۴۰۳). به دیگر سخن، چون خدا منشأ تمام موجودات است، پس اشیاء از لوازم ذات حق تعالی هستند و خداوند با تعقل ذات خود، موجودات را ایجاد می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۷). از سوی دیگر، بنا به قاعده «الواحد» مبنی بر اینکه از موجود واحد (من جمیع جهات) جز واحد صادر نمی‌شود، ابن سینا به این نتیجه رسیده است که صادر اول موجودی غیرمادی و بسیط است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۷-۱۲۲). توضیح اینکه، موجود ممکن به حصر عقلی، جوهر یا عرض است و عرض به خاطر نیازمندی به جوهر، وجود مستقل ندارد. صادر اول، جوهر جسمانی هم نیست؛ زیرا جسم نیازمند به ماده و صورت است و جهات کثیره دارد؛ ولی طبق قاعده «الواحد» از واحد (من جمیع جهات) جز واحد ایجاد نمی‌شود. همچنین صادر اول باید موجود عقلانی باشد؛ زیرا علم حق تعالی موجب ایجاد موجودات می‌شود و لازمه ذات حق تعالی این است که صادر اول عقلی بسیط و مجرد از ماده باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۰). البته

برای ایجاد موجودات کثیر مثل نفوس، افلاک و اجسام، عقل واحد کفایت نمی‌کند؛ بنابراین به عقول متعددی نیاز است تا در یک نظام طولی واسطه انتقال فیض از مبدأ هستی به مراتب مادون باشند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۰). از آنجاکه براساس هیئت بطلمیوسی، نه فلک وجود دارد و افلاک در تشبیه به عقول حرکت می‌کنند، پس باید نه عقل وجود داشته باشد و با فرض علت و مدبر عالم طبیعت، ابن سینا در برخی از آثار خود تعداد عقول را به ده عدد می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۴۸). عقل اول، سه جهت کثیر دارد: ^{۱۳} از آن جهت که ذات واجب‌الوجود را تعقل می‌کند، عقل دوم و از آن جهت که خود را تعقل می‌کند، نفس فلک اقصی و از آن جهت که ممکن‌الوجود بالذات است، جرم فلک اقصی را ایجاد می‌کند. این روند در رابطه با سایر عقول هم تکرار می‌شود تا تناسبی بین عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه ایجاد شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۹). گفتنی است، طرح عقول ده‌گانه صرفاً برای تبیین هیئت بطلمیوسی مطرح می‌شود و ابن سینا در برخی دیگر از آثار خود مثل تعلیقات و اشارات به تعداد عقول اشاره نمی‌کند.

در سلسله مراتب عقول، از عقل اول تا عقل دهم، هرچه به تعداد عقول افزوده می‌شود، فاصله آنها از عقل اول و مبدأ فیاض، بیشتر می‌شود و از درجه بساطت آنها کاسته و بر جهات کثرتشان افزوده می‌شود. برای مثال، جهات کثرت عقل فعال به اندازه‌ای است که نمی‌تواند عقل مجردی را ایجاد کند؛ بلکه به وجودآورنده عالم طبیعت یا جهان کثرات می‌شود. عقل دهم به عنوان سامان‌دهنده عالم ماده، به تمام موجودات طبیعی علم دارد و چیزی از گذشته، حال و آینده آنها بر او پوشیده نیست. ابن سینا معتقد است که عقل فعال خزانه معقولات بالفعل است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

در فلسفه ابن سینا نقش عقل فعال یا عقل دهم این است که صور را به اشیاء مادی و نفوس ناطقه را به انسان‌ها افاضه می‌کند و از این جهت واهب‌الصور نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۵-۱۶۶). همچنین عقل

توجه داشت که ابن سینا در تمام آثار خود اتحاد عاقل و معقول را درباره علم خدا، مجردات تام و انسان به ذات خود می‌پذیرد؛ ولی آنچه یک‌جا تأیید و جای دیگر انکار می‌کند، علم انسان به غیر خود است.^{۱۴} بر همین اساس، می‌توان علم فرشته به ذات خود را اثبات کرد؛ زیرا اتحاد عقل، عاقل و معقول درخصوص فرشته به‌عنوان عقل مجرد از ماده نیز صدق می‌کند.

بنا به توضیحات ابن نوشتار، صرفاً دلیل ابن سینا را در اثبات اتحاد عاقل و معقول بیان می‌کنیم و از انتقادات او بر این دیدگاه صرف‌نظر می‌کنیم تا از این رهگذر تحلیلی از علم فرشته در اندیشه بوعلی داشته باشیم.

اتحاد عقل و عاقل و معقول، هم درمورد علم بی‌واسطه نفس انسان به ذات خود و هم درخصوص تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل مطرح می‌شود. درمورد رابطه عقل بالقوه و بالفعل، خلاصه دلیل ابن سینا این است: عقل بالقوه با کسب صورت معقوله به عقل بالفعل تبدیل می‌شود. اگر صورت معقوله را متحد و یگانه با عقل بالقوه بدانیم، مطلوب ثابت است؛ ولی اگر آن دو را مغایر بدانیم، لازم می‌آید که عقل بالقوه برای عالم شدن به صورت نخست، نیاز به صورت دیگری داشته باشد و صورت اخیر هم نیامند صورت دیگری خواهد بود که این منجر به تسلسل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶). از سوی دیگر، ابن سینا با طرح آزمون فکری انسان معلق در فضا، اتحاد عقل و عاقل و معقول را درباره علم بی‌واسطه نفس به ذات خود مطرح می‌کند: اگر خود را در فضایی خالی تصور کنیم، به طوری که اعضای جسمانی از هم جدا باشد و هیچ تماسی با یکدیگر و اشیاء نداشته باشند، باز درکی از خود خواهیم داشت (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۲). ابن سینا با طرح این آزمون فکری می‌خواهد ثابت کند که علم، نفس به ذات خود بی‌واسطه، مستقیم و بدون وساطت اعضای حسی است. این رویکرد آن اصل ارسطویی را که هر عاقل مجرد از ماده‌ای را معقول بالذات می‌داند، قبول می‌کند.

فعال بدیهیات اولیه عقلی را به عقل انسانی می‌بخشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۳)؛ و تحت تأثیر عقل فعال، عقل هیولانی به فعلیت و انسان به ادراک معقولات می‌رسد. به نظر ابن سینا، عقل فعال همچون خورشید که همه چیز در پرتو آن دیده می‌شود، معقولات بالقوه در نفس بشری را به فعلیت می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۹۵). این در حالی است که آکویناس عقل فعال را یکی از قوای نفس فردی انسان می‌داند (Aquinas, 1947: q88, a1) و به نظر او ادراکات انسان از جمله بدیهیات اولیه گرفته شده از تجربه حسی است (Ibid: STI, q58, a3).

به نظر ابن سینا، عقول افراد متعددی نیستند که تحت یک نوع واحد واقع شوند؛ زیرا کثرت عددی مستلزم ماده است و چون عقول، جواهر مجرد از ماده هستند، بنابراین هر عقل یک نوع منحصر به فرد است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۴/ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۸۱-۴۹۳). گفتنی است، آکویناس نیز هر فرشته را نوعی منحصر در فرد می‌داند؛ زیرا معتقد است که ملاک تفرّد، ماده است و چون فرشته ماده ندارد، پس فرشتگان افراد متعددی تحت نوعی واحد نیستند (Aquinas, 1947: STI, q50, a4).

برحسب تفاوت بین جواهر مجرد و جواهر مادی، ابن سینا بین ابداع و صنع فرق می‌گذارد؛ بدین ترتیب که عقول از سنخ مبدعات هستند؛ یعنی برای موجود شدن صرفاً به اراده حق تعالی (علت فاعلی) نیاز دارند؛ ولی جواهر مادی از سنخ مصنوعاتند؛ زیرا علاوه بر علت فاعلی مسبوق به ماده و مدت هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۷).

علم فرشته به ذات خود

بوعلی سینا در فصل هفتم از نمط هفتم کتاب اشارات و تنبیهات اتحاد عاقل و معقول را انکار می‌کند و آن را سخن بی‌ارزشی می‌داند که فیلسوفان گذشته همچون فرفورئوس و پیروان او مطرح کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۵)؛ اما در فصل هفتم از مقاله اول کتاب مبدأ و معاد اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶). باید

فرشته به خاطر تجرّد از ماده، فاقد عقل بالقوه است و تمام معقولات آن فعلیت تام دارد؛ بنابراین اتحاد عقل و عاقل و معقول در مورد او از نوع دوم خواهد بود. در واقع، می‌توان نتیجه برهان انسان معلق در فضا را به این معنا درباره فرشته به کار برد که چون فرشته کاملاً مجرد از ماده است و هیچ حیثیت مادی ندارد، پس موضوع وساطت اعضای حسی در خصوص علم فرشته، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. به عبارت دیگر، چون عاقل، مجرد از ماده است و بی‌واسطه خود را می‌یابد، معقول بالذات هم خواهد بود. عقل و عاقل و معقول در او یکی است؛ یعنی خود را بی‌واسطه می‌یابد.

همچنین بوعلی‌سینا موضوع علم موجود عقلانی به ذات خود را در فصل ششم از نمط هفتم اشارات و تنبیهات، مطرح می‌کند. خلاصه استدلال بوعلی آن است که بسائط چهارگونه‌اند: (۱) بسیط واجب‌الوجود؛ (۲) بسیط ممکن‌الوجودی که حال در ماده نیست، مثل نفس و عقل؛ (۳) بسیط ممکن‌الوجودی که حال در ماده است، مانند صور؛ (۴) بسیطی که حال در موضوع است، مانند اعراض. با توجه به تقسیم‌بندی فوق، عقل یا فرشته از جمله بسائط نوع دوم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۸۵ / نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۳) و از آنجاکه اجزاء ندارد تا موجب محجوب‌ماندن هر جزء از جزء دیگر شود، ذاتش برای ذاتش حاضراست؛ بنابراین هر موجود عاقلی بذات خویش عالم است.

علم فرشته به موجودات مادون

لازم است برای اینکه علم فرشته به موجودات مادون را بیان کنیم، ابتدا علم خدا به جزئیات را شرح دهیم؛ زیرا تصویری که ابن‌سینا از عالم ارائه می‌دهد به صورت سلسله مراتبی است. به نظر ابن‌سینا خدا مجرد از ماده است و هر موجود مجرد از ماده‌ای، عقل و عاقل و معقول است؛ چون خداوند علم به ذات خود دارد و علم به علت تامه سبب علم به معلول است. خداوند با نظر به ذات خود که

علت تامه اشیاء است، به تمام موجودات علم دارد. وجود علمی اشیاء قائم به ذات حق تعالی است و علم خدا به عنوان فاعل بالعنایه، علت ایجاد مخلوقات می‌شود. به عبارت دیگر، خدا علم فعلی و نه انفعالی دارد؛ بر همین اساس، حق تعالی جزئیات را از طریق کلیات می‌شناسد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۷۶-۷۷). در اینجا منظور ابن‌سینا از کلی، قابلیت صدق بر کثیرین نیست؛ بلکه شناخت ثابت، لایتغیر و غیرزمانمند است. از این جهت علم خداوند با علم منجم به پدیده خسوف درخور قیاس است؛ زیرا منجم نیز با علم به اسباب و علل کلی می‌تواند رخداد خسوف را پیش‌بینی کند. به عبارت دیگر، علم کلی (ثابت و لایتغیر) خداوند تابع معلوم جزئی نیست که پس از وقوع حادثه ایجاد شود؛ بلکه حیثیت فعلی دارد؛ یعنی علت وقوع رویدادها است. به عبارت دیگر، علم انفعالی هم‌زمان با حدوث رویداد تحقق می‌یابد؛ ولی علم فعلی خدا قبل، بعد و هم‌زمان با واقعه به نحو کلی (ثابت و لایتغیر) محقق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۷-۳۱۱).

به نظر بوعلی تحولات عالم طبیعت بر مبنای اصول عقلانی از جمله اصل علیت است؛ بدین ترتیب که عقل اول باعث ایجاد عقول پس از خود می‌شود. او معتقد است که بین سلسله مراتب طولی عقول، رابطه علی و معلولی هست؛ یعنی فرشته مرتبه بالا، علت فرشته مادون است. از سوی دیگر، چون علم به علت موجب علم به معلول می‌شود، پس به طریق اولی علت به معلول خود علم تام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۹۳). از این بیان می‌توان چنین نتیجه گرفت که فرشته مافوق به فرشته مادون علم دارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرشته اساساً به موجودات عالم ماده علم دارد و در صورتی که علم دارد، علم آن به مادیات چگونه خواهد بود. ابن‌سینا می‌گوید:

«هرگاه علل و عوامل نخستین و چگونگی پیدایش حوادث بعدی از آن‌ها، معلوم شود؛ به ضرورت، وجود حوادث بعدی نیز آشکار خواهد شد... البته علم موجوداتی که فوق نفوس‌اند، به صورت کلی بوده است و علم نفوس

به صورت جزئی خواهد بود» (ابن سینا، ۱۳۷۰: ۲۸۰).

به عبارت دیگر، در سلسله مراتب هستی، جواهر عقلی نیز تا اندازه‌ای مثل خداوند دارای علم فعلی هستند؛ ولی باین تفاوت که عقول هر چه از مبدأ خود فاصله می‌گیرند، از درجه بساطتشان کاسته می‌شود. عقول، علم پیشینی به امور جزئی دارند؛ نه اینکه صور اشیاء جزئی در آنها به نحو انفعالی نقش پذیر شود و همین علم پیشینی موجب می‌شود که هر عقل موجودات مادون خود را تحقق بخشد. از سوی دیگر، علم عقول به جزئیات زمانمند موجب تغییر در ذات جواهر عقلی نمی‌شود.

بنابراین از فحوای سخن ابن سینا چنین برمی‌آید که فرشتگان نیز جزئیات را به ماهو جزئیات درک نمی‌کنند و گرنه لازم می‌شود که فرشته به عنوان عقل مجرد از امور مادی تأثیر بپذیرد؛ ولی از آنجاکه مافوق از مادون منفعل نمی‌شود، بنابراین فرشته جزئیات را به خودی خود ادراک نمی‌کند؛ بلکه جزئی را به واسطه کلی درک می‌کند. به عبارت دیگر، چون فرشته به اسباب و علل کلی اشیاء آگاه است، از طریق همین علل کلی جزئیات امور مادی را درک می‌کند.

ملاحظات نهایی و نتیجه‌گیری

با اینکه ابن سینا و آکویناس متأثر از فلسفه ارسطویی هستند؛ ولی از دو جهت به نتایج متفاوتی می‌رسند. نخست، هر کدام به سنت دینی خاصی تعلق دارند و دوم، خوانش‌های فلسفی متفاوتی از ارسطو دارند که این امر برحسب روش‌شناسی و زاویه دید هر یک تبیین‌پذیر است. این نکته را نیز باید اضافه کرد که ابن سینا علاوه بر تأثیرپذیری از سنت فلسفی ارسطو، در جهان‌شناسی خود که مبنای فرشته‌شناسی او هست، از آراء افلوپین بهره برده است. ولی بنا به یک اشتباه تاریخی، اندیشه‌های افلوپین را به ارسطو منسوب کرده است. در ادامه به وجوه اختلاف و بعضاً اشتراک بین این دو متفکر اشاره می‌کنیم:

(۱) ابن سینا با طرح نظریه صدور، خلقت را امری ضروری می‌داند. این نظریه ریشه در نظام نوافلاطونی

دارد. از سوی دیگر، طبق قاعده «الواحد» معتقد است که از خداوند، که من جمیع جهات واحد است، مستقیماً عالم کثرات صادر نمی‌شود؛ بلکه در این میان، واسطه‌هایی تحت عنوان عقول وجود دارد که فیض را از ناحیه خدا به سایر مراتب هستی انتقال می‌دهد. بنابراین ابن سینا معتقد است که عقول رابطه علی و معلولی با هم دارند؛ یعنی عقل مافوق، علت ایجاد عقل مادون است و در نهایت عقل دهم، عالم طبیعت را ایجاد می‌کند. این در حالی است که آکویناس خلقت را فعل ارادی خدا می‌داند و نظریه صدور یا خلق ضروری را نمی‌پذیرد. از سوی دیگر؛ آکویناس به روشنی دیدگاه ابن سینا را مبنی بر واسطه بودن عقول در خلقت را رد می‌کند؛ زیرا معتقد است که مخلوق نمی‌تواند علت موجد باشد؛ بنابراین به نظر آکویناس فرشتگان رابطه علی و معلولی با هم ندارند؛ بلکه لوگوس همه آنها را مستقیماً و به طور مستقل ایجاد می‌کند. با توجه به این تمهید، می‌توان دریافت که هر چند ابن سینا علم فرشته مافوق به مادون را برحسب رابطه علی و معلولی بین آنها تبیین می‌کرد؛ ولی از نظر آکویناس علم فرشته مافوق به مادون صرفاً به خاطر منزلت و شرافت مرتبه وجودی است. در واقع هر فرشته‌ای که به خدا نزدیک‌تر است، بیشترین شباهت را با خدا دارد و بساطت بیشتر و رتبه وجودی بالاتری خواهد داشت. آکویناس برحسب این اصل ارسطویی که مشابه، مشابه را می‌شناسد، می‌گوید: فرشتگان چون طبیعت عقلانی مشترک دارند، یکدیگر را می‌شناسند؛ ولی از نظر علمی، فرشته مافوق محیط بر فرشته مادون خواهد بود؛ زیرا بساطت و رتبه وجودی فرشته مافوق بیشتر است.

نکته دیگر اینکه ابن سینا خدا را فاعل بالعنايه می‌داند و اراده حق تعالی را به علم او معول می‌کند، به همین خاطر برای علم خدا نقش علی قائل است. از سوی دیگر، چون ابن سینا موجودات عالم امر را در یک پیوستار می‌بیند، علاوه بر خدا علم عقول را نیز علت مراتب مادون می‌داند. این در حالی است که آکویناس علم و اراده خدا را متمایز می‌کند؛ در واقع او معتقد است که علم الهی علت موجد

اشیاء است؛ ولی خداوند جدای از علم، باید اراده خود را نیز برای تحقق اشیاء به کار بگیرد (STI,q14,a8 Aquinas, 1947: علاوه بر این، آکویناس بین خالق و مخلوق فاصله می‌اندازد؛ به طوری که فقط علم و اراده خدا علت موجد اشیاء است؛ بنابراین علم و اراده فرشتگان جایگاه علی و ایجادی ندارد.

(۲) این مسأله که ابن سینا عقول را واسطه‌های علی می‌داند، نتیجه دیگری در خصوص علم فرشته به جزئیات دارد. از آنجاکه در نظام فلسفی ابن سینا، عقل دهم علت ایجادی عالم طبیعت است، علم فرشته به جزئیات نیز از طریق کلی (ثابت و لایتغیر) خواهد بود؛ ولی آکویناس معتقد است که فرشته، جزئیات را به واسطه اسباب و علل کلی نمی‌شناسد؛ بلکه جزئی را به ماهو جزئی می‌شناسد. دلیل ابن سینا این است که اگر فرشته جزئی را به ماهو جزئی بشناسد، در ذات آن انفعال و تغییر صورت می‌گیرد؛ در حالی که موجود روحانی هیچ‌گونه تأثیری از امور مادی نمی‌پذیرد. در مقابل، آکویناس معتقد است که اگر شناخت فرشته از جزئیات مادی را به واسطه علل کلی بدانیم، فرشته جزئی را به ماهو جزئی درک نمی‌کند؛ بلکه معرفت او به جزئیات به واسطه کلیات خواهد بود. دغدغه اصلی ابن سینا این است که علم جواهر عقلی از موجودات مادون به نحو انفعالی نیست؛ بلکه جنبه فعلی دارد؛ بنابراین صور جزئی زمانمند در ذات عقول نقش‌پذیر نمی‌شود تا لازم بیاید که ذات موجود مجرد از ماده تغییر پذیرد. آکویناس در این نکته با ابن سینا اتفاق نظر دارد که فرشته عقل منفعل ندارد، پس از امور مادی تأثیر نمی‌پذیرد. باین حال، آکویناس علم فرشته به جزئی به ماهو جزئی را به معنای انفعال ذات فرشته از مادیات نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که مادون بر مافوق تأثیر نمی‌گذارد و به علاوه، عقل فرشته به خاطر بساطتی که دارد، امور جزئی و کلی را می‌شناسد. آکویناس در اینجا عقل فرشته را با عقل انسان مقایسه می‌کند؛ مبنی بر اینکه انسان امور مادی را می‌شناسد، پس فرشته نیز که در مرتبه

بالتری از انسان قرار دارد، به طریق اولی جزئیات را درک می‌کند.

(۳) ابن سینا عقل فعال را همان فرشته وحی می‌داند، برای همین لازم است که رویکرد ابن سینا و آکویناس را درباره جایگاه عقل فعال مقایسه کنیم. ابن سینا عقل فعال را فرافردی و غیر شخصی می‌داند و معتقد است که عقل فعال خزانه معقولات است. در فلسفه ابن سینا عقل فعال مبادی بدیهی عقل را به نفوس بشری اضافه و معارف و وحی را به حکما و انبیاء اشراق می‌کند. این در حالی است که آکویناس عقل فعال را فردی می‌داند؛ به طوری که در نفس انسان نقش تبدیل معقولات بالقوه به معقولات بالفعل و انتزاع صور نوعیه را ایفا می‌کند. از سوی دیگر، آکویناس اصول اولیه را محصول فعالیت انتزاعی ذهن انسان می‌داند؛ زیرا معتقد است که معرفت انسان در حیات دنیوی برگرفته از تجربه حسی است و طی فرایند تدریجی تحقق می‌یابد؛ ولی ابن سینا معتقد است که عقل بشری اصول اولیه را از ناحیه عقل فعال و از رهگذر معرفت اشراقی دریافت می‌کند.

پی نوشت‌ها

۱- در هنر گوتیک، فرشتگان در صحنه تولد مسیح یا تصویر مریم مقدس و مسیح یا تاج گذاری مریم مقدس، مشاهده می‌شوند (Keck, 1998: 3-9).

۲- آکویناس فرشتگان را جوهر عقلانی یا جواهر مفارق می‌داند و این تحت تأثیر ارسطو است (Ibid: 6).

۳- همچنین نگاه کنید به: (Aquinas, 1947: STI, q47, a1).

۴- تفاوت اجسام زمینی و سماوی در این است که اجسام زمینی کمال نهایی خود را با حرکت یا برحسب اتفاق به دست می‌آورند؛ ولی اجسام سماوی کمال نهایی خود را به طور بالفعل دارند. عقول بشری کمال نهایی خود را با نوعی حرکت که همان فرایند تدریجی استدلال است، کسب می‌کنند؛ ولی فرشته با فرایند استدلالی به معرفت

تحت هر نوع معقول کثرتی از اشیاء را به‌طور یک‌جا و در یک آن بسیط می‌شناسد (Ibid, STI, q58,a2).

۹- لوگوس هر فرشته را به‌طور مستقل ایجاد می‌کند (Aquinas, STI, q56, a2) و بین فرشتگان رابطه‌ی علی و معلولی نیست (Ibid, STI, q56, a2, r2).

۱۰- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۱۹۳).

۱۱- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (Corbin, 1960, p.23, 55).

۱۲- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (Altmann, 2007, p.160) و (Bakar, 1996, p.937).

۱۳- فارابی معتقد است که دو جهت کثرت برای ایجاد عقل و فلک بعدی لازم است (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۲-۵۴)؛ و ابن سینا در الاشارات و التنبیها، رأی فارابی را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴۳-۲۴۹).

۱۴- فخر رازی بر ابن سینا ایراد می‌گیرد که در کتاب الاشارات و تنبیهات نظریه اتحاد عاقل و معقول نفی شده است؛ ولی در کتاب المبداء و المعاد این نظریه تأیید می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی این ایراد را وارد نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که ابن سینا کتاب مبدأ و معاد را براساس رأی مشایین نوشته است؛ ولی در الاشارات دیدگاه اصلی خود را بیان می‌کند (فخررازی و نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳: ۶۶).

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۲)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها، ج ۳، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه.

نمی‌رسد؛ بلکه کمال عقلانی خود را به‌طور بالفعل دارد (Ibid: STI ,q58,a3)

5- Intellect is the habit of first principles (در اینجا habit به معنای دارنده است).

۶- عقل انسان در معنای وسیع کلمه، در تعریف با تصورات ساده سروکار دارد که محصول عقل منفعل است؛ ولی در تصدیق یعنی اسناد ایجابی یا سلبی تصورات به یکدیگر، نیاز به مفاهیم کلی دارد که محصول فعالیت انتزاعی عقل فعال است.

۷- فرشتگان خوب از این جهت که تحت فرمان الهی یا مشاهده حقایق اشیاء در لوگوس همه چیز را می‌شناسند، به دور از خطا هستند؛ ولی شیاطین که تحت فرمان الهی نیستند، درباره طبیعت کلی اشیاء یا حتی امور ماوراءالطبیعه دچار انحراف می‌شوند (Ibid, STI, q58,a5).

۸- به نظر آکویناس، عقل با صورتی که از اشیاء دریافت می‌کند به کمال می‌رسد؛ ولی از آنجا که صور ذهنی انسان مستخرج از ماده است و استعدادهای بالقوه ماده فراتر از این است که در صور حسی اشیاء به تمامه گنجانده شود، قوای ذهنی انسان با این صور کاملاً به فعلیت نمی‌رسد؛ ولی چون موضوع علم فرشته، معقولات یا حقایق کلی است که مسبوق به صور حسی نیست و این معقولات تمام کمالات اشیاء را در خود دارد، فرشته نسبت به انسان، علم کامل‌تری دارد (Ibid, q55, a1). از سوی دیگر، علم فرشته جامعیت بیشتری نسبت به علم انسان دارد؛ زیرا فرشته در یک آن، همه چیز را تحت انواع معقول می‌شناسد. مثال آکویناس برای توضیح این مطلب این است که گاه ما اجزاء یک کل را جداگانه در نظر می‌گیریم و از این جهت، علم به کثرات داریم و گاه آن کل را در تمامیت آن می‌بینیم که از این جهت کل را به‌عنوان امر واحد درک می‌کنیم. علم ما به کثرات در مرتبه حواس و علم به امر واحد در مرتبه عقل است. عقل فرشته نیز

- 14- Altmann, Alexander.(2007). Angels and Angelology in Jewish philosophy. in Skolnik, Fred and Berenbaum,Michael(eds). Encyclopedia Judaica. Volume 1. Grantie Hill Publishers.
- 15- Aquinas, Thomas. (1947).Summa Theologica. Tr by Fathers of the Dominican province. Petersburg. Benziger Bros.
- 16- Aristotle .(1971). Metaphysics. Tr by W.D.Ross, U.S.A. The university of chicago .Nineteenth Printing.
- 17-Bakar, Osman.(1996). "Sciense" in Hossein Nasr and Leaman, Oliver(eds), History of Islamic philosophy(II). Routledge history of world philosophers. Routledge.
- 18-Charlesworth, Max.(2002). Philosophy and Religion. From Plato To Postmodernism. Oneworld Oxford.
- 19-Corbin, Henry. (1960). Avicenna and Visionary Recital. Tr by Wilard R, Trask. New York. Pantheon Books Inc.
- 20-Keck,David.(1998).The angels and angelology in the middle age. Oxford. Oxford university press.
- ۳- -----، (۱۴۰۴ الف)، **التعليقات**، بیروت: مکتبه الاعلام اسلامى.
- ۴- -----، (۱۴۰۴ ب)، **البرهان من الشفاء**، محقق: ابراهیم مدکور و سعید زائد، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۵- -----، (۱۳۷۰)، **الهیات نجات**، شرح سیدیحیی یشربی، تهران: فکرروز.
- ۶- -----، (۱۴۰۰)، **رسائل**، قم: انتشارات بیدار.
- ۷- -----، (۱۴۰۴ ج)، **الشفاء(الالهیات)**، تصحیح سعید زائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۸- -----، (۱۳۶۳)، **المبدء و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ۹- -----، (۱۳۷۹)، **النجاه**، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۰- -----، (۱۳۷۵)، **النفس من کتاب الشفاء**، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام اسلامى.
- ۱۱- فارابی، ابونصر، (۱۹۹۵)، **آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها**، قدم له و بوبه و شرحه الدكتور علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ۱۲- سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۱ و ۲، تصحیح هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۳- صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم، (۱۳۸۳)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعه**، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.