

فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۴۱، بهار ۱۳۹۹، ویژه فلسفه و کلام

نقد دیدگاه علامه مجلسی در باب جسمانیت ملائکه

با تمسک به آراء علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۳۰

تاریخ تأیید: ۹۸/۱۲/۲۰

مجتبی ارجینی*

چکیده

پژوهش حاضر با موضوع «نقد دیدگاه علامه مجلسی در باب جسمانیت ملائکه با تمسک به آراء علامه طباطبائی» به شناخت این دو مکتب (علامه مجلسی و علامه طباطبائی) در مقوله جسمانیت ملائکه الله به شیوه استدلالی و با رویکرد نقدگرایانه پرداخته است. ساختار بحث مزبور، بر استدلالات ششگانه‌ای که جناب مجلسی بر جسمانیت ملائکه اقامه کرده‌اند استوار گردیده است. این استدلالات، در دو موضوع: مطلق جسمانیت و جسمانیت لطیف، بر اساس استظهارات نقلی، ثبوت توحید صفاتی خداوند، اجماعات محصل، تنصیص اهل لغت و قاعده سنخیت استوار گردیده است. این ادله با نقدهای مبنایی و بنایی در حوزه‌های: تفکیک جهت کثرت و وحدت (ماهیت و وجود)، تشکیک مراتب هستی، ارجاع متشابهات معارف به محکومات عقلی و نقلی، ملاک تحقق اجماع، قلمرو حجیت اجماع، ملاک حجیت استظهارات، تفکیک قدم زمانی و غیرزمانی، نسبی بودن استظهار لغوی، تفکیک استعمال حقیقی و مجازی لغت و تفکیک نصوص از استظهارات متنی از سوی علامه طباطبائی پاسخ داده شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: تجرد ملائکه، جسمانیت ملائکه، جسم لطیف بودن ملائکه، علامه طباطبائی، علامه مجلسی.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
* مجتبی ارجینی

مقدمه

در تحلیل وجود شناختی مقوله مادیت و تجرد ملائکه الله، فروضی مطرح می‌باشد که بالاخصار چنین قابل بیان اند: یا همه ملائکه را مادی بدانیم و یا همه را مجرد تلقی کنیم و یا بعضی را مادی و بعض دیگر را مجرد برشماریم. مادیت و تجرد هم دارای مراتبی هستند. جسم مادی به کثیف و لطیف تقسیم می‌شود و موجود مجرد، یا مثالی است، یا عقلی (و یا فراتر از آن)^۱ شقوق مزبور، به تطبیق مصداقی عبارتند از: جسمانیت کثیف، جسمانیت لطیف، تجرد مثالی و تجرد عقلانی.^۲

علامه طباطبائی، مجرد بودن را در خداوند منحصر ندانسته و عقول و نفوس و ملائکه را نیز از ماده مجرد می‌دانند. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶) ایشان تمامی اصناف فرشتگان را مجرد برشمرده و آنها را در مراتب تجرد (: مثال و عقل) مختلف و دارای هر می تشکیکی تقریر می‌نمایند.^۳ (همان، ص ۲۲۰)

۱. موجودی که تجردش فوق طور عقل است بلکه مقام فوق تجردی و لابشرط مقسمی دارد، ذات اقدس الهی است. اما باقی مراتب مادیت و تجرد، در مورد ملائکه قابل بررسی اند.

۲. جهت آشنایی با مفهوم اصطلاحات مزبور رجوع شود به: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۶۷؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۱؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۶۳۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۸۷؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۸.

۳. از جمله همراهان علامه از اندیشمندان معاصر، در این قول، می‌توان به امام خمینی، سید جلال الدین آشتیانی و آیت الله شجاعی اشاره داشت. (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۳، ص ۱۵؛ خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۲ و ۵۶).

جناب مجلسی ملائکه را اجسامی لطیف و مادی می‌داند^۱ و اعتقاد به این مساله را واجب و جزو اعتقادات ضروری دین برشمرده و انکار جسمانیت ملائکه را کفر می‌خواند.^۲ (ر.ک: مجلسی، ۱۳۷۸، صص ۴۶-۴۷؛ مجلسی، ۱۳۸۷، صص ۶۴-۶۵؛ علی احمدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵)

استدلالاتی که از جانب مرحوم مجلسی در خصوص جسمانیت ملائکه به دست آمده، یا بر اثبات جسمانیت لطیف اقامه گردیده و یا از سخن در لطافت و کثافت جسم مستند به این موجودات ساکت اند. بر این اساس، ادله مزبور به دو دسته ذیل تقسیم می‌شوند:

الف) استدلال بر مطلق جسمانیت

ب) استدلال بر جسمانیت لطیف

۱. درباره مراد ایشان از جسم لطیف، با استناد به قرائن مبنایی و کلامی ایشان و عرف لغت و اعتماد به تقریر بزرگان (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹) باید گفت: جسم لطیف، از اقسام جسم مادی است. از جمله قرائن کلامی مذکور، می‌توان به این مورد اشاره کرد: «و أقول ما أشبه هذه المزخرفات [و ساطت موجود مثالی بین عالم عقل و ماده] بالخرافات و الخیالات الواهیه ... و أما الأجساد المثالیة التي قلنا بها فليس من هذا القبيل.» [هذا القبيل: قول حکما که موجود مثالی را واسطه عالم عقل و عالم ماده و دارای صورت و عاری از ماده می‌دانند.] (ر.ک: محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۳۵۴)

۲. در میان اندیشمندان اسلامی نیز می‌توان بزرگانی مثل محقق دوانی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۲۰۳)، سید جرجانی (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۸۶) و برخی دیگر از متکلمین (همچون ابن میثم بحرانی - ر.ک: بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۵۶-) را با مجلسی هم نظر یافت. همچنین این مساله، مورد قبول گروهی از طائفه مجسمه از اهل سنت می‌باشد. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷، صص ۳۷۳-۳۷۵).

مطلق جسمانیت

در اثبات جسمانیت مطلق برای فرشتگان، مجموعاً دو استدلال از علامه مجلسی یافت می‌شود که مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

استدلال اول) اختصاص مجرد به خداوند در ظهورات اخبار

در منظومه اعتقادی جناب مجلسی، موجوداتی مثل ملائکه (ر.ک: مجلسی، ۱۳۷۸، صص ۴۶-۴۷؛ مجلسی، ۱۳۸۷، صص ۶۴-۶۵)، جن (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، صص ۲۹۲-۲۹۳)^۱، روح (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، صص ۱۹۴-۱۹۵ و ج ۵۸، ص ۳۶)^۲، نفس (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۳)^۳، افلاک (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، صص ۱۵۲-۱۵۳)^۴، عرش و کرسی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۷ و ج ۵۶، ص ۲۱۹)^۵ و وقایعی چون معراج (مجلسی، ۱۳۷۸،

۱. «... و آنهم [الجن] اجسام لطیفه يتشکلون بإشکال الإنس و غیرهم...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، صص ۲۹۲-۲۹۳).

۲. «... و ظاهر الخبر أن الروح جسم لطيف.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۳۶)؛ و نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، صص ۱۹۴-۱۹۵.

۳. «تجرد النفس لم يثبت لنا من الأخبار. بل الظاهر منها ماديتها كما بيّناه في مظانه.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۳).

۴. «... و كما أن الأمر في الأرواح البشرية كذلك [مختلفة في جواهرها و طبائعها] فكذا الأمر في الأرواح الفلكية. لكنه لا شك أن الأرواح الفلكية في كل باب و صفة أقوى من الأرواح البشرية...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، صص ۱۵۲-۱۵۳)؛ در این بیان، به تقریر جناب مجلسی، افلاک دارای روحی از سنخ ارواح بشری و قویتر از آنها تلقی شده‌اند و چنانکه در بیان مبنای ایشان در جسمانیت روح آمد، ارواح فلکی - و به تبع آن، نفوس فلکی - موجوداتی جسمانی می‌باشند.

۵. «... و أيضاً لما كانا [العرش و الكرسي] أعظم مخلوقاته الجسمانية... فدلالتهما على وجوده و علمه و قدرته و حکمته سبحانه أكثر من سائر الأجسام.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۷)؛ و نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۷ و ج ۵۶، ص ۲۱۹.

ص ۶۵) ۱، معاد (مجلسی، ۱۳۷۸، صص ۷۷-۷۸) ۲ و در یک کلمه، همه موجودات غیر از خداوند، جسمانی (جسم لطیف) هستند. ۳

«... انّه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷)

استدلال فوق، به دیگر تقریر چنین قابل بیان است که: هر موجودی یا جسم است و یا غیرجسم (: مجرد از جسم) و قسم سوم ندارد. و افراد این دو قسم با هم تباین دارند. و جسمانی نبودن فقط در مورد خداوند صادق است. (ر.ک: ملکی میانجی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸)

جناب مجلسی در اثبات این مدعا، علاوه بر پیش فرض توحید الهی (که آن را تا نفی تجرد ماسوی مطرح می‌کند) به ظهور اخبار نیز تمسک می‌نماید.

تحلیل و نقد

این استدلال، مطلق جسمانیت را اثبات می‌کند و اختصاصی به قسم کثیف یا لطیف جسم ندارد. لکن از جهت ادعای منافات تجرد ماسوی الله با ادله توحید و نیز ادعای ظهور عموم اخبار بر اختصاص تجرد به خداوند، قابل نقد است.

مادی انگاری خواص مجردات (اثبات خواص مجردات برای ارواح اهل البیت علیهم السلام) مرحوم مجلسی، که تجرد را مختص خداوند تعالی می‌داند، پس از انکار عقول مجرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷) و نفی انطباق یابی آنها با ملائکه (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۲۲ و ج ۵۶، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷)، با

۱. «... و يجب ان تقرّ بالمعراج الجسماني.» (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۶۵).

۲. «انّ الله تعالى يحشر الناس يوم القيامة و يردّ ارواحهم الى الاجساد الاصلية و لاتلتفت الى شبه الحكماء في ذلك من نفى اعادة المعدوم و تاويل الآيات و الاخبار بالمعاد الروحاني.» (مجلسی، ۱۳۷۸، صص ۷۷-۷۸).

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، صص ۱۴۶-۱۴۸.

تمسک به روایات، خواص عقول را برای ارواح اهل بیت علیهم السلام ثابت می‌کند^۱ (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴) که این امر، تناقضی آشکار و تخلف از مبنا به شمار می‌رود.

روشن است که با طرح این ادعا از سوی جناب مجلسی، اصل امکانمندی تجرد ماسوی الله، توسط ایشان به اثبات می‌رسد و محل بحث از نفی مطلق تجرد ماسوی، به اختلافات و قابلیت‌های کثرات ماهوی برای دریافت معنای تجرد، منتقل می‌شود. به این معنا که: ملائکه مجرد نیستند ولی ارواح اهل البیت مجردند؛ روشن است که در این نوع نگاه، ارتباط و کثرت طولی مدنظر نبوده و همین امر به احتمال همتا پنداشته شدن فرشتگان برای خداوند تعالی و اهل بیت علیهم السلام و نهایتاً نفی تجرد آنها از سوی مرحوم مجلسی منجر شده است.

اما بر اساس بینش علامه طباطبائی - که بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت استوار است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۹) فارغ از کثرات عرضیه ممکنات - باید گفت: خواصی که جناب مجلسی برای ارواح اهل بیت علیهم السلام بر می‌شمارند - از قبیل: تقدم در خلقت و وساطت در فیض (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴) - از ویژگی‌های وجودات مجرد هستند. همچنانکه خود تجرد نیز از سنخ احکام وجود به شمار می‌رود. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۲۲)؛ اگرچه به گمان علامه مجلسی، این موارد از صفات مادیات هم تلقی شوند و همین دیدگاه ایشان باعث می‌شود اشکال مزبور،

۱. «... فاعلم أن أكثر ما أثبتوه [الحكماء] لهذه العقول [المجردة] قد ثبت لأرواح النبي و الأئمة (ع) في أخبارنا المتواترة على وجه آخر. فإنهم أثبتوا القدم للعقل و قد ثبت التقدم في الخلق لأرواحهم إما على جميع المخلوقات أو على سائر الروحانيين في أخبار متواترة. و أيضا أثبتوا لها التوسط في الإيجاد أو الاشتراط في التأثير و قد ثبت في الأخبار كونهم علة غائية لجميع المخلوقات و أنه لولاهم لما خلق الله الأفلاك و غيرها. و أثبتوا لها كونها وسائط في إفاضة العلوم و المعارف على النفوس و الأرواح و قد ثبت في الأخبار أن جميع العلوم و الحقائق و المعارف بتوسطهم تفيض على سائر الخلق حتى الملائكة و الأنبياء. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴).

به ساحت مبنا (: مادی انگاری ویژگی‌های مجردات) بازگردد.^۱ (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴، تعلیقه ۱).

نقد منافات توحید صفاتی حق تعالی با تجرد ماسوی

در نظام تشکیکی هستی، مقام ذات اقدس الهی، فوق عرش و فراتر از تجرد است و جایگاه لاهوتی دارد و از مجرد بودن ملائکه در عوالم ملکوتی مادون، نفی یگانگی ذات احدی و اثبات شریک لازم نمی‌آید بلکه تجلی آن ذات اقدس را در مراتب مادون دربردارد.^۲ (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸).

نقد ظهور اخبار در این مطلب

مرحوم مجلسی، در مواجهه با آیات و روایات در موضوع مذکور، با عباراتی روبرو گردیده‌اند که مشترکا قابلیت برداشت احکام مادیت و احکام تجرد را دارا بوده و چون ظهور واژه‌ها در جسمانیت، نزد ایشان، از ظهور آنها در تجرد بیشتر بوده، حکم به جسمانیت ماسوی الله نموده‌اند.

ادعای مرحوم مجلسی مبنی بر دریافت چنین ظهوری از آیات و روایات، ناشی از آن است که ایشان فضای استنباط را به تشابه در متون مربوط به این بحث و ظهور گیری از آنها سوق داده‌اند. روشن است آیات و روایات مزبور - که قابلیت برداشت دو معنای مختلف را داشته باشند - در علم اصول، با عنوان متشابهات - شامل مجملات و ظواهر متون و در مقابل محکّمات - معرفی می‌گردند. (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۴۰)

۱. «... فانه [المجلسی] طعن فیها علی الحکماء فی قولهم بالمجردات ثم أثبت جميع خواص التجرد علی أنوار النبى و الأئمة علیهم السلام، و لم يتنبه أنه لو استحال وجود موجود مجرد غیر الله سبحانه لم يتغير حکم استحالته بتغيير اسمه، و تسمية ما يسمونه عقلا بالنور و الطينة و نحوهما.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴، تعلیقه ۱).

۲. «در دار هستی، چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب شدت وجود، ترتیب یافته‌اند و هریک بر طبق دیگری می‌باشد: اول: عالم اسماء و صفات که عالم لاهوت نامیده می‌شود. دوم: عالم تجرد تام که عالم عقل و روح و جبروت نام دارد. سوم: عالم مثال که به آن، عالم خیال و مثل معلقه و برزخ و ملکوت گویند. چهارم: عالم طبیعت و به آن عالم ناسوت گویند، و البته نام‌های دیگری هم دارد.» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸).

راهبرد جایگزین برای خروج از فضای متشابه فوق - که بر راه حل علامه مجلسی (: استظهار) نیز اولویت دارد - تمسک به دامن تاویل می‌باشد؛ چراکه اساسا دریافت تاویل، عبارت را از فضای تشابه خارج نموده و معنای عبارت را، در تلقی مخاطب، در سلک محکمت در می‌آورد.

از منظر علامه طباطبائی، تاویل آن امر خارجی است که مآل، مرجع و باطن مدلولات الفاظ آیات و روایات باشد - شبیه نسبت میان مثل و ممثّل -^۱ (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۲۴-۲۵) همچنین تشابه و احکام، اموری تشکیکی هستند که در نسبت‌های میان فهم اشخاص، متفاوت می‌نمایند. بر همین اساس شاهدیم در برخی موارد که برای دیگران تشابه دارد، علامه آنها را محکم تلقی می‌کنند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۶۴) و البته علامه طباطبائی محکمت عقلی را همسنگ محکمت کتاب و سنت دارای ارزش و اعتبار می‌دانند. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۱۰۴، تعلیقه ۱)

در نهایت، با رجوع به منابع دینی روشن می‌شود که:

اولاً؛ در هیچ آیه یا روایتی به انحصار مطلق مجرد در ذات الهی اشاره نگردیده است.^۲

ثانیاً؛ با ثبوت نظام طولی فیض (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، صص ۱۵۶-۱۵۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، صص ۱-۱۲؛ شجاعی، ۱۳۸۳، صص ۱۸-۱۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱،

۱. در تبیین مراد علامه مجلسی از تاویل و تفاوت آن با دیدگاه علامه طباطبائی لازم به ذکر است که: جناب مجلسی، تاویل را حمل کلام بر معنایی مخالف مدلول ظاهری و مطابقی اش تلقی می‌کنند. (ر.ک: فقهی زاده، ۱۳۸۹، صص ۵۳۸) که این نحوه برداشت، میان اصولیین نیز مرسوم بوده است. (ر.ک: میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، صص ۱۶۳-۱۶۴)؛ در مقابل، بر اساس تقریر علامه طباطبائی از تاویل، آن امر خارجی که مآل مدلولات الفاظ قرآن باشد را تاویل می‌خوانند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۲۵).

۲. نمونه آیات مرتبط: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (سوره الحشر (۵۹) / آیه ۲۲)؛ نمونه روایات مرتبط: «... الَّذِي لَمْ يُؤَلِّدْ فَيَكُونَ فِي الْعِزِّ مُشَارِكاً وَ لَمْ يَلِدْ فَيَكُونَ مَرُوراً هَالِكاً وَ لَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَتَقْدَرَهُ شَبْحاً مَائِلاً وَ لَمْ تَدْرِكْهُ الْأَبْصَارُ فَيَكُونَ بَعْدَ انْتِقَالِهَا حَائِلاً الَّذِي لَيْسَتْ لَهُ فِي أَوَّلِيَّتِهِ نِهَائِيَّةٌ وَ لَا فِي آخِرِيَّتِهِ حُدٌّ وَ لَا غَايَةٌ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۰، صص ۳۴-۳۵)؛ و نیز ر.ک: سوره الحديد (۵۷) / آیه ۳ و سوره الحشر (۵۹) / آیات ۲۳-۲۴.

ج ۵، ص ۵۶۸) - که مقتضای روایاتی از سلک حدیث «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۹۰ و ۱۶۸) و حکم قطعی عقل بوده و یکی از خلأهای دیدگاه مرحوم مجلسی به حساب می‌آید - و نیز با اثبات لزوم سنخیت در ربط میان علت و معلول (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۴) - که مفاد نظام طولی مذکور است - و در امتداد نظام تشکیکی وجود (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۰۵-۱۰۷) مراتبی از تجرد برای ماسوی الله به اثبات می‌رسد و این امر، در سلک محکّمات معارف الهی جای می‌گیرد.

از این رو مرحوم علامه طباطبائی در مواجهه با ادعای تشابه در آیات و روایات مورد بحث و حکم به لزوم استظهار از سوی علامه مجلسی، اساساً وجود دلیل نقلی‌ای که بر انحصار تجرد در خداوند متعال و انتفاء آن از ماسوی دلالت نماید را منتفی می‌دانند.^۱ (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۳) و این به معنای عدم ورود ایشان به فضای تشابه و حکم بر اساس محکّمات معارف الهی می‌باشد.

استدلال دوم) ملازمه تجرد و قدم، و بطلان قدم ماسوی بر اساس اجماع و نصوص متواتره

به عقیده علامه مجلسی، بر پایه اجماع و نصوص متواتره، قدم - به طور مطلق - مختص ذات الهی است و ماسوای او همگی حادثند. از طرفی، لازمه تجرد، قدیم بودن شیء مجرد است و چنانچه موجودی غیر از خداوند مجرد باشد، قدیم خواهد بود که این خلاف فرض است. بنابراین موجود مجردی غیر از خداوند نداریم (پس ملائکه مادی هستند).

۱. «و اما اینکه بر سر زبانها افتاده که می‌گویند: «ملک جسمی است لطیف، که به هر شکل درمی‌آید (جز به شکل سگ و خوک) ...» مطلبی است که هیچ دلیلی بر آن نیست. نه از عقل و نه از نقل - نه نقل از کتاب و نه نقل از سنت معتبر -» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۳).

«ثم لا بدّ ان تعتقد انّ العالم حادث (أى: جميع ما سوى الله) بمعنى أنّه تنتهى أزمنة وجودها فى الأزل الى حدّ و تنقطع. لا على ما أوله الملاحظة من الحدوث الذاتى؛ فإنّ على المعنى الذى ذكرنا إجماع جميع الملتين و الأخبار به متظافرة متواترة. فالقول بقدم العالم و بالعقول القديمة [و الهیولی القديمة] - كما يقول الحكماء - كفر.» (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۵۵)

«إنّ الذى ثبت بإجماع أهل الملل و النصوص المتواترة هو أن جميع ما سوى الحق تعالى أزمنة وجوده فى جانب الأزل متناهية و فى وجوده ابتداءً...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، صص ۲۳۷-۲۳۸ و ۲۵۴؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۱)

مشهود است که: در این استدلال، همگامی تجرد با قدم، از مسلمات اخذ شده است؛ چراکه حدوث، در مدلول تصویری موجود مجرد نمی‌گنجد.

تحلیل و نقد

تفکیک قدم زمانی از سایر اقسام آن

اشکالی که متوجه این دلیل جناب مجلسی است، دلالت آن بر انتساب قدم زمانی به ذات باری تعالی و عدم تفکیک مفهومی میان قید «زمانی» و «فرا زمانی» در مقوله قدم و حدوث می‌باشد؛ لذا آنچه که از قدم مدنظر ایشان است، به جهت محتوای نقصانی اش، قابلیت توصیف ایجابی حق تعالی را نمی‌یابد.

به دیگر بیان: آنچه درخور انتساب مفهومی و اختصاص به ذات اقدس الهی است، قدم در ساحت وجود (و در قالب قدم ذاتی، بلکه بالحق و بلکه قدم دهری در عالم لاهوت)^۱ است. و «زمان» که خود از مخلوقات ماهوی و مع الواسطه خداوند است^۲، قابلیت

۱. ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۴۷؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۹۱؛ طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، صص ۱۴۵-۱۴۹.
۲. چراکه زمان، تعیین حرکت است و حرکت، نمودار نقائص مادیات امکانی و سیر استکمال وجودی آنها به سوی تجرد می‌باشد. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۱۱۵).

توصیف و تقدیر آن ذات اقدس را در مقام اعلای نظام هستی نمی‌یابد.^۱ بر همین اساس و بر مبنای تفکیک اقسام قدم، ثبوت قسم زمانی از آن برای خداوند متعال منتفی است. لذا اثبات وجود مجردات قدیم زمانی که وجودات ربطی قائم به حق (بلکه جلوه حق) هستند، خدش‌های به توحید حق تعالی وارد نمی‌سازد و دلیل علامه مجلسی قابل پذیرش نخواهد بود.

بنابراین، حدوث ملائکه، از سنخ حدوث ذاتی (بلکه بالحق و بلکه دهری) است و ملائکه مجرد عقلی، در عالم جبروت ساکن بوده و فرا زمانی هستند. و به اختلاف درجات وجودی، دارای تقدم و تاخر در این مراتب می‌باشند.^۲

نقد حجیت اجماع در استنباط معارف

اما در باب تمسک علامه مجلسی به اجماع، حق مطلب این است که: اساسا فرایند استنباط، در دو حوزه فقه و معارف قابل پی‌گیری است. این دو عرصه - که یکی مسؤل طرح باید‌ها و نباید‌ها و اعتبارات حوزه افعال مکلف است و رسالت دیگری، طرح هست‌ها و نیست‌های حوزه معارف و تنظیم بینش وی نسبت به حقائق می‌باشد - به خاطر تمایز موضوع، غایت و روش (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، صص ۲۲۴-۲۲۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، صص ۲۱-۲۲) به دو سنخ دانش فقه و علم عقائد تقسیم می‌گردند. در امتداد این تمایز که تفاوت مسائل دو علم مزبور را در پی دارد، متمدن‌سنجش حجیت نیز در مباحث اعتقادی، از مسائل فقهی متفاوت خواهد بود.

۱. «... كَيْفَ الْكَيْفِ فَلَا يُقَالُ لَهُ كَيْفَ وَ أَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا يُقَالُ لَهُ أَيْنَ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفُوفِيَّةِ وَ الْأَيْنُونِيَّةِ فَهُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَ الْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۲۸۳).

۲. به دیگر تعبیر، ثبوت ازلیت ذات باری، فیض ازلی خداوند را در پی دارد. و مقتضای ازلیت فیض، تحقق قابل ازلی‌ای است که مجلای اسم مفیض الهی باشد. و آنچه حجاب حق و خلق در ناحیه نامتناهی ازل است، فقر ذاتی ماسوی به آن غنی مطلق می‌باشد. نهایت آنچه بتوان در باب رابطه خداوند و زمان ابراز نمود، انسلاخ و فوقیت و فراتر بودن آن ذات مقدس نسبت به زمان است. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، صص ۱۳۵-۱۳۶).

با مراجعه به آراء علامه طباطبائی در باب اصول استنباط معارف، می‌یابیم که اجماع، آن جایگاهی را که در فقه داراست، در علم العقائد نیافته و حجیت اجماع در حوزه اجتهاد در معارف ثابت نبوده، بلکه منتفی می‌باشد؛ (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۳) چرا که اساسا در فقه شیعه، پیروی از اجماع، ماهیتی جز تقلید از افرادی که بر مطلبی اجماع نموده‌اند نداشته و منبع و حجت دینی مستقلی به حساب نمی‌آید. (فلاح زاده، ۱۳۹۵، ص ۲۱) و در خصوص تقلید در معارف دینی، علمای اسلام بر عدم جواز چنین امری اتفاق نظر داشته و لزوم کسب اعتقاد تحقیقی را واجب می‌دانند (ر.ک: فلاح زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ب، ص ۳۹۵)

نقد ثبوت تواتر نصوص در این مطلب (تفکیک نص و استظهار و نقد استظهار)

همچنین آیات و روایات متواتره‌ای که علامه مجلسی در مورد بطلان قدم ماسوی ادعا فرموده‌اند، هیچگونه تنصیصی در مدعای ایشان (بر حدوث زمانی ماسوی الله) نداشته و در مقام استظهار باقی می‌ماند؛ چراکه از جمله شواهد مثبت تنصیص، عدم احتمال معنای مخالف مدلول مطابقی لفظ می‌باشد (ر.ک: محمدی، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۱۹۲) و حال آنکه در مطلب مزبور، احتمال مخالف، در قامت یک استنباط قوی و جمع دقیق میان محکّمات عقل و نقل که توسط علامه طباطبائی و دیگران بیان گردیده، در جایگاه مقابل و مخالف برداشت مرحوم مجلسی قرار دارد. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۳)

در نتیجه، ادعای مرحوم مجلسی تنها در قالب یک استظهار استقرائی قابل طرح است. و این استظهار مورد ادعا، افزون بر اینکه نمی‌تواند تواتر ادعایی ایشان در باب حدوث زمانی ماسوی الله را سامان بخشد، اساسا اعتباری به وزان محکّمات عقلیه و نقلیه مخالفش نداشته و در این مصاف فاقد اعتبار کافی می‌باشد (چنانکه در پاسخ استدلال پیشین علامه مجلسی نیز بیان گردید).

جسم لطیف

در اثبات جسمانیت لطیف برای ملائکه تدبیرگر، در مجموع، چهار دلیل از سوی مرحوم مجلسی اقامه گردیده که در این مجال مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرند.

استدلال اول) اجماع مسلمین بر جسمانیت ملائکه

علامه مجلسی برای فرشتگان ویژگی‌هایی ادعا کرده‌اند که از جمله آنها جسمانیت لطیف می‌باشد. و از جمله ادله موجود بر این مطلب را اجماع جمیع مسلمین به جز برخی فلاسفه - که در نگاه علامه، واقعا مسلمان نبوده، غرضشان تخریب عقائد مسلمین است و انتساب اسلام به آنها، خرقی بر اجماع مزبور محسوب نمی‌شود - عنوان می‌کنند.

«أجمعت الإمامية بل جميع المسلمين (إلا من شذ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخریب أصولهم و تضييع عقائدهم) علی وجود الملائكة و أنهم أجسام لطيفة نورانية.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، صص ۲۰۲-۲۰۳).

تحلیل و نقد

این استدلال بر پایه معتبر شمردن اجماع در استنباط مساله جسمانیت ملائکه بنا گردیده است. در مورد ادعای اجماع مذکور، لازم می‌نماید که دو مساله در اینجا روشن شود: وجود اجماع بر این مطلب و حجیت اجماع در این مورد.

نقد تحقق و حجیت اجماع در مورد جسمانیت ملائکه

اما وجود اجماع؛ آنچه از تعریف اجماع معهود است، «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة: أمة الإسلام] علی أمر ديني في عصر من الأعصار» (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ص ۳۴۶) می‌باشد. در مساله مذکور، چنانکه خود مجلسی هم اقرار نمود، معظم حکما با جسمانی بودن ملائکه مخالفند. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، صص ۲۰۲-۲۰۳) و همین مطلب تحقق اجماع را

ناممکن می‌سازد. (مگر اینکه جناب مجلسی، فلاسفه را از دایره مجتهدین اسلامی خارج کرده و با مجتهد ندانستن و یا اخراج آنها از حوزه اسلام، حق اظهار نظر را از ایشان سلب نماید که هر دو فرض بالبداهه مردود است.) افزون بر اینکه برخی اندیشمندان - از جمله علامه طباطبائی - نیز وجود اجماع ادعایی را قاطعانه نفی می‌نمایند.

و اما حجیت اجماع، در نقد استدلال پیشین مورد خدشه قرار گرفت.

«و اینکه بعضی ادعا کرده‌اند بر اینکه مسلمین بر این مطلب اجماع دارند، علاوه بر اینکه چنین اجماعی در کار نیست، هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نیست.» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۳)

«[قال بعض المحققين:] لم يثبت إجماع الأمة أو الإمامية على جسمانية جميع الملائكة...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۲۰۳، تعلیقه)

استدلال دوم) کثرت روایات و آیات در اثبات خصوصیات جسمانی ملائکه

مرحوم مجلسی همه ملائکه را اجسامی لطیف، نورانی، دارای دو، سه یا چهار بال و قادر بر صعود و هبوط می‌دانند و بعضی از آنها را دارای قدرت تشکل به اشکال مختلفه و رؤیت شدن توسط انبیاء و اولیاء می‌خوانند.

«اتهم: [الملائكة] أجسام لطيفة نورانية أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع. وأكثر قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة وإنه سبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسب الحكم والمصالح. ولهم حركات صعودا وهبوطا وكانوا يراهم الأنبياء والأوصياء (ع)... وتأويل الآيات المتظاهرة والأخبار المتواترة تعويلا على شبهات واهية واستبعادات وهمية زيغ عن سبيل الهدى واتباع لأهل الجهل والعمى.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، صص ۲۰۲-۲۰۳)

جناب مجلسی، چنانکه در تعریفشان از ملائکه ذکر کرده اند، بر این باور هستند که شناسه مزبور، همان تعریفی است که قرآن کریم و معصومین علیهم السلام بیان فرموده‌اند - بر این اساس که در ظهورات متعددی از آیات و روایات، وصف «بال داشتن»^۱، «به صورت‌های مختلف درآمدن و قدرت بر تبدل صور»^۲، «حرکت و صعود و هبوط»^۳ و «دیده شدن توسط انبیاء و اولیاء»^۴ برای ملائکه ذکر شده است - و همه این موارد یا برخی از آنها از خواص جسم لطیف هستند؛ پس فرشتگان اجسامی لطیف بوده و تاویل ظواهر آیات و روایات مذکور به احکام امور مجرد، صحیح نمی‌باشد.

تحلیل و نقد

تفکیک نص و استظهار و نقد استظهار

برای تحلیل این دلیل، باید تعریف جناب مجلسی را به دو بخش تقسیم نماییم: ۱. بخشی که متن و نص آیات و روایات است. ۲. قسمتی که برداشت آن جناب بوده و به مقصود آیات و روایات ضمیمه گردیده است. در نتیجه، در مورد تعریف ایشان باید دو مساله مورد بررسی قرار گیرد:

۱. شواهد آیه‌ای و روایی: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعٍ ...» (سوره فاطر (۳۵) / آیه ۱)؛ «... النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَلَائِكَةُ عَلَىٰ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ فَجِزَاءٌ لَهُمْ جَنَاحَانِ وَ جِزَاءٌ لَهُمْ ثَلَاثَةٌ أَجْنِحَةٌ وَ جِزَاءٌ لَهُمْ أَرْبَعَةٌ أَجْنِحَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۱۷۷، ح ۱۲).

۲. شواهد آیه‌ای و روایی: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (سوره مریم (۱۹) / آیه ۱۷)؛ «... قَالَ (ع): لَمَّا صَارَ مُوسَىٰ فِي الْبَحْرِ اتَّبَعَهُ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ قَالَ فَتَهَيَّبَ فِرْسُ فِرْعَوْنَ أَنْ يَدْخُلَ الْبَحْرَ فَتَمَثَّلَ لَهُ جِبْرَائِيلُ عَلَىٰ رَمَكَةٍ فَلَمَّا رَأَىٰ فِرْسُ فِرْعَوْنَ الرَّمَكَةَ اتَّبَعَهَا فَدَخَلَ الْبَحْرَ هُوَ وَ أَصْحَابُهُ فَعَرَفُوا.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۴۰، ح ۵۶)؛ و نیز ر.ک: سوره الحجر (۱۵) / آیات ۵۱-۵۲ و سوره الذاریات (۵۱) / آیات ۲۴-۲۵.

۳. «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (سوره القدر (۹۷) / آیه ۴)؛ «قَالَ (ع): فَإِذَا نَشَرَ رَأْيَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَبَطَ لَهَا تِسْعَةُ آلَافِ مَلَكٍ وَ ثَلَاثُ مَائَةٍ وَ ثَلَاثَةُ عَشَرَ مَلَكًا.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۶۹)؛ و نیز ر.ک: سوره الفرقان (۲۵) / آیه ۲۵ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۵۵.

۴. همان منابع (آیات و روایات فوق الذکر).

۱- بر اساس ارجاعات پیشین، وصف ملائکه به «بال داشتن»، «به صورت‌های مختلف درآمدن و قدرت بر تبدیل صور»، «دیده شدن توسط انبیاء» و «حرکت و صعود و هبوط» مورد تصریح روایات و غیرقابل انکار می‌باشد. آنچه باقی است و محل بحث ما نیز هست، «جسم لطیف» است که در تعریف مرحوم مجلسی ذکر شده؛ لذا باید بررسی شود که آیا دلیل نقلی محکمی بر اتصاف ملائکه به این وصف وجود دارد؟

۲- اینکه بتوانیم از صفات مزبور، جسمانیت و لطافت را نتیجه بگیریم، منوط به آن است که: این صفات («بال داشتن»، «به صورت‌های مختلف درآمدن و قدرت بر تبدیل صور»، «دیده شدن توسط انبیاء» و «حرکت و صعود و هبوط») مختص و در انحصار جسم لطیف باشند تا بتوانیم به طریق برهان آئی دلیل^۱ از وجود این صفات در فرشتگان، به جسم لطیف بودن آنها پی ببریم.

اگر بخواهیم تقریر صحیحی از صورت استدلال فوق داشته باشیم، باید چنین بگوییم که: ملائکه صفات مزبور را دارا هستند + هر موجودی که این صفات را داشته باشد، جسمی لطیف است = ملائکه اجسامی لطیف هستند. اما توضیح برهان اینکه: در ظاهر قیاس فوق، واجد این صفات بودن در ملائکه، علت اثبات جسم لطیف برای آنهاست. لکن در واقع، چون ملائکه جسم لطیف هستند، این صفات را هم دارا هستند؛ چون جسم لطیف بودن، به گونه ای، ذات و جوهر محسوب می‌شود و آن موارد دیگر، صفات، صوادر و آثار این ذات به شمار می‌آیند.^۲

۱. برهان آئی دلیل: حد وسط، در ظاهر قیاس، علت اثبات اکبر برای اصغر باشد، اما در واقع، خودش معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد. (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۶۱).
 ۲. «قد تقدم أن العرض من مراتب وجود الجوهر...» (طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۲).

در مقام قضاوت، طبق ضوابط منطقی، صورت این برهان دچار خدشه نیست. لکن آنچه محل تامل می‌باشد، ماده این استدلال است که باید با بهره‌گیری از مبانی معرفت‌شناسی، مورد بررسی قرار گیرد تا مرز برهان از غیر آن روشن گردد.

- اما مساله اول؛

بر اساس تتبع در مجامع روایی شیعه (از جمله آثار روایی بزرگ علامه مجلسی - بحار الانوار و مرآة العقول -) هیچ‌گاه فرشتگان به جسم لطیف وصف نشده‌اند.^۱ پس اعتبار تعریف آن جناب از این جهت، مردود است.

- و اما مساله دوم؛

اجمال سخن این است که: اوصاف مزبور، اختصاصی به ماده و جسم لطیف ندارند و نمی‌توان آنها را معلول و ناشی از جسمانیت لطیف و یا حتی مادیت ملائکه دانست تا در پی آن، به معتبر بودن مواد قیاس مذکور و تحقق برهان اینی (دلیل) از این طریق حکم نمود.

در مقام تفصیل، لازم می‌نماید که تمام این صفات مذکور، مورد دقت و بازخوانی قرار گیرند.

«بال داشتن»

بال داشتن ملائکه، که در لسان وحی از آن به «اولی أجنحة» تعبیر شده، مورد استظهارات متفاوتی قرار گرفته که در مجموع، دو جبهه مقابل هم را تشکیل می‌دهند و نمودار دو مبنا و مذاق فکری و استنباطی می‌باشند. از این لفظ، دو معنا برداشت شده که عبارتند از:

۱. چنانکه جناب آشتیانی نیز بر این مطلب گواهی می‌دهند: «کجا در متواترات اخبار و متظافات آیات کتاب، ملائکه به «اجسام نوریه (با قید مادیه) یتشکلون بأشکال مختلفه» تعریف شده است؟ این حرف موروثی قدمای معتزله و اشاعره است، نه فرموده ائمه علیهم السّلام.» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

۱- وسیله‌ای برای صعود به بالا یا نزول به پایین - وسیله‌ای برای انتقال از مکانی به مکان دیگر - وسیله‌ای برای حضور در مکان مقصود (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

۲- وسیله‌ای برای حضور و تجلی در مراتب مختلف (= ملائکه مراتب پایین تر که مسخر ملائکه مافوق هستند و فرشتگان مقام فوقانی، امر الهی را به وسیله آنها در مراتب مادون محقق می‌سازند (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۳، صص ۲۸-۲۹).

از میان این دو معنا، معنای نخست به بال و پر جسمانی اِشعار دارد و چیزی شبیه بال پرنده‌گان را ترسیم می‌نماید اما دومین معنا، به موجودی شبیه دستیار، وسیله و واسطه دلالت می‌کند.^۱

بر این اساس، کلام در مورد بال داشتن ملائکه به این نحو قابل جمع بندی است که: اگر معنای اول از بال (: امر جسمانی) بخواهد مراد آیات و روایات باشد، این مفهوم در انحصار جسم لطیف نبوده و حتی در اجسام کثیفه (: پرنده‌گان) نیز قابل مشاهده است. و به این ترتیب، برهان اِنّی مذکور ابطال می‌گردد. و چنانچه معنای دوم (: رابطات در نظام طولی هستی) مراد باشد، ساحت بحث در خصوص مجردات بوده و اصلاً بحث به سمت ماهیت و جسم لطیف نمی‌رود؛ چراکه نظام طولی، تنها در بستر وجودات رابطی صورت می‌پذیرد و موجودات ربطی، اساساً از سنخ ماهیات نبوده و تنها به احکام وجود محکومند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۵۱) نظر به ساختار کنونی بحث که تا کنون به اثبات رسیده، لزوماً از میان این دو تفسیر از بالهای ملائکه، تاویل دوم نسبت به استظهار نخست اولویت و حکومت مبنایی دارد.

«به صورت‌های مختلف در آمدن» و «دیده شدن توسط انبیاء و اولیاء»

تحلیل این دو صفت را، به خاطر قرابت و تلازمی که دارند، در کنار هم بیان می‌کنیم.

۱. مشابه این معنا در باب نفس قابل مشاهده است به این نحو که نفس، رئیس بدن و قوایش است و این قوا خادم نفس و بال‌های او برای تحقق خواسته هایش هستند. (ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۳، ص ۳۰).

مراد از ظهور فرشتگان در صورتهای مختلف و بالمازمه، دیده شدن توسط انبیاء و هرکس که خدا بخواهد، به سه وجه قابل تقریر است:

۱- تشکل (به معنای پذیرش و تغییر در صورت جسمانی در عالم خارج)

۲- تمثل (به معنای انشاء صورت جسمانی در دستگاه ادراکی مخاطب :- مثال متصل

(-

۳- تمثل (به معنای انشاء صورت مثالی در عالم مثال منفصل)

از میان این سه حالت، وجه اول با جسمانیت ملائکه تناسب دارد و مناسبت دو وجه دیگر با مجرد ایشان است. علامه مجلسی، قول اول را پذیرفته و باقی اقوال را مردود بر شمرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، صص ۲۸۶-۲۸۷)

قول به تشکل اما، افزون بر اشکال مبنایی‌ای که بر آن وارد است (از قبیل: استغراق در نگاه ماهوی و استلزام انقلاب در ماهیت)، نمی‌تواند قید خوبی برای اخراج غیر ملائکه از تعریف جناب مجلسی باشد؛ چراکه بر فرض تسلیم شدن به حیث مبنایی این تعریف، به گفته خود مرحوم مجلسی، تشکل برای افرادی غیر از ملائکه (همچون: اهل البیت (ع)، مال و ولد و عمل و ... نیز رخ می‌دهد. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، صص ۲۸۶-۲۸۷).

اما بیان ایراد مبنایی: تمثل فرشتگان اگر در عالم مثال متصل رخ دهد، آن را در سلک معلومات درآورده و بر اساس نظام حکمت متعالیه - که ممشای علامه طباطبائی نیز بر همین است - علم، از مقولات ماهوی به حساب نیامده و در سنخ وجود جای دارد. (طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، صص ۱۵۷-۱۵۸) بنابراین، تمثل عبارت از وجود ساری در مقام ادراک می‌باشد و تغییر دادن بستر بحث به تشکلات ماهوی جسمانی، توسط مرحوم مجلسی، به نوعی انحراف از حقیقت مساله تلقی می‌گردد. همچنین در صورتی که تمثل را به پذیرش یا تبدل ماهیات

جسمانی در عالم مثال منفصل توسط مجردات تفسیر نماییم، این به منزله عبور از حدود ماهوی اصلی ملائکه و انقلاب ماهیات ایشان به امور مادی دیگری می‌باشد، که استحاله چنین امری به خاطر استلزام انقلاب در ذات روشن است.^۱

نتیجتاً ایرادات مزبور مانع آن می‌شوند که جناب مجلسی از این دو صفت تبیینی بی نقص و مانع اغیار از فرشتگان ارائه دهند.

«صعود و هبوط»

بحث صعود و هبوط میان عرش و فرش می‌تواند اختصاص به اجسام لطیفه داشته باشد، به شرطی که روشن شود که این واقعه، امری مکانی (: مادی) است یا مکانتی (: تجردی)؟

ناگفته پیداست که صعود و هبوط مکانی، در انحصار اجسام لطیفه نبوده و همه اجسام مادی، قابلیت این فعل را دارند - به حرکت وضعی و انتقالی - و حرکت مکانتی هم در موجودات مادی - ولو اجسام لطیفه - از آن جهت که مادی هستند راه ندارد.

افزون بر اینکه صعود و هبوط، چه جسمانی تلقی شوند و چه مجرد، مبدأ و مقصدشان خداوند متعال است و کسی منکر تجرد خداوند نیست. لذا خودِ صاعد و هابط هم به اعتبار مبدأ و مقصدشان باید رتبه‌ای از تجرد را (ولو به نحو تجرد مثالی) دارا باشند و این نقضی بر موضع مادی مرحوم مجلسی می‌باشد.

جمع بندی

در مجموع، فارغ از ایرادات مبنائی که اصل این تعریف را تحت الشعاع قرار می‌دهند، قیود ذکر شده در تعریف، گرچه منعی از حیث جامعیت برای معرفشان ندارند، لکن در ارائه

۱. همچنین از جهت جامعیت نیز، این قید قابل اشکال می‌نماید که: تمثیل، شاید در تمامی ملائکه به فعلیت نرسد. لکن تفکیک فعلیت و قوه و اسناد قوه تمثیل به کل طائفه فرشتگان، می‌تواند دافع این اشکال باشد.

قید قابل قبولی که مانعیت شناسه مزبور را تضمین نماید، ناکام هستند. لذا این تعریف و بیان، قابل پذیرش و اعتماد نخواهد بود.

استدلال سوم) اطراد و تنصیص اهل لغت بر معنای «جسمانیت لطیف» برای کلمه «روحانی»

جناب مجلسی ادعا می‌کنند: به مقتضای دلیل روایی، می‌پذیریم که ملائکه، وجوداتی روحانی هستند. لکن به استناد لغت، واژه روحانی، مفهومی اعم از جسمانی و مجرد از جسم دارد و در مورد ملائکه، بر اجسام لطیف ملائکه دلالت می‌کند.

«قوله (ع): «من الروحانيين»؛ يطلق الروحاني على الأجسام اللطيفة (و على الجواهر المجردة إن قيل بها)^۱؛ قال [ابن اثير الجزري] في النهاية في الحديث: «...» (الملائكة الروحانيون)^۲ يروى بضم الراء وفتحها. كأنه نسب إلى الروح. و الروح و هو نسيم الروح و الألف و النون من زيادات النسب. و يريد به أنهم أجسام لطيفة لا يدركهم البصر»^۳.
(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۶)

مؤلف الطراز الأول می‌گوید:

«كُلٌّ من له رُوحٌ و لا يدركُ شخصُهُ بالبصرِ فهو رُوحاني» (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۲۷).

قول دیگری هم در بعضی کتب نقل شده که:

۱. علامه اما در بحار، جوهر مجرد عقلی بودن ملائکه را نفی می‌کند: «و ما قيل من أنهم [الملائكة] الجواهر المجردة العقلية و النفسية فهو رجم بالغيب. « (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۲۲۵) و عملاً معنا یافتن واژه «روحانی» در مورد «عقول» را منتفی می‌دانند.

۲. «إنما المعلوم أنهم [الروحانيين] نوع من الملائكة.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۲۲۵)؛ بر اساس اینکه جناب مجلسی، جنس تمام ملائکه را جسم لطیف دانستند، نمی‌توان از جسم لطیف بودن یک نوع از فرشتگان (ملائکه روحانی) نفی جسمانیت لطیف قسم دیگر (ملائکه غیرروحانی) را برداشت کرد.

۳. ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۷۲.

«الروحانی: الجسد الَّذِي نُفِخَ فِيهِ الرُّوحُ.» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۴۶؛ زبیدی،

۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۶۰)

تحلیل و نقد

به عنوان پیش فرض برای استدلال فوق، این مطلب قابل برداشت است که: از منظر مرحوم مجلسی، قید روحانی برای ملائکه، یک قید توضیحی است، نه احترازی (و در صدد إخراج دسته‌ای از ملائکه - که روحانی نباشند - نیست)؛ چراکه آن جناب، ماهیات فرشتگان را در جسم لطیف انحصار داده است. (ر.ک: مجلسی، ۱۳۷۸، صص ۴۶-۴۷؛ مجلسی، ۱۳۸۷، صص ۶۴-۶۵؛ علی احمدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵)

اما در مقام نقد: اولاً؛ مشهود است که در عرف لغت، واژه «روحانی» با «جسمانی» تقابل دارد. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۴۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۳).^۱ ثانیاً؛ این بحث به مبنا و نوع نگاه مادی انگارانه یا بینش وجودی ما به مساله برمی گردد. یعنی: مبصر نبودن و جسد داشتن (که در لغتنامه‌ها ذکر شده) هم می‌تواند در مورد جسمانیات استعمال شود (نگاه ماهوی) و هم به موجودات مجرد اطلاق گردد (بینش وجودی) و فی نفسه اختصاصی به یکی از این دو استعمال ندارد.^۲ و ثالثاً؛ پاسخ این ادعا را می‌توان در مجاز بودن استعمالات ادعایی مذکور (در معنای مادی اش) جست. همچنانکه علامه طباطبائی در تقابل با این ادعای مجلسی می‌فرماید:

«... و منه يظهر أنّ وصف الشيء بأنه روحاني أو لطيف في الأخبار يشعر بتجرده.»

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۵۱، تعلیقه ۲)

۱. «الروحاني من الخلق: نحو الملائكة ممن خلق الله روحاً بغير جسد.» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۳)؛ «الروحانيون أرواحٌ ليست لها أجسام ... أما دواتُ الأجساد فلا يقال لهم روحانيون.» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۴۶).

۲. البته تجسد تنها در مورد مجردات مثالی می‌تواند استعمال شود و به ساحت عقول راه نمی‌یابد.

استدلال چهارم) سنخیت ظرف جسمانی (عرش) با مظروف (ملائکه)

علامه مجلسی، عرش و کرسی را از سنخ اجسام لطیف دانسته و ملائکه روحانی را ساکن آن بر می‌شمارند. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۸) این مطلب، خود می‌تواند دلیلی بر جسمانیت و لطافت ملائکه محسوب شود؛ به این تفصیل که: مسکن روحانی، ظرف حیات موجود روحانی است و وجودات جسمانی در مساکن جسمانی استقرار دارند (بنابر اصل مسلم سنخیت ظرف و مظروف). بنابراین ساکنان عرش و کرسی جسمانی، ملائکه‌ای جسمانی هستند.

تحلیل و نقد

اینکه ادعا شود: عرش، موجودی جسمانیست، خودش به دلیل نیاز دارد و اقامه دلیل بر اساس آن، فاقد حجیت است. اما دلیل جسمانیت عرش از منظر علامه مجلسی، در نخستین دلیل از ادله اثبات مطلق جسمانیت برای ملائکه مورد تحلیل و نقد قرار گرفت و به آن پاسخ داده شد. لذا نمی‌تواند قابل استناد باشد.

نتیجه‌گیری

تجرد، منحصر در خداوند نیست و تشکیکاً در تمام مراتب هستی سریان دارد. نگاه انحصارگرایانه در اختصاص تجرد به خداوند، برآیند مصاف دو بینش وجودی و ماهوی است و اندیشه ماهیت‌گرا، به رویکردهای مادی‌انگارانه و جسم‌پندارانه گره می‌خورد.

تجرد ملائکه با دو عنصر قدم زمانی و حدوث ذاتی، بالحق و بالدهر آنها ملازمت دارد.

ادله نقلی، در حیث دلالتی، تنصیصی بر جسمانیت ملائکه نداشته و ظهورات ادعایی علامه مجلسی در این موضوع، با بروز استظهارات مخالف و ارجاع به محکمت عقلی و نقلی، از اعتبار ساقطاند.

با انتفاء اعتبار اجماع در باب معارف دینی، بر فرض حصول چنین اجماعی، بنای استنباط معرفتی بر آن فاقد حجیت است.

عناصر ادعایی علامه مجلسی در تعریف ملائکه، هر چند مطابق ظواهر آیات هستند، لکن دریافت مادی از آنها و صرف نظر از حصول و کیفیت تاویل در این مقولات، منجر به تردیدهای مادی‌انگارانه در مسیر تلقیات معرفتی می‌گردد.

مرز حقیقت و مجاز در استظهار از عرف اهل لغت، همگام با نوع نگاه و مبنای معرفتی، قابل‌جا به‌جایی بوده و این مقوله در صورتی واجد اعتبار کافی است که بدون دخالت پیش‌فرض‌های چالش‌برانگیز ابواب معارف، مورد استفاده قرار بگیرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، محشّی: عباسعلی زارعی سبزواری، ۳ جلد، چاپ ششم، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، مصححان: محمود محمد طنّاحی؛ طاهر احمد زاوی، ۵ جلد، چاپ چهارم، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید (شیخ صدوق)*، مترجم: محمد قنبری، چاپ اول، قم، وانک، ۱۳۹۰.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ۱۵ جلد، چاپ سوم، بیروت، دار الصادر، ۱۴۱۴ق.
۷. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، ۱۵ جلد، چاپ اول، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۸. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، *شرح نهج البلاغه*، ۵ جلد، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۹. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، چاپ اول، مشهد، پدید آور، ۱۴۱۴ق.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، مصحح: محمد نعلانی حلبی؛ محققان: عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوتی؛ حسن بن محمد چلبی، ۸ جلد، چاپ اول، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۱۱. خمینی، سید روح الله، *آداب الصلاة (آداب نماز)*، چاپ بیستم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، *فرق و مذاهب کلامی*، چاپ اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۳. — *ایضاح الحکمه*، ۵ جلد، چاپ اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۴. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، *تاج العروس*، مصحح: علی شیری، ۲۰ جلد، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۵. سبزواری، هادی ابن مهدی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۶. — *شرح المنظومه*، مصحح: حسن حسن زاده آملی، ۵ جلد، چاپ اول، تهران، ناب، ۱۳۷۹.
۱۷. سجادی، جعفر، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، چاپ اول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵.
۱۸. سلیمانی امیری، عسکری، *اصول و قواعد برهان (شرح برهان شفاء)*، ۳ جلد، چاپ دوم، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مصححان: هانری کربن؛ سیدحسین نصر؛ نجفقلی حبیبی، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۲۰. شجاعی، محمد، ملانکه، ویراستار: محمدرضا کاشفی، چاپ اول، قم، وثوق، ۱۳۸۳.
۲۱. صدر، محمداقبر، بحوث فی علم الاصول، مقرر: حسن عبدالساتر، ۱۳ جلد، چاپ اول، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
۲۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، محقق: ملا هادی سبزواری، سید محمد حسین طباطبائی، ۹ جلد، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، برهان، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ (الف).
۲۴. — ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمداقبر موسوی همدانی، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۵. — تعالیم اسلام، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ (ب).
۲۶. — رسائل توحیدی، مترجم/محقق: علی شیروانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۷. — المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۸. — نهاییه الحکمه، ۲ جلد، چاپ ششم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۲ق.
۲۹. علی احمدی، سیدقاسم، شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی، چاپ دوم، قم، دلیل ما، ۱۳۹۲.
۳۰. فقهی زاده، عبدالهادی، علامه مجلسی و فهم حدیث، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۳۱. فلاح زاده، محمد حسین، آموزش فقه، چاپ دوم، قم، اسوه، ۱۳۹۵.
۳۲. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، دره التاج، مصحح: محمد مشکوه، ۵ جلد، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
۳۳. مجلسی، محمداقبر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار علیهم السلام، محقق: جمعی از محققان، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. — العقائد، محقق: حسین درگاهی، چاپ اول، تهران، الهدی، ۱۳۷۸.
۳۵. — عقاید علامه محمداقبر مجلسی، مترجم: حمیدرضا آژیر، محقق: حسین درگاهی، چاپ دوم، تهران، زیتون، ۱۳۸۷.
۳۶. — مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق: رسولی محلاتی، هاشم، محقق، ۲۶ جلد، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۷. محمدی، علی، شرح رسائل، ۷ جلد، چاپ هفتم، قم، دار الفکر، ۱۳۸۷.
۳۸. مدنی، سید علیخان بن احمد، الطراز الأول، ۸ جلد، چاپ اول، مشهد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۴.
۳۹. ملکی میانجی، علی، تقد مقاله عقل و دین، گردآورندگان: مهدی مهریزی؛ هادی ربانی، ثناختنامه علامه مجلسی، ۲ جلد، همایش بزرگداشت علامه مجلسی در اصفهان، دی ۲۹-۳۰، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۴۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الاصول، چاپ دوم، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.