

پردازش ابن‌سینا از مسئله نبوت در مقایسه با جریان‌های کلامی و فلسفی^۱

زهرا توازیانی^۲

چکیده

ابن‌سینا فیلسوف مسلمان مشایی با عنایت به این‌که در دانش فلسفه تنها احکام و عوارض ذاتی وجود، مورد بحث قرار می‌گیرد، مسئله نبوت را در آثار فلسفی خود مطرح می‌کند. علاوه بر او برخی از فیلسوفان مسلمان دیگر نیز به طور جدی به این بحث پرداخته‌اند و برخی نیز به اقتضای لوازمات بعضی از مباحث فلسفی مانند صفات تکلم، علم عنایی خداوند و مراتب هستی به آن اشاره کرده‌اند و البته بعضی در آثار فلسفی خود، با وجود طرح موضوعاتی مانند خدا و صفات او، به مبحث نبوت نپرداخته‌اند. پیش از ابن‌سینا، فارابی در مباحث فلسفی خود مانند اخلاق، سیاست، علم‌النفس و ما بعدالطبیعه موضوع نبوت را مطرح می‌کند. پس از شیخ‌الرئیس نیز جریان‌های فکری در حوزه اسلامی متعرض مسئله نبوت شده‌اند. این جریان‌ها هر یک به دلایلی ورود به بحث مذکور را جایز دانسته‌اند. جریان‌های فلسفی به ملاحظه عوارض ذاتی وجود و جریان‌های کلامی به دلیل صبغه کلامی نبوت به آن پرداخته‌اند. از میان متکلمان، شخصیت‌های تأثیرگذاری چون فخر رازی، علامه حلی و ایجی نیز گاهی در این بحث سبک و سیاق سنیوی را پیش گرفته‌اند. در میان جریان‌های فلسفی، تفکر اشراقی و حکمت صدرایی در فقراتی از بحث خود متأثر از ابن‌سینا بوده‌اند. در عین حال فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی با پای‌بندی به آنچه ملاک تعیین‌کننده مسائل و مطالب فلسفی است، از ورود به موضوع نبوت در آثار فلسفی خود پرهیز می‌کند.

واژگان کلیدی

عوارض ذاتی وجود، نبوت، کلام الهی، علم عنایی، مراتب هستی، پردازش فلسفی،

پردازش کلامی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۳/۲۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۱۷

۲- دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء(س)

طرح مسئله

با این که تلقی عمومی از بحث نبوت، کلامی است، اما برخی از فیلسوفان مسلمان آن را در آثار فلسفی خود مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند، بعضی نیز اساساً با وجود اعتقاد به نبوت به عنوان یک باور دینی و از جمله اصول دین، آن را در آثار فلسفی خود طرح نکرده‌اند. این که طرح یا عدم طرح آن در آثار فلسفی مربوط به ذاتی یا غریب دانستن این محمول برای موضوع فلسفه بوده است می‌تواند موضوع تحقیق گسترده‌ای باشد. در میان فیلسوفان اسلامی، ابن‌سینا که بسیاری از دیدگاه‌های او الهام‌بخش فیلسوفان بعدی است، از جمله کسانی است که در شاهکار فلسفی خود، *الهیات سفا*، به طور جدی مسئله نبوت را مطرح کرده است. او در این کتاب، ابتدا در مورد ملاک تعیین موضوع فلسفه چند و چون‌های اساسی دارد و بعید است که فیلسوفی با شأن و مرتبت او در انتهای کتاب بی‌اعتنا به آنچه در آغاز بدان توجه جدی داشته است، به یک بحث صرفاً کلامی بپردازد. اما صرف نظر از این مطلب که تحقیق جداگانه‌ای را می‌طلبد، اگر او به هر دلیلی نبوت را در میان بحث‌های فلسفی خود آورده باشد، باید ابتدا نوع پردازش او از این مسئله مورد کاوش قرار گیرد تا ضمناً معلوم گردد که این مباحث با آنچه دیگران در مورد این موضوع اندیشیده‌اند چه تفاوت عمده‌ای دارد؟

مطالعه مختصر تاریخی در آثار حکیمان پیش و پس از ابن‌سینا نشان می‌دهد که برخی از ایشان مسئله نبوت را در آثار فلسفی خود مورد عنایت قرار داده‌اند. صرف نظر از اثری که ممکن است شیخ‌الرئیس از اندیشمندان پیشین پذیرفته یا تأثیری که احتمالاً بر متکلمان و فیلسوفان بعدی گذاشته باشد، مطالعه مباحث ابن‌سینا و توجه به پردازش فلسفی وی از این مسئله می‌تواند تفاوت مباحث او با سایر جریان‌های کلامی و فلسفی را نشان دهد.

پیشینه طرح فلسفی مسئله نبوت

به‌طور مقدمه باید گفت ارسطو نخستین فیلسوفی است که به‌طور رسمی در کتاب *متافیزیک* خود تصریح می‌کند که وظیفه فلسفه اولی بررسی و نگرش درباره موجود چونان موجود (بما هو موجود)^۱ است: هم «چئی» آن و هم متعلقات یا لواحق^۲ آن بما هو موجود. پیش‌تر ارسطو در این کتاب فلسفه‌های نظری^۳ را به سه بخش ریاضی، طبیعی و الهی^۴ تقسیم می‌کند و بر این اعتقاد است که

1- on hei on

2- ta huparkhon ta

3- filosofiai theoretikai

4- theoloqike

الهیات ارجمندترین دانش درباره ارجمندترین جنس است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵-۱۹۶). ارسطو با این اعتقاد باور دارد که دانش نظری بر دیگر دانش‌ها و علم الهیات نیز بر دانش‌های نظری برتری دارد. بیان ارسطو به روشنی نشان می‌دهد که او موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود می‌داند و معتقد است، بحث از احکام و لواحق آن شأنیت طرح در فلسفه را دارند. او به دنبال تعریفی که از موضوع و عوارض و احکام آن می‌کند، فهرستی بلند از مباحثی را مطرح می‌سازد که به اعتقاد وی این‌ها از لواحق موجودند و آن‌گاه به طور جدی درباره آن‌ها بحث می‌کند. در فهرست مباحث فلسفی او، در کتاب *متافیزیک* مسئله خدا مورد عنایت جدی است. اما غیر از مسئله خدا و چند فقره دیگر از مباحث الهیاتی هیچ بحثی راجع به نبوت نیامده است. اما این‌که چرا او مسئله نبوت را به عنوان یک مسئله فلسفی طرح نکرده است، نمی‌تواند دلیلش این باشد که او می‌دانسته که این مسئله اساساً فلسفی نیست، بلکه یک دلیل آن می‌تواند این باشد که این موضوع در زمان او اصلاً مطرح نبوده تا فیلسوفی مانند وی در تعیین جایگاه بحث آن و قرار دادش در ذیل یک موضوع و علم خاص به کنکاش و جست‌وجو بپردازد.

یک احتمال دیگر می‌تواند این باشد که خدای ارسطو با صفاتی شناخته می‌شود که در برخی موارد با خدای ادیان متفاوت است. محرک اولی که ارسطو با استدلال به آن رسیده است، اساساً خدایی خالق نیست؛ هرچند او عالم را «صورت» می‌بخشد، اما آن را خلق نمی‌کند، بلکه، «منشأ حرکت» آن است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲۸). به تعبیر ژان برن، اعتقاد به آفرینش مطلقاً در فلسفه ارسطویی دیده نمی‌شود (برن، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵). بی‌گمان هرکس چنین دیدگاهی در مورد خداوند داشته باشد، مسئله‌ای با عنوان نبوت برایش مطرح نمی‌شود؛ زیرا شرط مسئله نبوت، اعتقاد به ارتباط خدا و انسان و اعمال مشیت خدا و عنایت او به خلق است که با این نگاه ارسطویی همه این‌ها منتفی خواهد بود مگر آن‌که تفسیر دیگری از خدای ارسطویی وجود داشته باشد که در آن صورت دلیل دیگری برای عدم طرح این مسئله در مجموع مباحث فلسفی او باید جست‌وجو کرد.

مورخان فلسفه اذعان دارند که خدای ارسطو، خدای شخصی است (شخص بر حسب واقع نه بر حسب لفظ)؛ از نظر ایشان هیچ دلیلی وجود ندارد که به موجب آن ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد چه رسد به این‌که او را وجودی دانسته باشد که در پیشگاهش نماز باید گزارد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۴۳۲). این در حالی است که مفروضات در مسئله نبوت، عنایت خدا به خلق و محبت خلق به خدا و نیاز به کسب راهنمایی برای جلب رضایت اوست.

به جرأت می‌توان گفت تأثیرگذارترین فیلسوف بر ابن‌سینا در حوزه اسلامی فارابی بوده است. با این‌که فارابی از جمله نخستین فیلسوفان مسلمانی است که با آثار حکمای یونان باستان و از جمله

ارسطو و افلاطون آشنایی داشته و بیش‌تر حکمای مسلمان نیز از طریق او با آن دو فیلسوف نامدار تاریخ، آشنا شده‌اند، با وجود این و به رغم عدم طرح مسئله نبوت در آثار آن دو حکیم، فارابی نبوت را مسئله‌ای قابل طرح در مسائل فلسفی می‌داند و به طور رسمی آن را در بخشی از مباحث فلسفی قرار می‌دهد (فارابی، ۱۴۲۱ هـ. ص ۱۰۹-۱۲۲). وی از نبوت هم در اخلاق و سیاست و علم‌النفس و هم در مابعدالطبیعه سخن گفته است.

فارابی در کتاب *السیاسه المدنیه* هنگامی که از رئیس اول برای مدینه سخن می‌گوید تصریح می‌کند که با حصول عقل در مرتبه مستفاد، اتصال با عقل فعال حاصل می‌شود و چنین انسانی که در اصطلاح قدما «ملک مدینه» نام دارد، سزاوار پیامبری و دریافت وحی است. در این هنگام بین انسان و عقل فعال واسطه‌ای نیست (همو، ۱۳۶۶، ص ۷۹). به اعتقاد فارابی مراتبی از عقول از خداوند صادر می‌شود تا به عقل فعال می‌رسد و از عقل فعال نیز بر عقل منفعل افاضه‌ای صورت می‌گیرد که این افاضه نیازمند واسطه است و واسطه همان وحی است و وحی همان عقل مستفاد است. عقل فعال فائضی از وجود سبب اول است؛ پس می‌توان گفت که سبب اول، همان وحی‌کننده به این انسان است اما به واسطه عقل فعال. انسانی که حامل وحی است ریاست اولی را دارد و سایر ریاست‌های انسانی متأخر از آن و کائن از او است (همان، ص ۷۹-۸۰). فارابی در همین کتاب با بیانی کوتاه می‌رساند که مردم تحت ریاست پیامبر، انسان‌هایی بافضیلت و سعادت‌مند خواهند بود. افزون بر این او می‌خواهد بگوید که کار پیامبر ریاست بر مردم به منظور آشنایی آنان با فضائل و رهنمون شدن ایشان به سوی سعادت است و امتی که در سایه هدایت چنین رئیسی شکل می‌گیرد، امت فاضله است (همان، ص ۸۰). از بحث بالا می‌توان نتیجه گرفت که فارابی با طرح مسئله وحی در کتاب *السیاسه المدنیه* (که عنوان دیگرش *میادی موجودات* است) در واقع جواز طرح مسئله نبوت را در حوزه مباحث فلسفی صادر کرده است؛ البته این مباحث به طور روشن‌تری در نظام سینایی با عنوانی خاص و با تأثر از اندیشه‌های فارابی خود را نشان می‌دهد.

سبک ابن سینا در طرح مسئله نبوت، اندیشه‌های فلسفی پس از او را نیز به شدت متأثر کرده است و تقریباً بیش‌تر فیلسوفان برجسته اسلامی این مسئله را به طور جدی وارد مباحث فلسفی خود کرده‌اند. البته این تأثیر در حد فلسفه محصور نمانده و بر حوزه‌های کلامی نیز تأثیر گذاشته است. هر چند این بحث پیش از طرح در نظام‌های فلسفی، برای متکلمان مسئله‌ای جدی تلقی می‌شده، اما پس از طرح آن در نظام‌های فلسفی، شکل طرح آن در نظام‌های کلامی تغییر کرده است. البته این تأثیر نه از حیث طرح خود مسئله است، بلکه بیش‌تر در نوع استدلال متکلمان است که مسئله‌ای روشی است.

ابن سینا و مسئله فلسفی نبوت

ابن سینا به طور مشخص در چندین فصل از مقاله نخست *الهیات شفاء* از موضوع فلسفه و این که چه چیزی نمی‌تواند موضوع آن باشد و چه چیزی می‌تواند برای این علم شأنیت موضوع را داشته باشد، به طور گسترده بحث می‌کند. حاصل آن، این است که بسیاری از اموری که برخی گمان بر موضوع بودن آن‌ها دارند، در واقع از مسائل فلسفه هستند نه موضوع آن؛ مثل مسئله خدا و اسباب قصوی. ابن سینا در فصل چهارم فهرستی از مطالب قابل بحث در فلسفه را ارائه می‌دهد؛ یعنی مطالبی را که از مسائل فلسفه محسوب می‌شوند، و تا آخر کتاب هم به بیان آن‌ها و احکامشان می‌پردازد. در فهرست مسائلی که او در الهیات بدان‌ها می‌پردازد بحث خدا، مسئله‌ای کاملاً جدی است که وی علاوه بر مباحث جسته و گریخته در همین کتاب، در مقاله هشتم نیز با عنوان «فی معرفه المبدأ الاول» به طور گسترده به آن پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۳۹). او در این مقاله از صفات خدا نیز سخن می‌گوید و عملاً نشان می‌دهد که بحث خدا و صفات او مسئله‌ای فلسفی است. او در مقاله نهم در ادامه بحث از صفات خدا، به صفت فاعلیت، توجه خاصی نشان می‌دهد و به همین مناسبت به بحث حرکت و مبادی آن می‌رسد و سپس به تکون موجودات در سلسله مراتب وجود می‌پردازد تا آن جا که در فصل هفتم این مقاله به بیان عنایت حق می‌رسد و در مقاله دهم پس از طرح مسئله معاد وارد بحث نبوت می‌شود. بدین ترتیب ابن سینا به مسئله نبوت، به عنوان به یک مسئله فلسفی نگریسته است، هر چند این موضوع برای او به صرف تمایل دینی نیز اهمیت داشته است. بنابراین ابن سینا که خود در تعیین موضوع فلسفه و مسائل فلسفی دقت و وسواس خاصی دارد بحث‌های خود را در مورد موضوع نبوت به عنوان مباحث فلسفی مطرح کرده است، هر چند که در آثار وی بیان روشنی مبنی بر این که وی نبوت را از عوارض ذاتی موضوع فلسفه دانسته است، یافت نشد. با این حال آن چه در بیان شیخ مورد عنایت است، نوع پردازش او از مسئله نبوت و تأثیر احتمالی آن بر جریانات فکری پس از او است.

مسئله نبوت در آثار فلسفی ابن سینا

شیخ‌الرئیس در آثار مختلف خود به برخی از مسائل و مباحث پیرامون نبوت با رویکردی خاص پرداخته است.

ضرورت نبوت

رهیافت ابن سینا به مسئله نبوت از طریق ضرورت سنت‌گذاری برای اجتماعی است که از انسان‌ها

تشکیل شده و بر قاعده طبع مدنی انسان مبتنی است^۱ و عموم فیلسوفان مسلمان نیز در این خصوص به تبعیت از او، اساس تشکیل جوامع انسانی را بر مبنای آن توجیه و تبیین کرده‌اند. ابن‌سینا به چند اصل مبنایی در مورد نبوت اعتقاد دارد که اساساً با نظر به آن مبنای این مسئله برایش قابل توجیه بوده است. مهم‌ترین این اصول طبیعت اجتماعی انسان و عنایت خداوند به تمامی موجودات است که در مورد انسان به شکل فرستادن پیامبر نمود می‌یابد.

بیان ساده شیخ در فصل دوم از مقاله دهم *الهیات الشفاء*^۲ در اثبات نبوت چنین است:

الف - انسان بر خلاف سایر حیوانات اگر با دیگران در امور ضروری و نیازهای خود همکاری و همیاری نداشته باشد، از زندگی خوبی بهره‌مند نمی‌شود؛ زیرا او تنها در صورت تعامل و تعاون با هم‌نوعان خود و تشکیل اجتماعات می‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد و در واقع نیازهای فطری در او سبب اضطراب به عقد مدن و اجتماعات است و آنچه سبب تمایز او از حیوانات است نه صرفاً اجتماعی زیستن است، که بعضی از حیوانات نیز به شیوه اجتماعی زندگی می‌کنند، بلکه باید در تأسیس مدینه نیز شرایط اجتماعی رعایت کند و تابع مقررات باشد، وگرنه زندگی او به زندگی حیوانی شبیه‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۴۸۷).

ب - اصل دیگری که در بیان شیخ‌الرئیس به عنوان مقدمه برای اثبات ضرورت پیامبر به کار رفته عدم تتمیم مشارکت در صورت عدم تعامل است و برای تعامل نیز اسبابی لازم است که از جمله آن سنت و عدل است. به اعتقاد او، جوامع انسانی بدون تعامل از تعریف انسانی خارج می‌شود و تعاملات، بدون سنت‌ها و ارزش‌ها و بدون قانون‌گذاران و ارزش‌گذاران معنا نخواهد داشت، البته قانون‌گذارانی که مردم را به رعایت ارزش‌ها ملزم سازند (همان، ص ۴۸۸).

ج - در بیان شیخ نیاز به سنت‌گذاران یا سنت‌گذار اهمیت بیشتری از تحقق بعضی از نیازهای انسانی مانند روییدن مو کنار پلک چشم یا برابروان و گودی پا و این قبیل نیازها است که بدون داشتن آنها نیز انسان توانایی ادامه زندگی را دارد، حداکثر می‌توان گفت این امور برای بقای انسان سودمند است نه ضروری. ضمن آن‌که از نظر شیخ وجود انسان صالح برای امر سنت‌گذاری و ایجاد عدالت امری ممکن است (همان، ص ۴۸۸).

د- اصل دیگری که بدون آن اساساً ضرورت فرستادن پیامبر توجیهی ندارد، عنایت خداوند است و به همین دلیل نیز اهمیت تأکید شیخ‌الرئیس همچون دیگر مشایین مسلمان بر فاعلیت عنایتی خداوند معلوم

۱- اصل مدنیت طبیعی انسان نیز همان قاعده‌ای است که ارسطو آن را باور داشت (ابن، ۱۳۶۳، ص ۱۶۳).

۲- ابن‌سینا این بحث را تقریباً با همین تعابیر در کتاب *النجاة* خود نیز مطرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۷۰۸-۷۱۳).

می‌شود و در همین راستا است که شیخ می‌گوید جایز نیست خدایی که عنایتش منافی آنچنانی را (مانند روییدن مو بر ابروان و گودی پا ...) مهمل نگذاشته است، نیازهای مهمی چون سنت‌گذاری و ارسال پیامبران را که آدمیان را مخاطب سنن الهی می‌سازد بی‌پاسخ گذارد، در حالی که این‌ها اساس‌اند و آن‌ها مسائل فرعی، و جایز نیست که مبدأ اول و ملائکه او به چنان نیازهایی در وجود بشر عالم و از چنین نیازی غافل باشند^۱. به اعتقاد شیخ در فاعلیت عنایی خداوند که حاصلش تحقق نظام احسن است امکان ندارد که چنین نظامی با وجود مقدمات و مبانی آن تحقق نیابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۸).

شیخ‌الرئیس پس از ذکر این مقدمات به روشنی ضرورت وجود پیامبر را نتیجه می‌گیرد^۲. اما شیخ به همین حد بسنده نمی‌کند، بلکه اشاره می‌کند که پیامبر، باید انسان باشد و افزون بر آن باید با داشتن ویژگی اختصاصی معجزه از سایر انسان‌ها هم متمایز باشد (همان، ص ۴۸۸). بنا به باور او اگر انسانی با این خصوصیت یافت شود تنها اوست که می‌تواند به اذن خدا و امر و وحی و فرستادن روح‌القدس بر او برای انسان‌های دیگر در امور مربوط به ایشان قانون‌گذاری نماید (همان، ص ۴۸۸-۴۸۹).

جایگاه وجودی پیامبر در نظام هستی

تصویر نبوت که در کلام شیخ به صورت فلسفی منعکس شده، در سلسله مراتب موجودات است. آنجایی که وی قوسی نزولی از موجودات را ترسیم می‌کند تا به فلک ماه و سپس ماده می‌رسد و پس از آن قوس صعودی را مطرح می‌کند که از ماده آغاز شده به عناصر، ترکیبات جمادی، نباتات و سرانجام به انسان منجر می‌شود که انسان در این مجموعه برتر است و برترین انسان نیز انسانی است که به مقام عقل بالفعل رسیده و فضائل عملی در او ظاهر شده است و برترین ایشان نیز کسی است که مستعد مرتبه نبوت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۰).

بنابراین از نظر شیخ نبوت، یک مرتبه وجودی در مراتب موجودات است که از راه برخی ویژگی‌ها شناخته می‌شود.

رسالت پیامبر

شیخ‌الرئیس در طرح مسئله نبوت تنها به اثبات ضرورت پیامبر توقف نمی‌پردازد، بلکه به‌طور گسترده به

۱- تعبیر او: «فلا يجوز أن تكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التي هي أسها. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد و ما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجودك» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷-۴۸۸).

۲- عین تعبیر ابن‌سینا این است: «فواجب اذن ان يوجد نبی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۸).

رسالتی که متوجه پیامبران است، اشاره می‌کند و نخستین اصل را در رسالت ایشان آشنا ساختن مردم با وجود خداوندی می‌داند که صانع و قادر و واحد است؛ خدایی که نسبت به پنهان و آشکار علم دارد. او می‌گوید: پیامبر باید آنچنان شناختی از خدا را در اختیار مردم قرار دهد که اطاعت از امر او را حق او بدانند و به این شعور برسند که بدانند امر، امر همان خدایی است که آفرینش از آن اوست.

پیامبران باید مردم را به شناختی از خدا برسانند که بدانند آن خدایی که اطاعتش را بر خود فرض کرده‌اند برای اطاعت‌کنندگان، معاد مسعد و برای عصیانگران، معاد مشقی قرار داده است؛ یعنی آشنا کردن مردم با مسئله معاد هم بخشی از رسالت پیامبران است (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱۹).

بار رسالتی که شیخ آن را متوجه شخص پیامبر می‌داند در حد آشنا ساختن مردم با این مطلب است که خدایی هست که واحد و حق است و شبیهی ندارد؛ اما طرح مسائلی که فهم آن‌ها تکلف‌آمیز است، حداقل برای عامه مردم ضرورتی ندارد؛ مسائلی مانند مشارالیه نبودن در مکان، منقسم بالقول نبودن، نه خارج از عالم و نه داخل عالم بودن و چیزهایی از این قبیل که سبب تشویش مردم و وارد کردن آن‌ها به فضایی است که خلاصی از آن نیست. اما او انکار نمی‌کند که در عین حال مردم نادری هستند که به توفیق الهی قادر به فهم چنین مطالبی هستند که پیامبران را از سخن گفتن با ایشان در خصوص این مسائل منعی نیست (همان‌جا).

خصایص نبی

شیخ معتقد است پیامبران به خصایص سه‌گانه بازشناسی می‌شوند: الف - کلام خدا را می‌شنوند. ب - ملائکه را می‌بینند، یعنی ملائکه به صورتی درمی‌آیند که پیامبران آن‌ها را می‌بینند. ج - ملائکه بر آن‌ها به صورت شیخ وارد می‌شوند و در گوش آن‌ها صدایی پدید می‌آورند و پیامبران نیز آن را می‌شنوند. این صدا، صوت انسان یا موجودی زمینی نیست. چنین صدایی همان است که وحی خوانده می‌شود (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱۰).

وحی و عقل قدسی

پیش از ابن‌سینا، فارابی در برخی از آثار خود به تحلیل عقلانی وحی پرداخته است. او در کتاب *آراء اهل‌المدینه الفاضله* به تفصیل چگونگی رؤیت فرشته از سوی پیامبر را بیان کرده است. فارابی این مسئله را در پرتو اتصال پیامبر با عقل فعال و با تبیین قوه متخیله تشریح نموده است (فارابی، ۱۴۲۱ هـ ص ۱۰۹-۱۲۰). از دیدگاه برخی از پژوهشگران، برای پاسخ به شبهات بسیاری که در موضوع نبوت میان مردم رایج شده بود و برخی نیز به آن دامن می‌زدند، فارابی کوشید تا مسئله نبوت را به طریقی

فلسفی توجیه و تبیین نماید (براهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

ابن‌سینا در تحلیل وحی نظریه‌ای موافق با آموزه‌های اسلامی و سازگار با نظام فلسفی خود ارائه کرده است. او آگاهی پیامبر و وحی را به تقسیمات چهارگانه عقل و اشراق عقل فعال یا فرشته وحی ارتباط می‌دهد. مرتبه وجدان و عقل انبیا مرتبه کامل حالتی است که تمام قوا و استعدادهای بشری در آن به حد کمال رسیده است. از دیدگاه ابن‌سینا پیامبر واجد سه شرط اساسی است: روشنی و صفای عقل، کمال تخیل و توانایی تأثیر در عالم طبیعت. با جمع این شرایط پیامبر دارای عقل قدسی می‌شود و هر معرفتی را ناگهانی و بی‌واسطه و بدون تعلیم قبلی بشری از عقل فعال دریافت می‌کند. علاوه بر استکمال عقل، نیرو تخیل پیامبر نیز چنان به کمال می‌رسد که آنچه به صورت کلی و مجرد در عقل خویش درمی‌یابد در متخیله وی نیز صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند (سعیدی روشن، ۱۳۷۵، ص ۳۵-۳۶).

ابن‌سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* نیز سخن از ویژگی‌های سه‌گانه پیامبر دارد که یکی از آن‌ها حدس قوی^۱ است که آن را هم تابع قوه عقلیه به حساب می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶). از جمله ویژگی‌های دیگری که شیخ در کتاب *المبدأ و المعاد* برای انبیا ذکر می‌کند، انذار به کائنات و دلالت بر مغیبات است که آن‌ها را متعلق به قوه خیال انسان کامل‌المزاج می‌داند. او این حال را برای اکثریت مردم نیز ممکن می‌داند با این تفاوت که اکثر مردم در رؤیا و خواب این حال را دارند، اما پیامبر این حال را هم در خواب و هم در بیداری واجد است (همان، ص ۱۱۷). شیخ در تبیین فلسفی این ویژگی، اتصال نفس انسانی به نفوس اجرام سماوی را سبب شناخت آفریده‌ها معرفی می‌نماید؛ زیرا به باور او، نفوس اجرام سماوی بر آنچه در عالم عنصری اتفاق می‌افتد عالم‌اند و این اتصال نیز یا از جهت وهم و خیال است که استعمال آن در امور جزئی است یا اتصال عقلی است (همان، ص ۱۱۷).

تبیین فلسفی شیخ از ویژگی‌های اخیر پیامبر، از طریق اثبات چند مقدمه امکان‌پذیر است:

• اجرام سماوی دارای نفوس هستند.

۱- اهل منطق قوه حدس را قوه ای دانسته‌اند که بی‌نیاز از دو حرکت نخست در هنگام فکر است که در واقع با یک حرکت می‌توان از معلومات به مجهول رسید و صاحب حدس قوی در تلقی معارف و علوم سرعت دارد و حدس در واقع نوعی از الهام به شمار می‌رود (منطق، ۱۴۰۲ هـ ص ۲۳). ابن‌سینا نیز خود در کتاب *المبدأ و المعاد* بیان می‌کند که حدس قوه‌ای نیست که از نظر عقلی پذیرفته نشود. حدس تقطن به حد وسط قیاس آن هم بدون تعلیم است و اگر انسان تأمل کند درخواهد یافت که جمیع علوم به‌وسیله حدس حاصل می‌شود و حدس در هر مسئله‌ای جایز است و نفس قوی برایش حدس هر مسئله‌ای بدون تبعیض جایز است. البته برخی از انسان‌ها دارای حدس بسیار و برخی نیز دارای حدس اندک‌اند و پیامبران از جمله نفوس قوی هستند که اکثر اشیا یا کل اشیا را به حدس می‌یابند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

- نفوس سماوی عالم به اتفاقات عالم عنصری‌اند.
 - پدیده‌ای به نام اتصال نفوس حقیقت دارد و این که این اتصالات برای قوایی هم‌چون وهم و خیال و عقل اتفاق می‌افتد.
- البته حکیمی چون شیخ‌الرئیس در آثار مختلف خود - که جای تحقیق جداگانه‌ای را می‌طلبد - متعاطی این مسائل شده است و می‌کوشد آن‌ها را مستدل نماید.

معجزه

شیخ‌الرئیس، در پایان کتاب *المبدأ و المعاد* ویژگی دیگری برای پیامبر برمی‌شمارد که آن توان تغییر طبیعت توسط نفس پیامبر است (*ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰*). او انکار نمی‌کند که نفوس دیگر نیز توانایی ایجاد تغییر را دست‌کم در بدن خود، دارند اما نفس پیامبر از آن‌جا که نفسی قوی است، تأثیرش از بدن خویش تجاوز می‌کند و به توان تغییر در طبیعت هم می‌انجامد؛ مانند تأثیری که به طور نمونه برخی از چشم‌ها در بدن دیگران می‌گذارند که تحت عنوان چشم‌زخم در میان مردم شناخته شده است. در *اشارات* نیز در نمط‌های چهارم تا هفتم با آن که بحث‌های مربوط به خدا را سامان داده در مورد خدا، صفات و افعال و صنع الهی خدا سخن می‌گوید (*ابن‌سینا، ۱۴۰۳ هـ، ج ۳، ص ۱-۳۳۳*) به طور جداگانه بحثی در مورد نبوت ندارد، اما در نمط دهم اشاره‌ای به مسئله خارق عادت و چگونگی توانمندی عارف بر انجام آن کرده است و در فصل بیست و دوم از این نمط، بحث تأویل را پیش می‌کشد و آن را به وحی برمی‌گرداند (*همان، ص ۴۱۱*). او در فصل‌های بعدی این نمط با طرح امکان آگاهی از اخبار غیبی و خوارق عادات، آن را منحصر به انبیا نمی‌داند، بلکه معتقد است خارق عادت دارای علل و اسبابی است که بعضی از مراتب آن را می‌توان به اولیاءالله مربوط دانست (*همان، ص ۴۱۶*). انبیا نیز از جمله ایشان‌اند. با این تفاوت که خرق عادت در انبیا «معجزه» و در اولیا «کرامت» نامیده می‌شود و در هر دو، از قدرت و کمال نشأت گرفته است و در راه خیر و صلاح به کار می‌رود و همین خرق عادت وقتی در راه شر و بدی به کار گرفته شود «سحر» نامیده می‌شوند (*همان، ص ۴۱۷*).

تحلیل نهایی از نحوه رویکرد فلسفی ابن‌سینا به موضوع نبوت

می‌توان گفت نوع تفسیری که ابن‌سینا از فرایند وحی به عمل می‌آورد و ویژگی‌هایی که او برای نبی لازم دانسته است به این باور کمک می‌کند که تلقی ابن‌سینا از این مسئله فلسفی بوده است و نیز این باور می‌تواند وجود داشته باشد که صرف طرح مسئله نبوت به عنوان یک مسئله جداگانه آن هم در مهم‌ترین آثار فلسفی با عنایت به مباحث آغازین آن دو اثر مهم یعنی *النجاه و الشفاء* سوای از نوع

ترسیمی که از مسئله نبوت می‌توانسته داشته باشد، گواه دیگری بر تلقی فلسفی ابن‌سینا از این مسئله است، هر چند که در بحث حاضر تأکید بر چنین تلقی‌ای ضروری نیست؛ اما نباید از این امر غفلت کرد که شیخ در آثار دیگر خود متعرض فقراتی از مقدمات این بحث شده است ولی در آن آثار به بحث نبوت وارد نشده است. برای مثال شیخ در *التعلیقات* هم درباره خدا (*ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶، ۱۱۴، ۱۱۶ و ...*) و هم در مورد فاعلیت عنایی خدا و صفات او (*همان، ص ۹۳، ۸۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۱۸ و غیره*) و هم درباره سلسله مراتب موجودات (*همان، ص ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۴۹ و غیره*) بحث کرده است اما در این کتاب از بحث نبوت خبری نیست. همچنین وی در *المباحثات* از واجب‌الوجود و صفات و فعل او بحث می‌کند (*همو، ۱۳۷، ص ۲۲۰، ۲۱۴، ۲۸۱ و غیره*) ولی بحث مستقلی به عنوان نبوت ندارد. همان‌طور که ملاحظه شد بحث شیخ در *الاشارات* درباره نبوت از این حد فراتر نرفته اما او در کتاب *المبدأ و المعاد* علاوه بر بحث خدا در فصل شانزدهم (*همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵*) بحث نبوت را به سبک و سیاقی متفاوت از آثار دیگرش از جمله *شفاء و نجات و اشارات* آورده است.

همان‌طور که پیش‌تر آمد، مشخص شد رویکرد شیخ‌الرئیس در مجموعه رویکردهای موجود تاریخی نسبت به مسئله نبوت، یک رویکرد فلسفی به شمار می‌رود او وجوب عقلی غفلت را نتیجه می‌گیرد. چه در آنجا که از امکان این امر به عنوان امری معقول و خرد ناستیز سخن می‌گوید که هیچ‌گونه استبعادی با اصول و قواعد عقلانی ندارد^۱ و چه در آنجا که از راه نظام احسن و برهان اتقان صنع نیاز بشر را به پیامبر ثابت می‌کند. تمامی این موارد گواه روشنی از رویکرد فلسفی شیخ است، ضمن این‌که طرح این مسئله در کتاب‌های فلسفی وی، به خودی خود از رویکرد فلسفی ابن‌سینا نسبت به مسئله نبوت خبر می‌دهد. این سبک پس از شیخ مورد عنایت و توجه فیلسوفان و متکلمان نامدار حوزه اسلامی قرار گرفته است، اما برخی نیز یا مسئله را تنها کلامی تلقی کرده و طرح آن را در مجموعه‌های فلسفی خویش جایز ندانسته‌اند یا آن را با مقدماتی متفاوت از آنچه شیخ مطرح کرده است در آثار فلسفی خویش وارد نموده‌اند. در صورت پذیرش تلقی کلامی، لازم است استدلال‌ها بر اساس حسن و قبح و با نگاهی درون دینی تنظیم شوند به این معنا که فرد باید خدا را پذیرفته و علاوه بر آن، لطف را که کلیدی‌ترین مسئله در این باب است نیز باور داشته باشد تا مبنای او در استدلال باشد و چنان‌چه تلقی از مسئله، فلسفی است می‌باید با مبانی فلسفی توجیه شود.

۱- بخشی از بحث شیخ در *المبدأ و المعاد* مؤید این مطلب است. بنگرید به: *ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵*.

طرح مسئله نبوت در سایر آثار کلامی و فلسفی

در میان اندیشمندان مسلمان، متکلمان در آثار خود به منظور دفاع از عقاید دینی و ملاحظات دیگر به مسئله نبوت پرداخته‌اند.

جریانات کلامی

خواجه طوسی و شارح کتاب وی علامه حلی، به عنوان مشخص‌ترین نمونه‌های رویکرد کلامی^۱ به مسئله نبوت قابل توجه هستند. این دو متکلم، نیاز به پیامبر را از طریق قاعده لطف توجیه می‌کنند (حلی، ۱۴۱۷ هـ. ص ۴۷۰). علامه حلی در کتاب باب حادی عشر بحث نبوت را پس از بحث عدل آورده است و شارح کتاب نیز به همین دلیل موضوع نبوت را از فروع مسئله عدل دانسته است (همو، ۱۳۶۵، ص ۳۴). علامه حلی بحث نبوت را با تعریف نبی و ملاک نبوت^۲ آغاز کرده است، شاید به این دلیل که اصل مسئله نبوت برای او مفروغ‌عنه بوده و استدلال‌ها فقط متوجه اثبات صدق نبوت است. استدلال علامه که بر اساس حسن و قبح است، صبغه کلامی دارد. افزون بر این، او عصمت را به عنوان یکی از ویژگی‌های ثابت کننده راستی پیامبر، لطفی خفی از جانب خدا بر مکلف می‌داند و وجود این ویژگی را برای پیامبران لازم می‌شمارد. این مسئله، مؤید دیگری برای پردازش کلامی موضوع نبوت است. علامه حلی در مرصد هفتم کتاب *تسلیم‌النفس الی حظیره القدس* نیز با رویکردی کلامی به بحث نبوت پرداخته است (همو، ۱۴۲۶ هـ. ص ۱۸۳-۱۹۵).

در میان متکلمان افرادی هم وجود دارند که با وجود متکلم بودنشان، صورت ورودشان به مسئله رنگ و بویی فلسفی دارد که این امر خود نشان می‌دهد که مشرب‌های فلسفی به راستی تأثیرگذار بوده‌اند. امام فخر رازی نمونه این متکلمان است. او در بخش پایانی *المباحث المشرقیه* نگاهی کوتاه و بسیار شبیه به بحث شیخ‌الرئیس در الهیات شفا دارد. رازی همچون ابن‌سینا از ضرورت اجتماعات بشری برای رفع نیاز و همچنین از ضرورت وضع قوانین برای تعاملات اجتماعی، لزوم وجود شارع انسانی را نتیجه می‌گیرد که البته باید به معجزات و خوارق عادت هم مجهز باشد تا مردم نسبت به او فرمانبرداری داشته باشند. فخر رازی سه ویژگی برای پیامبر برمی‌شمارد که یکی به قوه عاقله او و انتقال سریع و بدون خطای او از مقدمات به نتیجه مربوط می‌شود و دیگری مربوط به قوه تخیل و

۱- برای مطالعه بیشتر در مورد تعاریف و تصاویر مختلف متکلمان از نبوت و روی‌آوردهای مختلفی که در تاریخ در باره این مسئله بوده است بنگرید به: *فرامرز قراملکی و ماهینی، ۱۳۸۱، ص ۶۹-۷۳ و ص ۹۰-۹۷.*

۲- وجود ادعا و مطابقت معجزه با ادعا.

رویت ملائکه در حال بیداری و شنیدن کلام خدا و خبر از غیب اعم از گذشته، حال و آینده است و سومین ویژگی نیز داشتن قدرت تصرف در ماده عالم برای نفس پیامبر است، که همگی این‌ها پیش‌تر در بیان شیخ آمده بود. رازی در همین کتاب به روشنی به عنایت خداوند اشاره می‌کند و با بیان مشابه شیخ نشان می‌دهد که فرستادن پیامبران از پایه به عنایت الهی مربوط است که هیچ چیز را مهمل نمی‌گذارد (رازی، ۱۴۱۱ هـ ص ۵۲۳-۵۲۴).

از میان جریانات کلامی می‌توان به قاضی عضدالدین ایجی اشاره کرد. وقتی او در کتاب *مواقف* درباره ویژگی‌های پیامبر بحث می‌کند (ایجی، ۱۴۱۷ هـ ص ۳۲۹-۳۳۱) به روشنی و امداری خود را به مشرب فلسفی شیخ می‌نماید، آن‌جا که می‌گوید فلاسفه سه ویژگی را برای پیامبر بر شمرده‌اند که هیچ‌یک قابل انکار نیست از جمله اطلاع بر غیب و اتصال به مجرداتی مانند عقل فعال و مشاهده صور موجود در آن‌ها و از این قبیل را، که به طور آشکار در کلام شیخ نیز می‌توان آن‌ها را یافت.

جریانات فلسفی

صرف‌نظر از جریان‌های کلامی در حوزه اسلامی که خود را به نحوی برای دفاع از عقاید دینی متعهد دانسته و به همین جهت نیز به طرح مسئله‌ای مانند نبوت پرداخته‌اند، جریان‌های فلسفی پس از ابن‌سینا هم متأثر از او این مباحث را در حوزه فلسفه مطرح کرده‌اند. البته با اینکه این مسئله گاهی در کتاب‌های فلسفی مطرح شده است اما نوع پردازش و شکل استدلال‌ها یکسان نیست.

شیخ اشراق

سهروردی یکی از آن فیلسوفانی است که مباحث مربوط به نبوت را در مقاله پنجم از کتاب *حکمه الاشراق* خود مطرح کرده است. بحث او متفاوت از مباحث شیخ‌الرئیس در کتاب *الهیات شفاست*. شهاب‌الدین در کتاب مذکور ابتدا در باب سبب انذارات و آگاهی بر مغیبات سخن می‌گوید که حاصل آن این باور است که نفوس فلکی به حوادث گذشته و حال و آینده عالم هستند و نبوات و اخبار به غیب و کهانت به تمامه از راه مشاهده نقوش در الواح عالی امکان‌پذیر می‌گردد. وی راجع به دریافت‌های انسان کامل، انبیاء و اولیاء از غیب سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۶۶، ص ۳۷۸-۳۸۴). آن‌چه از این گفتمان برمی‌آید این است که می‌توان به گونه‌ای از پیام‌های غیبی آگاه شد. دریافت این اخبار با گونه‌ای اتصال به نفوس فلکی و رویت نقوش در الواح عالی امکان‌پذیر است. البته این اتصال محدود به شخص پیامبر نیست بلکه این امکان برای انسان‌های کامل نیز فراهم است. شیخ شهاب‌الدین دلیلی بر اثبات نبوت ذکر نمی‌کند، اما به وجود نبی اعتراف می‌کند و در بحث

نبوت فقط به چگونگی رهیافت انبیاء به غیب بسنده می‌کند و شیوه‌هایی را بیان می‌دارد که گاهی به آن اشاره می‌شود. او می‌گوید: آنچه برگرفته انبیا از رازهای پنهانی بر می‌گیرد، گاه در سطور مکتوب، گاه به شنیدن آوازی خوشایند یا سهمناک، گاه به ظهور صورت‌های نیکو و زیبا یا خطور به دل یا به صورت مثل معلقه و ظهور در قالب‌های مثالی است (سهروردی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۴ - ۳۸۵).

بیان شیخ شهاب‌الدین در «حکمه الاشراف» در مورد پیامبری صورت بسیار کلی دارد: «خدای بزرگ بر مردم روزگاران مقرر داشته و از آنان پیمان گرفته است که دعوت داعیان و خوانندگان و رهبران به سوی او را پاسخ گویند و اجابت نمایند و چه بسیار از مردم که فرستادگان و رسولان خدا را نپذیرفتند و از فرمان سرباز زدند. خواه ناخواه قهر خدایی آنان را بگرفته، آثار و نشانه‌های آن‌ها را محو و نابود کرد.» (همان، ص ۳۹۴)

با ملاحظه بیانات شیخ شهاب‌الدین در این بخش، که به نحوی به نبوت مربوط می‌شود، به خوبی می‌توان دریافت که گفتار او نه به شیوه استدلالی است و نه از شکل تدوین و ترتیب بحث‌های شیخ‌الرئیس در الهیات شفاء پیروی کرده است. البته باید خاطر نشان کرد که نظر به مشرب اشراقی شیخ شهاب‌الدین نباید انتظار داشت که یافته‌های وی لزوماً برهانی باشد و شاید اصلاً برای کسی که مدعی است به دنبال یافتن حکمت از طریق اشراق است وارد نباشد اما برای کسانی مانند فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا که عمیقاً درباره ضرورت ملاک برای تعیین جایگاه موضوعات فلسفی تلاش کرده‌اند، باید مشخص باشد با آن ملاک چنین موضوعاتی چگونه در مجموع مسائل فلسفی قرار می‌گیرد و استدلال فلسفی و برهان بر وجود چنین موضوعاتی چگونه است؟

شیخ شهاب‌الدین در آثار دیگر خود که نشان از تأثیرات حکمت مشایی دارد، سبکی متفاوت از «حکمه الاشراف» را پی گرفته است. او در مورد چهارم از کتاب *تلویحات* با عنوان «فی النبوات و الآیات و المناجات و نحوها» شروط چندگانه‌ای را برای نبوت برمی‌شمارد که گاهی در کلام شیخ‌الرئیس نیز آمده است؛ از جمله مأمور بودن پیامبر از آسمان به اصلاح نوع و داشتن قوه حدس و شدت اتصال به عقل فعال و تبعیت هیولای عالم از نفوذ اراده ایشان در ایجاد حوادثی مانند زمین‌لرزه و ماه‌گرفتگی و تحریکات و تسکینات و همچنین انذار به مغیبات و امور جزئی که در گذشته، حال و یا آینده واقع شده یا می‌شوند (همو، ۱۳۷۳، ص ۹۵).

شیخ شهاب‌الدین در ادامه این بحث با دقت به سبک و سیاق شیخ‌الرئیس، به اضطرار نوع انسان در تشکیل مدینه و لزوم معاونت در معاملات و مناکحات نیاز به قانون و شارع معین در همین مسائل به خصال ثلاثه در نبی اشاره می‌کند که مجموعاً نشان می‌دهد که از شیخ‌الرئیس الهام گرفته است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۹۵-۹۶).

صدر المتألهین

در میان جریان‌های فلسفی پس از ابن‌سینا تنها شیخ اشراق نیست که به عنوان یک فیلسوف متعرض مسئله نبوت پرداخته، بلکه سال‌ها پس از او، با فیلسوف نامدار عصر صفوی، ملاصدرا خیلی جدی‌تر از بقیه به مسئله نبوت پرداخته است. ملاصدرا در *شواهد الربوبیه*، اشراق دهم از مشهد اول که تصریح به موضوع بودن موجود در حکمت الهی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴) و در ادامه همین مشهد که از عوارض ذاتی وجود بحث می‌کند، به روشنی بیان می‌کند که مطالبی مانند وجود واجب از مسائل این علم محسوب می‌شود، اما مسائل و مطالب در حد وجود واجب متوقف نمی‌شود، بلکه به گمان وی جمیع حقایق وجودی از وجود باری تعالی گرفته تا وحدت و اسماء و صفات و افعال او همگی از مسائل حکمت الهی یا فلسفه محسوب می‌شوند و افعال نیز شامل ملائکه و کتب و رسل و اثبات دار آخرت و کیفیت نشو آن از نفوس را جملگی از مسائل حکمت الهی است. او بر این باور است که حکیم الهی کسی است که جمیع این معارف را تصدیق نموده، به آن‌ها مؤمن باشد. او همچنین باور به ملکوت اعلی و اسفل و کتب عرشی و لوحیه و قضا و قدر و سفیران و رسولان خدا و ارجاع موجودات به او را همچون اثبات مقولات عشر قابل طرح در فلسفه می‌داند (همان، ص ۱۵). ملاصدرا در مشهد پنجم از کتاب *شواهد*، که بیان خاص فلسفه اوست، بحث‌های مربوط به نبوت و ولایات را سامان داده است (همان، ص ۳۳۷-۳۷۹). او در کتاب دیگر خود یک بار در ذیل صفت تکلم خداوند و به مناسبت این که وحی ظهوری برای کلام الهی است، وارد آن شده و با بیان فرق میان کلام و کتاب و تکلم و کتابت، وجوه مناسبت آن‌ها را جست و جو کرده است و پس از بحث درباره مبدأ کلام و کتاب و غایت آن‌ها به فایده فرستادن کتاب و پیامبر اشاره می‌کند و به این حد نیز بسنده نکرده و در کیفیت نزول کلام و هبوط وحی، مسائل جزئی‌تری از آن را در کتاب اسفار که نزد مخاطبان فلسفه همچون دایره‌المعارف فلسفه است، می‌آورد (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲-۳).

در میان فیلسوفان پس از ابن‌سینا، هیچ‌کس به اندازه ملاصدرا به تحکیم جایگاه بحث نبوت در میان مجموعه بحث‌هایی که جای طرح در فلسفه را دارند نپرداخته است. صدر المتألهین با آن که همچون ابن‌سینا نبوت را مسئله‌ای فلسفی تلقی کرده است و در بسیاری از مباحث وام‌دار تفکر سینایی است، اما در بسترسازی فلسفی برای مسئله نبوت به مراتب بیش از ابن‌سینا تلاش کرده است. در حالی که با نگاه گذرا به جریان‌های فلسفی پس از صدرا حتی در میان پیروان و شاگردان مکتب او، مشاهده می‌شود که صورت مسئله نبوت کمرنگ‌تر و کمرنگ‌تر می‌شود تا جایی که گاهی به حد اشاره هم نمی‌رسد.

علامه طباطبایی

علامه از شاگردان مکتب صدرایی است. او برخلاف گذشتگانی مانند نظیر فارابی، ابن سینا و ملاصدرا، در کتاب *نهایه الحکمه* که یک کتاب فلسفی تمام عیار در عصر ماست در فصل چهاردهم از مرحله دوازدهم به طور مشروح به بحث خدا و صفات او پرداخته است که نشان می‌دهد به یقین او مسئله خدا را از مسائل فلسفی می‌دانسته است. علامه در همین کتاب مسئله کلام را به عنوان یکی از صفات خدا مطرح کرده و به نقد دیدگاه فلاسفه درباره آن نیز پرداخته است و سپس مسئله عنایت خدا را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است (طباطبایی، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۰۷-۳۱۰). به این ترتیب علامه در این کتاب فلسفی به این دو صفت که با مسئله نبوت مرتبط است، می‌پردازد ولی سخنی از نبوت و مسائل مربوط به آن نمی‌آورد و این در حالی است که ملاصدرا در چنین جایگاه‌هایی مباحث مفصلی مطرح کرده است. طباطبایی در کتاب فلسفی *بدیه الحکمه* نیز با آن که به بسیاری از مباحث مربوط به خدا، صفات الهی، کلام خدا، نحوه فاعلیت خدا و صوادر حق و تعیین ماهیت آن‌ها پرداخته است، در میان این مباحث فشرده و مفصل حتی اشاره‌ای گذرا هم به مسئله نبوت نکرده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹-۲۲۰).^۱ دلیل این امر شاید التزام علامه به سخنی باشد که وی در ابتدای *نهایه الحکمه* در خصوص احوال موجود بما هو موجود گفته است. او احوال موجود یا مسائل فلسفی را احکامی مانند خارجیت مطلقه می‌داند که مساوی موجود من حیث هو موجود است یا احوالی که هر چند اخص از موجود مطلق است، اما با مقابل خود می‌تواند مساوی موجود مطلق باشد؛ مانند موجود خارجی در برابر ذهنی (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۵۴). اگر علامه در آثار فلسفی خویش به بحث نبوت اشاره هم نکرده است شاید دلیلش آن بوده که این مسئله نه شکل اول را داراست (یعنی مساوی وجود نیست) و نه شکل دوم را، که بخواهد با مقابل خود مساوی موجود گردد. برای وارد کردن چنین بحثی به فلسفه و بسترسازی فلسفی برای آن باید یک‌بار دیگر نزاع ملاک تعیین‌کننده مسائل و موضوعات فلسفی زنده گردد و هر فیلسوفی به روشنی، ملاک خود را برای گستره بحث‌های فلسفی روشن سازد. اما جدای از این مطلب، پیگیری از طرح مسئله نبوت و ذکر ویژگی‌های پیامبر و مواردی از این نمونه، باعث نزدیکی کلام و فلسفه به هم شده است.

۱- علامه در برخی دیگر از آثار الهیاتی خود مانند دو رساله «وحی و شهود مرموز» و «اعجاز و معجزه» به برخی از مباحث پیرامون نبوت پرداخته است. بن‌کرید به: طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۵۹ و ۲۴۷-۲۶۶.

نتیجه‌گیری

در پایان و به عنوان نتیجه این بحث، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- همه کسانی که در مجموع مسائل فلسفی یا کلامی خود به طرح مسئله نبوت پرداخته‌اند، به خوبی نشان می‌دهند که تا چه حد از گفتار ابن‌سینا در این مورد تأثیر پذیرفته‌اند. هر چند این تأثیر در فیلسوفان و متکلمان یکسان نبوده است؛ حتی در میان فیلسوفان هم شکل‌های متفاوتی از این تأثیر را می‌توان ملاحظه کرد: برخی در این حد که این بحث را در آثار فلسفی خود مطرح کرده‌اند و برخی دیگر در حد روش استدلال، برخی نیز در محتویات استدلال از او تأثیر پذیرفته‌اند.
- تأثیر ابن‌سینا در مسئله نبوت بر فیلسوفان بعدی فراز و نشیب‌هایی را نشان می‌دهد. ملاصدرا فراتر از ابن‌سینا رفته و این فراروی در شاگردان مکتب صدرایی، به ویژه در شخص علامه طباطبایی رفته رفته رنگ باخته، به گونه‌ای که تا آستانه حذف این بحث از مباحث فلسفی پیش رفته است.
- هر چند وجود تاریخ پر فراز و نشیب در مورد این بحث و تعیین جایگاه فلسفی آن، پژوهش فلسفی جداگانه‌ای را می‌طلبد، اما طرح مباحثی این‌چنین از جانب حکیمی هم‌چون ابن‌سینا و تبعیت از روش او توسط حکما و متکلمان بعدی ضرورت تأمل در چرایی آن را می‌نمایاند. در هر حال می‌توان گفت طرح مسئله نبوت در کلام توجیه دارد هر چند که صبغه بحث‌های متکلمان در شکل و ساختار متأثر از اندیشه فیلسوفان بوده باشد؛ زیرا مسئله نبوت در چارچوب مسائل کلامی که در ساختار دفاع از عقاید دینی شکل می‌گیرند، مسئله‌ای جدی و اولی است. ولی در فلسفه اسلامی که توجیه عقلانی مبدأ و معاد را بخشی از رسالت خود به شمار می‌آورد، بحث نبوت به عنوان واسطه مبدأ و معاد می‌تواند به نحو ثانوی مطرح شود. با طرح این بحث در آثار فلسفی در عمل نزدیکی مرزهای فلسفه و کلام و امکان داد و ستد بین آن‌ها اتفاق افتاده است که تا حد زیادی این رخداد مبارک را باید مرهون تلاش ابن‌سینا دانست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **منطق و معرفت در نظر غزالی**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، چاپ سوم
- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، **الالهیات من کتاب الشفا**، تحقیق آیت الله حسن‌زاده املی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶
- ✓ **النجاه من العرق فی بحر الضلالات**، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ✓ **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
- ✓ **التعلیقات**، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
- ✓ **المباحثات**، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱
- ✓ **الاشارات و التنبیها**، شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ چاپ دوم
- ✓ **ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)**، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی شرف، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، چاپ چهارم
- ✓ **الایجی، عضدالدین، المواقف**، شرح سید شریف جرجانی، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷ هـ / ۱۹۹۷ م
- ✓ **برن، ژان، ارسطو و حکمت مشایی**، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳
- ✓ **حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، باب الحادی عشر، مع شرحیه النافع یوم الحشر**، تحقیق و مقدمه مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵
- ✓ **تسلیک النفس الی حظیره القدس**، تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۶ هـ
- ✓ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح و مقدمه حسن حسن‌زاده املی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ هـ
- ✓ **رازی، فخر‌الدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات**، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ هـ چاپ دوم

- ✓ سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵
- ✓ سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمه الاشراف*، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۶
- ✓ _____ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳
- ✓ صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، الطبعة الثالثة
- ✓ _____ *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، چاپ دوم
- ✓ طباطبایی، محمد حسین، *مجموعه رسائل*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸
- ✓ _____ *بدایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق علی شیروانی، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۷، چاپ پنجم
- ✓ _____ *نهایه الحکمه*، تحقیق عبدالله نورانی، قم، النشر الإسلامی التابعه لجامعه المدرسین، ۱۴۰۴هـ/۱۳۶۲، چاپ چهارم
- ✓ فارابی، ابونصر، *السیاسه المدنیه (الملقب بمبداى الموجودات)*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۸هـ/۱۳۶۶، چاپ اول
- ✓ _____ *آراء اهل المدینه الفاضله و مضادها*، مقدمه و شرح علی بوملهم، بیروت، دار و المکتبه الهلال، ۱۴۲۱هـ
- ✓ فرامرزی قراملکی، احد و ماهینی، سکینه، *نبوت* (شرح جامع تجرید الاعتقاد)، تهران، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)، واحد خواهران، ۱۳۸۸
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵۰
- ✓ مظفر، محمدرضا، *المنطق*، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۲هـ/۱۹۸۲م

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

