

ویژگی‌ها و شرایط پیامبر از دیدگاه ابن‌سینا و قاضی عضد ایجی

علیرضا نادری*

بیوک علیزاده**

چکیده

ابن‌سینا در قامت حکیمی مشائی و با رویکردی عقل‌گرایانه، سه ویژگی را در نبی شرط دانسته و بر آنها استدلال نموده است. از سوی دیگر، قاضی عضد ایجی در کسوت یک الهی‌دان اشعری، ضمن انتقاد از مواضع حکما، پرداختن نص‌گرایانه به مسئله داشته، برگزیده شدن پیامبر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌داند. تقابل این دو دیدگاه، ضعف‌های هر دو را به‌خوبی می‌نمایاند و در عین حال نشان می‌دهد که دیدگاه ابن‌سینا صلابت بیشتری دارد. این مقاله که در چارچوب کلام تطبیقی جای می‌گیرد، به مقایسه دیدگاه‌های ابن‌سینا و قاضی عضد ایجی در موضوع ویژگی‌ها و شرایط پیامبر، با روشی تحلیلی پرداخته و درصدد پاسخ به این پرسش برآمده است که تبیین کدامیک از این دو متفکر از ویژگی‌های پیامبر، معقول‌تر است و کدامیک با اشکالات کمتری مواجه است.

واژگان کلیدی

رسالت، نبوت، وحی، ویژگی‌های نبی، ابن‌سینا، قاضی عضد ایجی.

طرح مسئله

در بین اندیشمندان مسلمان، رویکرد فلسفی به نبوت، از سوی ابونصر فارابی (فارابی، ۱۹۹۴: ۹۰) آغاز گردید و در اندیشه ابن‌سینا به اوج خود رسید. این سیر در بقیه فیلسوفان مسلمان نیز اثرگذار بود؛ برای نمونه،

alirezan32@gmail.com

alizadus@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۰

*. دانشجوی دکترای حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع).

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۹

ملاصدرا در آثار خود به این موضوع با همین سبک و سیاق پرداخته است. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۷۹ - ۳۳۷) دامنه تأثیر این رویکرد از جهان اسلام هم فراتر رفت و در فیلسوفان یهودی و مسیحی نیز مؤثر واقع شد. موسی ابن میمون که مهم‌ترین فیلسوف یهودی قرون وسطا است، در کتاب *دلالة الحائرين* با سبکی مشابه فارابی و ابن سینا، به مسئله نبوت پرداخته است. (ابن میمون، بی‌تا: ۳۹۰)

این سؤال برای حکما مطرح بود که نبی چگونه انسانی است. در تعریف حکما از نبی آمده است: «نبی انسانی است دارای کمال در قوه عاقله، قوه متخیله و قوای محرکه و به علت وجود این قوا او می‌تواند فرشته وحی را ببیند و مواد و عناصر طبیعی را به اطاعت از خود وادار کند». (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶) روش الهی‌دانان مسلمان در این باب، با حکما تفاوت دارد. آنها نبی را صرفاً انسانی می‌دانند که از جانب خدا به‌سوی انسان‌ها فرستاده شده تا اوامر و نواهی الهی را به انسان‌ها ابلاغ کند. این نوع مواجهه با نبوت، بر پیش‌فرض‌های الهیاتی این متکلمان استوار است و آنان چندان توجهی به حکمت وجودی او و جایگاهش در نظام هستی ندارند. مسئله اصلی مورد توجه الهی‌دانان، نشان دادن این است که فلان شخص معین، مصداق فرستاده خداوند است و برای آنها میزان استحقاق و قوایی که نفس پیامبر می‌تواند داشته باشد، اهمیت چندانی نیافته است؛ برای نمونه، شیخ مفید پیامبری را تفضلی از جانب خداوند می‌داند که آن را به فردی که مختص کرامت او می‌شود، اعطا می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳: ۶۳)

نگاه اشاعره (گروهی از الهی‌دانان مسلمان که از معتزله اعتزال گزیدند) در نبوت بسیار نص‌گرایانه است و آنها حتی در تعریف نبی، مکانیزم وحی و ...، از دلایل نقلی استفاده می‌کنند. از دیدگاه اشاعره، پیامبر کسی است که از جانب خداوند مورد خطاب «أرسلتک» قرار گیرد و هیچ شرطی برای او لازم نیست. (ایجی، بی‌تا: ۳۳۸) در بین فیلسوفان مسلمان پس از فارابی - که نقش ابداع‌کننده را در مباحث نبوت دارد - ابن سینا به صورت مبسوط و مبتنی بر مباحث نفس‌شناسی خود به بحث وحی و نبوت پرداخته و در پاره‌ای موارد نیز آرای بدیعی را بر اندیشه‌های فارابی افزوده است. از سوی دیگر در میان الهی‌دانان اشعری مسلک، قاضی عضد ایجی با تنظیم منطقی مباحث الهیاتی در کتاب *المواقف فی علم الکلام* به صورت مبسوط به مباحث نبوت پرداخته و در این میان، نگاهی انتقادی به دیدگاه‌های فلاسفه و به‌ویژه ابن سینا داشته است.

در این مقاله، دیدگاه‌های ابن سینا و قاضی عضد ایجی در موضوع ویژگی‌های نبی با روشی عقلی و استدلالی مقایسه شده است و درصدد پاسخ به این پرسش‌ها برآمده‌ایم:

۱. ابن سینا چه ویژگی‌هایی را در پیامبر شرط می‌داند؟
۲. قاضی عضد ایجی چه ویژگی‌هایی را برای نبی شرط می‌داند و چه انتقاداتی به دیدگاه فیلسوفان و به‌خصوص ابن سینا دارد؟
۳. آیا اشکالات ایجی بر ابن سینا وارد است؟
۴. تبیین کدام‌یک از این متفکران از ویژگی‌های نبی معقول‌تر است؟

۱. معنا و ماهیت نبوت از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا به پیروی از فارابی در بیشتر تألیفات خود در باب نبوت نظریه‌پردازی نموده و نظریات فارابی را گسترش داده و نظرهای خاص خود را بیان داشته است. در حقیقت از آن‌رو که بیشتر حکما و فلاسفه به دنبال هستی‌شناسی بوده‌اند، پرسش از شناخت نبی را نیز بدین‌گونه مطرح نموده و به دنبال آن بوده‌اند که توضیح دهند نبی چگونه انسانی است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶)

گفتنی است که پیامبرشناسی ابن‌سینا در طول انسان‌شناسی او مطرح می‌شود. انسان از منظر ابن‌سینا موجودی دوبعدی و متشکل از روح و جسم است که بعد جسمانی او محسوس و بی‌نیاز از اثبات است؛ اما بعد روحانی او نیازمند برهان است که مهم‌ترین برهان بوعلی بر اثبات تجرد نفس، «برهان انسان معلق در فضا» است. وی نفس انسانی را حادث می‌داند و بیان می‌کند که این نفس در ابتدای پیدایش جسم و اعتدال یافتن آن از اخلاط چهارگانه، به وسیله عقل فعال به بدن تعلق می‌گیرد و کار ویژه آن، اداره و تدبیر کشور بدن است. (نصر، ۱۳۸۹: ۳۵)

وی موضوع نبوت را بر نفس‌شناسی خود بنا می‌نهد و هر سه ویژگی اساسی که برای نبی اثبات می‌کند، بر قوه‌ای از قوای نفس بنا می‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶)

شیخ رئیس در کتاب *المبدأ و المعاد* پس از ورود به این مبحث می‌گوید:

و القوة النبویة لها خواصّ ثلاثة قد تجتمع في انسان واحد و قد لا تجتمع. (همان)

قوه نبوی که سه خاصیت برای آن وجود دارد، ممکن است در انسان واحدی جمع شود یا جمع نشود.

در واقع ابن‌سینا نبوت را قوه‌ای مانند دیگر قوای نفسانی انسان می‌داند که واجد رتبه بالاتری است و به کمال رسیده است؛ به گونه‌ای که قوه نبوی مبتنی بر قوای مختص به انسان هم نیست و فی‌الجمله از قوای مشترک بین انسان و حیوان بنا شده است؛ زیرا براساس نفس‌شناسی ابن‌سینا، قوه متخیله و قوای محرکه از قوای مشترک بین انسان و حیوان هستند و قوه عقل نظری است که مختص به انسان است. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۷۹ - ۱۳۵)

وی در ادامه این مطلب، تعریف دیگری برای نبی ارائه می‌کند:

افرادی استحقاق نامیده شدن به لفظ انسان را دارند که به سعادت حقیقی اخروی دست یابند و آنها مراتبی دارند که شریف‌ترین و کامل‌ترین آنها کسی است که قوه نبوت به او اختصاص یافته است. (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۵)

بنابراین ابن‌سینا معتقد است انبیا کامل‌ترین انسان‌ها هستند و خود آنها هم دارای مراتب‌اند.

او در رساله *معراج‌نامه* درباره تفاوت بین نطق و نبوت این‌گونه می‌نویسد:

نطق دریافت معنی است به خود، و نبوت دریافت حقیقت است به تأیید قدسی ... آنچه از روح‌القدس به عقل پیوندد، نبوت است و آنچه از آن عقل به ظاهر رسد، رسالت است و آنچه نبی گوید، دعوت است. (همو، ۱۳۱۲: ۱۲)

شیخ پس از تعریف نبی، سه ویژگی برای او برمی‌شمارد که ترتیب و توضیح آنها براساس آنچه در کتاب *المبدأ و المعاد* آورده، چنین است:

الف) قوه عقل قدسی (حدس قوی)

مهم‌ترین ویژگی پیامبران از دیدگاه ابن‌سینا، قابلیت اتصال به عالم الوهی و تلقی وحی از عقل فعال است. در واقع او وحی را اتصال عقل قدسی نبی بدون واسطه به عقل فعال می‌داند؛ به این معنا که فیلسوف از طریق سیر از عقل هیولانی به عقل بالفعل و عقل بالمستفاد، به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و با زحمت به برخی از مفاهیم و حقایق کلی پی می‌برد؛ ولی نبی بدون طی این مراحل متوسط، به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند. ابن‌سینا فرایند دستیابی فرد به مرتبه عقل قدسی و نحوه تلقی بدون واسطه معقولات از عقل فعال را چنین توضیح می‌دهد: تعلم گاه برای فرد متعلم ایجاد می‌شود و گاه برای فرد غیرمتعلم. وقوع تعلم برای طالبان علم به تصور ما نزدیک‌تر است. اگر حالت تعلم برای انسان بین او و خودش صورت بگیرد، می‌گویند فرد صاحب حدس قوی است. گاهی این استعداد در برخی افراد به‌حدی قوی است که نیازی به تعلیم جهت مستعد شدن برای تحصیل معقولات ندارند، تا آنجا که فرد، همه معلومات را نزد خودش حاضر می‌داند. این عالی‌ترین درجه استعداد می‌باشد و لازم است این درجه از عقل بالملکه را «عقل قدسی» بنامیم و این از جنس عقل بالملکه است؛ جز اینکه درجه‌ای بسیار رفیع دارد و همه مردم در آن مشترک نیستند. (همو، ۱۳۶۳: ۱۲۴ - ۱۲۳)

شیخ این خصوصیت را تابع قوه عقل نظری دانسته، می‌گوید: «براساس آن، پیامبر بدون تعلیم و تعلم در کوتاه‌ترین زمان از معقولات اولیه به معقولات ثانویه، به علت شدت نزدیکی و اتصال به عقل فعال، منتقل می‌شود». (همو، ۱۳۶۴: ۳۴۱)

وی نوع انسانی را در حدس به صورت طیف می‌داند و این قوه را در افراد به صورت مشکک ملاحظه می‌کند و برای استدلال بر وجود عقل قدسی در خواصی از آدمیان چنین استدلال می‌کند:

مقدمه اول: افراد در بهره‌گیری از قوه حدس متفاوت هستند. (این تفاوت کمی و کیفی است)

مقدمه دوم: برخی از افراد، فاقد قوه حدس هستند و از لحاظ نقصان در برخورداری از این قوه در پایین‌ترین حد قرار دارند.

مقدمه سوم: وسط بودن، یک عنوان دوتایی است.

نتیجه: در طرف زیادت هم، قوه حدس به فردی که صاحب قوی‌ترین حدس - کماً و کیفاً - باشد، منتهی می‌شود. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۲۰)

ابن‌سینا بر امکان وجود شخصی که همه معلومات خود را به حدس دریابد، استدلال می‌کند. او بالاترین مرتبه قوه یادشده را برای اشرف انبیا صادق می‌داند و می‌نویسد:

نبی قوه عقلیه‌اش چنان می‌نماید که کبریت است و عقل فعال، آتش. پس او را دفعتاً به اشتعال کشیده و جوهرش را در خود حل می‌نماید و مانند نفسی می‌شود که در باب آن گفته شده: «روغن او مشتعل شده است، بدون اینکه با آتش تماس یابد نور بر نور است». (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۷)

(ب) اطلاع از مغیبات

این خصوصیت، متعلق به قوه تخیل انسانی است که مزاج او کامل و در حال اعتدال است. شیخ در باب این خصوصیت بیان می‌کند: «این حالت برای اکثر مردم در حالت خواب و به‌واسطه رؤیا رخ می‌دهد، برای پیامبران هم در حال خواب و هم در حالت بیداری واقع می‌شود». (همان: ۱۱۸)

وی سبب اصلی در معرفت انسان به کائنات و علم او به مغیبات را اتصال نفس انسانی به نفوس اجرام سماوی دانسته و آن را بر اصلی در فلسفه خود که نفوس اجرام سماوی را دانای بر جریان‌های عالم عنصری می‌داند، مبتنی کرده است؛ (همان) بدین ترتیب که نفوس انسانی به علت مجانستی که با نفوس اجرام سماوی دارند، به آنها متصل می‌شوند و به اخبار آنها در امور جزئی آگاه می‌گردند. این اتصالات از جانب وهم و خیال صورت می‌گیرد.

اگر کسی صاحب قوه متخیله قوی و همچنین نفس قوی باشد، به گونه‌ای که محسوسات نتوانند او را در هنگام بیداری غرق در خود نمایند، این فرد در هنگام بیداری نیز امکان اتصال به نفوس اجرام فلکی را خواهد داشت و می‌تواند حقایق را از آنها به‌واسطه متخیله تلقی و حفظ نماید و قوه متخیله روی آنها عمل می‌کند و آنچه را تخیل کرده، به صورت محسوسات درمی‌آورد.

شیخ در اینجا تفاوت میان نبی و دیگران را این‌گونه بیان می‌کند که پیامبر این اعمال را هنگام اتصال به عقل فعال انجام می‌دهد و هنگامی که عقل، معقولات را بر نفس او اشراق نمود، خیال، آن معقولات را دریافت نموده، به آنها در حس مشترک جامه صورت می‌پوشاند و در این هنگام، حس قدرت و عظمت خداوند را که قابل وصف نیست، درمی‌یابد. پس برای این فرد، کمال نفس ناطقه و کمال قوه خیال همراه هم وجود دارد. (همان: ۱۲۰ - ۱۱۹)

از دیدگاه ابن‌سینا، فرایند وحی، قوسی نزولی هم دارد و معقولات دریافت‌شده از عقل فعال می‌بایست در قالبی محسوس به زمینیان منتقل شود و در اینجا است که نقش قوه متخیله برجسته می‌شود. از نظر او، پیامبران و اولیا به سبب دارا بودن قوه متخیله قوی بر حس استیلا می‌یابند و اشتغال به محسوسات نمی‌تواند آنها را از عالم معقولات غافل کند. بنابراین آنها می‌توانند معقولات را با تفصیل و ترکیب متخیله به محسوس بدل نمایند و برای برخی از آنها، این حالات در بیداری رخ می‌دهد و به واسطه آنها از مغیبات باخبر می‌شوند. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۵۲)

طبق آنچه در رساله *معراج‌نامه* آمده است، قوه متخیله ابزاری در اختیار عقل است که عقل هر معنایی را که بخواهد به صورت لفظ یا امری محسوس درآورد، آن را به این قوه می‌سپارد. (همو، ۱۳۱۲: ۱۳) در واقع به بیان امروزی، قوه متخیله همانند رایانه‌ای است که ورودی آن صور و معانی معقول و خروجی آن، امور محسوس و ملفوظ است.

ج) آوردن معجزه

این ویژگی به قوای محرکه نفس آدمی باز می‌گردد. ابن‌سینا در نفس‌شناسی خود، قوای نفس را به ادراکی و تحریکی تقسیم می‌کند؛ کمال در قوای محرکه نیز از خصوصیات پیامبران به‌شمار می‌آید که می‌تواند سبب سر زدن اعمالی خارق‌العاده از سوی آنها و در نتیجه، تمایز آنها از دیگر انسان‌ها شود. به بیانی دیگر، این ویژگی به تعامل نفس و بدن پیامبر بستگی دارد. وی بیان می‌کند که این خاصیت، متعلق به قوای محرکه حیوانی در زمانی است که به حال اجماع یعنی شوق شدید برسند. پس وی این خصوصیت را وابسته به بدن می‌داند و می‌گوید نفس تا زمانی که همراه بدن است، واجد آنهاست. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۴)

از نظر وی، پیامبران توانایی ایجاد تغییر در طبیعت را دارند که به صورت تأثیر اوهام آنها بر ابدان دیگر و همچنین ایجاد حوادث طبیعی نظیر زلزله و سیل تحقق می‌یابد.

استدلال ابن‌سینا در این خصوص چنین است:

بسیار اتفاق می‌افتد که انسان‌ها به واسطه شادی حرارت و به واسطه غم و اندوه، برودت در بدنشان ایجاد گردد. بنابراین نفوس می‌توانند در ابدان خودشان که از عناصر ایجاد شده، تأثیر بگذارند.

بدن‌ها از عناصری که جهان را تشکیل داده‌اند، ترکیب یافته‌اند. نتیجه: اگر نفس قوی باشد، می‌تواند در سایر عناصر (غیر از بدن) هم تأثیر نماید. (همو، ۱۳۶۳: ۱۲۱)

ابن‌سینا برای تثبیت و تقویت مقدمه دوم که کبرای استدلال است، می‌گوید: بسیاری از تصورات نفس در

بدن دیگری غیر از بدن خودش مؤثر واقع می‌شود، مانند تأثیر چشم‌زخم و اگر نفس قوی و شریف باشد، هر آنچه تصور کند، در عناصر مادی پدیدار می‌شود. پس هیچ بُعدی نیست که نفس شریف و قوی، به‌واسطه تأثیرش بر ابدان، از نفوسی که به آن ابدان تعلق شدیدی دارند، پیشی بگیرد و هیچ بعید نیست که این نفس، مریضان را شفا دهد و اشرار را به بیماری مبتلا کند. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۴)

۲. معنا و ماهیت نبوت از منظر قاضی عضد ایجی

قاضی ایجی در کتاب *مواقف* در موقف ششم و پس از فراغت از الهیات و امور عامه، در دیگر مواقف این کتاب به سمعیات می‌پردازد. سمعیات از دید وی، مباحثی نظیر نبوت، معاد، اسما (ایمان و کفر) و امامت را شامل می‌شود. وی در این موقف، ابتدا معنای لغوی نبوت را بیان نموده، سپس معنایی را که اشاعره از این واژه اراده می‌کنند، تشریح می‌کند و در ادامه به نقد موضع فلاسفه در خصوص معنای نبوت می‌پردازد. پس از بیان پاره‌ای مباحث در باب ریشه لغوی نبی، معنای اصطلاحی و مسمای کلمه نبی نزد اشاعره، در کلام ایجی بدین‌گونه تبیین می‌شود:

نزد اشاعره، نبی کسی است که خداوند به او بگوید: تو را فرستادم یا از سوی من به ایشان ابلاغ کن و نظیر این سخنان و به هیچ شرط و استعدادی مشروط نیست و خداوند هر که را بخواهد، به نبوت برمی‌گزیند و او به اینکه چه کسی را پیامبر کند، آگاه‌تر است و این تعریف بر قادر مختار بودن خدا مبتنی است. (ایجی، بی‌تا: ۳۳۸)

فهم عمیق‌تر سخنان اشاعره درباره ویژگی‌های پیامبر در گرو آگاهی از اصول سه‌گانه آنهاست.

۱. انکار «اصل علیت» و نشان دادن «عادت الله» به جای آن

قاضی ایجی در این باب، امور ممکن را به صورت بلاواسطه مستند به خدای متعال می‌داند و می‌گوید: فاعل و مؤثری در عالم هستی جز حضرت حق وجود ندارد. وی حوادث متعاقب را همچون متکلمان سلف خود، جریان عادت خداوند دانسته، با ذکر مثال‌هایی مانند امکان آتش نگرفتن شیئی در مجاورت آتش، ضرورت و اصل سبب و مسببیت بین اشیا را انکار می‌کند و می‌گوید: «اگر صدور فعل از جانب خداوند، اکثری یا دائمی باشد، گفته می‌شود: او فعل را به‌واسطه اجرای عادت انجام داد و هرگاه تکرار نشود یا اینکه کم تکرار شود، آن فعل نادر یا خارق‌العاده خواهد بود». (همو، ۱۳۲۷: ۸ / ۲۴۳ - ۲۴۲)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ایجی در تعریف خود از پیامبری، مبنای تعریف را قادر مختار بودن خداوند دانسته است. از نظر اشاعره، اصل علیت خداوند را فاعل موجب می‌سازد و اختیار او را سلب می‌کند و از نظر آنها، قاعده «الشیء ما لم یجب له یُوجد» با فاعل مختار بودن خداوند سازگار نیست.

۲. حسن و قبح شرعی

ایجی عقل را در زمینه حسن و قبح، صاحب حکم نمی‌داند و حسن و قبح را شرعی و متعلق امر و نهی خداوند می‌داند و مانند فخر رازی وارد این بحث شده است. اشاعره بر حسن و قبح شرعی چنین استدلال می‌کنند: اگر قبیح بودن دروغ به علت دروغ بودنش باشد، می‌بایست در همه جا کذب قبیح باشد و لازم است دروغی که برای نجات جان پیامبر از دست ظالمان هم گفته می‌شود، قبیح باشد و بدیهی است که چنین نیست. بنابراین علت قبیح بودن این فعل، کذب بودن آن نیست. (رازی، ۱۹۸۸: ۳۴۷)

توجه به تعریف اشاعره، بیان‌کننده این است که افعال خداوند مشروط به شروط اخلاقی نیز نمی‌باشد و هیچ قیدی خداوند را محدود نمی‌سازد.

۳. تقریر اشاعره از محال بودن قبیح بر خداوند

ایجی این قاعده را چنین ذکر می‌کند که امت بر عدم انجام قبیح از سوی خداوند اجماع دارند؛ اما تقریر آنها در این موضوع متفاوت است و مبنای اشاعره در این امر چنین است که قبیح برای خداوند یا واجب برای او وجود ندارد و هر آنچه او انجام می‌دهد، حسن است و غیر آن قبیح. او این مسئله را از نتایج اعتقاد به حسن و قبح شرعی می‌داند. (ایجی، بی تا: ۳۲۸)

اعتقاد به این سه اصل، اشاعره را به این سو می‌برد که خداوند برای برگزیدن نبی، هیچ محدودیتی ندارد. تأکید آنها بر اینکه برگزیدن پیامبران از سوی خداوند بر هیچ شرطی توقف ندارد، با فهم اصول سه‌گانه فوق تبیین می‌شود؛ زیرا اولاً اصل علیت در نسبت میان خدا و جهان حاکم نیست و خداوند است که تنها مؤثر در عالم است و هیچ اصل اخلاقی نیز نمی‌تواند خداوند را محدود نماید؛ زیرا این خداوند است که به اخلاق اعتبار می‌دهد. از جانب مردم هم ایمان به نبی، متوقف بر ویژگی‌های پیامبر نیست؛ زیرا خداوند است که ایمان را در قلوب مؤمنین ایجاد می‌کند؛ نه اینکه آنها به اختیار ایمان بیاورند؛ زیرا در جهان، مؤثری به جز حضرت حق وجود ندارد و ایمان هم امری موهوبی است که خداوند هر که را بخواهد، حتی بدون استحقاق از آن بهره‌مند می‌سازد. (همو، ۱۳۲۷: ۸ / ۲۵۲ - ۲۵۱)

ایجی و نقد دیدگاه فلاسفه

ایجی پس از بیان معنای نبوت از دیدگاه اشاعره، به بیان تلقی خود از نظرگاه فلاسفه در این باب می‌پردازد. وی بیان می‌کند: فلاسفه به کسی که جامع خصوصیات سه‌گانه: ۱. اطلاع از غیب، ۲. انجام کارهای خارق‌العاده، ۳. دیدن فرشتگان و شنیدن سخن آنها باشد، نبی می‌گویند.

اندکی توجه مشخص می‌کند که ایجی متذکر قوه عقل قدسی که در تبیین نبوت از سوی ابن‌سینا، مهم‌ترین ویژگی پیامبران عنوان شده، نگردیده و تلقی خود را از دیدگاه آنها بیان نموده است.

۱. نقد ویژگی اول (اطلاع از غیب)

وی در نقد این ویژگی می‌گوید:

آنچه شما بیان کردید (اطلاع از مغیبات)، به وجوهی مردود است؛ زیرا اطلاع از همه مغیبات - بنابر آنچه بین ما و شما متفق است - بر پیامبر واجب نیست و اطلاع از برخی مغیبات هم همان‌طور که شما بدان اقرار کردید، نبی را از دیگران مختص و ممتاز نمی‌کند. (همان: ۲۲۰)

وی علاوه بر اشکال‌های یاد شده، دو اشکال دیگر را نیز به نظر فلاسفه وارد می‌داند که با مدد از شرح میر سید شریف می‌توان آنها را چنین بیان کرد:

الف) اینکه فلاسفه برای اثبات مطلوب خود، اختلاف بین نفوس را مطرح کردند، محل اشکال است؛ زیرا انسان‌ها در نوع مشترک هستند و همان‌طور که خود فلاسفه مطرح می‌کنند، مساوات در ماهیت، اشتراک در احکام و صفات را لازم می‌کند. این اشکال به استدلال ابن‌سینا مبنی بر طیف دانستن آدمیان از لحاظ حدس بازگشت دارد. (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۲۰)

ب) بقیه مقدمات و استدلال‌ها، نظیر اتصال به مبادی عالی به علت اشتراک در جنس (مجرد بودن هر دو) مانند آنچه در آینه‌های متقابل رخ می‌دهد، استدلالی خطابی است [به علت اینکه مقدمات آن تمثیلی است] و مفید ظن ضعیف است و به هیچ وجه یقین‌آور نیست. (ایجی، ۱۳۲۷: ۸ / ۲۲۰) موضوع تجانس و تمثیل آینه‌های موازی در بحث تلقی علوم و معارف جزئی از نفوس اجرام سماوی را ابن‌سینا مطرح کرده است. (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۸)

همان‌طور که از نقد ایجی درباره این ویژگی مشخص می‌شود، او کل فرایند وحی از دیدگاه حکما را به اطلاع از مغیبات فروکاسته است و اشاره‌ای به اتصال نفس نبی با عقل فعال ننموده است. او مرکز ثقل نقد خود را بر مسئله تمایز پیامبر از غیر خود قرار داده است؛ درحالی‌که این اشکال در اینجا وارد نیست؛ زیرا ابن‌سینا برای تمایز پیامبر از غیر، ویژگی اعجاز را که بر قوای تحریکی نبی ایتنا دارد، مطرح نموده است و حتی وی تصریح دارد که ممکن است برخی آدمیان هرچند شاذ و نادر، واجد استعداد رسیدن به مرتبه عقل قدسی باشند. (همو، ۱۳۶۳: ۱۲۴ - ۱۲۳) البته باید توجه داشت که استدلال ابن‌سینا برای اثبات عقل قدسی در پیامبران ناکافی است و نمی‌توان کبرای این استدلال را پذیرفت؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که چون عده‌ای یافت می‌شوند که در داشتن قوه عقل قدسی (حدس) در نهایت ضعف هستند، پس عده‌ای در جانب دیگر در نهایت قوت قرار دارند.

۲. نقد ویژگی دوم

از نظر ایجی، فلاسفه دومین خصوصیت نبی را انجام کارهای خارق‌العاده از سوی او می‌دانند. وی برای نقد این دیدگاه حکما خطاب به آنها می‌گوید: مبنای سخن شما این گزاره است: «نفوس بر اجسام تأثیر دارند»؛

حال آنکه گزاره یادشده از منظر اشاعره مردود است؛ چراکه به باور آنان: «لا مؤثر فی الوجود الا الله». (ایجی، ۱۳۲۷: ۸ / ۲۲۰)

چنان که گفتیم، اشاعره اصل علیت را نمی‌پذیرند و بحث عادة الله را برای محافظت از صدق گزاره «خداوند قادر مختار است» به میان می‌آورند. در اینجا نیز ایجی پس از بیان نکته یاد شده می‌نویسد: «مقارنت بین تصورات انسانی و حالاتی که در بدن پیدا می‌شود، دلیل بر قبول اینکه تأثیر و تأثر بین نفس و بدن وجود دارد، نخواهد بود» و این مقارنت نمی‌تواند این احتمال را که «به محض ایجاد این تصورات از سوی نفس، عادت خدای متعال بر ایجاد این حالات در بدن تعلق گرفته است»، ابطال نماید. وی اشکالی را که بر ویژگی نخست وارد نموده بود، اینجا نیز تکرار می‌کند و می‌گوید: «این ویژگی نیز همان طور که اعتراف کردید، نمی‌تواند پیامبر را از غیر متمایز کند؛ از این رو ذکر آن به عنوان ویژگی نبی بی‌فایده است».

به طور خلاصه، ایجی بر ثبوت این ویژگی برای نبی دو اشکال وارد می‌داند: الف) در عالم، هیچ مؤثری به جز خدا وجود ندارد و نفس، مؤثر در جسم نیست. ب) اختصاص این ویژگی به انبیا از سوی حکما بی‌فایده است و نمی‌تواند پیامبر را از غیر متمایز کند. (همان) حکما اشکال اول را نمی‌پذیرند و قبول ندارند که اصل علیت، با قادر مختار بودن خداوند متعال تعارض داشته باشد که البته بیان مفصل پاسخ آنها از حدود این مقاله خارج است. (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۵) به نظر می‌رسد اشکال دوم وارد است؛ زیرا همان طور که بیان شد، هدف حکما از طرح این ویژگی، تبیین تمایز میان نبی و غیر نبی برای شناخت انبیا از سوی مردم است. در واقع ابن سینا مکانیزم وقوع اعمال خارق العاده آدمیان را توضیح می‌دهد؛ نه اینکه معجزاتی که نبی را از متنبی متمایز می‌کند، تبیین کند که این مهم از مثال‌هایی که او می‌زند - مانند چشم‌زخم - روشن می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۴)

۳. نقد ویژگی سوم (رؤیت فرشتگان)

قاضی ایجی با عبارات تندی، نقد خود را بر ویژگی یادشده وارد می‌کند:

این مطالب، تلبیس شیطان است و آنها سخافت و شناعة این اقوال را با این عبارات پوشانده‌اند؛ برای اینکه نمی‌گویند به واسطه فرشتگان می‌بینند؛ بلکه می‌گویند فرشتگان نزد آنها هستند؛ اما مطابق گفتار و مبانی فلاسفه، برای فرشتگان که مجرد از ماده هستند، نمی‌توان سخن گفتن را اثبات کرد؛ زیرا سخن گفتن از خواص جسمانیات است و قصد و نیت آنها از تبیین این سخنان، انکار نبوت و تخیل خواندن نبوت به مانند سخنان بیماران و دیوانه‌ها می‌باشد و سخنان آنها از حقیقت خالی بوده، بهره‌ای از واقعیات جهان خارج ندارد. (ایجی، ۱۳۲۷: ۸ / ۲۲۲)

اشکالات ایجی را به ویژگی سوم نبی از منظر حکما می‌توان چنین خلاصه نمود:

الف) سبب بیان سخنان یادشده، چیزی جز تلبیس ابلیس و گمراه نمودن مردم نیست.

ب) کُنه این سخن در واقع انکار نبوت و غیر واقعی دانستن فرشته است.

ج) بنا بر قول حکما، فرشتگان مجرد هستند و برای مجردات، سخن گفتن محال است.

در خصوص نقد ایجی بر این ویژگی، به‌طور کلی می‌توان گفت او جانب انصاف را در خوانش نظریه فلاسفه رعایت ننموده و معنای کلید واژه‌های به‌کاررفته در کلام آنها را به‌درستی متوجه نشده است و به همین دلیل، نسبت‌های ناروایی نظیر تلبیس ابلیس به سخنان آنها می‌دهد. اولاً، نسبت دادن تلبیس ابلیس به حکما، نوعی انگیزه‌خوانی و چیزی جز مغالطه خلط انگیزه و انگیزه نیست؛ ثانیاً، متخیل خواندن امور وحیانی و صاحب قوه تخیل قوی دانستن پیامبران، ربطی به غیر واقعی بودن این امور ندارد؛ زیرا کاربرد واژه خیال در این مقام با کاربرد آن نزد عموم مردم متفاوت است. از نظر فیلسوفان مسلمان، عالم خیال واسطه‌ای بین معقول و محسوس است؛ نه امری ناشی از توهم و خالی از واقعیت؛ درحالی‌که امر خیالی نزد عموم و در فهم عرفی، به امور موهوم اطلاق می‌شود؛ ثالثاً، نظریه‌پردازی درباره وحی، پاسخی جهت حل معضل کلامی نحوه سخن گفتن و دیده شدن فرشتگان مجرد از سوی شخصی انسانی (پیامبر) است.

نتیجه

ایجی و ابن‌سینا در بیان ویژگی‌های نبوت دارای اختلاف بسیار با یکدیگر هستند و در این حوزه هیچ شباهتی بین نحوه سلوک فکری آن دو قابل مشاهده نیست. ابن‌سینا قصد داشته پدیده نبوت را به‌گونه طبیعی تبیین نماید و آن را بر نفس‌شناسی خود مبتنی کرده است. در مقابل، ایجی تبیینی الهیاتی از این پدیده بر مبنای مبنای اشاعره ارائه داده است.

ایجی کسی را پیامبر می‌داند که خداوند او را با واژه «أرسلتک» خطاب نموده است و هیچ ویژگی دیگری را برای نبی لازم نمی‌داند؛ درحالی‌که ابن‌سینا نبی را از روی ویژگی‌ها و خصوصیاتش تعریف می‌نماید و در واقع بیان می‌کند: نبی کسی است که واجد کمال در قوای نفسانی‌اش باشد. این تعریف ابن‌سینا از پیامبری، سخت مورد طعن و نقد ایجی قرار گرفته است.

برخی اشکالات عمده‌ای که به نظریه ایجی در باب تبیین ویژگی‌های نبی وارد است، عبارتند از: اتکا بر الهیات نقلی برای تبیین موضوع نبوت؛ درحالی‌که الهیات نقلی بر اثبات نبوت توقف دارد و این چیزی جز دور نیست. البته ایجی برای فرار از این مشکل، صدق مدعی نبوت را بر اعجاز متوقف می‌داند و می‌گوید: دور در اینجا معنا ندارد؛ اما براساس مبنای اشاعره، فعل قبیح بر خداوند محال نیست و بنابراین اشکالی ندارد که اعجاز به دست کاذب ظاهر شود. البته همه اینها افزون بر اشکالات مهمی است که بر

دلالت اعجاز بر صدق مدعی نبوت وارد شده است.

از سوی دیگر، در نظر نگرفتن هیچ شرطی برای نبی، توالی فاسدی دارد. برای نمونه، آیا خداوند می‌تواند حیوانی را به نبوت برگزیند؟ آیا اشاعره چنین امر نامعقولی را می‌پذیرند؟ در تعیین ویژگی‌های نبی از جانب ابن‌سینا نیز مهم‌ترین اشکال این است که برگزیده شدن پیامبران از سوی خدا تبیین درستی نیافته و نبوت قوه‌ای شناسانده شده است که همه افراد، توانایی دست یافتن بدان را دارند که این دیدگاه در تعارض با نگاه عموم دین‌داران به پدیده نبوت است از نگاه اکثریت متدینان، بعثت در امر نبوت نقشی محوری دارد. برای مورد نقض سخن ابن‌سینا می‌توان افرادی را مانند ائمه معصومین مثال زد که با وجود کمال در قوای نفسانی، از سوی خدای متعال به نبوت و رسالت برانگیخته نشدند. بنابراین تعریف ابن‌سینا مانع اغیار نیست.

به نظر می‌رسد این اشکال ایجی به نظریه حکما که براساس تعریف آنها از پیامبری، تمایزی بین پیامبر و غیر او قابل ادراک نیست، به نظر ابن‌سینا وارد باشد؛ زیرا طبق بیان ابن‌سینا، نبوت از قوا و استعدادهای نفس آدمی است و این استعدادها ممکن است در برخی انسان‌ها وجود داشته باشد؛ هرچند این انسان‌ها از لحاظ عده بسیار کمیاب باشند.

همچنین اگر لوازم منطقی نظریه ابن‌سینا درباره پیامبری را تا انتها پی بگیریم، نتیجه گرفتن اینکه حالات بدنی و مزاجی پیامبر بر وحی مؤثر بوده است، امری کاملاً معقول خواهد بود؛ زیرا از دیدگاه وی، قوه متخیله که نقشی کلیدی در فرایند وحی دارد، امری مادی و وابسته به بدن و مزاج است. پس تغییر در مزاج، سبب تغییر در این قوه می‌شود.

پس تبیین ابن‌سینا از ویژگی‌های پیامبر گرچه کامل نیست، معقول‌تر از سخنان اشاعره و ایجی در این باب است؛ زیرا شرط ندانستن هیچ نوع استعداد و امر دیگری برای پیامبر، توالی فاسدی دارد که غیر قابل پذیرش و توضیح می‌باشند.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن علی، ۱۳۱۲، *معراج‌نامه*، مصحح: بهمن کریمی، رشت، کتابخانه تجدد مطبعة عروة الوثقی.
۲. _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل.
۳. _____، ۱۳۶۴، *النجاة من الفرق فی بحر الضلالات*، مصحح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغة.

۵. _____، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء (طبیعیات)*، ج ۵ کتاب نفس، مصحح ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی.
۶. _____، ۱۴۰۴ ب، *الشفاء (الهیات)*، مصحح الاب قنوازی، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۷. ابن میمون، موسی، بی‌تا، *دلالة الحائرین*، تصحیح حسین آتای، مصر، مکتبه الثقافة الدینیة.
۸. ایجی، عضدالدین، بی‌تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
۹. ایجی، قاضی عضد، شارح جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۷، *شرح المواقف مع حاشیئین لعبد الحکیم سیالکوتی و حسن چلبی*، مصحح بدر الدین النعسانی، مصر، مطبعة السعادة.
۱۰. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۸ م، *الاربعین فی اصول الدین*، مصحح محمد حجازی احمد السقا، مصر، مکتبه الکلیات الازهریة.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۳. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۴ م، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار المکتبة الهلال.
۱۴. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر الاسلامی لالفة الشیخ المفید، ج ۱.
۱۵. نصر، سید حسین، ۱۳۸۹، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

