

مقایسه ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان با تأکید بر آرای ابن سینا و امام خمینی علیه السلام

* محمد نصیری
** سیدجواد نعمتی
*** حسینعلی یوسفزاده

چکیده

تاکنون مسئله ضرورت نبوت با رهیافت‌های گوناگونی، از جمله حدیثی، کلامی، فقهی و فلسفی تبیین و ارزیابی شده است. پژوهش پیش‌رو به ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان می‌پردازد. فلاسفه مسلمان در ظاهر با نگاهی این‌سویی و زمینی، به‌ویژه در مبحث علم النفس، با نگاه به مراتب حسی، خیالی و وهمی و همچنین مراتب عقل عملی و نظری و قوه قدسی‌ای که برای عقل بالمستفاد حاصل می‌شود، به تبیین این حقیقت پرداخته‌اند و از راه حکمت واجب، ضرورت آفرینش، از جمله انسان و در نتیجه ارسال نبی را برای هدایت او و اصلاح جامعه و اداره امور انسان‌ها اثبات کرده‌اند؛ اما عرفا با نگاهی آسمانی، نبود انسان کامل را در میان مخلوقات الهی، نقص خلقت تلقی می‌نمایند. در پژوهش پیش‌رو، این مسئله براساس متون و منابع اصیل این دو حوزه و با تأکید بر آرای ابن سینا (نماینده فلاسفه) و امام خمینی (نماینده عرفان) تبیین و ارزیابی شده است.

واژگان کلیدی

ضرورت نبوت، نبوت خاصه، نبوت عامه، خلافت، خلیفه‌الله، کون جامع، انسان کامل، مظهر تام.

nasiri.m@ut.ac.ir

mnemati@ut.ac.ir

hosainyousefzadeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

*. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران.

** استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران.

*** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۲

طرح مسئله

الف) مقام پیامبری، موهبتی الهی است که به انسان‌هایی که توانسته‌اند در دو بعد عقل نظری و عملی به تکامل برسند، اعطا می‌شود تا مردمان را از تاریکی و نادانی نجات داده، به نور و دانایی رهنمون شوند و با تبیین نعمت‌های جاودانه الهی و بشارت به آن در آخرت، عادلانه زیستن در این جهان را به انسان‌ها بیاموزند. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۴۸۸) در سیر تفکر اسلامی از دو قسم نبوت خاص و عام سخن رفته است؛ اما هر یک از این دو جریان اصیل اندیشه اسلامی، یعنی فلاسفه و عرفا، از این دو اصطلاح، چیزی را اراده می‌کنند که با آنچه منظور دیگری است، به کلی تفاوت دارد. مراد فلاسفه از «نبوت خاص» این است که شخصی معین در خارج بدان متصف گردد، مانند نبوت خاتم الانبیاء ﷺ. «نبوت عام» به شخصی معین اختصاص ندارد و بحث‌های کلی نبوت در آن مطرح می‌شود؛ چنان‌که به لحاظ معرفتی می‌توان مباحث مربوط به نبوت خاص را در حوزه معارف درجه یک، یعنی هستی‌شناسی، و مباحث مربوط به نبوت عام را به مباحث درجه دو، یعنی معرفت‌شناسی طبقه‌بندی کرد. از این رو در این بحث به بررسی نبوت عام می‌پردازیم؛ گو اینکه کاری از نوع فلسفه‌های مضاف، در فلسفه نبوت انجام می‌دهیم؛ چراکه نبوت خاص، در خارج امری شخصی است و بحث فلسفی درباره آن امکان ندارد و از نظر نفی و اثبات، مجالی برای اقامه برهان بر آن نیست؛ زیرا از یک سو کلی، دائمی و ذاتی بودن، از شرائط مقدمات برهان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۲۴ - ۱۱۷) و از سوی دیگر، شخص خارجی، متغیر و زوال‌پذیر است. چنان‌که اشاره شد، تأکید بر این نکته نیز خالی از لطف نیست که پژوهش درباره نبوت و ضرورت آن با توجه نظام کل، مسئله‌ای فلسفی است؛ زیرا وجود چیزی محور پژوهش و بررسی قرار می‌گیرد که نه به اختصاص طبیعی مخصوص می‌گردد و نه به اختصاص ریاضی. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۷: ۱ / ۲۴)

ب) انسان موجودی بهره‌مند از استعداد رسیدن به آخرین درجات کمال است. از این رو خداوند متعال که فیاض مطلق است، از هیچ‌گونه فیضی درباره مخلوقش کوتاهی نکرده و به هر موجودی به اندازه استعداد او، راه رسیدن به کمال را هموار کرده است تا قوه و استعداد او به فعلیت برسد که یکی از مهم‌ترین‌ها در این باره، نشان دادن راه کمال و سعادت به انسان است که با بعثت انبیا تحقق پیدا می‌کند. این مهم سبب شده که همواره تحقیق درباره معنا و مفهوم نبوت، اثبات ضرورت و بیان اقسام آن و نیز بحث از خصایص و لوازم آن از قبیل وحی، اعجاز، عصمت، انذار و تبشیر، از دیرباز مورد توجه دانشمندان رشته‌های مختلف علمی مانند فلسفه، کلام و عرفان باشد و در هر رشته به سبک خاص خود، درباره آن سخن گفته شود و دانشمندان هر رشته تلاش کرده‌اند با زبان خاص خود درباره این موضوعات سخن بگویند و دفتر این حوزه از تحقیقات، پربرگ و بار است؛ اما به‌جذ می‌توان مدعی شد که پژوهش‌های مقایسه‌ای در این موضوعات بسیار کم است؛ به طوری که شاید با عنوان مقایسه‌ای مورد نظر این پژوهش، تاکنون حتی یک

کتاب یا مقاله منتشر نشده است. از آنجاکه بررسی همه موضوعات مورد اشاره، مجالی گسترده می‌طلبد، در اینجا به بررسی یک مسئله، یعنی «ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان با تأکید بر اندیشه‌های ابن‌سینا و امام خمینی و مقایسه با قرآن و روایات» پرداخته می‌شود؛ هرچند این مسئله نیز خود دارای ابعاد و جهات گسترده‌ای است.

ج) به‌طور کلی می‌توان درباره ضرورت نبوت به چهار رویکرد اشاره کرد: رویکرد فلسفی، عقلانی و برهانی؛ رویکرد عرفانی، ذوقی و شهودی؛ رویکرد ترکیبی از برهان و عرفان؛ رویکرد ترکیبی و تلفیقی از قرآن، برهان و عرفان. سایر رویکردها هم به‌نوعی در چارچوب همین‌ها قرار می‌گیرند. البته تشابه گفتار متکلمان و فلاسفه در این‌باره قابل انکار نیست؛ زیرا در هر دو رشته علمی، از شیوه‌های عقلی برای اثبات مدعا بهره گرفته می‌شود؛ ولی سخن عارفان با فیلسوفان و متکلمان در این‌باره متفاوت است؛ عارفان نبوت را حقیقتی الهی و تجلی پروردگار در عالم خلق دانسته‌اند و بر این باورند که لباس واژگان اعتباری، کوتاه‌تر از آن است که بتوانند بر قامت بلند حقایق عرفانی نشسته، به تبیین آن بپردازند؛ اما در عین حال معتقدند اعتراف به این حقیقت، آنان را از پرداختن به واژگانی که در توضیح مفاهیم تا حدی تأثیر دارند، بی‌نیاز نمی‌سازد. از این‌رو تلاش می‌کنند درباره نبوت نیز که یکی از حقایق عالی یا جمع‌الحقائق است، در قالب همین عبارات سخن بگویند؛ هرچند سخن گفتن در این‌باره با این عبارات دشوار باشد. باری، پیش از آنکه به بررسی ضرورت نبوت از نگاه فیلسوفان و عارفان بپردازیم، باید ببینیم هریک از این دو گروه، چگونه نبوت را تبیین می‌کنند.

معنای نبوت و ولایت

نبوت از ریشه «ن، ب، ا» به معنای پیغامبری و اخبار از غیب یا آینده، به واسطه وحی یا الهام خدای متعال است. (شعرانی، ۱۳۹۸: ذیل واژه نبأ) نبی بر وزن فعیل، در دو معنا به کار رفته است: یا در معنای فاعل است که در این صورت به معنای خبر است و به پیامبر از آن‌رو نبی گفته می‌شود که بندگان را از ذات و اسما و صفات الهی آگاه می‌سازد؛ آن‌گونه که به او با عباراتی چون «نَبِيٌّ عِبَادِي» (حجر / ۴۹) و «قُلْ أُوۡبَيۡتُكُمُ» (آل عمران / ۱۵) دستور داده شده است. یا به معنای مفعولی است؛ یعنی خداوند او را از اموری آگاه ساخته است؛ چنان‌که مفاد آیه سوم سوره تحریم چنین است: «نَبَاۡنِيۡ الْعَلِيۡمِ الْخَبِيۡرِ». (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۳؛ نوربخش، ۱۳۷۲: ۲ / ۵۴) راغب اصفهانی با متمایز دانستن «نَبَا» از «خَبَر»، اولی را خبری به دور از کذب و دارای فایده‌ای بزرگ دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۱)

برخی نیز آن را از «نباوه» که به معنای رفعت و بلندی است، می‌دانند؛ زیرا پیامبر نزد خدا دارای منزلتی برتر از دیگر مردمان است. در تفاوت بین رسول و نبی گفته شده که رسول فضیلت بیشتری از نبی دارد؛

چراکه به وسیله وحی خاصی که از وحی نبوت برتر است، یعنی به واسطه فرشته وحی (جبرئیل) به او وحی می‌شود و دارای کتاب است. (جرجانی، ۱۴۱۹: ۳۰۷؛ نوربخش، ۱۳۷۲: ۳ / ۶۶ - ۶۵)

امام خمینی این نوع نگاه به نبوت را که به تبیین معنای آن می‌پردازد، در این مرتبه از سخن که به واکاوی معنای نبوت و در حقیقت نبوت عام می‌پردازد، درست دانسته است؛ اما آن را گویای حقیقت نبوت نمی‌داند و از آن به «نبوت ظلی» یاد می‌کند. گویی در نظر ایشان، نبوت عام دارای اقسام و مراتب است و به ظلی و حقیقی تقسیم می‌شود و مرتبه عالی نبوت در افقی برتر قرار دارد که از آن به «نبوت حقیقی» که به معنای اظهار و انبای ذاتی و ظهور خلافت و ولایت است، یاد می‌کند و خلافت و ولایت را مقام بطون و نهان نبوت می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۸۶)

بر این اساس می‌توان گفت مراد ایشان از نبوت ظلی، همان نبوت عام است که به فرموده ایشان: «در هر چند قرن یکی پیدا شود ... که طرق سعادت و شقاوت را به بشر بفهماند و مردم را به صلاح خود آگاه نماید و این عبارت از نبوت عامه است»؛ (همان: ۲۰۰) اما وی حقیقت نبوت را در مقام شامخ ظهور ذاتی، عبارت از اظهار حقایق الهی و اسما و صفات ربوبی در نشئه عینی می‌داند. (همان: ۱۱۶)

ولایت که از اصطلاحات مورد نظر عرفا در این مقوله است نیز از ریشه «و، ل، ی» به معنای قرب و تحقق دو چیز پشت سر هم است، به گونه‌ای که میان آنها چیزی نباشد. ولایت به معنای تولی و عهده‌داری کاری نیز آمده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۳) و دارای دو قسم است: «ولایت عام» که همه مؤمنان به تناسب مراتبی که دارند، از این ولایت برخوردارند، و «ولایت خاص» که شامل همگان نمی‌گردد؛ بلکه ویژه اصلاصان است. این ولایت به معنای فانی شدن بنده در حق است؛ به این معنا که افعال خود را در افعال حق، صفات خود را در صفات او، و ذات خویشتن را در ذات او فانی بداند. (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۳)

قشیری معتقد است «ولی» مانند نبی، در دو معنای فاعلی و مفعولی به کار رفته است: ولی یا بر وزن فعلیل به معنای مفعول است؛ به این معنا که خداوند متولی کار اوست: «وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف / ۱۹۶) و یک لحظه او را به خودش وانمی‌گذارد؛ یا به معنای فاعل است؛ یعنی بنده به طاعت و بندگی خداوند بپردازد و بر آن مداومت داشته باشد، بدون آنکه معصیتی در میان آید. (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۷۴)

عزیزالدین نسفی، «ولی» را اسمی از اسمای الهی می‌داند که در جمیع ادوار، تقاضای مظاهر می‌کند. از این رو «ولایت» باقی است؛ گرچه نبوت خاتمه یافته باشد. او در بحثی درباره مصداق ولایت در این باره که ولی کیست، به مصداق ولایت توجه کرده، می‌نویسد: شیخ اکبر، ابن عربی، در فتوحات خود گفته: اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نایبان حضرت محمد ﷺ گردانید که «العلماء ورثة الانبياء». در حق این دوازده کس فرمود: «علماء أمّتي كانبیاء بني اسرائيل». (جامی، ۱۳۷۰: ۲۳۰) او در این باره گفته است:

به نزدیک شیخ، «ولی» در امت محمد ﷺ همین دوازده کس بیش نیستند و ولی آخرین - که دوازدهم باشد - خاتم اولیا، و مهدی صاحب الزمان نام اوست. (همان: ۴)

حاصل آنکه، نبوت و ولایت، دو مقام الهی و دارای دو گونه عام و خاص هستند و گونه خاص آن دو که به ترتیب به معنای انبای ذاتی و فنای ذاتی است، ویژه معدودی از افراد است که به شایستگی به آن مقام رسیده‌اند.

حقیقت نبوت از نگاه فلاسفه

وحی و برهان، هر دو از مسائل قابل توجه در فلسفه‌اند. مضامین و منقولات وحیانی در زمره مقبولات جای می‌گیرند (مظفر، ۱۴۲۱: ۳۴۴) و از دایره برهانیات (الواجبات قبولها عقلاً) و اولیات، که مبادی آن محسوسات، مجردات، حدسیات، متواترات و فطریات‌اند، خارج هستند. (همان: ۳۱۶) از آنجا که فلاسفه در پی فهم و تحلیل همه امور و حقایق عالم با ظرف محدود عقل و ذهن انسانی‌اند، به‌ناچار باید در تبیین بسیاری از امور غیبی و ملکوتی، این امور را تا سطح این ظرف تنزل دهند و آنها را از محتوای حقیقی و متعالی خود تهی نمایند. از این رو می‌بینیم فارابی به تبیین نبوت بر پایه مبانی عقلی و شرح و تفسیر علمی آن پرداخته است. از نگاه شهید مطهری، فارابی عقل فعال را سرچشمه نوامیس الهی و الهامات می‌داند که تقریباً شبیه به فرشته حامل وحی (جبرئیل) عمل می‌کند و افراد ممتاز و برگزیده، مانند پیامبران و فیلسوفان به‌مدد قوه خیال قادرند با عقل فعال متحد شده، با عقل فعال اتصال پیدا کنند. این اتصال در مورد پیامبر به مدد تخیل و در مورد فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت می‌پذیرد.

بر این اساس، هر دو از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و دانش خود را از عالم بالا کسب می‌کنند. به دیگر سخن، حقیقت دینی و حقیقت فلسفی، هر دو پرتوی از انوار الهی‌اند که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شوند. فارابی در نظریه مدینه فاضله خود، درباره ویژگی‌های رئیس مدینه می‌گوید: رئیس باید قوی، مصمم، هوشیار، شیفته دانش و حامی عدل باشد و خود را به مرتبه عقل فعال، که به‌مدد آن به وحی و الهام دست خواهد یافت، ترقی دهد. به اعتقاد وی، اتحاد و اتصال با عقل فعال از دو راه مشاهده و الهام میسر است و وقتی نفس به دریافت نور الهی نائل شود، از راه تتبع و تجسس، به مرتبه عقل مستفاد تعالی می‌یابد. بر این اساس، تنها ارواح مقدس حکما (فلاسفه) و کسانی که قادرند از راه غیب به «عالم نور» پیوسته، به مشاهده آن بپردازند، به این مرتبه نائل می‌شوند.

بدین ترتیب، حکیم به‌مدد مطالعات نظری مستمر، با عقل فعال متحد می‌شود. این اتحاد و اتصال از راه خیال نیز میسر است؛ چنان‌که در مورد پیغمبران اتفاق می‌افتد؛ زیرا وحی و الهامی که به ایشان می‌رسد، معلول تخیل است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۱ / ۶۵۸؛ همان: ۲ / ۳۴۹) البته برخی فلاسفه از جمله فارابی،

ابن رشد و ابن طفیل تصریح کرده‌اند که معارف عقلی و حقایق برهانی، بر آنچه از طریق وحی می‌رسد، ترجیح دارد و مقام فیلسوف از مقام نبی برتر است. (همان: ۲ / ۲۵۰؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۴۰؛ فارابی، ۱۳۸۲: ۱۰۴ - ۱۰۰) فارابی ضمن اینکه هماهنگی حکمت و شریعت را انکار نمی‌کند، معارف شرعی را تأویل عقلی کرده و بر این باور است که نبوت، یک خصیصه خارق‌العاده است که شخص پیامبر از طریق قوه متخیله با عقل فعال اتصال پیدا می‌نماید و معارف الهی را مستقیم دریافت می‌کند. (همان) این نظریه او در این باره بر دیدگاه‌های سایر فیلسوفان سایه افکنده و دانشمندان در دوره‌های مختلف به آن گرویده و شبیه آن سخن گفته‌اند.

ابن سینا نبوت را یک خصیصه فوق‌العاده می‌داند و معتقد است پیامبر با استعدادی که دارد، به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و برای کسب معارف، نیازمند واسطه و تعلیم نیست. او در ادامه می‌گوید: «و هذا الاستعداد قد يشهد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل النقال ألى كبر شيء و الی تخريج و تعلیم». (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۷) او این استعداد را در برخی مردم نیرومند دانسته که در اتصال به عقل فعال، نیازمند واسطه و تعلیم نیست. این اتصال که نوعی حدس است، با عقل قدسی به ظهور می‌رسد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۵۰)

ملاصدرا نیز در تبیین امکان عقلانی نبوت، شأن رفیع آن را تنزل داده و با بیان مثال‌هایی و تشبیه نبوت به آن، به تبیین این مقام پرداخته است. او می‌نویسد: اگر بیمار سلامتی را به خود تلقین نماید، چه بسا بهبود می‌یابد و اگر شخص سالم، بیماری را به خود تلقین نماید، ممکن است بیمار شود. همچنین چشم زخم بدون ابزاری جسمانی، تأثیر خود را بر جای می‌گذارد، یا طبیبان حاذق، گاه با امور روانی و ذهنی، بیماران خود را مداوا می‌کنند. حال وقتی این امور بر تو ثابت شد، دیگر برایت سهل است که نبوت‌ها را تصدیق نمایی؛ چراکه بعید نیست که نفس انسانی به مرتبه‌ای از شرافت و قدرت برسد که بیماران را شفا دهد؛ بدکاران را ناخوش کند و جسمی را به جسم دیگری تبدیل نماید؛ تا آنجا که غیر آتش را به آتش تبدیل نماید؛ با دعایش باران ببارد و محلی را سرسبز نماید و یا آنکه ایجاد زلزله و فرورفتگی نماید و ... (صدرالمألهین، ۱۹۸۷: ۲ / ۱۸۴)

علامه حلّی نیز با تبیین این نکته که همیشه آثار عینی خارجی، علتی خارجی ندارد و گاهی علل غیر ملموس، سبب آثاری خارجی و عینی می‌گردد، نبوت را نیز نمونه‌ای از این نوع آثار دانسته، می‌گوید: تصورات نفسانی، گاهی منشأ بروز حوادثی عینی و بدنی می‌شوند؛ برای نمونه، تصور جبروت خداوند موجب لرزش بدن می‌شود یا تصور صورت نیکو، موجب برانگیختن شوق و انفعال فرد می‌شود.

حال اگر چنین امری جایز و ممکن باشد، این نیز ممکن خواهد بود که نفسی قوی (نبی) یافت شود که تصوراتش بدون سببی مادی و جسمانی، منشأ بروز حوادثی (دریافت وحی و انجام معجزه) در این عالم مادی شود. (حلّی، ۱۳۷۹: ۵۷۴)

ضرورت نبوت از نگاه فلسفه مشاء

براساس آنچه در مبحث پیش گفته شد، نمی‌توان ضرورت غیری نبوت را اثبات کرد؛ چراکه نبوت، کمالی نفسانی خواهد بود که با مجاهده و تلاش صاحب نفس ناطقه، برای او حاصل خواهد شد. از این رو فلاسفه در موضوع مورد گفتگو، ضرورت بالغیر نبوت را با افزودن مقدمه‌ای دیگر، خارج از نفس نبی اثبات می‌کنند. گزیده دیدگاه فلاسفه درباره ضرورت نبوت در سه محور قابل ارائه است:

الف) فلاسفه در بخش معرفه‌النفس و حکمت نظری، درباره کمال عقل انسان بر این باورند که اگر انسان با سلاح برهان و استدلال و منطق، ابزار شناخت را به خدمت گرفته، در مسیر کمال و معرفت حرکت کند و مراحل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را طی کند، در بُعد عقل نظری به کمال نهایی خود رسیده است؛ زیرا وقتی انسان به مقام عقل مستفاد برسد، تمام تعقلات بدیهی و نظری او درحالی که مطابق با حقایق عینی است، یکجا در حضور او قرار می‌گیرد (علم حضوری) و چنین انسانی می‌تواند بدون مزاحمت‌های مادی، به آن توجه نماید و بر همه آنها اشراف کامل یابد. این همان مقامی است که حکما در جمله معروف خود: «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» بدان اشاره کرده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۷: ۱ / ۲۹)

بوعلی کمال نفس ناطقه را در آن می‌بیند که نفس انسانی، عالمی عقلی شود؛ به گونه‌ای که صورت عالم و نظام عقلی معقول و خیری که بر همه فائض می‌گردد، در او ترسیم گردد. بر این اساس، کامل‌ترین انسان‌ها کسی است که نفس او از نظر عقلی به فعلیت رسیده و فضایل عملی و اخلاقی در او کامل شده باشد. البته چون این کمال دارای مراتب است، تنها کامل‌ترین آنها برای مقام نبوت مستعد خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ / مقاله ۹، فصل ۴۲۵: ۷ و مقاله ۱۰، فصل ۱: ۴۳۵)

بنابراین از دیدگاه حکیمان، کسی که مدعی نبوت است، باید از لحاظ قوه نظری، عقل او به مرتبه عقل مستفاد رسیده باشد؛ به گونه‌ای که علوم و حقایق را بدون تعلیم معلم دارا شود و نیازی به حرکت فکری نداشته باشد و با قدرت حدس عمل کند؛ چنان‌که در آیه شریفه فرمود: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَيَّ نُورٌ». (نور / ۳۵) این همان چیزی است که حکما از آن به قوه قدسی و عالی‌ترین مراتب قوای انسانی یاد کرده‌اند که در وجود نبی پدید می‌آید. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲، مقاله ۵ فصل ۲۲۱: ۶)

ب) فلاسفه برای رسیدن انسان به تکامل، تنها حرکت در مسیر عقل نظری و تکامل در این بخش را کافی ندانسته‌اند؛ بلکه در بخش حکمت عملی نیز معتقدند انسان برای تکامل باید راه حکمت عملی را بپیماید و از این جنبه به جایی برسد که عقل او بر همه غرایز و قوا و نیروهای وجودی او تسلط کامل پیدا کند و در تمام امور و شئون وجودی، همه نیروهای نفس ناطقه، به امامت عقل انسان، حرکت و عمل کنند. بنابراین وقتی انسان به این مرحله از کمال در دو بُعد عقل نظری و عملی بار یافت، انسانی ربانی و الهی می‌شود که

اطاعت او بر غیرش، لازم و ضروری است. در نگاه بوعلی، اساس همه فضایل، عفت، حکمت و شجاعت است که اجتماع این سه فضیلت در انسان، عدالت را برای او به ارمغان می‌آورد و کسی که این فضایل عملی را با حکمت نظری با هم جمع کند، به سعادت بزرگی نائل آمده و از او بالاتر کسی است که با تمام این کمالات عقلی و عملی، به مقام نبوت نیز بار یابد. او چنین انسانی را به منزله رب انسانی می‌شمارد و تعظیم و کرنش در برابر او را بعد از خدای متعالی جایز دانسته و او را سلطان عالم و خلیفه خدا روی زمین دانسته است. (همان: مقاله ۱۰، فصل ۴۵۵: ۵)

ج) حکمای اسلامی در مبحث نبوت، وجود چنین انسانی را که در دو جنبه عقل نظری و عملی به کمال نهایی رسیده و به مقام نبوت و رسالت - که هدیه‌ای الهی است - نیز بار یافته باشد، ضروری می‌دانند. آنان بر این باورند که جامعه بشری در پرتو وجود چنین انسانی، از ظلمت رهایی یافته، به سوی نور سوق داده می‌شود و با هدایت چنین شخصیتی در جوامع انسانی، نظام عدالت پدید می‌آید و سعادت ابدی انسان‌ها تأمین می‌شود. به گفته بوعلی، نیاز به چنین انسانی و پدید آمدن او برای حفظ نوع انسانی، بیشتر از حاجت انسان‌ها به مژه و گودی زیر پا و امثال آن است که نقشی چندان در زندگی انسانی ندارد. چگونه ممکن است عنایت الهی که اقتضا نموده تا انسان از منافع مژه و گودی پا بی‌نصیب نباشد، اساس این امور را که وجود پیامبر است، اقتضا نکند. بنابراین خلقت و ارسال پیامبران الهی واجب و ضروری است. (همان: مقاله ۱۰، فصل ۲: ۴۴۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۹۴)

به هر حال، چون بحث از ضرورت نبوت بر مبنای فکر فلسفی، قیاسی مرکب از قیاس‌هایی است که در پی یکدیگر می‌آیند، ابن‌سینا به تبیین مقدمات این قیاس پرداخته است. اساس استدلال وی بر ضرورت نبوت این است که انسان به‌طور طبیعی، اجتماعی خلق شده و لذا نیازمند به قانون است و قانون نیز به قانون‌گذار نیاز دارد. در نتیجه انسان که به گفته فلاسفه، «مدنی بالطبع» است، به قانون‌گذار نیاز دارد؛ چراکه هر آنچه به چیزی نیازمند باشد که آن خود به چیزی دیگر نیازمند است، در حکم نیازمند و محتاج به آن چیز دیگر است.

مقدمه یکم

انسان‌ها بر خلاف دیگر حیوانات، طبیعتاً اجتماعی خلق شده‌اند و طبع آنان بر اجتماع و تعاون سرشته گردیده است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۷۲) آنها در غذا، لباس، مسکن و سایر شئون ضروری خود از قبیل کشاورزی و صنعت به هم‌نوعان خود نیازمندند و اگر بخواهند انسانی زندگی کنند و پیشرفت و ترقی و ابداع و نوآوری داشته باشند و از صفات حیوانی رهایی یابند، به‌ناچار باید در کنار هم‌نوع خود فراهم آیند تا هر یک از آنان متصدی صنعتی مخصوص شود، وگرنه تنها خواهند ماند، به‌گونه‌ای که «لا ظهراً أبقی و لا أرضاً قطع» و این

همان اصلی است که از «مدنیّ بالطبع بودن انسان» قصد می‌شود. پس مراد از تمدن، گونه‌ای از اجتماع خاص است، نه تعاون و یاری یکدیگر به نیکویی و تقوا؛ زیرا طبع انسان بر مدنیّت بدین معنای متعالی سرشته نشده است. (همان: ۳۷۲ - ۳۷۱)

مقدمه دوم

هر کسی مدنیّ بالطبع است و نیازمند به قانون است؛ زیرا در چنین اجتماعی، چاره‌ای جز دادوستد و همیاری در کارها نیست، تا کار هر فردی از انسان در برابر آن چیزی باشد که از دیگری دریافت می‌کند و به دیگر سخن، در مقابل آنچه از دیگری دریافت می‌کند، چیزی بذل نماید. با نظر به این موضوع، روشن است که دادوستد به ضابطه و قاعده‌ای خاص نیازمند است که از آن به «قانون» تعبیر می‌کنیم. البته قانون باید به گونه‌ای باشد که حقوق همه طرف‌ها را لحاظ کند؛ یعنی ضامن قسط و مساوات و عدل و مصون از حیف و ظلم افراط و جور تفریط باشد و از استیفا هنگام گرفتن، و کم‌دهی و خشک‌فروشی به هنگام اعطا جلوگیری کند.

مقدمه سوم

در اینکه جامعه انسانی به قانون نیازمند است و قانون به قانون‌گذار، مجالی برای تردید نیست؛ زیرا قانون عبارت از احکامی است که برای سعادت زندگی انسان‌ها جعل و تدوین می‌شود. به‌طور قطع، چنین قانونی امری طبیعی نیست که به‌خودی‌خود در خارج یافت شود؛ بلکه نیازمند وضعی عالیم است که قوانین را مطابق با نیاز بشر جعل کند. به عبارت دیگر، باید قانون در روح و روان عالیم و واضح آن انضباط و تقرّر یابد و بعد از آن، جامعه انسانی از نظر علمی و عملی بدان رسد که: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا». (انفال / ۴۲)

بر این اساس، انسان چون طبعاً اجتماعی خلق شده است، به کسی نیازمند است که برایش قانونی را بسازد تا در پرتو آن به راحتی زیست کند و آن قانون‌گذار ناگزیر باید انسانی باشد که با مردمان به گفت‌وگو بپردازد و به پرسش‌های آنان پاسخ گوید و سخن آنان را بشنود و در حل مشکل آنان تلاش کند و برای آنان الگو و پیشوا باشد؛ (ابن‌سینا: ۱۴۰۵، ۳۰۳) زیرا اگر چنین نباشد و قانون‌گذار مثلاً فرشته‌ای آسمانی باشد، رشته ارتباط میان او و مردم می‌گسلد و باب لقا و دیدار و حجت‌آوری و استدلال و پیشوایی بسته می‌شود. همچنین قانون‌گذار نمی‌تواند از مردم عادی یا میانه باشد و در عقل و فکر و ملکات، با آنان هم‌تراز باشد، وگرنه مردمان در برابر او سر تسلیم فرود نخواهند آورد و جامعه انسانیت، او را به رهبری نخواهد پذیرفت: «حکم الامثال في ما يجوز و في ما لا يجوز واحد». بنابراین قانون‌گذار باید انسانی خدانشناس، یکتاپرست و یگانه‌جو باشد و بهره او از عقل، ملکه، سرشت و خصلت اخلاقی به اندازه‌ای باشد که کسی دیگر در این خصوص به پایه او نرسد. (همو، ۱۴۰۵: ۴۸۸)

براساس آیات قرآن می‌توان گفت مردم عادی از کبر و خودپسندی و هوا و هوس منزّه نیستند و آنچه را به سود ایشان است، حق می‌دانند؛ هرچند باطل باشد و آنچه را به زیانشان است، باطل می‌دانند؛ هرچند حق باشد؛ چراکه خودشان محور هستند؛ اما در حقیقت آنان نسبت به خود یا ظالم‌اند یا مقتصد، میانه‌رو، محافظه‌کار و مصلحت‌اندیش؛ (فاطر / ۳۲) اما انسان یکتاپرست و یکتاشناسی که گرداگرد پروردگار خود می‌گردد؛ این‌گونه نیست؛ چراکه چنین انسانی به خواست و اذن خدای خود، در خیرات و نیکی‌ها از دیگران سبقت می‌گیرد و تنها قوانین او بر مقتضای طبیعت الهی انسان و عاری از ظلم است.

نتیجه اینکه اولاً، اجتماع بشری، نیازمند به انسانی خداپرست و موحد است که از صلاحیت قانون‌گذاری بهره‌مند باشد. ثانیاً، چون وجود چنین انسانی در مقایسه با نظام کلی و نظم و ترتیب جهانی خیر است، بی‌هیچ اشکالی، وجود او ذاتاً و وقوعاً ممکن است و از آنجا که هر چه برای نظام کل، نیکو و خیر و در عین‌حال ممکن باشد، برای مبادی نخستین و به‌خصوص هستی‌بخش آشکار است و در نتیجه با عنایت او تحقق می‌یابد و تحقق آن واجب و عدم صدور آن ممتنع خواهد بود؛ زیرا در نظام کل، وجود اصلح واجب است؛ هرچند در قیاس به فرد یا افراد مخصوص، شخص اصلح موجود نباشد. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۷۴)

ابن‌سینا وجود چنین انسانی (نبی) را مطابق حکمت پروردگار شمرده، آن را تقدیر و عنایت الهی در ابتدا، و این حقیقت را در تمامی زمان‌ها ساری و جاری می‌داند. به گفته او، این همان نبوت عام است که به دوره‌ای یا شخصی منحصر نیست؛ بلکه تا دنیا باقی است، پابرجاست. به بیان دیگر، بقای نبوت، یعنی بقای آنچه نبوت برای جامعه بشری آورده است و آن «دین کامل و تام» است که برترین شارعان از حیث دوام، اصل نبوت آن را بر جهانیان عرضه داشته است. (همان: ۳۷۲) به دیگر سخن، استدلال پیش‌گفته تنها بر ضرورت پیامبری و نبوت برای جامعه انسانیت دلالت دارد؛ زیرا انسان موجودی دائم است که معدوم نمی‌گردد و فقط از خانه‌ای به خانه دیگر انتقال می‌یابد؛ او معادی دارد که بدان بازگشت خواهد کرد و به هدف نهایی خود منتهی می‌شود و چون هدف بدون راه ممکن‌الوصول نیست و راه به‌ناچار باید راهنمایی داشته باشد که خود در آن حرکت کند و مردم را با بصیرت و بینایی کامل به‌سوی آن هدف فرا خواند، پس باید انسانی یکتاپرست و خداشناس وجود داشته باشد که راهنمای انسان‌ها به‌سوی هدف حق باشد. (همان: ۳۷۰)

محقق طوسی در توضیح این سخن ابن‌سینا که گفته: زهد و عبادت از غیر عارف، تنها به‌منظور کسب اجر و ثواب در آخرت سر می‌زند، نوشته است: ابن‌سینا خواسته به اثبات اجر و ثواب یادشده اشاره کند و سپس به اثبات نبوت و شریعت و آنچه به این دو تعلق دارد، به شیوه حکما بپردازد؛ با این استدلال که اجر و ثواب، فرع و نتیجه قبول نبوت و شریعت است. (همان: ۳۷۱) محقق طوسی در ادامه نتیجه می‌گیرد که استدلال شیخ بر مدار تأمین حیات حقیقی برای جامعه انسانیت است؛ نه بر زندگانی اجتماعی به هر شیوه و صورتی،

وگرنه ممکن بود نوعی از سیاست غیردینی برای انسان کافی باشد. (همان.) این همان نکته‌ای است که ابن‌سینا در «علم النفس» کتاب شفاء، تقریر کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۷۹)

بنابراین سخن محقق طوسی در جهت تبیین سخن ابن‌سینا در بیان ضروری بودن نبوت است، نه نقد او؛ زیرا مراد از آن مقدمات در اینجا، همان بیان زندگی اجتماعی برای انسان است، نه زندگی حقیقی ابدی که جز با اموری معنوی محقق نمی‌گردد. محقق طوسی در کتاب تجرید درباره ضرورت نبوت نیز این‌گونه استدلال کرده است (طوسی، بی‌تا: ۳۴۶) و شاگردان او چون علامه (همان: ۳۴۷) و کاتبی (کاتبی قزوینی، ۱۳۳۷: ۳۷۹) و دیگران نیز به همین شیوه استدلال کرده‌اند.

درنگ و ارزیابی

هرچند بنای این تحقیق بر نقد و بررسی نیست، به نظر می‌رسد تذکر نکته‌ای، راه بدآموزی احتمالی را خواهد بست و آن اینکه: سخن فلاسفه در باب هم‌طرزی عقل با وحی و فیلسوف با نبی و طرح این مسئله که فلسفه و نبوت، دو طریقی هستند که به نتایج واحدی منتهی می‌شوند و آنچه انبیا با وحی درمی‌یابند، فلاسفه با عقل بدان می‌رسند، در تعارض با آیاتی است که دلیل بعثت انبیا و ارسال رُسل را تعلیم و تزکیه، (آل عمران / ۱۶۴؛ جمعه / ۲) تبشیر و انداز، (بقره / ۱۱۹) هدایت، (نور / ۵۴) رفع اختلاف، (بقره / ۲۱۳) اقامه قسط (حدید / ۲۵) و ... می‌دانند؛ زیرا در این صورت، نیازی به بعثت انبیا و ارسال رسل نبود و فلاسفه قادر بودند همان اهداف موردنظر خداوند را از ارسال رسل تأمین کرده، محقق سازند.

شیخ طوسی در تفسیر «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۱۵۱) می‌گوید: این یعنی «آنچه را شما راهی برای شناخت آن جز از راه وحی نداشتید، به شما می‌آموزد». (طوسی، بی‌تا: ۲ / ۳۰) فیض کاشانی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید: «یعنی می‌آموزد به شما آنچه را نمی‌توانستید با تفکر و اندیشه‌ورزی بدان دست یابید؛ چراکه راهی برای شناخت آنها جز وحی وجود ندارد». (فیض کاشانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۲۰۲) بر این اساس، اگر حجت باطنی (عقل) برای هدایت انسان کافی بود، نباید خداوند عذاب کفار و اتمام حجت با آنها را بر بعثت انبیا و رسولان متوقف نماید؛ درحالی‌که چنین نیست و تنها با بعثت انبیا و رسولان است که حجت، کامل و تمام می‌شود.

مروری بر روایاتی که در باب لزوم و ضرورت وجود حجت (نبی و امام) بیان شده است، به‌گونه‌ای بیانگر فاصله تفکر فلسفی با آموزه‌های دینی در مسئله نبوت و امامت است. از منظر این روایات، نه‌تنها وجود حجت و رهبر معصوم (نبی یا امام) برای هدایت دینی و دنیایی انسان‌ها ضروری است، قوام عالم و زمین در گرو وجود حجت خدا است و عالم، لحظه‌ای از حجت خالی نخواهد بود. (کلینی، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳:

۴۷ / ۱۷۸ و ۴۰۸)

بر این اساس نمی‌توان نبوت را در حد تبیین فلسفه از مسئله وحی و نبوت تقلیل داد و آن را یک پدیده عادی به‌شمار آورد. بله، ممکن است یک فرد با هدایت درونی و به‌وسیله عقل خویش، راه هدایت را بیابد؛ اما این بدان معنا نیست که همه انسان‌ها توان رسیدن به چنین مقامی را دارند؛ چنان‌که فیلسوفان خود در این باره معتقدند تنها عده محدودی به این مقام می‌رسند. بنابراین اولاً، دیدگاه‌های چنین افرادی تنها برای خودشان قابلیت عمل را دارد و از گفته آنها برای دیگران اطمینان حاصل نخواهد شد تا قابلیت اجرا پیدا کند؛ ثانیاً، آنها مأموریتی ندارد تا دیگران را به هدایت فرا بخوانند؛ درحالی‌که نبی و رسول مبعوث شده است تا مردم را به حق فراخواند و انسان‌ها را هدایت کند.

حقیقت نبوت از منظر عرفان

نبوت در نظام عرفان الهی به‌طور عام، و از منظر امام خمینی به‌طور خاص، جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا از دریچه عرفان اسلامی و عارف یگانه روزگار ما، امام خمینی، نبوت تعبیر دیگری از خلافت الهی است که دارای مراتب و ساحت‌هایی است که دست اندیشه‌وران از حقیقت آن کوتاه است و هیچ‌کس را یارای جرعه‌نوشی از آن مقام نیست و اسما و صفات با توجه به تعییناتی که دارند، محرم سر حقیقت غیبی نیستند. لذا نخستین مرتبه خلافت الهی - که خلافت از ذات احدی غیبی در مقام ظهور است - دو روی دارد؛ نخست، وجه غیبی که به‌سوی هویت غیبی است و از این جهت باطن است و هرگز ظهور نمی‌یابد. دیگری، وجهی که به سمت عالم اسما و صفات است که در جلوه‌گاه‌های حضرت واحدیت تجلی می‌کند (امام خمینی، الف، ۱۳۷۶: ۴۱) و از آن به «خلافت در ظهور و تعیین» نام می‌برند. (همان: ۳۱)

این خلافت از بزرگ‌ترین شئون الهی و گران‌سنگ‌ترین مقام ربوبی است (همان: ۵۰) و همین خلافت است که روح خلافت محمدی ﷺ و رب و سرچشمه اوست و خلافت در دیگر عوالم از آن آغاز شده است. این خلافت کبرا، واسطه‌ای میان احدیت غیبی و حضرت واحدیت و مقام کثرت است و عین ثابت محمدی، نخستین لازمی بود که اسم اعظم «الله» در نشئه‌ی علمی اقتضا کرد و این عین نسبت به همه مراتب اعیان، نفوذ و خلافت دارد (همان: ۶۰) و در هر عینی به‌تناسب استعداد و مقام و صفای آینه وجودی‌اش ظهور می‌یابد. (همان: ۶۶)

ضرورت نبوت در نگاه اهل‌الله

چنان‌که اشاره شد، ضرورت نبوت در نگاه اهل معرفت با این عنوان نیامده است؛ بلکه آنان این‌گونه مباحث را تحت عنوان ضرورت ولایت، خلافت، عین ثابت انسانی و انسان کامل مطرح کرده‌اند. از این‌رو ما هم با التزام به اصطلاح آنان، این موضوع را در منابع خاص آنان پی می‌گیریم.

اهل معرفت به مسئله انسان کامل، نبی و ضرورت آن، از افق عالی‌تری نسبت به نگاه فلسفی درباره ضرورت نبوت نگریسته‌اند؛ زیرا از منظر عرفا، غرض ذاتی و اولی از خلقت انسان کامل، تنها اصلاح جامعه و اموری که در دایره تکوین است - آن‌گونه که فلاسفه تبیین کرده‌اند - نیست؛ بلکه غرض از خلقت او، ظهور تام خالق هستی در یک مظهر کامل است؛ گرچه همه مخلوقات به‌خصوص جامعه بشری از نعمت وجود او بهره‌مند می‌شود؛ چنان‌که در حدیث قدسی خدای سبحان خطاب به پیامبر اکرم که بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مظهر الهی است، فرمود: «همه‌چیز را برای تو آفریده‌ام و تو را برای خودم خلق کرده‌ام». (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۶۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۱ / ۶۸؛ سبزواری، بی‌تا: ۲۰۲)

بر این اساس، عارفان بر این باورند که چون ظهور و تجلی اسم جامع و اعظم الهی در مظهری تام - که همه مراتب وحدت و کثرت را بدون غلبه بر دیگری دارا باشد - از سوی خداوند ضرورت نفسی پیدا کرده، وجود انسان کامل ضرورت یافته است؛ زیرا فقط انسان کامل است که می‌تواند چنین مظهر کاملی برای اسم اعظم الهی باشد. به عبارت دیگر، اسمای حسناى الهی در یک تقسیم به دو گونه ذاتی و فعلی تقسیم می‌شوند و در اسمای ذاتی الهی، وحدت و در اسمای فعلی خدا، کثرت غلبه دارد. این تنها اسم جامع و اعظم الهی است که کثرت را در عین وحدت و وحدت را در عین کثرت دارا است و تنها مظهر این چنین اسمی، انسان کامل است. برخی محققان در شرح سخنان قیصری آورده‌اند: تجلی در احدیت، «بما هی احدیت» محال است و حقیقت حق در مقام اطلاق و صرافت ذات، مشعر به هیچ نوع از کثرت نیست و عاری از همه کثرات است؛ حتی کثرت اعتباری که در تجلی اول موجود است، منشأ رابطه حقیقت وجود با کثرات است؛ چه در مقام احدیت و واحدیت و چه در مقام خلق و کثرت حقیقی یعنی اسمای حسنا و صفات الهی و آنچه شهود شده و مطابق با قواعد اهل تحقیق است (حق به‌لحاظ اطلاق ذات، متعین به حکم اثباتی و نفی‌ای نیست و وضع اسم برای چنین حقیقتی متعذر است؛ ولی برای حقیقت حق در مقام صفات و افعال (اسمای حسنا و صفات علیا که دلالت بر آن حقیقت کند) و نیز برای حقیقت وجود در مراتب افعال و صفات علیا که دلالت بر آن حقیقت کند، موجود است و برای حقیقت وجود در مراتب افعال و صفات نسبت و احکام الوهیت و اعتبارات اسمائی تحقق دارد. (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۶۳) پس اگر در مقام ذات، وحدت و در مقام فعل، کثرت غالب است، هویت غیبی مستلزم نامی است که با ارائه وحدت در کثرت، جامع جمیع اسمای جلالی و جمالی و دربردارنده مقام جمع و تفضیل باشد. این نام، همان اسم اعظم است که به‌عنوان «لَئْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) در انسان کامل ظهور می‌کند و خداوند با ظهور در این مظهر، ذات خود را از لحاظ جامعیتی که بالاتر از آن قابل تصویر نیست، ادراک می‌نماید؛ بدین ترتیب، به حرکت حبی ایجابی، به غایت خود واصل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۶۸)

صدرالدین قونوی درباره ضرورت وجود انسان کامل در عالم هستی می‌گوید: انسان کامل حقیقتی است

برزخ میان وجوب و امکان و آینه‌ای است جامع میان صفات قدیم و احکام آن از یکسو، و صفات حادث از سوی دیگر. وی با طرح این نکته که در دریافت فیض الهی، رابطه و تناسب شرط است، انسان کامل را واسطه میان حق و خلق دانسته و بر این باور است که انسان کامل، ستون آسمان‌ها و زمین است. بدین‌روی اگر از زمین که صورت حضرت جمع واحدیت و منزل خلافت الهی است، به سوی ملکوت عالم که عرش مجید و محیط بر آسمان‌ها و زمین است، رحلت کند، نظام آسمان و زمین از هم پاشیده شده، نظام کیانی به صورتی دیگر تبدیل می‌شود. (جامی، ۱۳۷۰: ۹۷)

امام خمینی درباره ضرورت نبوت یا همان انسان کامل، عین ثابت انسانی را با توجه به جامعیتش، آینه‌ای می‌داند که اسم اعظم را در خود منعکس می‌سازد. در نگاه وی، عین ثابت انسانی سببی برای اعیان ثابتته مخلوقات دیگر است؛ به گونه‌ای که اگر این عین ثابت انسان نمی‌بود، هیچ‌یک از اعیان ثابتته ظهور نمی‌یافت و به تبع آن، اعیان خارجی نیز ظهور نمی‌کرد و ابواب رحمت الهی گشوده نمی‌شد. بنابراین آغاز و انجام به یکدیگر می‌پیوندند و او نسبت به همه اعیان، معیت قیومی دارد. ایشان در تبیین این مجمل فرموده است: عین ثابت انسان کامل، در مقام ظهور به مرتبه جامع و در اظهار صور اسمائی در نشئه علمی، خلیفه اعظم الهی است؛ چراکه اسم اعظم که جامع و جلال و جمال و ظهور و بطون می‌باشد، امکان ندارد که با مقام جمعی خود، در هیچ مظهری تجلی نماید؛ زیرا او بزرگ است و در آینه‌ای کوچک ننماید. بنابراین باید مظهر و آینه‌ای وجود داشته باشد که بتواند جلوه‌گاه روح او گردیده، انوار قدسی حق در آن آینه منعکس شود تا زمینه ظهور عالم قضای الهی فراهم گردد و این مظهر همان عین ثابت انسان کامل است که اگر نباشد، هرگز هیچ عینی از اعیان ثابتته ظاهر نمی‌گردد و اگر ظهور اعیان ثابتته نباشد، هیچ‌یک از موجودات عینی و خارجی ظاهر نشده، فیض وجود را نمی‌توان دریافت کرد. به دیگر سخن، با عین ثابت انسان کامل است که اول به آخر متصل شده، آخر به اول مرتبط می‌گردد و همین عین ثابت انسان کامل است که با همه موجودات، معیت قیومی دارد. (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۶۹)

امام خمینی در *چهل حدیث* در این خصوص می‌نویسد: «ارباب معرفت و اصحاب قلوب می‌فرمایند: از برای هر یک از اسمای الهیه در حضرت واحدیت صورتی است تابع تجلی به فیض اقدس در حضرت علمیه، به واسطه حب ذاتی و طلب، «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام / ۵۹) و آن صورت را عین ثابت در اصطلاح اهل‌الله گویند. و به این تجلی به فیض اقدس اولاً، تعینات اسمائیه حاصل آید؛ و به نفس همین تعین اسمی صور اسمائی، که اعیان ثابتته است، محقق گردد. و اول اسمی که به تجلی احدیت و فیض اقدس در حضرت علمیه واحدیت ظهور یابد و مرآت آن تجلی گردد، اسم اعظم جامع الهی و مقام مسمای الهی است که در وجهه غیبیه، عین تجلی به فیض اقدس است و در تجلی ظهوری کمال جلا و استجلا، عین مقام جمع واحدیت به اعتباری، و کثرت اسمائیه به اعتباری است. و تعین اسم

جامع و صورت آن عبارت از عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمدیه است؛ چنانچه مظهر تجلی عین فیض اقدس، فیض مقدس است و مظهر تجلی مقام واحدیت مقام الوهیت است و مظهر تجلی عین ثابت انسان کامل، روح اعظم است و سایر موجودات اسمائیه و علمیه و عینییه، مظاهر کلیه و جزئییه این حقایق و رقایق است، از اینجا معلوم شود که انسان کامل، مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است ... و بالجمله، انسان کامل که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است، بزرگ‌ترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است. و خدای سبحان از مثل، یعنی شبیه، منزله و میراست؛ ولی ذات مقدس را تنزیه از مثل به معنای آیت و علامت نباید نمود: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» (روم / ۲۷) همه ذرات کائنات، آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل هستند، منتها آنکه هر یک به اندازه وعای وجودی خود، ولی هیچ‌یک آیت اسم اعظم جامع، یعنی الله نیستند، جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبری. پس خداوند انسان کامل را به صورت جامع آفریده و او را آینه اسماء و صفات خویش قرار داده است». (امام خمینی، ۱۳۷۶ ب: ۶۳۴)

حاصل اینکه، وجود انسان کامل پیش از هر چیز دیگر، برای نشان دادن اسما و صفات الهی ضروری است و تنها اوست که می‌تواند مظهر اسم اعظم الهی واقع شود؛ زیرا در هویت واحد که متصف به وحدت حقیقی است، احکام وحدت به‌طور کامل بر احکام کثرت غالب است؛ بلکه براساس قهاریت احدی، احکام کثرت به صورت کلی محو و فانی در وحدت قاهره است. بنابراین انسان کامل، مظهر تام و کون جامع است که آن هویت واحد اراده کرده که ذاتش در مظهر کاملی چون او ظاهر شود؛ زیرا تنها اوست که می‌تواند بین مظهریت مطلق ذات و مظهریت اسما، صفات و افعال جمع کند؛ زیرا نشئه او از جمعیت و اعتدال کمالات گسترده بهره‌مند است و تنها اوست که می‌تواند میان حقایق وجودی و وجوبی و نسبت‌های اسمای الهی از یک‌سو و حقایق امکانی و صفات خلقی از سوی دیگر جمع کند. این نکته از اسرار عمیق و حقایق بلندی است که درباره ضرورت انسان کامل در نظام هستی مطرح است.

ممکن است برخی به این دسته از دلایل اشکال کنند که براساس اصل عرفانی «کل شیء فی کل شیء»، هر موجودی می‌تواند جامع همه مراتب کمالات باشد و این جامعیت، مختص به انسان کامل نخواهد بود. بنابراین خداوند می‌تواند همه‌چیز را در همه‌چیز مشاهده کند. بر این اساس می‌توان برخی از دلایل را که بر ضرورت انسان کامل در نظام هستی اقامه شد، نقض کرد.

پاسخ اهل معرفت به این اشکال آن است که قاعده «کل شیء فی کل شیء»، به اعتبار سرایت تعین اول در همه موجودات است و بی‌تردید، تعین اول به‌اجمال، جامع همه کمالات بالقوه است و آنچه اهل معرفت می‌گویند، این است که او در هیچ مظهری به‌طور تفصیل ظاهر نمی‌شود، مگر اینکه خصوصیت آن مظهر، مقتضی آن باشد و چون انسان کامل احدیت جمعی، همه مظاهر را داراست، تمام کمالات بالفعل و به

صورت تفصیل - هرچند به‌طور تدریجی - در او ظاهر می‌شود. پس انسان کامل تنها موجودی است که می‌تواند جامع بین کمالات اجمالی در تعیین اول، و تفصیلی در مظاهر متفرقه کونی شود. (جامی، ۱۳۷۰: ۶۰)

برآیند آنچه گذشت، این است که از سویی، ضرورت وجود انسان کامل به ضرورت تحقق علت غائی و هدف نهایی از آفرینش هستی برمی‌گردد؛ همچنان که عارف بزرگ ابن عربی، در *نقش الفصوص* آورده است. (همان: ۹۶) از سوی دیگر، به این حقیقت مربوط می‌شود که در عالم، تنها اوست که می‌تواند جلوه‌گاه هویت احدی باشد و به گفته امام خمینی، خلیفه اعظم و واسطه فیض به عالم و آدم باشد.

افزون بر این دو، حفظ نظام هستی در سایه وجود انسان کامل تحقق می‌یابد که مباحث آن به‌طور مبسوط گذشت. براساس روایات بسیاری نیز اگر لحظه‌ای حجت خداوند (انسان کامل) در زمین نباشد، زمین متلاشی شده، مانند امواج دریا به تلاطم درمی‌آید. (صدوق، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۹۹) امام صادق علیه السلام فرموده است: «لو بقیت الارض بغير امام لساخت». صدرالمتألهین در شرح این حدیث می‌گوید: مراد حضرت آن است که چون عالم با تمام آنچه در آن است، برای انسان کامل خلق شده، اگر فرض شود که بدون او باشد، از درجه هستی ساقط می‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۴۶۲) از امیرمؤمنان علیه السلام رسیده است: «اللهم بلی، لا تخلوا الارض من قائم لله بحجة، اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله و بیناته». (نهج البلاغه، ۱۴۱۲: ۱۴۷)

یادآوری می‌شود که گرچه در این دو حدیث نورانی، تنها زمین عنوان شده است و مدعی ما عالم هستی بود، این از آن رو است که زمین مورد توجه بیشتر مردم بوده و از جهت تناسب خطاب و مخاطب بیان شده است، وگرنه این حکم در تمام نظام آفرینش سریان دارد.

اهل‌الله در پاسخ به این پرسش که پیش از تحقق و تعیین صورت انسان کامل در عالم، افلاک و موجودات در عالم امکان وجود داشته‌اند، پس با نبودن چنین صورتی از انسان نیز هیچ‌گونه نقص و خللی در جهان آفرینش و گردش افلاک پدید نخواهد آمد، گفته‌اند: از آنجا که هدف از ایجاد عالم، تجلی و ظهور حق در آینه کامل و اتم بوده است، انسان کامل گرچه در ظاهر حسی تحقق نداشته، از حیث حقیقت و واقع تحقق داشته است؛ زیرا تنها مظهر کاملی که بتواند جلوه‌گاه تمام اسما و صفات حق باشد، وجود انسان کامل است؛ چراکه هر کدام از موجودات آسمانی و عنصری دیگری را که در نظر بگیریم، تنها می‌تواند مظهر برخی از اسما و صفات حق باشند. بنابراین گرچه به سبب حکمت و مصلحت الهی، ایجاد عالم بر تعیین صورت عنصری انسان تقدم دارد، آن توجه ایجاد و هدف خلقت به این صورت انسانی است؛ زیرا مقصود آفرینش، وجود او بوده است. بنابراین ایجاد و حفظ اجزای عالم، پیش از تعیین صورت انسان کامل، به کینونت معنوی و حکمی او بوده است که بعد از تعیین حسی انسان، متصدی حفظ و مایه دوام نظام آفرینش به صورت ظاهر نیز گردیده است. پس عالم بدون وجود انسان کامل، مانند جسد بدون روح است و بدیهی است که اطلاق انسان بر جسد بدون روح، مجازی خواهد بود. (جامی، همان: ۹۰)

نتیجه

هرچند هر دو گروه از اصحاب فکر و اندیشه در قلمرو مکاتب معرفتی اسلامی، یعنی فلاسفه و عارفان، ضرورت نبوت را با دلایلی ثابت می‌کنند، هر کدام دلایل ویژه‌ای دارند که با دلایل گروه دیگر متفاوت است. نگاه فلاسفه به نبوت نگاهی زمینی است و نبوت را به این دلیل که انسان موجودی مدنی و اجتماعی است، ضروری می‌دانند؛ اما عرفا گرچه در این باره با اصطلاح نبوت سخن نگفته‌اند، با نگاهی آسمانی، وجود انسان کامل و ولی را اثبات می‌کنند. دلیل آنان برای اثبات چنین انسانی، جامعیت و مظهریت او برای اسم اعظم الهی است که به همین دلیل، وجود او در نزد باری ضرورت یافته است. این معنا دارای مصادیقی است که نبی و امام، بارزترین آن و از همه کامل‌تر و بارزتر، حقیقت محمدی است. از این رو خلقت او در نزد خدا ضرورت یافته تا مظهری تام برای اسم اعظم الهی باشد؛ در حالی که فلاسفه تلاش می‌کنند ضرورت نبوت را در همراهی او با انسان در قوس صعود و تربیت و تعلیم بندگی و طریق راهیابی به درگاه قرب الهی تبیین کنند. عارفان مسلمان آن را لازمه ذاتی نبوت دانسته و اصل ضرورت نبوت را اقتضای تکوینی نظام احسن الهی در قوس نزول دانسته‌اند و آن را در زمینه ضرورت مظهریت اسم اعظم الهی تبیین کرده‌اند. در پی‌گیری مباحث تلاش شد تا لغزش‌های احتمالی این دو رهیافت، هرچند مختصر، با توجه به برخی آیات و روایات مورد توجه قرار گیرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، قیصری، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
۵. ابن سینا، ۱۳۶۴، النجاة فی الحکمة المنطقیه، تهران، مرتضوی.
۶. _____، الشفاء، ۱۴۰۵ ق، به کوشش الاب قنواتی و دیگران، قم، کتابخانه نجفی.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۶ الف، مصباح الهدایه، به کوشش آشتیانی، تهران، نشر آثار امام خمینی.
۸. _____، ۱۳۷۶ ب، شرح چهل حدیث، تهران، نشر آثار امام خمینی.
۹. برنجکار، رضا، ۱۳۸۳، حکمت و اندیشه دینی، تهران، نباء.
۱۰. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۶۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، تابستان ۹۴، ش ۴۱
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۹ق، *التعريفات*، به كوشش ابن عبدالحكيم، قاهره، بيروت، دار الكتاب المصري.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۰، «نظر ابن سینا درباره نبوت»، *گاهنامه*، (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی) دانشگاه تهران.
 ۱۳. _____، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد ابن ترکه*، تهران، الزهراء.
 ۱۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم، قیام.
 ۱۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفية فی العلوم العقلية*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات*، به كوشش صفوان داوودی، دمشق، دار القلم.
 ۱۷. سبزواری، هادی، بی تا، *شرح الاسماء الحسنی*، قم، مکتبه بصیرتی.
 ۱۸. شریف، محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی.
 ۱۹. شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۸، *نثر طوبی*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
 ۲۰. صدرالمألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، به كوشش خواجهوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۲۱. _____، ۱۴۲۲ق، *المبدأ والمعاد*، به كوشش آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات.
 ۲۲. _____، ۱۹۸۷م، *الحكمة المتعالية (الاسفار)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۲۳. صدوق، محمد بن علی، *علل الشرایع*، ۱۳۸۵ق، به كوشش بحر العلوم، نجف، مکتبه الحیدری.
 ۲۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به كوشش عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۲۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات*، ابن سینا، قم، البلاغة.
 ۲۶. _____، بی تا، *تجرید الاعتقاد*، تهران، انتشارات کتابفروشی مصطفوی.
 ۲۷. فارابی، محمد بن محمد، ۱۳۸۲، *فصول منتزعه*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
 ۲۸. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۷۷، *علم اليقین فی اصول الدین*، به كوشش بیدار فر، قم، بیدار.
 ۲۹. _____، ۱۴۰۲ق، *تفسیر الصافی*، بیروت، اعلمی.
 ۳۰. قشیری، عبدالکریم، ۱۳۷۴، *الرسالة القشيرية*، به كوشش عبدالحلیم محمود، قم، بیدار.
 ۳۱. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ۱۳۳۷، *شرح حکمة العین*، تهران، محمد المشکوة.
 ۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، *الکافی*، به كوشش غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
 ۳۳. لاهیجی، محمد، ۱۳۶۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، کتابفروشی محمودی.

۳۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، سیره نبوی قم، انتشارات اسلامی.

۳۶. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ ق، المنطق، به کوشش رحمتی، قم، النشر الاسلامی.

۳۷. نسفی، عزیزالدین، بی تا، الانسان الكامل، کتابخانه طهوری، بی جا.

۳۸. نوربخش، جواد، ۱۳۷۲، فرهنگ اصطلاحات تصوف، یلدا قلم.

