

هویت بشری نبی در اندیشه متکلمان امامیه

طوبی کرمانی*
علی خانی**

چکیده

پس از اصل توحید، «نبوت» جایگاه ویژه و نقش تعیین کننده‌ای در نظام فکری و اندیشه دینی دارد. متکلمان مسلمان در مقام تبیین مفهوم نبی، به مؤلفه‌هایی چون هویت بشری، هویت واسطه‌ای و هویت اخباری نبی اشاره کرده‌اند. متکلمان امامیه، بیش از متکلمان معتزلی و اشعری، به تعریف نبی اهتمام داشته‌اند و از این رو این مؤلفه‌ها در آثار کلامی امامیه با صراحت بیشتری واکاوی شده است. در این میان، تصریح متکلمان مسلمان در تبیین هویت نبی، به «بشر بودن» او، بیان کننده اهمیت این بُعد از حقیقت نبوت است. سر توجه ایشان به این هویت بشری، از آن رو است که بشر بودن پیامبران، با بسیاری از مسائل کلامی در حوزه «نبی» و «نبوت»، ملازم و مرتبط است؛ از جمله: «امکان وحی الهی به پیامبران»، «برتری پیامبران بر فرشتگان»، «امکان عصمت پیامبران»، «رویکرد اختیارگرایانه در عصمت پیامبران» و «اسوه و الگو بودن پیامبران».

واژگان کلیدی

نبی، هویت بشری، امکان وحی، عصمت، اختیار، اسوه بودن پیامبران.

طرح مسئله

نبوت از اساسی‌ترین ارکان ادیان آسمانی، به ویژه دین مبین اسلام است که پس از اصل توحید، جایگاه ویژه و نقش

kermani@ut.ac.ir

khani568@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

*. استاد دانشگاه تهران.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۷

تعیین‌کننده‌ای در نظام فکری و اندیشه دینی دارد. مباحث نبوت در کلام اسلامی، معمولاً به دو بخش اصلی نبوت عام و خاص تقسیم می‌شود. مقصود از نبوت عام، مجموعه مباحثی است که به پیامبر معینی اختصاص ندارد؛ بلکه به امور مشترک میان همه انبیا پیوند می‌یابد؛ اما نبوت خاص شامل مباحثی است که به پیامبر خاصی مربوط می‌شود. از جمله مباحث در نبوت عام، مفهوم‌شناسی «نبی» است. متکلمانی که به تعریف نبی همت گمارده‌اند، مؤلفه‌هایی را در تبیین هویت آن برجسته کرده‌اند که «بشر بودن» یکی از آنهاست. متکلمان امامیه، بیش از متکلمان معتزلی و اشعری، به تعریف اصطلاحی نبی اهتمام داشته و بیشتر آنها بشر بودن نبی را یکی از قیود در تعریف نبی دانسته‌اند. متکلمان معتزلی و اشعری، هرچند توجه چندانی به ارائه تعریف اصطلاحی نبی نداشته‌اند، به مناسبت‌های مختلف و در لابه‌لای مباحث مرتبط با نبوت، بر هویت بشری نبی تأکید کرده‌اند.

بشر بودن پیامبران، هرچند به‌ظاهر امری روشن و مقبول به نظر می‌رسد، ذکر آن در مقام تعریف و تبیین مفهومی، حاکی از اهمیت آن است. اینکه متکلمان در این مقام به مؤلفه‌هایی چون عصمت نبی تصریح نکرده‌اند و در عین حال، به هویت بشری نبی تصریح نموده‌اند، نشان می‌دهد که این بُعد از حقیقت نبی، در شناخت او اهمیت بسزایی دارد؛ به‌ویژه زمانی که ارتباط آن با دیگر مسائل مرتبط با نبوت، همچون امکان وحی، برتری پیامبران بر فرشتگان، عدم تنافی عصمت با طبیعت بشری پیامبران، عدم تنافی عصمت با قدرت و اختیار پیامبران بر ارتکاب معاصی و اسوه بودن پیامبران تبیین گردد.

این نوشتار می‌کوشد تا پس از ذکر معنای لغوی و اصطلاحی «نبی»، به تبیین دیدگاه متکلمان مسلمان درباره «هویت بشری نبی» و ارتباط آن با دیگر مسائل مرتبط با نبوت و نبی پردازد.

معنای لغوی «نبی»

واژه «نبی» به اعتبار ماده اصلی آن در زبان عرب، در سه معنای «خبر»، «مکان مرتفع» و «راه روشن» به کار رفته است:

۱. خبر

نبی برگرفته از «نَبَأ» به معنای خبر است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸ / ۳۸۲؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۱ / ۷۴؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۵۹۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱ / ۲۵۵) ابن‌منظور می‌نویسد: «نَبَأٌ بِمَعْنَى خَبْرٍ وَ جَمْعُ أَنْ أَنْبَأْتُ وَ عِبْرَةٌ «إِنَّ لِفُلَانٍ نَبَأً» بِدِينٍ مَعْنَاست که فلان شخص دارای خبر است.» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۱۶۲) راغب اصفهانی، واژه نَبَأٌ را اخص از خبر می‌داند و معتقد است این واژه بر خبر اطلاق نمی‌شود، مگر اینکه دارای سه ویژگی زیر باشد: ۱. دارای فایده باشد؛ ۲. عظیم باشد؛ ۳. بتوان با آن، علم یا ظن غالب به دست آورد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۸۸)

برخی از واژه‌پژوهان، «نَبَأٌ» را به معنای «انتقال از مکانی به مکان دیگر» دانسته‌اند. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۲ / ۱۳) ابن‌فارس می‌نویسد: «نَبَأٌ عِبْرَةٌ است از انتقال از مکانی به مکان دیگر و از این جهت است که به خبر،

هویت بشری نبی در اندیشه متکلمان امامیه □ ۹

نبأ اطلاق می‌شود؛ چراکه خبر، از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود». (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۳۸۵) بر فرض اشتقاق نبی از نبأ (خبر)، این واژه مهموزاللام است که همزه آن به «یاء» قلب شده است. بر این اساس، اطلاق واژه نبی بر پیامبر از آن جهت است که وی اخبار و پیام‌های الهی را از منبع وحی دریافت می‌کند و به مردم و مخاطبان وحی می‌رساند.

۲. مکان مرتفع

نبی مشتق از «النَّبُوَّةُ وَ النَّبَاؤَةُ» به معنای مکان مرتفع است. (همان؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۶ / ۲۵۰۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۹۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۰ / ۲۱۳) ابن منظور واژه «نبی» را در حدیث «لَا تُصَلُّوا عَلَی النَّبِیِّ» به معنای مکان مرتفع دانسته، چنین معنا می‌کند: «بر زمین بلند دارای شیب نماز نخوانید». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۰۲) مطابق این نظر، «نبی» معتل‌اللام و به معنای شریف و رفیع‌الدرجه است و وجه اطلاق آن بر پیامبر، عظمت شأن و مقام مرتفع وی نسبت به دیگران، نزد خداوند متعال است.

۳. راه روشن

برخی از لغویان، نبی را به معنای «طریق» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۳۸۵) یا «طریق واضح» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸ / ۳۸۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱ / ۲۵۷) دانسته‌اند که در مقابل دو معنای نخست، استعمال کمتری دارد. ابن منظور برای اثبات استعمال این معنا در کلام عرب، به عبارتی از ابومعاذ نحوی استناد می‌کند که می‌گوید: از عربی شنیدم که می‌گفت: «من یدلنی علی النبی؛ چه کسی مرا بر «نبی» راهنمایی می‌کند» (و منظور او از «نبی» راه بود)؛ یعنی چه کسی راه را به من نشان می‌دهد. (همان: ۱۵ / ۳۰۳)

این معنا، به جنبه دیگری از حقیقت نبوت اشاره دارد و آن حیثیت هدایتی نبی است؛ بدین معنا که پیامبر، راه هدایت مردم به سوی نور و سعادت و نجات بشریت از ظلمات و گمراهی است.

جمع‌بندی معنای لغوی «نبی»

۱. از بین سه معنای یادشده، بیشتر متکلمان مسلمان، همچون سید مرتضی، (۱۴۱۱: ۳۲۲) حلبی، (۱۴۰۴: ۱۵۲) کراچی، (۱۴۲۷: ۸۰) شیخ طوسی، (۱۳۵۸: ۶۸۲) قاضی عبدالجبار، (همدانی معتزلی، ۱۹۶۵: ۱۵ / ۱۴) بغدادی (۱۴۲۳: ۱۷۳) و ماوردی (۱۴۰۹: ۵۱) به معنای اول و دوم اشاره نموده و عده اندکی از آنها همچون آمدی (۱۴۲۳: ۴ / ۷) و سیوری (۱۴۰۵: ۲۹۵) معنای سوم را ذکر نموده‌اند. ابوعلی جبائی از متکلمان معتزلی (همدانی معتزلی، ۱۹۶۵: ۱۵ / ۱۴) و حمصی رازی از امامیه (۱۴۱۲: ۱ / ۳۷۱) مخالف استعمال واژه نبی (با همزه) برای پیامبران هستند.

۲. هر یک از معانی یادشده، در تحلیل ساختار معنایی «نبی»، ناظر به بُعدی از حقیقت نبوت است؛ چراکه

«نبی» هم پیام‌آور است و هم دارای منزلت و جایگاه رفیع در میان انسان‌ها است و به‌واسطه ارتباط با منبع هدایت از طریق وحی، راهی روشن برای نجات و سعادت بشر است.

معنای اصطلاحی «نبی»

نبوت یکی از اصول اساسی دین اسلام و دارای جایگاه ویژه‌ای است؛ چراکه بسیاری از تعالیم دینی، ارتباط مستقیمی با نبوت و وحی دارند. از این‌رو به‌لحاظ منطقی، ارائه تصور روشن از مفهوم نبی، مقدم بر سایر مسائل مرتبط با نبوت است. این امر مقتضی آن است که تعاریف متکلمان اسلامی درباره نبی تحلیل شود. در آثار به‌جامانده از معتزله، تعریف صریحی از نبوت و نبی به چشم نمی‌خورد و توجه آنها بیشتر به اصل وجوب بعثت، اعجاز و ویژگی‌های نبی همچون عصمت، معطوف بوده است.

قاضی عبدالجبار پس از اشاره به اشتقاق لفظ «نبی» از «نبأ» و «نباوة»، تأکید می‌کند که اطلاق واژه «نبی» بر پیامبر ﷺ، با هر یک از این دو احتمال مناسبت دارد؛ به این معنا که هم عنوان «مخبر عن الله» و هم «رفیع‌المنزله» در مورد ایشان صحیح است. به اعتقاد وی، واژه «نبی» از نظر لغوی، بر هر نوع رفعتی قابل اطلاق است؛ اما از جهت اصطلاحی و کاربرد شرعی، تنها قابل صدق بر رفعت مخصوصی همچون رفعت پیامبران است. وی درباره اینکه چرا به غیر پیامبران، از جمله صاحبان رفعت و منزلت، «نبی» اطلاق نمی‌شود، می‌گوید:

رفعت و عظمت مقام پیامبران، به سبب فعل خاص آنها، یعنی پذیرش رسالت و قبول مسئولیت ابلاغ پیام‌های الهی به دیگران و شکیبایی در برابر عوارض ناشی از پذیرش این مسئولیت خطیر است و روشن است که غیر پیامبران - از صاحبان رفعت و منزلت - متصف به این ویژگی و فاعل این فعل خاص نیستند. بنابراین چون این رفعت و منزلت، خاص رسولان الهی است، لفظ «نبی» (به معنای رفیع‌المنزله) تنها بر آنها قابل صدق است. (همدانی معتزلی، ۱۹۶۵: ۱۵ / ۱۶ - ۱۴)

اشاعره با بداهت‌انگاری تعریف نبوت، اغلب از تعریف اصطلاحی آن چشم‌پوشی کرده و معتقدند مقام نبوت، تفضل و موهبت الهی است که پیامبران به آن مفتخر شده‌اند. بغدادی پس از اشاره به معنای لغوی نبی، اشتقاق آن از «نباوة» را مبنای تعریف اصطلاحی خویش قرار داده، می‌گوید: «نبی کسی است که نزد خداوند، دارای رفعت مقام و منزلت است». (بغدادی، ۱۴۲۳: ۱۷۳)

جوینی می‌نویسد: «نبوت آن است که خداوند، بنده‌ای از بندگانش را به‌عنوان نبی به مردم معرفی کند و به او امر نماید که پیام الهی را به بندگان برساند.» (جوینی، ۱۴۱۲: ۶۲) آمدی نیز تعبیری مشابه جوینی دارد و نبوت را موهبت و نعمت الهی به بنده برگزیده خویش معرفی می‌کند. (آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۱۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۴۷)

ایجی می‌نویسد: «نبی کسی است که خداوند به او بگوید: فرستادم تو را (به سوی مردم)، یا از جانب من (پیام مرا) به ایشان (مردم) برسان، و مانند این الفاظ». (ایجی، بی‌تا: ۳۳۷)

هویت بشری نبی در اندیشه متکلمان امامیه □ ۱۱

تفتازانی نیز می‌گوید: «نبی انسانی است که از حق به‌سوی خلق مبعوث شده». (تفتازانی، ۱۴۲۲: ۳ / ۲۶۸) متکلمان امامیه بیش از متکلمان معتزلی و اشعری، به تعریف اصطلاحی نبی و نبوت اهتمام داشته و بیشتر آنها در آثار کلامی خویش، نبی را تعریف نموده‌اند.

شیخ مفید می‌نویسد: «نبی انسانی است که بدون وساطت انسان دیگری، از خداوند خبر می‌آورد.» (مفید، ۱۴۳۱: ۱۰ / ۳۴) محقق حلی، (۱۴۱۴: ۱۵۳) علامه حلی (۱۴۲۶: ۱۸۳) و مقداد سیوری (۱۴۱۲: ۷۹) تعبیری مشابه تعریف شیخ مفید، مبتنی بر اشتقاق واژه نبی از «نبأ» ارائه نموده‌اند.

سید مرتضی با توجه به اشتقاق لفظ نبی از «نباوة»، از عنوان «رفیع‌المنزله» استفاده کرده، می‌نویسد: «نبی کسی است که نزد خداوند مقام و منزلت والا دارد و پیام‌های الهی را بدون وساطت انسان دیگر، دریافت می‌نماید.» (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۸۷)

ابوالصلاح حلبی در تعریف نبی از تعبیر «المؤدی عن الله» بهره برده و معتقد است این تعبیر هر دو معنای «اخبار» و «تعظیم» را دربر دارد؛ بدین معنا که کسی که پیام‌های الهی را دریافت می‌کند و به مردم می‌رساند، عنوان «مُخبر» بر او صدق می‌کند و چنین کسی به جهت بهره‌مندی از شرافت ارتباط با منبع وحی، در حال ادای پیام الهی، مستحق بزرگداشت و تعظیم است. (حلبی، ۱۴۰۴: ۱۵۲)

شیخ طوسی در آثار کلامی و تفسیری خود، تعاریف متفاوتی از نبی ارائه نموده است. گاهی تعبیر «المؤدی عن الله» (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴۴) و گاهی «ینبیء عن الله» (همو، بی‌تا: ۴ / ۳۴) را به کار برده است. این دو تعبیر، مبتنی بر اشتقاق واژه نبی از «نبأ» به معنای «مُخبر» است؛ چنان که خود شیخ این‌گونه تفسیر نموده است: «انّ النبی لا یكون الاّ صاحب المعجز الذي ینبیء عن الله، أي: یخبر.» (همان) وی در تفسیر تبیان تعریفی ارائه می‌دهد که در آن به هر دو وجه اشتقاقی اول و دوم اشاره شده است: «نبی کسی است که منزلت و جایگاه رفیعی دارد و از سوی خداوند خبر می‌دهد.» (همان: ۷ / ۳۳۱)

متکلمان امامیه با افزودن قید «بغیر واسطه من البشر» و تعبیری مانند آن در تعاریف خویش، بر این نکته تصریح دارند که اخبار و پیام‌رسانی نبی از جانب خداوند، بدون وساطت انسان دیگری صورت می‌گیرد؛ یعنی پیامبر در تلقی وحی، به وساطت انسان دیگری نیاز ندارد. «بشر بودن پیامبران» از دیگر مؤلفه‌هایی است که در این تعاریف مشاهده می‌شود. در ادامه به تحلیل این مؤلفه می‌پردازیم.

«هویت بشری نبی» از نگاه متکلمان

توجه به تعاریف متکلمان اسلامی درباره «نبی» نشان می‌دهد از نظر آنها «بشر بودن پیامبر»، از مؤلفه‌های قطعی در تحقق مفهوم نبی است. اندیشمندان معتزلی و اشعری هرچند توجه ویژه‌ای به تعریف نبی نداشته‌اند، با استناد به آیاتی که درباره بشر بودن پیامبران است، به هویت بشری نبی توجه کرده‌اند. علامه طبرسی در

تفسیر آیه «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيََ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...» (رعد / ۳۸) به نقل از ابومسلم اصفهانی معتزلی می‌نویسد: «همان‌طور که پیامبران پیشین بشر بودند، پیامبر اسلام نیز بشر است و بشر قادر بر نازل کردن آیات نیست، مگر به اذن خداوند». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۴۵۹)

باقلائی با استناد به آیه ۶ سوره فصلت، بر مثلثیت نبی با دیگر انسان‌ها تأکید نموده و تفاوت میان نبی و دیگران را مسئله «وحی» دانسته است. (باقلائی، ۱۴۲۱: ۱۲)

غزالی بر این باور است که هرچند میان نبی و سایر انسان‌ها از جهت ظاهری مشابهت وجود دارد، از جهت حقیقت نفسانی تفاوت بنیادی دیده می‌شود؛ چراکه بشر بودن نبی، فوق بشریت سایر انسان‌ها است و این به جهت ارتباط وی با منبع وحی است. او با اشاره به آیه یادشده، عبارت «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» را بیان‌کننده مشابهت نبی و عبارت «یوحی الی» را دال بر مابینت نبی با دیگر انسان‌ها می‌داند. (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۳۲)

فخر رازی در تبیین حقیقت نبی، با تعبیر «یصطفي انساناً من جنس البشر»، به هویت بشری نبی توجه کرده، می‌نویسد: «هنگامی که خداوند اراده نمود تا با بشر سخن بگوید، فردی از جنس بشر را برگزید و با او سخن گفت و وی را موظف به ابلاغ پیام الهی به دیگر انسان‌ها نمود. چنین کسی نبی نامیده می‌شود.» (رازی، بی تا: ۱۰) همچنین ذیل آیه ۱۱ سوره ابراهیم منصب نبوت را منت الهی به برخی از بندگان دانسته است و در پاسخ به شبهه منکران نبوت مبنی بر اینکه «نبی نمی‌تواند از جنس بشر باشد»، می‌گوید تماثل در بشریت، مانع برگزیده شدن برخی از انسان‌ها به پیامبری نیست. (همو، ۱۴۲۰: ۱۹ / ۷۴)

تفتازانی نیز در تعریف خویش از نبی، به هویت بشری نبی تصریح نموده است. (تفتازانی، ۱۴۲۲: ۳ / ۲۶۸) در میان متکلمان امامیه، شیخ مفید، (۱۴۳۱: ۱۰ / ۳۴) خواجه طوسی، (۱۴۱۳: ۷۱) محقق حلی، (۱۴۱۴: ۱۵۳) ابن میثم بحرانی، (۱۴۰۶: ۱۲۲) علامه حلی، (۱۴۲۶: ۱۸۳) سیوری (۱۴۱۲: ۷۹) و فیاض لاهیجی (۱۳۷۲: ۸۵) در مقام تعریف نبی، به هویت بشری وی تصریح نموده‌اند. برخی نیز همچون سید مرتضی، هرچند در تعریف نبی اشاره‌ای به هویت بشری او نکرده‌اند، معتقدند لفظ نبی مختص «انسان‌هایی» است که به شرافت رسالت و اخبار از جانب خداوند نائل گردیده‌اند؛ از این رو ملائکه، هرچند رتبه و جایگاه والایی دارند، با لفظ «نبی» توصیف نمی‌شوند. (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۲)

تصریح به هویت بشری نبی در مقام تعریف، به منظور احتراز از اطلاق آن عنوان بر ملائکه الهی است. برخی از متکلمان امامیه، مبتنی بر اشتقاق لفظ «نبی» از ماده «نبا»، نبی را به معنای «مُخبر» دانسته‌اند و از آنجا که عنوان «مُخبر عن الله» هم بر ملائکه و هم بر پیامبر صدق می‌کند، در تعریف نبی، قیودی را که بیان‌کننده هویت بشری نبی است، ذکر کرده‌اند تا تعریف نبی، مانع اغیار باشد و شامل فرشتگان نگردد. سیوری پس از ذکر عبارت «الإنسان المخبر» در تعریف نبی می‌نویسد: «المخبر جنس تعریف است و شامل نبی و غیر نبی می‌شود و به واسطه قید «الإنسان» فرشتگان از تعریف خارج می‌شوند؛ زیرا هرچند آنها مخبر هستند، انسان نیستند.» (سیوری، ۱۴۰۵: ۲۹۵)

محقق حلی نیز اطلاق عنوان نبی را تنها بر جنس بشر صحیح می‌داند. (محقق حلی، ۱۴۱۴: ۱۵۳)

گروهی از متکلمان امامیه نیز بر اساس اشتقاق واژه نبی از ریشه «النبوة و النبوة»، نبی را به معنای «رفیع‌المنزله» دانسته‌اند؛ اما این بدان معنا نیست که هر که از علو رتبه و شرافت مقام بهره‌مند است، لزوماً «نبی» است. شیخ طوسی می‌گوید: «این گونه نیست که هر کس دارای علو منزلت باشد، نبی باشد؛ زیرا لفظ نبی در اصطلاح، به کسی از جنس بشر اختصاص دارد که به سبب تحمل سختی‌های رسالت و انجام دادن وظیفه رسالت خویش، به مقام و منزلت والا دست یافته است.» (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴۴) حمصی رازی نیز می‌نویسد: «تعریف نبی را مقید به قید «إذا کان من البشر» نمودم؛ زیرا فرشتگان هرچند رسول و واسطه خدا هستند، نبی نامیده نمی‌شوند.» (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۷۱) بنابراین هرچند ملائکه نزد خداوند جایگاه رفیعی دارند و عنوان «رفیع‌المنزله» بر آنها نیز قابل اطلاق است، تقیید تعریف نبی به قیودی که به بشر بودن نبی اشاره دارد، مانع از اطلاق عنوان نبی بر ملائکه می‌گردد.

ارتباط هویت بشری نبی با دیگر مسائل مرتبط با نبوت

همان‌گونه که در تحلیل تعاریف متکلمان درباره نبی بیان شد، اشاره به بشر بودن پیامبران در مقام تعریف، به منظور احتراز از اطلاق این واژه بر ملائکه است؛ در عین حال، توجه به «هویت بشری نبی»، از جهات دیگری نیز اهمیت دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) هویت بشری نبی و مسئله امکان وحی

همواره در جوامع بشری، کسانی برای هدایت انسان‌ها به رستگاری، به پا خاسته و مدعی شده‌اند که با خداوند ارتباط وحیانی داشته و برای انسان‌ها پیامی آورده‌اند. با توجه به برخورداری نبودن همگان از ارتباط وحیانی، وحی برای مردم عادی تأمل‌برانگیز بود. به همین دلیل، امکان چنین ارتباطی همواره در کانون توجه و بحث بوده است. در این میان، برخی با استناد به بشر بودن پیامبران و پندار ناتوانی بشر از داشتن رابطه وحیانی با خداوند، امکان ارتباط وحیانی انسان را با خدا انکار نموده‌اند.

خداوند در قرآن کریم به این مطلب اشاره می‌کند که مردم هنگام برانگیخته شدن پیامبران، از اینکه انسانی برای هدایت آنها از سوی خداوند پیام آورده است، تعجب می‌کردند (یونس / ۲) و زبان به اعتراض می‌گشودند؛ حتی قرآن یکی از عوامل اصلی ایمان نیاوردن خداپاواران به پیامبران را، اعتقاد نداشتن آنها به امکان ارتباط وحیانی انسان با خداوند برمی‌شمرد. (اسراء / ۹۴)

ادله منکران امکان وحی

۱. عدم سنخیت انسان با منبع وحی

نخستین دلیلی که منکران امکان وحی بدان تمسک جسته‌اند، عدم ظرفیت و توانایی انسان برای ارتباط با

منبع وحی است. پندار آنها این است که خداوند موجودی متعالی است؛ ولی انسان موجودی مادی بوده، با خداوند سنخیتی ندارد تا با وی ارتباط وحیانی داشته باشد؛ پس وحی امکان ندارد.

مخالفتان نبوت، نفی امکان ارتباط وحیانی پیامبران با خداوند را به «بشر بودن» آنها پیوند زده، چنین می‌پنداشتند که بشر، استعداد ارتباط با غیب و دریافت پیام از آن عالم را ندارد و اگر مقرر است که از طرف خدا پیامی به انسان برسد، پیام‌آور باید فرشته باشد. قرآن کریم از زبان اشراف قوم نوح چنین می‌گوید: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولَىٰ» (مؤمنون / ۲۴) و اشراف قومش که کفر ورزیدند، گفتند: این [نوح] جز بشری مثل شما نیست، که می‌خواهد بر شما برتری جوید؛ اگر [بر فرض] خدا می‌خواست [پیامبری بفرستد]، حتماً فرشتگانی فرود می‌آورد؛ [ما] در نیاکان نخستین خود این را نشنیده‌ایم. در آیه دیگری نیز چنین آمده است: «لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (فصلت / ۱۴) اگر [بر فرض] پروردگار ما می‌خواست، حتماً فرشتگانی را فرو می‌فرستاد؛ پس در حقیقت، ما به آنچه بدان فرستاده شده‌اید، کافریم.»

این آیات، گویای آن است که از نظر مخالفان، تنها فرشتگان که فاقد اوصاف بشری هستند، صلاحیت ارتباط با منبع وحی را دارند و می‌توانند رسولان الهی از جانب خداوند به سوی بشر باشند، نه افرادی از جنس بشر. با توجه به این طرز تفکر، درباره پیامبر می‌گفتند: «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ» و [مشركان] گفتند: این فرستاده را چه شده که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟» (فرقان / ۷)

نقد و بررسی

انکار توانایی انسان به داشتن ارتباط وحیانی، ریشه در تصور مادی از انسان دارد که صحیح نیست؛ زیرا انسان ویژگی‌های روحانی و توانایی‌هایی دارد که ارتباط وحیانی را برای او ممکن می‌سازد. دلایل متعددی چنین دلالت دارد که انسان افزون بر بدن مادی، دارای روحی مجرد و ملکوتی است که توانایی کسب مراتب بالای کمال را دارد. بنابراین هیچ بُعدی ندارد که انسان‌هایی، خصایص روحی والا و استعداد ارتباط وحیانی با خداوند را داشته باشند. قرآن کریم در پاسخ به کسانی که در مقام انکار امکان وحی، وساطت انسان جهت دریافت پیام الهی را نفی کرده، به وساطت فرشتگان تمایل نشان می‌دادند، چنین می‌فرماید: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًَا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا» (انعام / ۹) و اگر [بر فرض] او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً وی را [به صورت] مردی درمی‌آوردیم.» ظاهر این آیه، بیانگر لزوم سنخیت بین پیام‌آور و کسانی است که هدف پیام الهی‌اند.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «امر دعوت الهی جز به این صورت نمی‌گیرد که با اختیار بندگان و بدون اجبار آنان انجام پذیرد. بنابراین چاره‌ای جز این نیست که رسول و حامل رسالت پروردگار، یکی از همین مردم باشد تا با آنان به زبان خودشان حرف بزند تا سعادت را با اطاعت و یا شقاوت را با مخالفت اختیار نمایند، نه اینکه با فرستادن آیتی آسمانی، آنان را مجبور به قبول دعوت خود نماید ... بنابراین اگر خدا تقاضای کفار را

هویت بشری نبی در اندیشه متکلمان امامیه □ ۱۵

می‌پذیرفت و فرشته‌ای به‌عنوان رسالت بر آنان نازل می‌فرمود، باز هم حکمت اقتضا می‌کرد که همان فرشته را هم به صورت بشری مثل خودشان نازل فرماید». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۲۲)

خداوند در آیه دیگری با تأکید بر لزوم سنخیت بین واسطه وحی و مخاطبان می‌فرماید اگر فرشته در زمین زندگی می‌کرد، سنخیت ایجاب می‌کرد که واسطه وحی و پیامبر، فرشته باشد تا ابلاغ پیام و انجام مسئولیت‌های مربوط عملی شود؛ (اسراء / ۹۵) ولی با توجه به اینکه بشر روی زمین زندگی می‌کند و هدف اصلی وحی نیز انسان است، باید پیام‌آور، معلم، مربی و الگو نیز بشر باشد؛ البته با امتیازهای ویژه‌ای که بتواند این رسالت عظیم را تحمل کند.

۲. عدم توانایی همه انسان‌ها بر ارتباط وحیانی

دلیل دیگر منکران امکان وحی این است که با توجه به تساوی همه انسان‌ها در انسانیت و استعدادها، اگر وحی امکان داشت، می‌بایست تمام انسان‌ها از آن بهره می‌بردند و اختصاص آن به انسان‌هایی خاص دلیلی ندارد. بنابراین عدم توانایی دیگر انسان‌ها به داشتن ارتباط وحیانی، دلیل بر عدم امکان وحی است.

قرآن کریم به این مبنای فکری نادرست، ضمن نقل مخالفت قوم ثمود با پیامبران چنین اشاره می‌فرماید: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ * فَقَالُوا أَبَشَرًا مِثَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ إِذَا لَفِيَ ضَلَالٌ وَسَعْرٌ * أَلَلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ؛ (قمر / ۲۵ - ۲۳) قوم ثمود هشداردهندگان را تکذیب کردند، گفتند: آیا بشری از خودمان را پیروی کنیم؟! در این صورت ما در گمراهی و جنون خواهیم بود. آیا از میان ما، وحی تنها بر او القا شده است، (نه) بلکه او دروغ‌گوی گستاخی است». مطابق بیان قرآن کریم، برخی از اقوام با چنین باوری، در احتجاج با پیامبران می‌گفتند: اگر تو پیامبر هستی و با خدا ارتباط وحیانی داری و فرشته بر تو نازل می‌شود، چرا بر ما فرشته فرود نمی‌آید و ما نیز خدا را نمی‌بینیم: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَوَّا لَأَنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرِي رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا؛ (فرقان / ۲۱) و کسانی که به لقای ما امید ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند یا پروردگاران را نمی‌بینیم؟ قطعاً در مورد خود تکبر ورزیدند و سخت سرکشی کردند».

نقد و بررسی

قرآن کریم در آیات مختلف، در مقام ابطال پندار مخالفان، بر این حقیقت تأکید می‌کند که مقام نبوت و دریافت وحی، در گرو گزینش الهی و موهبتی است که خداوند به افراد خاص عنایت می‌کند و تنها به توانایی انسان وابسته نیست تا همگان بدون عنایت الهی، بر ارتباط وحیانی توانا باشند. پیامبران در پاسخ کسانی که اعتراض می‌کردند: «شما نیز مانند ما انسان هستید»، می‌فرمودند: «إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ؛ (ابراهیم / ۱۱) ما جز بشری همانند شما نیستیم، و لیکن خدا بر هر کس از بندگانش که بخواهد [و شایسته بداند]، منت می‌گذارد [و نعمت نبوت به او عطا می‌کند]». بنابراین نباید به بهانه اشتراک همه افراد بشر در اصل انسانیت، گمان شود که باید تمام انسان‌ها را از وحی نصیبی باشد؛ چه اینکه

توانایی‌های بالقوه و بالفعل انسان‌ها در زمینه‌های گوناگون و نیز ظرفیت قلب افراد با هم متفاوت است و هر قلبی نمی‌تواند ظرف وحی الهی شود. امام حسن عسکری علیه السلام در مورد پیامبر می‌فرماید: «خداوند قلب محمد صلی الله علیه و آله را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت و او را به نبوت خود برگزید». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۲۰۵)

بنابراین تنها برخی انسان‌ها که استعداد لازم را برای ارتباط با خداوند دارند و عنایت الهی شامل آنها شده است، با مبدأ غیب ارتباط برقرار کرده، وحی را دریافت می‌کنند و به تعبیر قرآن کریم، خدا خود می‌داند که آنها چه کسانی هستند: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». (انعام / ۱۲۴)

با این توضیحات معلوم می‌شود که مخالفان وحی، «هویت بشری نبی» را دستاویز و بهانه‌ای برای انکار ارتباط وحیانی پیامبر با خداوند قرار داده بودند و در مقابل، پیامبران نیز به اقتضای لزوم سختی بین واسطه وحی و مخاطبان پیام الهی، همواره بر بشر بودن خود تأکید کرده، نبوت را موهبتی الهی می‌خواندند.

ب) هویت بشری نبی و برتری پیامبران بر فرشتگان

میان متکلمان اسلامی در خصوص «برتری پیامبران بر فرشتگان» اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان امامیه و بیشتر اشاعره بر این باورند که انبیا بر ملائکه برتری دارند. (مفید، ۱۴۳۱: ۴ / ۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۹۴؛ سیوری، ۱۴۰۵: ۳۲۲؛ بغدادی، ۱۴۲۳: ۲۳۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۴۳۰) معتزله و برخی دیگر از اشاعره مانند باقلانی، به برتری ملائکه بر پیامبران معتقدند. (آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۲۲۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱۳) هر یک از این دو گروه، برای اثبات مدعای خویش، به دلایل متعددی استناد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

ادله برتری ملائکه بر پیامبران

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». (اسراء / ۷۰) مفهوم عبارت «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»، آن است که بنی آدم، برتر و والاتر از جمیع مخلوقات نیستند. پس در بین مخلوقات خداوند، موجوداتی هستند که خداوند انسان را بر آنها برتری نبخشیده است و آن موجودات، همان فرشتگان هستند. بنابراین اگر پیامبران بر فرشتگان برتری می‌داشتند، آنگاه تعبیر «عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا» صحیح نبود و باید می‌فرمود «علی جمیع المخلوقات». (آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۲۳۰)
۲. «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». (نجم / ۵) براساس این آیه، پیامبران، متعلم و ملائکه معلم‌اند و تردیدی نیست که مقام معلّم، از متعلّم برتر است. (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱۳)
۳. «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ». (اعراف / ۲۰) ابلیس خطاب به آدم و حوا می‌گوید: خدا شما را از خوردن درخت ممنوعه نهی نکرد، مگر از این جهت که مبدا از تناول درخت به مرتبه ملک ترقی کنید. به عبارت دیگر، اگر خدا از شما خواسته است که به این درخت نزدیک نشوید، بدین جهت است که به مرتبه بالاتری ارتقا پیدا نکنید و آن اینکه: فرشته شوید یا جاودانگی

بیابید. بنابراین مقام ملائکه بالاتر است. (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۱۱)

۴. «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ مَنْ يَسْتَنْكِفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا». (نساء / ۱۷۲) مقصود آیه آن است که نه مسیح علیه السلام از عبودیت استنکاف دارد و نه کسی که از او برتر و والاتر است. به بیان دیگر، نه تنها مسیح علیه السلام، که بالاتر از او، فرشتگان مقرب هم به بندگی خدا اعتراف دارند و قاعده بر این است که در چنین سیاقی، مؤخر در ذکر، رتبه اش بالاتر است؛ همچنان که در استعمالات عرفی نیز گفته می‌شود: «لا يستنكف الوزير أن يعظمي و لا الملك أيضاً؛ نه وزیر از بزرگداشت من استنکاف ورزید و نه پادشاه». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۱۰)

ادله برتری پیامبران بر ملائکه

۱. «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ». (بقره / ۳۴) در این آیه خداوند به ملائکه امر می‌کند که در برابر آدم سجده کنند که این امر بر اولویت آدم بر ملائکه نزد خداوند دلالت دارد؛ (آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۲۲۵) چراکه مسجود، بی‌تردید افضل از ساجد است، و گرنه امر به سجود عقلاً قبیح می‌بود و صدور امر قبیح از حکیم، ممتنع و محال است. (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰۴)

۲. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ». (آل عمران / ۳۳) «ال» در «العالمین» مفید استغراق و عمومیت است؛ بنابراین «عالمین» شامل فرشتگان نیز می‌شود و از آنجا که معنای «اصطفی» متضمن برتری و اولویت است، از این آیه به دست می‌آید که انبیا بر فرشتگان برتری دارند. (سیوری، ۱۴۰۵: ۳۲۲)

۳. «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ». (بقره / ۳۳) در آیات قبل از این آیه آمده است: خداوند علم اسما را به آدم آموخت، سپس آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست می‌گویید، اسامی اینها را به من خبر دهید.» فرشتگان عرض کردند: «منزهی تو! ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای، نمی‌دانیم. تو دانا و حکیمی.» آنگاه به آدم فرمود: «أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ.» این آیه نشان می‌دهد که او اعلم از ملائکه بوده و بی‌شک اعلم، افضل است. (حلی، ۱۴۱۵: ۴۲۸)

۴. دلیل دیگر بر اثبات برتری پیامبران نسبت به فرشتگان، توجه به عصمت توأم با جنبه بشری است. مصونیت از خطا در عین برخورداری از قوایی که انسان را به شهوت و غضب فرا می‌خواند، مهم‌ترین وجه فضیلت و برتری انبیا بر ملائکه است. تقریر این دلیل، چنین است:

هویت بشری پیامبران ایجاب می‌کند که آنها هم دارای قوای روحانی و هم برخوردار از غضب، شهوت و ملکاتی ضدّ قوه عقلی باشند. پیامبران الهی توانسته‌اند بر قوای نفسانی خود غلبه نموده، آنها را مقهور و فرمانبردار عقل سازند و قوای روحانی و معنوی خویش را رشد دهند؛ درحالی که ملائکه، فاقد قوای نفسانی مانند غضب و شهوت هستند، لذا

ملکوتی بودن آنها، ذاتی آنهاست. بنابراین با وجود این قوای نفسانی، تکالیف و عبادات پیامبران، دشوارتر از عبادات ملائکه خواهد بود و هر اندازه عبادت دشوارتر باشد، فضیلتش بیشتر است. از این رو مقام انبیا برتر از ملائکه است. (حلی، ۱۴۱۴: ۲۸۸؛ حلی، ۱۴۱۵: ۴۲۹؛ رازی، ۱۴۰۷: ۷ / ۴۰۶؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۲۳۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱۳)

این دلیل به وضوح، ارتباط میان هویت بشری نبی و برتری پیامبران بر فرشتگان را آشکار می‌سازد. ناگفته نماند که هر یک از این دو گروه، ادله گروه دیگر را نقد کرده است که ذکر آنها مجال دیگری می‌طلبد.

ج) هویت بشری نبی و عصمت پیامبران

بشر بودن پیامبران، ارتباط مستقیم و روشنی با عصمت آنها دارد. این ارتباط از دو دریچه قابل طرح است:

۱. هویت بشری نبی و امکان عصمت

برخی از مؤلفان معاصر، همچون احمد امین (۲۰۱۰: ۳ / ۱۶۶) و حسن حنفی، (۱۹۸۷: ۴ / ۱۸۷) بشر بودن پیامبران را منافی با عصمت آنان دانسته و از این رهگذر، به ممکن نبودن عصمت پیامبران معتقد شده‌اند. از دیدگاه این افراد، انبیا نیز همانند سایر انسان‌ها و دارای قوای نفسانی و غرائز حیوانی هستند و هیچ امتیاز و فضیلتی بر دیگران ندارند؛ جز اینکه واسطه تبلیغ وحی الهی می‌باشند. البته از آنجا که آنها نخستین انسان‌هایی هستند که مشمول امر و نهی خداوند بوده‌اند، طبیعی است که سلوک و رفتار آنان، بهترین و مناسب‌ترین الگو برای رفتار دینی یک انسان است و نیکوترین اطاعت از نوع اطاعت انسانی را نسبت به خداوند در پیش می‌گیرند؛ به همین دلیل، اسوه و الگوی دیگران قرار می‌گیرند. البته این بدان معنا نیست که اطاعت پیامبران، همچون اطاعت فرشتگان، معصومانه است؛ زیرا انسان تا زمانی که انسان و دارای اراده و اختیار و بهره‌مند از قوای ادراکی و عقلانی است، ممکن نیست که معصوم از خطا و نسیان باشد. پس نباید از انبیا توقعی بیش از یک انسان داشت. (حنفی، همان: ۱۹۱ - ۱۸۷) احمد امین در این باره می‌نویسد:

اندیشه عصمت با طبیعت بشر سازگاری ندارد؛ چراکه انسان موجودی برخوردار از قوای شهوانی و نفسانی است. هم میل به خوبی در او هست و هم میل به بدی. بنابراین طبیعت آدمی با عصمت منافات دارد. از این رو کمال و فضیلت انسان به این نیست که معصوم باشد؛ بلکه کمال آدمی به این است که با وجود توانایی بر انجام کارهای زشت، در بیشتر مواقع، جانب خیر و پاکی را ترجیح داده، از بدی‌ها اجتناب نماید. (امین، ۲۰۱۰: ۳ / ۱۶۶)

چنان که روشن است، منشأ بسیاری از این گونه سخنان، در این است که صاحبان آنها نتوانسته‌اند بین عصمت معصومان و اختیار آنان وجه جمعی بیابند و از آنجا که قوام انسانیت انسان به اختیار و اراده آزاد می‌باشد، نتیجه گرفته‌اند که عصمت با انسان بودن سازگار نیست.

بزرگ‌ترین اشتباه منکران امکان عصمت این است که وجود غرائز و قوای نفسانی و شهوانی در آدمی را ملازم با انجام گناه و معصیت پنداشته‌اند. بدون تردید، وجود امیال متضاد و بهره‌مندی انسان از قوای شهوانی و غضبی، «زمینه‌ساز» و «مقتضی» آلودگی او به گناهان است. انبیا نیز همچون دیگران دارای قوای انسانی هستند و به همین دلیل، زمینه انجام گناه در آنها نیز وجود دارد؛ اما وجود مقتضی و زمینه انجام کاری، غیر از ضرورت و حتمیت تحقق آن است؛ چراکه ممکن است مانع یا موانعی موجب شوند تا مقتضی، تأثیری نداشته باشد. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸: ۳۵ - ۳۴) پیامبران الهی همه ویژگی‌های بشری را داشته‌اند؛ با این تفاوت که آنها در اثر شایستگی‌ها و تربیت الهی، کامل‌ترین و برترین انسان بوده‌اند. بر همین اساس، خداوند آنان را برای ارتباط با غیب، دریافت وحی و برعهده گرفتن مسئولیت رسالت و نبوت برگزیده است. بنابراین عصمت کاملاً با هویت بشری پیامبران سازگار است و معصومان، انسان‌های برتر هستند، نه موجوداتی فراتر از بشر. نکته دیگری که از نظر احمد امین و برخی دیگر دور مانده، این است که به گمان آنها، عصمت به معنای از بین بردن قوای انسانی و سرکوب نمودن آنهاست؛ درحالی‌که برخلاف تصور آنها، عصمت مستلزم از بین بردن و سرکوب غرائز بشری نیست؛ بلکه انسان معصوم، براساس چارچوب درست عقلی و شرعی و به اندازه لازم، به مقتضیات هر یک از قوای انسانی می‌پردازد.

۲. هویت بشری نبی و رویکرد اختیارگرایانه در عصمت

مکاتب مختلف کلامی، متناسب با اصول مکتب خویش، برداشت خاصی از مقام عصمت دارند. بیشتر متکلمان شیعه و معتزله، نظریه «لطف الهی» را در مورد عصمت، با اندکی تفاوت در جزئیات، پذیرفته‌اند. (همدانی معتزلی، ۱۹۶۵: ۱۳ / ۱۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۷ / ۸؛ مفید، ۱۴۳۱: ۵ / ۱۲۸؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۳ / ۳۲۵؛ طوسی، بی‌تا: ۵ / ۴۹۰؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۶؛ سیوری، ۱۴۰۵: ۳۰۲) براساس این دیدگاه، عصمت، لطف الهی است که خداوند به بندگان برگزیده خویش عطا می‌کند و انسان معصوم به کمک آن، از ارتکاب گناه و ترک طاعت خداوند امتناع می‌کند. اشاعره، مبتنی بر پایه فکری خاص خود (عدم پذیرش نظام اسباب و مسببات و استناد بی‌واسطه حوادث به اراده الهی)، (باقلانی، ۱۴۲۵: ۲۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۸ / ۳۰۹؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۸ / ۳۰۶) بر این باورند که هر نوع فعل و فاعلیت انسان، منسوب به خدا است و فاعل حقیقی کارهای انسان نه خود او، که خداوند است. بر این اساس، در مسئله عصمت، به نظریه «خلق» معتقدند و «عصمت» را به «عدم خلق گناه» (پرهیز خداوند از آفرینش گناه و افعال قبیح در معصومین) یا «خلق قدرت طاعت» (نهادن قدرت طاعت معصومین و ناتوانی آنها از انجام معاصی) تفسیر نموده‌اند. (بغدادی، ۱۴۲۳: ۱۳۶؛ جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۵؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۲ / ۲۰۸ - ۲۰۷؛ ایچی، بی‌تا: ۳۶۶) بی‌شک پذیرش این نظریه به جبر می‌انجامد و موجب نفی اختیار و نقش انسان معصوم در نیل به درجه عصمت می‌شود و چنین عصمتی برای معصوم کمال نخواهد بود. بدون تردید، اساس انسانیت انسان، بر اختیار و اراده آزاد است و مکلف بودن وی بر پایه اختیار و قدرت

توجیه‌پذیر است. «هویت بشری پیامبران» مقتضی آن است که آنها همچون سایر انسان‌ها از اختیار و قدرت بهره‌مند باشند و با بهره‌مندی از قدرت ارتکاب معصیت، از انجام گناهان امتناع ورزند. متکلمان امامیه و معتزله، با پذیرش نظریه لطف الهی در خصوص عصمت پیامبران، رویکردی «اختیارگرایانه» در پیش گرفته و بر این باورند که عصمت انبیا با اختیار آنان هیچ منافاتی ندارد. آنها در تعریف عصمت، از قیودی همچون «اختیاراً، مع قدرته، مع تمکینه، من شرطها القدرة، قادراً علی المعاصی و من غیر اجبار» استفاده نموده‌اند که به‌صراحت بر عدم تنافی میان عصمت معصومان و قدرت و اختیار آنها بر ارتکاب معاصی دلالت دارد. برخی عبارات این متکلمان از این قرار است: شیخ مفید برای تبیین رابطه عصمت و اختیار، از تشبیه بهره می‌گیرد و می‌گوید: «اگر به شخصی که در حال غرق شدن است، طنابی داده شود و او با گرفتن طناب خود را نجات دهد، آن طناب را عصمت می‌نامند. حال اگر انسان از لطف خداوند استفاده کرد و با اختیار خویش، اطاعت او را به جا آورد، این امر توفیق و عصمت نامیده می‌شود. از این رو همه ملائکه و انبیا و امامان معصومانند؛ زیرا از لطف خدا بهره برده و او را اطاعت کرده‌اند.» (مفید، ۱۴۳۱: ۴ / ۱۳۵ و ۱۰۸ / ۶) وی تهدیدها و وعیده‌های خداوند به پیامبران معصوم را از نشانه‌های داشتن قدرت ارتکاب معصیت می‌داند؛ بدین معنا که اگر پیامبران معصوم، قدرت ارتکاب گناه نداشتند، تهدید کردن و ترساندن آنها از عاقبت امور بیهوده بود. (همان: ۶ / ۱۱۵)

سید مرتضی از شخص معصوم با عنوان «مکلف» یاد می‌کند که این تعبیر، گویای مختار بودن معصوم و داشتن قدرت بر انجام قبیح است. (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۷۷) به عقیده وی، درباره خودداری معصوم از گناه، دو تعبیر می‌توان به کار برد: نخست اینکه بگوییم: «خداوند او را از گناه کردن حفظ کرد»؛ زیرا اگر خداوند به معصوم لطف نمی‌کرد، او به گناه می‌افتاد؛ دیگر آنکه بگوییم: «معصوم، به عصمت متمسک شد»؛ یعنی او با وجود در اختیار داشتن لطف خدا، خود نیز از آن استفاده نمود و از گناه اجتناب کرد. به دیگر بیان، لطف خداوند، وسیله و انگیزه‌ای برای این است که شخص از گناه اجتناب کند، نه اینکه او را به اجتناب از گناه وادارد. (همان: ۳ / ۳۲۵)

ابراهیم بن نوبخت در پاسخ به این پرسش که «آیا عصمت معصوم، مانع قدرت وی بر ارتکاب گناه می‌شود و در نتیجه قهراً از گناه اجتناب می‌کند یا نه»، به این جمله اکتفا می‌کند که خودداری معصوم از گناه، امری قهری نیست؛ زیرا اگر چنین بود، دیگر معصوم، استحقاق ثواب و پاداش نمی‌داشت. (ابن نوبخت، ۱۴۱۳: ۷۳)

حمصی رازی، شرط تحقق عصمت را اختیار شخص در اجتناب از گناه و امور قبیح می‌شمارد؛ به گونه‌ای که اگر مکلف، عزم و اراده بر دوری و خودداری از معصیت نداشته باشد، به آن لطف، عصمت اطلاق نمی‌شود. (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲ / ۲۸۳)

خواجه طوسی پس از تعریف عصمت، درباره سازگاری آن با اختیار و قدرت معصومان می‌نویسد: «مصونیت معصوم از گناه، به دلیل آن نیست که وی از ارتکاب گناه عاجز است؛ بلکه به دلیل اراده نکردن آن است.» (طوسی، ۱۴۰۵: ۵۲۵) او در بیان دیگری می‌فرماید: «عصمت با قدرت منافات ندارد.» (همو، ۱۴۰۷: ۲۲۲)

هویت بشری نبی در اندیشه متکلمان امامیه □ ۲۱

علامه حلی با ذکر قید «مع قدرته علی ذلک» در تعریف عصمت، به عدم تنافی اختیار با عصمت پیامبران حکم کرده است. (حلی، ۱۴۱۵: ۴۲۴) فیاض لاهیجی نیز معتقد است: «مراد از عصمت، غریزه‌ای است که با وجود آن، داعی بر معصیت صادر نتواند شد، با قدرت بر آن». (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹)

خواجه طوسی در تبیین رویکرد اختیارگرایانه معتزله در زمینه عصمت می‌نویسد: «بر مبنای عقیده معتزله، خداوند در حق معصوم، لطفی را اعمال می‌کند که با وجود آن، داعی بر ترک واجب و فعل معصیت ندارد؛ اگرچه بر انجام آن توانا است.» (طوسی، ۱۴۰۸: ۳۶۹) ابن‌ابی‌الحدید معتزلی نیز با افزودن قید «من شرطها القدرة» به تعریف عصمت، به عدم تنافی عصمت پیامبران با اختیار آنان اشاره کرده است. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۹ / ۲۶۰)

با توجه به عبارات نقل شده از متکلمان امامیه و معتزله، روشن می‌شود که از نظر آنان، هرچند عصمت، لطف الهی در حق شخص معصوم است، این امر هیچ منافاتی با قدرت و اختیار پیامبران بر انجام معصیت ندارد و پیامبران به جهت اینکه «از جنس بشرند»، در عین داشتن اختیار و قدرت بر ارتکاب معاصی، از انجام آن خودداری می‌کنند.

د) هویت بشری نبی و اسوه بودن برای مردم

یکی از شئون اصلی پیامبری، اسوه و سرمشق بودن انبیا برای مردم است. بدون تردید، الگو واقع شدن پیامبر، تنها زمانی معنادار خواهد بود که وی از جنس بشر باشد و مانند دیگر انسان‌ها، از غرائز، احساسات و قوای نفسانی بهره‌مند باشد؛ چراکه اگر پیامبر و راهنمای انسان از جنس آنها نباشد و مثلاً از جنس فرشتگان باشد، چنین موجودی به جهت قابلیت‌های فرا بشری نمی‌تواند الگو و سرمشق انسان‌ها در اعمال و رفتار آنها باشد.

قرآن کریم در برابر برخی از بهانه‌گیری‌های مردم که می‌گفتند: چرا خداوند فرشته‌ای را به رسالت برگزیده است، پاسخ می‌دهد که اگر فرشتگان روی زمین ساکن بودند، آنگاه پیامبران از جنس خود آنها می‌بود؛ (اسراء / ۹۵) حال که در زمین انسان‌ها زندگی می‌کنند، باید پیامبران نیز از جنس آنان باشد؛ چراکه در غیر این صورت نمی‌تواند الگو و اسوه آنها باشد. بنابراین الگو بودن پیامبران برای پیروان خویش ایجاب می‌کند که همانند پیروان خود، بشر باشند و همچون سایر انسان‌ها، به فرمان‌های الهی عمل نمایند و بدین وسیله، راه را برای اعتراض و بهانه‌جویی احتمالی دیگران نسبت به دشواری و غیر قابل اجرا بودن دستورات خداوند ببندند.

متکلمان امامیه، با پیش‌فرض گرفتن هویت بشری نبی، به اسوه بودن پیشوایان الهی، نه از جهت بشر بودن آنها، که به‌عنوان دلیلی بر لزوم عصمت آنها پرداخته‌اند. محقق حلی در این باره می‌فرماید: «هنگامی که دانسته شد پیامبران برای ارشاد و هدایت مردم برگزیده شده‌اند، واجب است که آنان از گناهان کبیره و صغیره معصوم باشند؛ زیرا آنها الگوی مردم‌اند و اگر خطا و اشتباه از آنها روا باشد، بر پیروان آنان نیز روا خواهد بود.» (حلی ۱۴۱۴: ۳۰۳) شیخ مفید (۱۴۳۱، ۱ / ۷۳) و سید مرتضی (۱۴۱۰: ۱ / ۲۰۵) نیز در بحث عصمت امام، به دلیل یادشده استناد کرده‌اند.

نتیجه

متکلمان اسلامی، هویت بشری نبی را در کنار هویت واسطه‌ای و اخباری نبی، از مؤلفه‌های قطعی و مؤثر در تحقق مفهوم نبی می‌دانند. بیشتر متکلمان امامیه در مقام تعریف اصطلاحی نبی، به هویت بشری او تصریح نموده‌اند و برخی از آنها هرچند به بشر بودن نبی تصریح نکرده‌اند، در توضیح و تبیین حقیقت نبوت و نبی، به این بُعد از هویت نبی اشاره نموده‌اند. تأکید متکلمان اسلامی بر بشر بودن پیامبران صرفاً به منظور احتراز از اطلاق عنوان نبی بر ملائکه الهی نیست؛ بلکه اهمیت توجه به بشر بودن پیامبران، علاوه بر وجه یادشده، به جهت ارتباط این مسئله با دیگر مباحث مربوط به نبی و نبوت، همچون «امکان وحی»، «برتری پیامبران بر فرشتگان»، «عدم تنافی عصمت با طبیعت بشری پیامبران»، «عدم تنافی عصمت با اختیار و قدرت پیامبران بر ارتکاب معاصی» و «اسوه بودن پیامبران» است. تأکید بر هویت بشری پیامبران در مقام تعریف نبی، به معنای پذیرش امکان ارتباط و حیانی پیامبران با خداوند و ابطال پندار منکران وحی است. بشر بودن پیامبران و به تبع آن، بهره‌مندی آنها از قوای نفسانی و نیز داشتن اراده و اختیار همچون سایر انسان‌ها، در عین رعایت حدود الهی و پرهیز از معاصی، خود دلیل روشنی بر فضیلت و برتری انبیا بر ملائکه و عدم تنافی عصمت پیامبران با قدرت و اختیار آنهاست. همچنین اسوه قرار دادن پیامبران، تنها در صورت بشر بودن آنها، معنادار و مقبول است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۳ ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳. آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، ج ۲ و ۴، قاهرة، دارالکتب.
۴. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۳۷۸، *شرح نهج البلاغة*، ج ۱، ۷ و ۱۹، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۵. ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقانیس اللغة*، ج ۵، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۱ و ۱۵، بیروت، دارالفکر.
۷. ابن نوبخت، ابراهیم، ۱۴۱۳ ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۸. امین، احمد، ۲۰۱۰ م، *ضحی الإسلام*، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۹. ایجی، عضدالدین، بی تا، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب.
۱۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، ۱۴۲۱ ق، *إعجاز القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۱. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، ۱۴۲۵ ق، *الإنصاف فیما یجب اعتقاده*، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۱۲. بحرانی، میثم بن علی، ۱۴۰۶ ق، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۲۳ ق، أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۷ ق، شرح العقائد النسفیة، قاهرة، مکتبه کلیات الأزهریه.
۱۵. _____، ۱۴۲۲ ق، شرح المقاصد، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۹ ق، شرح الموافق، ج ۸، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ق، الصحاح، ج ۱ و ۶، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۸. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، ۱۴۱۲ ق، العقیده النظامیه فی الأركان الإسلامیه، مصر، المکتبه الأزهریه.
۱۹. _____، ۱۴۱۶ ق، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۰. حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ ق، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۲۱. حلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی)، ۱۴۱۴ ق، المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتعیه، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم، الشریف الرضی.
۲۳. _____، ۱۴۱۵ ق، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دارالأسوة.
۲۴. _____، ۱۴۲۶ ق، تسلیک النفس إلى حظیره القدس، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۵. حمصی رازی، محمود، ۱۴۱۲ ق، المنتقد من التقليد، ج ۲ - ۱، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۶. حنفی، حسن، ۱۹۸۷ م، من العقیده إلى الثورة، ج ۴، بیروت، دارالتنویر.
۲۷. رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، المطالب العالیة من العلم الإلهی، ج ۷، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۸. _____، ۱۴۲۰ ق، تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۲، ۸ و ۱۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۹. _____، بی تا، النبوات و ما یتعلق بها، قاهرة، مکتبه کلیات الأزهریه.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، معجم مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۱. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ ق، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱ و ۲۰، بیروت، دارالفکر.
۳۲. سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، رسائل، ج ۳ - ۱، قم، دار القرآن الکریم.
۳۳. _____، ۱۴۱۰ ق، الشافی فی الإمامة، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۳۴. _____، ۱۴۱۱ ق، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۵. سیوری، مقداد، ۱۴۰۵ ق، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ج ۳، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
۳۶. _____، ۱۴۱۲ ق، الإعتقاد فی شرح واجب الإعتقاد، بی جا، مجمع البحوث الإسلامیه.

- ۲۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، تهران، ناصر خسرو.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الأصول*، ترجمه: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴۰. _____، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
۴۱. _____، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۵ - ۴ و ۷، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۲. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *رسائل*، بیروت، دارالاضواء.
۴۳. _____، ۱۴۰۷ ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. _____، ۱۴۰۸ ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۴۵. _____، ۱۴۱۳ ق، *قواعد العقائد*، لبنان، دارالغربة.
۴۶. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۷۵ م، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت، دارالآفاق الجديدة.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *کتاب العین*، ج ۸، قم، هجرت.
۴۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تهران، الزهراء.
۴۹. _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
۵۰. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالرضی.
۵۱. کراجکی، محمد بن علی، ۱۴۲۷ ق، *الرسالة العلویة فی فضل امیرالمؤمنین علیه السلام*، قم، دلیل ما.
۵۲. ماوردی، علی بن محمد، ۱۴۰۹ ق، *أعلام النبوة*، بیروت، مكتبة الهلال.
۵۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار*، ج ۱۸، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۵۴. مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱۲، تهران، مرکز الكتاب للترجمة و النشر.
۵۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۳۱ ق، *موسوعة الشيخ المفید*، ج ۱، ۶ - ۴ و ۱۰، قم، دارالمفید.
۵۶. همدانی معتزلی، عبدالجبار، ۱۹۶۵ م، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۳ و ۱۵، قاهره، دار الکتب المصریة.
۵۷. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۸، *پژوهشی در عصمت معصومان*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

الهوية البشرية للنبي في فكر متكلمي الإمامية

طوبى كرماني^١ / علي خاني^٢

ملخص البحث: من بعد أصل التوحيد، للنبوّة مكانة ذات أهمية حيوية ومصيرية في المنظومة الفكرية الدينية. حين يتناول المتكلمون المسلمون تبيين مفهوم النبي، يشيرون إلي عناصر ومكونات مثل الصفة البشرية وعنصر الوساطة والدور الإخباري للنبي. وكان متكلمو الإمامية أكثر اهتماماً بتعريف النبي من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة. ومن هنا فقد بحثت هذه العناصر في الأعمال الكلامية للإمامية بصراحة أكثر. ومن ذلك، فإن تصريح المتكلمين المسلمين في تبيين صفة النبي، بأنه «بشر»، يُؤشر علي مدى أهمية هذا الجانب من حقيقة النبوّة. وأما السرّ الكامن وراء الإهتمام بهذه الصفة البشرية، فيعزي الي أن الصفة البشرية للأنبياء مترابطة ومتلازمة مع الكثير من المسائل الكلامية في مجال «النبي» و«النبوّة»؛ ومن ذلك: «امكانية الوحي الإلهي للأنبياء»، و«أفضلية الأنبياء علي الملائكة»، و«مكان عصمة الأنبياء»، و«الإختيار في عصمة الأنبياء»، و«جعل الأنبياء اسوة».

الألفاظ المفتاحية: النبي، الصفة البشرية، امكانية الوحي، العصمة، الإختيار، جعل الأنبياء الاسوة.

الذكورة والانوثة والروح في مبادئ الحكمة المتعالية:

رأى آية الله جوادى الآملى نموذجاً

فاطمه نيازكار^٣ / هادي صادقي^٤

ملخص البحث: يُجرى هذا البحث عملية تقييم لتذكير أو تأنيث روح انسان من وجهة نظر الحكمة المتعالية، مع التركيز علي رؤية آية الله جوادى الآملى، الذي يعتقد ان الروح قبل الولوج الي عالم الدنيا، كانت مجردة من التذكير والتأنيث. وفي سياق القبول بمبدأ وجود الروح المجردة في عالم ما قبل الدنيا، لا يري تعارضاً بين هذه الرؤية ومبدأ جسمانية حدوث الروح. وعند المقارنة بين هذه الرؤية ورؤية الملا صدرا وغيره من الفلاسفة الصدرايين، يلاحظ توافقهما وعدم وجود أى اختلاف بينهما علي الرغم مما يترآي للوهلة الاولي من وجود اختلافات ظاهري. ولا بد طبعاً من الإشارة الي أن هناك بعض الإنتقادات التي أثبتت حول هذه الرؤية؛ من ذلك مثلاً أنها تجاهلت تأثير الفوارق العضوية (الفلسجية) علي النوازع الروحية والعقل. ويوضّح في ختام المطاف أن الروح لا تتقبل التذكير والتأنيث، وحالة التذكير أو التأنيث تحصل من بعد انعقاد النطفة في النشأة الدنيوية.

الألفاظ المفتاحية: الروح المجردة، تذكير وتأنيث الروح، النفس، الملا صدرا، جوادى الآملى.

١. استاذة في جامعة طهران.

٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة طهران.

٣. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف، فرع الأخلاق الإسلامية.

٤. استاذ مشارك في جامعة علوم القرآن والحديث.

قراءة نقدية للإتجاه الإستشراقي في معرفة مفهوم «أهل البيت»

نقد لمقالة «أهل البيت» في موسوعة ليدن القرآنية

مسلم محمدى^١ / حسن رضاي هفتاد^٢ / زينب رحيمي ثابت^٣

ملخص البحث: أشير في بعض آيات القرآن وفي الأحاديث النبوية إلي جماعة بعنوان أهل البيت، وهم مطهرون من كل رجس ولهم فضائل ومكانة خاصة في الإسلام. وهذا مما أثار اهتمام المستشرقين ولفت انظارهم إلي هذه الكلمة القرآنية ودعاهم إلي كتابة أعمال متعددة بشأنها. ومن هذه الاعمال مقالة «أهل البيت» التي كتبها موسى شارون في موسوعة ليدن القرآنية. ونحن في هذا البحث نسلط الضوء علي هذه المقالة ونضعها علي بساط النقد. هذه المقالة تكتنفها الكثير من جوانب القوة والضعف. من جوانب القوة في هذه المقالة هو التعرف علي كلمة «أهل» في القرآن، وذكر حديث السفينة، والاشارة إلي الآيات التي وردت فيها عبارة «أهل البيت»، اضافة إلي بيان أن حديث الكساء من أشهر الأحاديث التي ذُكرت في مصادر الفريقين بشأن تفسير الآية ٣٣ من سورة الاحزاب. وفي المقابل هناك نقاط ضعف تُعْتَوَّر هذه المقالة تقصّيها الناقص لعبارة «أهل البيت» وتحليلها المغلوط لها والقول انها تنطبق علي قبيلة قريش، اضافة إلي تحليلها المشوّه لبعض الأحاديث، وتفسيرها الغامض لما ينطوي عليه حديث الكساء من مغزىٍ سياسى. كما يتولي هذا البحث الاجابة عن الاشكالات المذكورة.

الألفاظ المفتاحية: الإتجاه الإستشراقي، أهل البيت، النبى، موسى شارون، موسوعة ليدن القرآنية.

٤ بحث وتبيين طبيعة وماهية «ادراك الأمر المتعالى» في التجربة الدينية

حسن پناهى آزاد^٤

ملخص البحث: يفتر شلايرماخر، حقيقة الدين بالشعور أو شهود التبعية الي «الأمر المتعالى». وقد طرح أتباعه المزيد من التفاصيل الجديرة بالإهتمام لهذه الفكرة. وفقاً لهذه المقاربة يكون «الدين»، ادراك غير قابل للبيان والتفسير يجده من يمرّ بتجربته، عين وجوده. ومن هنا يمكن القول إن ما يتحقق من ادراك في التجربة الدينية - وهو يتعلق بأمر متعال - من سنخ العلم الشهودى أو الحضورى، وليس من جنس العلم الحصى والمفهومى. هذه الرؤية يُثار أمامها تساؤل وهو هل نوع الإدراك للأمر المتعالى، لديه القدرة اللازمة لتبيين واثبات الدين؟ أم أن تبيينه وايصاله الي الآخرين يتطلب عملية من نوع آخر ومعياراً يُتاح عن طريقه للدين وللنبي اىصال المعارف الدينية - بما فى ذلك التوحيد وغيره - الي المتلقين واثباته لهم. بعدما يقدّم هذا البحث تبييناً للتجربة الدينية، يأتي علي بحث طبيعة وماهية «الإدراك» المتعلق بالأمر المتعالى ويقيس نسبة ذلك مع التبيين، والإثبات والدفاع العقلاني عن المعرفة الدينية، فى ضوء نظرية شلايرماخر.

الألفاظ المفتاحية: التجربة الدينية، الأمر المتعالى، الحقيقة الغائية، الخضوع التام، التبعية.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

hrezaii@ut.ac.ir

rahimisabet@gmail.com

hasan.panahiazad@yahoo.com

١. استاذ مساعد فى جامعة طهران.

٢. استاذ مشارك فى جامعة طهران.

٣. ماجستير فى الدراسات الشيعية، جامعة طهران.

٤. استاذ مساعد فى جامعة المعارف الإسلامية.

مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة الإسلامية؛ الرؤية الشيعية نموذجاً

بهادر نامدارپور^١ / علي رضا پارسا^٢ / سيد علي علم الهدى^٣ / محمد صادق واحدی فرد^٤

ملخص البحث: عند دراسة ما تطرحه المدارس الكلامية من آراء حول فكرة النجاة، ينبغي النظر هل نجاة الإنسان في عالم الآخرة، تأتي انطلاقاً من استحقاقه للنجاة أم تفضلاً من الله عليه، وهل تتوقف علي التدبير الدنيوي للإنسان أم تأتي بالتقدير الإلهي الأزلي؟ وبعد ذاك يمكن في ضوء تلك النظرة تعيين مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة في مدرسة ما بشكل صحيح. يتكشف من خلال بحث ودراسة تاريخ الأفكار الكلامية أن اجابات الكلام الإسلامي عن هذه التساؤلات تُطرح في سياق ثلاثة آراء حول فكرة النجاة، وهي: ١. رؤية محورية الله عند الأشاعرة؛ ٢. رؤية محورية الإنسان عند المعتزلة؛ ٣. رؤية محورية الله - والإنسان عند الشيعة. هذا البحث يشرح هذه الرؤى الثلاثة في النجاة بايجاز، ويبين المنطلقات الفكرية لكل واحدة منها. ويعرض في الختام ما تمتاز به الرؤية الشيعية المزجية (رؤية محورية الله والإنسان).

الألفاظ المفتاحية: فكرة النجاة، الكلام الإسلامي، الأشاعرة، المعتزلة، الشيعة.

طبيعة ودواعي تأويل النصوص الدينية من وجهة نظر الغزالي

ابوذر رجبى^٥

ملخص البحث: كان ولا زال الفهم الصحيح للمصادر والنصوص الدينية، هاجساً أساسياً ودائماً لدي الباحثين الإسلاميين، وكانوا منذ الماضي الي الوقت الراهن يتبعون مناهج خاصة من أجل التوصل الي فهم صحيح للنصوص الدينية. ومن المناهج المهمة في هذا المجال «التأويل». وقد اتخذ الغزالي في دوره الفكرية، موقفين من مسألة التأويل. في الدور الأول، ذهب الي ما ذهب اليه معظم المفكرين الإسلاميين، في القول إن التأويل يشير الي معني بعيد عن اللفظ، وإن الآيات المتشابهة هي التي تقبل التأويل فحسب؛ غير أنه في الدور الأخير من حياته، بعد تربيته للإتجاه العرفاني، صار يري أن التأويل يشير الي أمر حقيقي وخارجي، وأن جميع آيات القرآن، سواء كانت محكمة أو متشابهة، تقبل التأويل. في ما يتعلّق بمنهجية فهم النصّ في الرأى المتأخر للغزالي، نفهم انه من خلال طرحه لمنهج لتوجّه خاص في التأويل استطاع طرح نموذج جديد يمكن علي أساسه السير علي هذا الطريق والتوصل الي فهم منهجي للنصوص الدينية. وقد أخذ بمنهجه في فهم النصّ مفكرون مثل ابن عربي، والملا صدرا، والفيض الكاشاني. تتناول هذه الدراسة - فضلاً عن تبين النموذج المذكور - بمقاربة تحليلية، ضرورة، وأهمية، ودواعي اعتماد هذا المنهج من وجهة نظر الغزالي.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، الغزالي، الفهم، النصوص، الإتجاه، العرفان، الظاهر، الباطن.

b.namdarpoor2011@gmail.com

azhdar@pnu.ac.ir

alamalhoda53@gmail.com

vahedi77@yahoo.com

abuzar_rajabi@yahoo.com

١. طالب دكتوراه في الكلام (فلسفة الدين)، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٣. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٤. استاذ مساعد في جامعة پیام نور.

٥. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

تحليل ونقد وفهم ديكارت عن الله

صالح حسن زاده^١

ملخص البحث: تصور ديكارت عن الله انه جوهر غير متناه، وسرمدى، ولا يتغير، وقائم بذاته، وعالم مطلق، وقادر مطلق، وهو خالق كل الموجودات الاخرى. تقريره للبرهان الوجودى لاثبات وجود الله ليس بجديد واكثر ما تُعزى جذابيته إلي انه يبرر رؤيته الآلية والهندسية عن العالم باللجوء إلي اثبات وجود الله. ومن هنا فان الله في فلسفة ديكارت ليس له شأن وجودى، وأما شأنه معرفى ويؤدى بالنتيجة إلي ايجاد فاصل عميق مع الاله الواقعى. حسب اعتقاد ديكارت، ان الله صنع العالم مثل جهاز عظيم من الاجسام المتحركة ثم تركه لحاله ليواصل حركته. وهذا ما أثار انتقادات معارضية. السؤال الذى يُثار حول الاله الذى يقول به ديكارت: هل هو حقاً إله وجودى وحقيقى ويؤمن به ديكارت دينياً؟ أم ان هذا الاله اكثر ما هو مصمم بطريقة ميكانيكية وهندسية من أجل ضمان معرفة يقينية وتبيين للعالم الذى يراه ديكارت؟ يرمى هذا البحث إلي تحليل هذا السؤال ونقد نظرة ديكارت من قبل بعض المفكرين الغربيين والفلاسفة المسلمين.

الألفاظ المفتاحية: ديكارت، الله، الجوهر، اللامتناهي، الحركة.

المبادئ الفكرية لابن تيمية فى تبين واثبات الاعتقادات الإسلامية

سيد محمد اسماعيل سيد هاشمى^٢ / مرتضى ايمنى^٣ / سيد محمد جواد سيد هاشمى^٤

ملخص البحث: در تاريخ الفكر الإسلامى، كانت هناك أساليب ومناهج مختلفة لإثبات العقائد الدينية وطريقة فهم وتفسير الآيات والأحاديث المتعلقة بالمعارف. تارة كان التركيز فى فهم الدين، ينصب علي العقل، وتارة اخرى علي النقل وتارة ثالثة علي كليهما معاً. وقد كان ابن تيمية، من متكلمي وفقهاء القرن السابع للهجرة، يعتمد منهجاً افراطياً فى استبعاد العقل وعدم توظيفه فى فهم المعارف الإسلامية. وهذه المنهج ينبثق من منطلقاته وافتراضاته المسبقة من جهة، ومن جهة اخرى يأتي بسبب الرغبة فى تحاشي المعطيات الناتجة عن الاتجاه العقلى. واجهت آراء ابن تيمية معارضة معظم العلماء المعاصرين له؛ ولكن بعض تلاميذه بسطوا آرائه وكان لهذا أكبر الأثر فى نشأة السلفية والوهابية والجماعات الإفراطية. لا يضع ابن تيمية أى اعتبار للعقل، لا فى مرحلة اثبات العقائد الدينية ولا فى مقام فهم وتفسير النصوص الدينية. فى مجال اثبات العقائد الدينية، يؤكد ابن تيمية علي عنصر «الفطرة»؛ غير انه لا يقدم تبييناً صحيحاً له. وعلي صعيد هرمنوطيقا الكتاب والسنة وتفسير نصوص الدين، يركّز علي الفهم العرفى لطواهر القرآن والسنة وعقائد «السلف الصالح»، ويحدّر من أى من تأويل النص حتي إن كان يتعارض مع حكم صريح العقل. يبدو أن متبنياته الفكرية فى اثبات وتبيين المعارف الدينية وافراطه فى التركيز علي ظواهر الكلام الإلهى وأفكار مسلمى صدر الإسلام «السلف الصالح»، ليس لها تبرير معقول، كما تترتب عليها نتائج وخيمة أيضاً.

الألفاظ المفتاحية: العقل، المعارف الدينية، الفطرة، السلف الصالح، التأويل، ابن تيمية.

hasanzadehe@atu.ac.ir

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadsyedhashemi@gmail.com

١. استاذ مشارك فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائى.

٢. استاذ مساعد فى جامعة الشهيد بهشتى.

٣. ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة الشهيد بهشتى.

٤. خريجة ماجيستر فى الكلام الاسلامى، فى جامعة المعارف الإسلامية.

مبادئ نظرية المعرفة السينوية وتطبيقها في اثبات وجود الله

فاطمه رمضاني^١

ملخص البحث: دراسة ماهية وشروط تحقق العلم من التساؤلات القديمة التي تُثار في المنطق، وما وراء الطبيعة، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم. في التفكير السينوي هوية العلم هي ان العلم عقلي و يقيني ويتطلب الاكتساب. الشيخ الرئيس ابن سينا لا يأخذ بالمعلومات المسبقة والفطرية، ويرى ان مرتكز المعرفة اليقينية في مجال التصور والتصديق مبني علي اساس تحصيل «الاوليات». وحسب رأيه انه في عملية اكتساب المعرفة اليقينية، يكون الاعتقاد بمثابة العنصر الاول ويتصف بهوية نفسية، ويتحول في ظروف معينة إلي يقين عيني ويجعل من البرهان استدلالاً مفيداً ومعرفة يقينية. التجربة في الفكر السينوي تأتي كحصيلة لامتزاج القياس العقلي والاستقراء الحسي. الاستقراء الحسي الناقص لا ينتج عنه علم يقيني وكلي، وانما له دور تمهيدى فحسب، في حين ان التجربة تختلف عن الاستقراء وتنتج علماً يقينياً وكلياً. اخذ ابن سينا في أعماله الفلسفية بالاسس المنطقية ومنهج القياس البرهاني لاثبات وجود الله، كمسألة نظرية وغير بديهية. استخدام الاسس المعرفية لابن سينا في امكان اثبات وجود الله يبدو في ظاهره متناقضاً وسبباً لظهور نقاشات في هذا المجال، ولكن يمكن تبين انسجامه من خلال نظرة كلية وشاملة لمنظومته المعرفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، المعرفة اليقينية، الأوليات، المحسوسات، امكانية اثبات وجود الله.

١. دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع العلوم والأبحاث، طهران.
f_ramezani_90@yahoo.com