

Journal of Religious Thought of Shiraz
University
Vol.22, No.1, Spring 2022, Ser. 82,
PP: 3-26, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۸۲
صفحات ۳-۲۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Examining the theory of divine prophecy and natural prophecy

Mohammad Ali Esmaili *

Mehri Changi Ashtiyani **

Abstract

The divine or naturalistic issue of prophecy has long been considered by theologians and has been studied under various headings. But it seems that there are still ambiguities in the wording of the issue and this theory has different interpretations. Through the present paper, which is presented with a descriptive-analytical method and with the aim of Explaining and evaluating this issue, it is revealed that the theory of "divinity of prophecy" has two different interpretations. The first is against "constitutionalism" and the second is against "naturalism". The first interpretation is discussed among the people of Hadith and the adherents of justice, and the second interpretation is discussed among the adherents of justice and the philosophers. According to the people of Hadith and some Ash'arites, receiving the status of prophethood does not depend on any condition and is only subject to the providence of God. In contrast, the adherents of justice consider the reception of prophecy to be conditional on a series of conditions that make a person worthy of receiving this position. By accepting the "naturalism of prophecy", some philosophers depict the attainment of the status of prophecy based on a series of natural laws of the world and regarding special human talents, without the need for a component called 'divine selection'. In the present article, all these cases are discussed.

Keywords: Divine prophecy, natural prophecy, the giftedness of prophecy, the merit-based nature of prophecy.

* PhD student in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International Research Institute (Corresponding Author).
mali.esm91@yahoo.com

** Assistant Professor, Faculty of Teaching Islamic studies, Shariati Technical and Vocational University, Tehran, Iran.
mehrchangi@yahoo.com

Date of Receive: 27/10/1400

Date of Accept: 10/11/1400

بررسی نظریه نبوت الهی و نبوت طبیعی

محمدعلی اسماعیلی* مه‌ری چنگی آشتیانی**

چکیده

مسأله‌ی الهی‌انگاری یا طبیعی‌انگاری نبوت، از گذشته توجه الهی‌دانان را برانگیخته بوده و با عناوین مختلفی بررسی شده است. اما به نظر می‌رسد همچنان در تحریر مسأله، ابهاماتی مشهود است و این نظریه تاب تقریرهای مختلفی را دارد. از رهگذر جستار حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف تحریر و ارزیابی این مسأله ارائه شده، آشکار می‌شود که نظریه‌ی الهی‌انگاری نبوت دو تقریر متفاوت دارد که تقریر اول، در مقابل مشروط‌انگاری و تقریر دوم، در مقابل طبیعی‌انگاری قرار دارد. اهل حدیث و عدلیه درباره‌ی تقریر اول و عدلیه و فلاسفه درباره‌ی تقریر دوم گفتگو می‌کنند. به باور اهل حدیث و برخی اشاعره، دریافت مقام نبوت به هیچ شرطی وابسته نیست و تنها تابع مشیت خداست. در مقابل، عدلیه دریافت نبوت را به سلسله‌ای از شروط مشروط می‌دانند که شخص را شایسته‌ی دریافت این مقام می‌کند. برخی فیلسوفان با پذیرش طبیعی‌انگاری نبوت، رسیدن به مقام نبوت را براساس سلسله‌ای از قوانین طبیعی جهان و ناظر به استعداد‌های ویژه‌ی انسانی تصویر می‌کنند، بدون اینکه به مؤلفه‌ای با عنوان اصطفا‌ی الهی نیاز باشد. در مقاله‌ی حاضر، همه‌ی این موارد، بررسی و از آن بحث می‌شود.

واژگان کلیدی: نبوت الهی، نبوت طبیعی، موهبتی‌انگاری نبوت، استحقاقی‌انگاری نبوت.

۱. مقدمه

«نبوت عام» سلسله‌مسائلی نظیر حقیقت نبوت، فلسفه‌ی نبوت، وحی، عصمت، اعجاز و مانند این‌ها را در بر می‌گیرد که از جمله‌ی آن‌ها، مسأله‌ی «الهی یا طبیعی‌انگاری نبوت» است. این مسأله از گذشته در کانون بررسی الهی‌دانان یهودی (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۸۹)، مسیحی (آلتمن، ۱۳۸۹، ص ۷۰) و مسلمان (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴) قرار داشته است. ریشه‌ی این مسأله به دوره‌ی یونان باستان بازمی‌گردد و اولین بار دیمقراطیس، فیلسوف یونانی پیشاسقراطی، کوشید با استفاده از نظریه‌ی «مُثل» توضیحی طبیعی درباره‌ی پیشگویی در رؤیا و مکانیسم طبیعی نبوت ارائه دهد. این تبیین طبیعی، در مقابل نظریه‌ی الهی‌انگاری نبوت، با پژوهش‌های ارسطو ادامه یافت (آلتمن، ۱۳۸۹، ص ۷۰-۷۱) و فیلسوفان بعدی، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، با بهره‌گیری از نظام فلسفی ارسطو به

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، پژوهشگاه بین‌المللی جامعه‌المصطفی (نویسنده مسؤول).

mali.esm91@yahoo.com

** استادیار گروه مدرسی معارف اسلامی، دانشکده فنی دکت‌ر شریعتی، تهران، ایران. mehrichangi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷

تکمیل این دیدگاه پرداختند که مثلاً می‌توان به تلاش‌های گسترده‌ی فارابی (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۸-۸۹) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۳) اشاره کرد. چنان‌که در طرف مقابل، غالب متکلمان مسلمان با تأکید بر نظریه‌ی الهی‌انگاری نبوت، تبیین فلسفی را نپذیرفتند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸). علی‌رغم پیشینه‌ی گسترده‌ی این مسأله، به نظر می‌رسد همچنان ابهاماتی در آن وجود دارد که ریشه‌ی آن تعبیرات مختلفی است که الهی‌دانان در بررسی این مسأله از آن بهره برده‌اند که مثلاً می‌توان از چنین تعبیراتی یاد کرد: «تفضلی‌انگاری یا استحقاقی‌انگاری نبوت» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۶۱)، «اکتسابی‌انگاری یا غیراکتسابی‌انگاری نبوت» (حمیری، ۱۹۷۲، ص ۲۶۴)، «موهبتی‌انگاری نبوت» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲)، «جزاانگاری نبوت» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۷)، «احسانی‌انگاری و تشریفی‌انگاری نبوت» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶)، «مشیتی‌انگاری و غیرمشروط‌انگاری نبوت» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۸؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸)، «نبوت طبیعی و نبوت الهی» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۸۹؛ آلمن، ۱۳۸۹، ص ۷۰)، «نبوت آسمانی و نبوت نفسانی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۹). این تعبیرات علی‌رغم برخی مؤلفه‌های مشترک، تمایزاتی اساسی با یکدیگر دارند که نه تنها ابهاماتی را در این مسأله به وجود آورده، بلکه در بررسی سخنان آن‌ها، اشکالاتی را پدید آورده است که سخنان شیخ مفید و برخی استدلال‌های فخررازی از نمونه‌های آن‌هاست (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۹) که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم. جستار حاضر که با هدف تحریر و تنقیح این مسأله شکل گرفته، می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تحریر مسأله، دیدگاه‌های مطرح در آن را نیز تقریر و ارزیابی کند و بر این باور است که الهی‌انگاری نبوت در سخنان الهی‌دانان دو تقریر دارد که علی‌رغم پیوند مستحکم میانشان، با یکدیگر تمایزاتی اساسی دارد که مؤلفه‌های هریک در سایه‌ی دیدگاه مقابلش آشکار می‌شود. از این‌رو نوشتار حاضر به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد:

۱. نظریه‌ی «الهی‌انگاری»، در مقابل «مشروط‌انگاری نبوت»، چه مؤلفه‌هایی دارد؟ و ارزیابی آن‌ها چگونه است؟
۲. مؤلفه‌های نظریه‌ی الهی‌انگاری در مقابل طبیعی‌انگاری نبوت، چیست؟ و ارزیابی آن‌ها چگونه است؟

۲. الهی‌انگاری در مقابل مشروط‌انگاری نبوت

الهی‌انگاری نبوت در اینجا عهده‌دار پاسخ به این پرسش است که آیا در دریافت مقام نبوت، هیچ‌گونه شرطی (به‌جز برخی شروط عمومی که آن را نیز

تنها عده‌ای مطرح کرده‌اند) لازم نیست، یا اینکه علاوه‌بر شروط عمومی، باید سلسله‌ای از شرائط خاص را نیز داشته باشد؟ این مسأله میان اهل حدیث و اشاعره و عدلیه مطرح است؛ گروه نخست، دیدگاه اول و عدلیه دیدگاه دوم را پذیرفته‌اند. بدیهی است که دیدگاه نخست، وقتی منکر هرگونه شرطی باشد، بالتبع در مقابل دیدگاه فیلسوفان نیز قرار می‌گیرد، اما این تقابل، بالتبع است. در هر صورت، تقریر این دو دیدگاه از این قرار است:

۱.۲. الهی انگاری

اهل حدیث و برخی اشاعره بر این باورند که دریافت مقام نبوت به هیچ‌گونه شرطی وابسته نیست و تنها تابع مشیت خداست. خدا به هر کس که بخواهد این مقام را عطا می‌کند، بدون اینکه لزوماً در او ویژگی خاصی وجود داشته باشد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸). گاهی این دیدگاه، «تفضلی انگاری نبوت» نامیده می‌شود؛ با این توضیح که همه‌ی انسان‌ها در دریافت نبوت یکسان‌اند، اما خدا به برخی تفضل می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۱۶۹).

عضالدین ایچی این دیدگاه را این‌گونه تقریر می‌کند:

«و لایشترط فیه شرط و استعداد بل الله یختص برحمته من یشاء من عباده»

(جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸).

نکره در سیاق نفی، بیانگر عمومیت است. جرجانی این عبارت را این‌گونه شرح می‌دهد که در دریافت نبوت نه شرط اکتسابی (از قبیل ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها) مطرح است، نه استعداد ذاتی (از قبیل سلسله‌شروطی که فیلسوفان مطرح می‌کنند، بلکه تنها به موهبت و مشیت خدا وابسته است (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸).

سیف‌الدین آمدی نیز در همین راستا، چهار دیدگاه درباره‌ی حقیقت نبوت ترسیم می‌کند که نخستین آن‌ها دیدگاه فیلسوفان است که سه ویژگی کمال «قوه‌ی عاقله»، «قوه‌ی متخیله» و «قوه‌ی حساسه» را مطرح می‌کنند. وی ضمن نقد این دیدگاه، مقام نبوت را «موهبت الهی» می‌داند که ویژگی‌های ذاتی یا عرضی نفس نبی در آن نقشی ندارد، بلکه تنها به موهبت الهی وابسته است:

«الحق ما ذهب إليه أهل الحق من الأشاعرة و غیرهم من أن النبوة لیست راجعة إلى ذاتی من ذاتیات النبی، و لا إلى عرض من أعراضه المكتسبة له. بل هی موهبة من الله تعالی و نعمة منه علی عبده، و حاصلها یرجع إلى قول الله عزوجل لمن اصطفاه من عباده: أرسلتک» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲).

گفتنی است که تقابل این دیدگاه با دیدگاه فیلسوفان که در این سخن آمدی به آن اشاره شد، از این رو نیست که فقط فیلسوفان شروطی برای دریافت نبوت مطرح کرده‌اند، بلکه از این روست که اشاعره مطلق مشروط‌انگاری را رد می‌کنند و نفی عام، مستلزم نفی خاص است؛ بنابراین شامل دیدگاه فیلسوفان و متکلمان عدلیه می‌شود.

در هر صورت، این دیدگاه بر «امکان ترجیح بدون مرجح» و «نفی تعلیل‌پذیری افعال الهی به اغراض» استوار است که در جای خودش بررسی شده است. فخررازی این دیدگاه را این گونه تقریر می‌کند که تمام نفوس انسان‌ها یکسان‌اند و میان آن‌ها تفاوتی نیست، بنابراین تعلق نبوت و رسالت به برخی از آن‌ها صرفاً تشریف و تفضل الهی است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶).

ایچی برای اثبات این دیدگاه به آیهی «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴) متمسک می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸)؛ در حالی که این آیه نه تنها بر مدعایش دلالت ندارد، بلکه اثبات‌کننده‌ی دیدگاه رقیب است که تقریرش در دیدگاه بعدی می‌آید. از این رو جرجانی در شرح، دلالت آن بر مدعا را مبهم دانسته (همان)، سیالکوتی در حاشیه، آن را بیانگر اثبات دیدگاه رقیب می‌داند (همان).

فخررازی به آیهی «قُلْ إِنْ أَلْفُ بَيْدٍ لِلَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۷۳) تمسک کرده؛ به این صورت که در اینجا، مقصود از فضل، به قرینه سیاق، نبوت است و چون به مشیت الهی وابسته شده، پس تفضلی است، نه استحقاقی (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۶۱). این در حالی است که وابستگی به مشیت الهی با موهبتی‌انگاری هیچ ملازمه‌ای ندارد؛ زیرا مشیت خدا بی حساب نیست و بر اساس بقیه‌ی آیات (نظیر: زخرف: ۳۱-۳۲؛ بقره: ۱۲۰؛ زمر: ۶۵)، ویژگی‌هایی در پیامبران شرط است که خود فخررازی نیز در جایی دیگر به آن‌ها اعتراف کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶-۱۳۷) و در ادامه می‌آید. وی همچنین به آیهی «وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (طه: ۱۳)، بر مدعایش استدلال می‌کند؛ به این تقریر که دریافت وحی بر اساس اختیار خدا بوده، نه ویژگی پیامبر (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۹). پاسخ این مطلب نیز از مطلب پیش آشکار می‌شود.

۲.۲. مشروط‌انگاری نبوت

عدلیه، در مقابل اهل حدیث و اشاعره، دریافت نبوت را مشروط به سلسله‌ای از شروط می‌دانند که شخص را شایسته‌ی دریافت این مقام می‌کند (شریف مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹). برخی اشاعره، نظیر فخررازی، در برخی سخنانشان (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶) و نیز بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸۱) این دیدگاه را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که برخی نومعترلیان معاصر نیز

لازمه‌ی دیدگاه پیشین را ترجیح بدون مرجح دانسته‌اند و دیدگاه حاضر را پذیرفته‌اند (حنفی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۴).

برای موجه‌سازی این دیدگاه، علاوه بر «استحاله‌ی ترجیح بدون مرجح» و «تعلیل‌پذیری افعال خدا به غایات»، می‌توان به آیات و روایات تمسک کرد که به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم:

مطابق آیه‌ی «وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴)، سران شرک و به تعبیر قرآن «أَكْبَرُ مُجْرِمِيهَا» (انعام: ۱۲۳) می‌پنداشتند که احراز مقام رسالت و رهبری به سن و مال و مانند این‌ها وابسته است؛ از این‌رو ولیدبن مغیره مدعی بود که از حضرت محمد (ص) سزاوارتر به نبوت است، تا اینکه این آیه نازل شد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۷۵). براساس این آیه، دریافت نبوت به سن و مال وابسته نیست، بلکه مرهون لیاقت‌هایی است که تنها خدا از وجود آن‌ها آگاه است. فخررازی دلالت آیه بر لزوم وجود ویژگی‌های مخصوص در پیامبران را پذیرفته، تأمل در این آیه را نمایانگر اشتراط اموری نظیر دوری از مکر، فریب و حسد می‌داند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۳۶-۱۳۷). بیضاوی شأن نزول این آیه را گفتگوی ابوجهل با عبدمناف می‌داند که مدعی لزوم نزول وحی بر قبیله‌ی خود بود، اما به باور بیضاوی، این آیه دریافت نبوت را مرهون فضائل نفسانی می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸۱).

آیه‌ی «وَ قَالُوا لَوْ لَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ أَمْ هُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (زخرف: ۳۱-۳۲) نیز بر همین مدعا دلالت دارد. آنان که ملاک برتری را مال و جاه می‌دانستند، کسانی نظیر ولیدبن مغیره و عروه‌بن مسعود را شایسته‌ی نبوت می‌پنداشتند، درحالی‌که طبق این آیه، تقسیم نعمت‌های مادی براساس خواست خداست، نه خواست آن‌ها، چه رسد به نعمت والای نبوت که براساس مال و مقام دنیوی نیست (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۸، ص ۹۸). آیات دیگری نیز بر این مدعا دلالت دارد (مثلاً رک. بقره: ۱۲۰؛ زمر: ۶۵).

روایات فراوانی نیز بر این مدعا دلالت دارد؛ مثلاً روایات فراوانی فلسفه‌ی برگزیده‌شدن پیامبران به مقام نبوت را شرح داده، آن را معلل به ویژگی‌هایی کرده است که در یک تقسیم، دو دسته است:

الف. روایاتی که فلسفه‌ی برگزیده‌شدن پیامبر خاصی را بیان می‌کند که نمونه‌ی آن، این روایت است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: أُوْحِيَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى مُوسَى (ع) أَنْ يَا مُوسَى! أَ تَدْرِي لِمَ اصْطَفَيْتُكَ بِكَلَامِي دُونَ خَلْقِي؟ قَالَ: يَا رَبِّ وَلِمَ ذَاكَ؟ قَالَ: فَأُوْحِيَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ يَا مُوسَى! إِنِّي قَلَّبْتُ عِبَادِي ظَهْرًا لِبَطْنٍ فَلَمْ أَجِدْ فِيهِمْ أَحَدًا أَذِلَّ لِي نَفْسًا مِنْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳).

ب. روایاتی که فلسفه‌ی برگزیده‌شدن مطلق پیامبران را بازگو می‌کند که این حدیث قدسی از نمونه‌های آن است:

«إِنِّي اطَّلَعْتُ يَا عَبْدِي فِي عِلْمِي عَلَى قُلُوبِ عِبَادِي فَلَمْ أَرْ فِيهِمْ أُطْوَعَ لِي وَلَا أَنْصَحَ لِخَلْقِي مِنْ أَنْبِيَائِي وَرُسُلِي فَجَعَلْتُ لِذَلِكَ فِيهِمْ رُوحِي وَكَلِمَتِي وَالزَّمَنُتَهُمْ عَبَاءَ حُجَّتِي وَاصْطَفَيْتُهُمْ عَلَى الْبِرِّ أَيَا بِرْسَالَتِي وَوَحْيِي» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۱۲).

طبق این دو روایت، دادن مقام نبوت، بدون ملاک نیست، بلکه مرهون وجود ویژگی‌هایی است که پیامبران را از دیگران ممتاز می‌کند. این مدعا در روایات دیگری نیز آمده است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱۸، ص ۳۹۹).

در روایت دیگری، پیامبر اکرم (ص) در مناظره‌ی با مشرکان، اعطای مقام نبوت را نه بی‌مینا، بلکه براساس عدل توصیف می‌کنند:

«... لَيْسَ هُوَ عَزَّوَجَلَّ مِمَّنْ يَخَافُ أَحَدًا - كَمَا تَخَافُهُ لِمَالِهِ وَحَالِهِ... فَتَخَصُّهُ بِالنُّبُوَّةِ لِذَلِكَ، وَ لَا مِمَّنْ يُحِبُّ أَحَدًا مَحَبَّةَ الْهَوَى كَمَا تُحِبُّ، فَتُقَدِّمُ مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ التَّقْدِيمَ... وَ إِنَّمَا مَعَامَلَتُهُ بِالْعَدْلِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۲).

۳. الهی‌انگاری در مقابل طبیعی‌انگاری و استحقاقی‌انگاری نبوت

الهی‌انگاری نبوت در اینجا عهده‌دار پاسخ به این پرسش است که با فرض پذیرش مشروط‌انگاری نبوت در مسأله‌ی پیشین (دیدگاه دوم)، آیا آن سلسله‌شرایط به‌گونه‌ای است که تحقق آن‌ها مساوی با حصول نبوت باشد (به این معنا که نبوت چیزی جز فعلیت آن‌ها نباشد)، یا اینکه مؤلفه‌ی دیگری به نام «اصطفای الهی» نیز مطرح است که بدون آن، شخص به این مقام نمی‌رسد؟ به عبارت دیگر، آیا شرایط مدنظر، علت تامه برای حصول نبوت است یا تنها در حد مقتضی است؟

این مسأله بیشتر میان عدلیه و فلاسفه مطرح است و غالب فلاسفه‌ی پیشین دیدگاه نخست را پذیرفته‌اند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۸-۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۳) و متکلمان عدلیه دیدگاه دوم را می‌پذیرند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۹). گاهی در تفریر این بحث، از دو واژه‌ی «چشم‌انداز زمینی» و «چشم‌انداز آسمانی» به نبوت بهره برده می‌شود؛ به این صورت که چشم‌انداز فیلسوف، نظرگاه انسان نشست‌برزمینی

است که با استمداد از عقل زمینی خویش سعی در فهم هستی دارد و به طبیعت و ماورای آن، با نگاهی طبیعی می‌نگرد. در این نوع نگاه تلاش می‌شود تا وجه تفاوت پیامبر با دیگران، در درون پیامبر و در ویژگی‌ها و اوصاف نفسانی او جستجو شود. در سوی دیگر، نگاه آسمانی و ماورایی متکلم قرار دارد؛ چراکه کلام به تدین تعهد دارد و از این رو، از چشم‌اندازی دینی به تمام مسائل می‌نگرد. به تبع این نوع نگاه، پیامبر انسانی است که گزینش شده و «انتخاب‌شدن» از جانب خداوند، حقیقت اصلی نبوت را تشکیل می‌دهد (جوادی، ۱۳۸۶، ص ۵۹). این نظریه موهبتی‌انگاری نبوت نیز نامیده می‌شود.

در هر صورت، پیش از تقریر دیدگاه‌ها، چند نکته درخور توجه است:

۱. گاهی الهی‌انگاری نبوت در این محور، تفضلی‌انگاری نامیده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴)، اما باید توجه داشت که مفادش با تفضلی‌انگاری در محور پیشین متفاوت است؛ زیرا در آنجا بیانگر مشروط‌نبودن نبوت به ویژگی‌هاست، اما در اینجا بیانگر تمامیت‌نداشتن آن ویژگی‌هاست.

۲. گاهی در مقابل الهی‌انگاری نبوت در این محور، استحقاقی‌انگاری نبوت قرار داده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴)؛ دلیلش این است که طبیعی‌انگاری نبوت مستلزم استحقاقی‌انگاری آن است؛ زیرا وقتی شرائط مدنظر را علت تامه‌ی حصول نبوت بدانیم، واجد آن‌ها «مستحق» چنین مقامی است و تکویناً و براساس قوانین طبیعی، استحقاق چنین مقامی را دارد.

۳. استحقاقی‌انگاری نبوت گاهی این‌گونه تفسیر می‌شود که دادن نبوت به برخی افراد بر خدا واجب است؛ در مقابل تفضلی‌انگاری که به مشیت خدا وابسته است: می‌تواند بدهد یا ندهد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۶۱؛ ج ۳۲، ص ۳۱۲). این در حالی است که در سخنان متکلمان امامیه، میان دو نوع وجوب تفکیک می‌شود: الف. وجوب فقهی که متناسب با مقام مولویت تشریحی است؛ ب. وجوب کلامی که بیانگر حسن فعل و ملائمتش با کمال فاعل است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۹-۳۵۰) و به وجود ملازمه‌ی میان کمال ذاتی فاعل و صدور فعل حسن بازمی‌گردد (ربانی‌گلپایگانی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷). معنای نخست، درباره‌ی خدا محال است؛ بنابراین تفسیر استحقاقی‌انگاری به چنین وجوبی نیز صحیح نیست. از دیگر سو، تفضلی‌انگاری که به مشیت خدا وابسته است، با وجوب کلامی منافاتی ندارد و با یکدیگر قابل جمع‌اند؛ بنابراین در مقابل یکدیگر نیستند.

۴. برخی اندیشوران ضمن تفسیر موهبتی‌انگاری نبوت به اینکه نبوت یک نعمت معنوی الهی است که خدا آن را طبق شایستگی‌های افراد، به هر کس که بخواهد عطا می‌کند، محل بحث را این‌گونه تحریر کرده‌اند که نبوت مقام شامخی است که خدا به افراد خاصی می‌دهد؛

خواه بگوییم که آن نعمت، موهبت الهی است، یا چیزی است که شایستگی انسان ایجاب می‌کند که خدا چنین نعمتی را به او اعطا کند، در هر حال، بعث رسل فعل خداست و قطعاً فعل خدا به خاطر حکیم بودن فاعل، دور از هر نوع عبث است؛ بنابراین مقتضای هر دو قول این است که باید ملاکی واقعی در شخص نبی موجود باشد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲). به نظر می‌رسد که این اندیشمند صرفاً محور حاضر را کانون بررسی قرار داده است، در حالی که مطابق محور اول، موهبتی‌انگاران نبوت، هرگونه استعداد و ویژگی شخص را انکار می‌کنند و تعلیل فعل خدا به غایت و غرض را نمی‌پذیرند.

اکنون پس از تحریر مسأله، به تقریر و بررسی دیدگاه‌ها می‌پردازیم:

۱.۳. طبیعی‌انگاری نبوت

طبیعی‌انگاری نبوت با محوریت «نبوت طبیعی» در مقابل «نبوت الهی» شکل گرفته است. به باور الکساندر آلمن (۱۹۰۶-۱۹۸۷م)، استاد مجارستانی-آمریکایی مطالعات یهودیت، این پرسش که «نبوت یک پدیده‌ی طبیعی است یا عطیه‌ای الهی؟» به دوره‌ی کلاسیک یونان بازمی‌گردد (آلمن، ۱۳۸۹، ص ۷۰-۷۱) و فیلسوفان بعدی، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، با بهره‌گیری از نظام فلسفی ارسطو به تکمیل این دیدگاه پرداختند.

مفهوم محوری این دیدگاه، واژه‌ی «طبیعی» است که لازم است بررسی شود. توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴م) در توضیح نبوت طبیعی، دو تفسیر برای واژه‌ی طبیعی ذکر می‌کند:

الف. طبیعی چیزی است که از طبیعت شیء سرچشمه می‌گیرد. طبیعی به این معنا، در مقابل «ارادی» است و براین اساس افعال ناشی از طبیعت اشیا، «افعال طبیعی» و افعال ناشی از اراده‌ی موجودات، «افعال ارادی» نامیده می‌شود (رک. طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶).

ب. طبیعی بیانگر دریافت کمالات براساس استعدادها، و استعدادها زمینه‌ساز دریافت مراتب کمالی است. «طبیعت اشخاص» زمینه‌ی استعدادها، و استعدادها زمینه‌ساز دریافت مراتب کمالی است. به باور آکوئیناس، برخی نبوت طبیعی را به معنای نخست می‌دانند و بر این باورند که طبیعت نفس انسانی موهبت پیش‌بینی آینده را دارد، همان‌طور که حرکت آتش به سمت بالا طبیعی است. آکوئیناس این دیدگاه را نمی‌پذیرد و معتقد است که در حالت طبیعی، نفس انسان نمی‌تواند از غیر راه بدیهیات، به علوم برسد. در نبوت طبیعی معنای دوم مدنظر است. براین اساس، مقصود از نبوت طبیعی، حصول نبوت براساس استعدادها و ویژه‌ی انسانی است و بیانگر یک فرایند کاملاً طبیعی است (آلمن، ۱۳۸۹، ص ۷۴).

براساس این توضیح، مقصود از طبیعی‌انگاری نبوت دیدگاهی است که رسیدن به مقام نبوت را براساس سلسله‌ای از قوانین طبیعی حاکم بر عالم هستی و ناظر به استعدادها

ویژه‌ی انسانی تصویر می‌کند، بدون اینکه نیازمند افزودن مؤلفه‌ی دیگری به نام اصطفا‌ی الهی باشد. فاضل مقداد این دیدگاه را این‌گونه شرح می‌دهد که به باور فیلسوفان، نبوت و اوامر و معجزات نبی همگی معلول خواص نفسانی اوست که در پی آن، نفس نبی به مجردات متصل می‌شود و به مقام پیامبری می‌رسد، بدون اینکه خدا دستوری مطرح کرده باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، صص ۲۳۹-۲۴۰).

در هر صورت، این دیدگاه در میان فیلسوفان مسلمان پیروانی دارد که نمونه‌ی آن، دیدگاه فارابی و ابن‌سیناست که به آن اشاره می‌کنیم:

ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق)، بنیان‌گذار نظریه‌ی فلسفی وحی در میان حکیمان مسلمان، نبوت را مرهون وجود سه ویژگی اصلی در شخص نبی می‌داند: الف. کمال قوه‌ی عاقله؛ ب. کمال قوه‌ی متخیله؛ ج. کمال قوه‌ی عماله. به باور وی، دریافت وحی همان اتصال به عقل فعال است که پس از حصول عقل منفعل و عقل مستفاد حاصل می‌شود:

«... يحصل له أولاً العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد. فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال... وهو الذي ينبغي أن يقال فيه: إنه يوحى إليه... فهذه الأفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل، بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد، هو الوحي» (فارابی، ۱۹۹۶، صص ۸۸-۸۹).

براساس این عبارت، وحی چیزی جز اتصال به عقل فعال و افاضه‌ی حقائق از جانب عقل فعال نیست. وی در *آراء اهل المدينة الفاضلة* این‌گونه سخنش را تکمیل می‌کند که نفس پس از مرتبه‌ی عقل بالفعل، به مرتبه‌ی عقل مستفاد می‌رسد و به عقل فعال متصل می‌شود و اگر اتصال به عقل فعال در هر دو جزء عقل نظری و عقل عملی‌اش باشد و قوه‌ی متخیله‌اش نیز متصل شود، چنین انسانی دریافت‌کننده‌ی وحی است:

«وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الانسان هو الانسان الذي حلّ فيه العقل الفعال. وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخیلة، كان هذا الانسان هو الذي يوحى إليه» (فارابی، ۱۹۹۵، صص ۱۲۱-۱۲۲).

طبق این عبارت، کمال هر دو قوه‌ی متخیله و عاقله، در دریافت وحی نقش دارد. در هر صورت، آنچه مدنظر ماست، این نکته است که به باور فارابی، وحی همان اتصال نفس به عقل فعال است و مؤلفه‌ی دیگری به نام اصطفا‌ی الهی مطرح نیست.

ابن‌سینا نیز ضمن پذیرش ویژگی‌های سه‌گانه در نفس نبی و دسته‌بندی و تنظیم آن‌ها (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶)، وحی را یک فرایند طبیعی دانسته، آن را اتصال نفس نبی به عالم عقل و دریافت حقایق ملکوتی از آن عالم می‌داند:

«اما الوحی فانها داخله فی تأثیر النفسانی فی النفسانی، اذ حقیقه الوحی هو الالقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریه المستعدّه لقبول مثل هذا الالقاء.. وهذا الالقاء عقلی و اطلاع و اظهار» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۳).

برخی فیلسوفان یهودی نیز به پیروی از فیلسوفان مسلمان، این دیدگاه را پذیرفته‌اند که مختصراً به دیدگاه برخی از آنان می‌پردازیم.

موسی‌بن‌میمون بن‌عبیدالله قرطبی (۱۱۳۵-۱۲۰۴م) مشهور به ابن‌میمون یهودی، دو دیدگاه نبوت الهی و نبوت طبیعی را این‌گونه ترسیم می‌کند که براساس دیدگاه اول، خداوند هر کس را که بخواهد، به نبوت برمی‌گزیند، هرچند بی‌سواد و عامی باشد و فرقی نمی‌کند که آن شخص از نظر سنی کوچک یا بزرگ باشد؛ البته باید انسان نسبتاً صالحی باشد و مشکل اخلاقی خاصی هم نداشته باشد. ابن‌میمون این نظریه را دیدگاه انسان‌های عوام و جاهل و مقبول برخی عوام شریعت یهود می‌داند. دیدگاه دوم با نگاه هستی‌شناختی به مسأله‌ی نبوت نگریسته و نبوت را کمالی از کمالات وجودی می‌داند که تنها پس از ریاضت‌ها و شکوفایی استعدادهای انسانی به دست می‌آید. بدیهی است که چنین کمالی برای همه‌ی انسان‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه تنها کسانی بدان راه می‌یابند که زمینه‌های هستی‌شناختی را در خودشان فراهم کرده باشند. بنابراین مقام نبوت یک جایگاه اعتباری نیست که به هرکسی داده شود و فردی که این ویژگی را ندارد، به نبوت برگزیده شود و به تعبیر ابن‌میمون، شخصی شب بخوابد و صبح به پیامبری برسد (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۸۹). به باور ابن‌میمون، براساس این رویکرد، هرکس که زمینه‌های مذکور را در خودش فراهم کرده باشد، حتماً به مقام نبوت می‌رسد؛ چون نبوت نوعی کمال در طبیعت انسانی است که پس از تحقق زمینه‌های مناسب، در انسان فعلیت می‌یابد:

«الشخص الفاضل الکامل فی نطقیاته وخلقیاته، اذا کانت قوته المتخیله علی اکمل ماتکون و تهبأ التهبیؤ الذی ستسمعه، فانه یتنبأ ضروره، اذ هذا کمال هو لنا بالطبع و لایصح بحسب هذا الرأی ان یکون شخص یصلح للنبوه و یتهبأ لها و لایتنبأ» (همان). نظریه‌ی نبوت طبیعی را معمولاً فیلسوفان یهودی، با تأثیرپذیری از حکیمان مسلمان، مطرح کرده‌اند؛ مثلاً اسحاق بن‌سلیمان اسرائیلی (۸۵۵-۹۵۲م)، پزشک پراوازه‌ی مصری و فیلسوف نوافلاطونی یهودی، شاگرد اسحاق بن‌عمران و استاد ابن‌جزار، نبوت را هم‌سنخ فلسفه دانسته، نوعی ترکیه و تعالی نفس و اتحاد با عقل فعال می‌داند. وی ضمن مقایسه‌ی وحی با

فرایند روان‌شناختی خواب، آن‌ها را از یک سنخ می‌داند و فرایند وحی را در سایه‌ی تعالی قوای ادراکی نبی توضیح می‌دهد (شرباک، ۲۰۰۴، صص ۷۰-۷۶). نتنیل بیرف فیومی (درگذشته‌ی ۵۶۱م) فیلسوف یهودی یمنی نیز با رویکرد فلسفی و طبیعت‌گرایانه، به تبیین نبوت می‌پردازد و قابلیت‌های نفسانی شخص نبی را در دریافت وحی برجسته می‌داند (همان، صص ۱۲۳-۱۲۴).

۳.۲. الهی‌انگاری نبوت

طبق این دیدگاه، دریافت مقام نبوت، به سلسله‌ای از شروط مشروط است که در محور پیشین به آن‌ها پرداختیم، اما این شروط، علت تامه نیست و تحقق نبوت نیازمند مؤلفه‌ی دیگری به نام اصطفا‌ی الهی است، نه اینکه نبوت یک حادثه‌ی طبیعی باشد همانند فعلیت یافتن قوه‌ها (که یک سازوکار طبیعی دارد). غالب متکلمان امامیه و معتزله این دیدگاه را پذیرفته‌اند که به گزارش دیدگاه برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

شیخ مفید فصلی از *وائل المقالات* را به بررسی تفضلی یا استحقاقی‌انگاری نبوت اختصاص داده که به دلیل اهمیتش، عین عبارت ایشان را نقل می‌کنیم:

«القول فی النبوة؛ أ هی تفضل أو استحقاق: و أقول إن تعلیق النبوة تفضل من الله تعالی علی من اختصه بکرامته لعلمه بحمید عاقبته و اجتماع الخلال الموجبة فی الحکمة بنبوته فی التفضیل علی من سواه. فأما التعظیم علی القيام بالنبوة و التبجیل و فرض الطاعة فذلک يستحق بعلمه الذی ذکرناه. و هذا مذهب الجمهور من أهل الامامة و جمیع فقہائنا و أهل النقل منها و إنما خالف فیہ أصحاب التناسخ المعترین إلی الامامیة و غیرهم و وافقهم علی ذلک من متکلمی الامامیة بنونوبخت و من اتبعهم بأسره من المنتمین إلی الکلام. و جمهور المعتزلة علی القول بالتفضل فیها و أصحاب الحدیث بأسرهم علی مثل هذا المقال» (مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۶۳-۶۴).

در تجزیه و تحلیل این عبارت نکاتی درخور توجه است:

۱. عبارت «إن تعلیق النبوة تفضل من الله تعالی» گویای این است که دادن نبوت تفضلی از جانب خداست؛ عبارت «علی من اختصه بکرامته لعلمه بحمید عاقبته و اجتماع الخلال الموجبة فی الحکمة بنبوته فی التفضیل علی من سواه» گویای ویژگی‌های فردی است که این مقام را دریافت می‌کند. در نگاه آغازین، میان این دو عبارت ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا معنای تفضل این است که بدون اینکه ویژگی خاصی در شخص وجود داشته باشد تا او را شایسته‌ی دریافت این مقام کند و در او نوعی استحقاق فراهم آورد، این مقام به او داده شده باشد. درحالی‌که طبق عبارت دوم، او ویژگی‌هایی دارد که او را شایسته‌ی دریافت این مقام کرده و همان‌ها علت تفضیلش بر دیگران شده است؛ بنابراین عبارت «لعلمه بحمید

عاقبت و...» نمی‌تواند علت تفضلی‌انگاری نبوت باشد، بلکه برعکس، مناسب با استحقاقی‌انگاری نبوت است.

این اشکال از تفکیک‌نکردن این محور از محور پیشین سرچشمه گرفته است. همان‌طور که گذشت، موهبتی‌انگاری در محور پیشین، به معنای «تعلق اراده‌ی خدا بدون مرجح» بود؛ از این‌رو این اشکال مطرح شد. اما موهبتی‌انگاری و تفضلی‌انگاری در این محور، به آن معنا نیست، بلکه به این معناست که شخص ویژگی‌هایی دارد، اما آن‌ها در حد مقتضی است؛ بر این اساس، میان این دو عبارت نیز ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا معنای تفضل در اینجا، تعلق اراده‌ی خدا بدون هیچ‌گونه مرجحی نیست (که در محور پیشین مطرح است)، بلکه سلسله‌ای از ویژگی‌هایی در شخص وجود دارد، اما این ویژگی‌ها در حدی نیست که علت تامه‌ی دریافت مقام نبوت باشد؛ از این‌رو نیازمند تفضل الهی است. در نتیجه، در اینجا، دیدگاه شیخ مفید در مقابل دیدگاه فلاسفه است، نه در ردیف دیدگاه اشاعره و اهل حدیث.

۲. ممکن است گفته شود میان عبارت «إن تعلیق النبوة تفضل من الله تعالی» و «فأما التعظیم علی القیام بالنبوة و التبجیل و فرض الطاعة فذلک یستحق بعلمه الذی ذکرناه» ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا وقتی شایستگی تعظیمش براساس استحقاقش باشد، لازمه‌اش این است که دریافت مقام نبوت نیز براساس استحقاق اوست؛ زیرا بدیهی است که وقتی اصل اعطای نبوت، تفضلی باشد، شایستگی تکریمش نیز تفضلی است. پاسخ این است که شخص نبی مجموعه ویژگی‌هایی دارد که مقتضی دریافت این مقام است و استحقاقی‌انگاری شایستگی تکریم نیز براساس همان ویژگی‌هاست؛ از این‌رو میان این دو عبارت ناسازگاری وجود ندارد.

۳. مخالفت اهل تناسخ از این‌روست که به باور آنان اعطای مقام نبوت به شخص، دستاورد کارهای خوب او در دوره‌ی گذشته است؛ کارهایی که او را مستحق چنین مقامی کرده است. توضیح بیشتر این دیدگاه در محور بعدی می‌آید.

۴. رابطه‌ی دیدگاه فلاسفه با دیدگاه استحقاق این‌گونه است که چون آنان آن شرایط را علت تامه می‌دانند و حصول آن را مساوی با حصول نبوت می‌دانند، به مؤلفه‌ی دیگری به نام اصطفا‌ی الهی نیاز نیست و چنین شخصی جامع علت تحقق نبوت بوده و مستحق دریافت این مقام است.

ابن میثم بحرانی پیامبر را انسانی می‌داند که با برخورداری از «مأموریت آسمانی»، برای اصلاح مردم فرستاده شده و در علومش از بشر بی‌نیاز است و ادعایش همراه با معجزه است. آنچه در اینجا اهمیت دارد، قید مأموریت آسمانی است که به باور ابن میثم، مؤلفه‌ی اصلی نبوت است که نبوت بدون آن تحقق نمی‌یابد (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۲).

فاضل مقداد پس از ارائه‌ی همان تعریف ابن‌میثم، قید مأموریت آسمانی را بیشتر توضیح می‌دهد. به تصریح وی، این قید در مقابل دیدگاه فلاسفه است که نبوت، معجزات و سایر امور موجود در نبی را به ویژگی‌های نفسانی‌اش ارجاع می‌دهند و آن را از طریق اتصال پیامبر به مجردات توجیه می‌کنند، نه اینکه آن را به امر الهی که حکیم علیم صادر کرده، مستند کنند. این در حالی است که طبق قاعده‌ی اسلام (متکلمان)، نبوت به امر الهی وابسته است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۹-۲۴۰).

درباره‌ی قید مأموریت آسمانی که در سخنان ابن‌میثم و فاضل مقداد آمده، این مطلب درخور توجه است که اگر مراد از آن، جنبه‌ی ابلاغ و رسالت اجتماعی باشد، این مؤلفه در تمام پیامبران وجود ندارد؛ زیرا طبق برخی روایات، برخی انبیا مأمور به ابلاغ نبوده‌اند و نبوت آن‌ها تنها در محدوده‌ی شخص خودشان بوده و به تعبیر روایت، «.. فَنَبِيٌّ مَّبْتَأٌ فِي نَفْسِهِ لَا يَعْدُو غَيْرَهَا» (کلینی، ج ۱، ص ۱۷۴). حتی برخی متکلمان میان رسالت و نبوت این‌گونه تفکیک می‌کنند که «رسول» مأمور به تبلیغ است، اما «نبی» چنین نیست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۳۶). گرچه دیدگاه‌های دیگری نیز در این مسأله مطرح است (رک. فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۱). اما اگر مقصود از آن، همان گزینش الهی باشد که بیانگر دریافت یک مسئولیت الهی است، چنین مؤلفه‌ای در تمام پیامبران مطرح است. بر همین اساس، برخی اندیشوران قید مأموریت آسمانی در سخن فاضل مقداد را به «ارتباط و اخبار از جانب خدا، بدون وساطت بشر» تفسیر کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۹، تعلیقه).

در هر صورت، آنچه مؤلفه‌ی اصلی این دیدگاه (در مقابل دیدگاه فلاسفه) را تشکیل می‌دهد، نه قید «رسالت» و «ابلاغ»، بلکه رکن اصطفا‌ی الهی است که درباره‌ی تمام پیامبران (اعم از مأموران به تبلیغ یا غیرمأموران) صادق است. در همین راستا، برخی متکلمان از تعبیری نظیر اصطفا و ارسال الهی بهره برده‌اند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۹) که در مقایسه‌ی با تعبیر مأموریت آسمانی رساتر است.

در هر صورت، این دیدگاه در میان الهی‌دانان یهودی نیز طرفدارانی دارد؛ مثلاً سعدیابن‌یوسف فیومی مشهور به سعدیا گائون (۸۸۳-۹۴۳م) همگام با معتزلیان، نبوت را با مفهوم عرفی‌اش می‌پذیرد (که ابن‌میمون آن را به عوام و انسان‌های جاهل نسبت داده) (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۸۹) و آن را لطف الهی می‌داند و تبیین فیلسوفان مبنی بر وجود ویژگی‌های خاص نفسانی در انبیا را نمی‌پذیرد (جلالی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸).

در هر صورت، آیات و روایاتی نیز بر این دیدگاه دلالت دارد که مختصراً به برخی اشاره

می‌کنیم:

در دسته‌ای از آیات قرآن درباره‌ی پیامبران، بر واژه‌ی «اصطفا» تأکید شده است؛ مثلاً «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج: ۷۵)؛ «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳)؛ یا درباره‌ی حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي» (اعراف: ۱۴۴)؛ یا درباره‌ی حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب (ع) می‌فرماید: «وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ» (ص: ۴۷).

اصطفا، مأخوذ از واژه‌ی «صفوه» است؛ به معنای گرفتن خالص و برگزیده‌ی یک چیز (کتاب العین، ج ۷، ص ۱۶۳). براساس این آیات، خداوند از میان مردم افرادی را انتخاب کرده، به آن‌ها رسالت و مسئولیت خطیر نبوت را عطا کرده است و بدون این اصطفا‌ی الهی کسی به این مقام نمی‌رسد. بنابراین روند دریافت این مقام، یک روند طبیعی نیست تا به اصطفا و برگزیدن الهی نیاز نباشد و به مجرد اتصال نفس به عقل فعال، چنین مقامی حاصل شود. فخررازی اصطفا‌ی پیامبران را در واقع به نوعی، تفسیر آیه‌ی «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴) قلمداد می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۹۹). علامه‌ی طباطبایی ضمن استنتاج عصمت از آیه‌ی «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ» (حج: ۷۵)، آن را بیانگر لزوم اصطفا‌ی الهی و تعیین از جانب او می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۴، ص ۴۱۰). در دسته‌ی دیگری از آیات درباره‌ی پیامبران، بر واژه‌ی «اجتبا» تأکید شده است؛ مثلاً «وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۸۷)؛ یا درباره‌ی حضرت یوسف (ع) می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف: ۶)؛ «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۷۹)؛ یا درباره‌ی حضرت ابراهیم (ع) می‌فرماید: «شَاكِرًا لِنِعْمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل: ۱۲۱). اجتبا از ریشه‌ی «جبایه» است؛ به معنای جمع کردن، برگزیدن و نزدیک کردن (جوهری، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۹۸؛ فراهیدی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۲). دلالت این دسته از آیات نیز همچون دسته‌ی پیشین است.

در آیات دیگری نیز از دریافت نبوت با تعبیری نظیر «جَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم: ۳۰)، «آتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ» (هود: ۲۸)، «رَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا» (هود: ۸۸) و... یاد شده است که بر مدعا دلالت دارند.

در روایات فراوانی نیز بر کلیدواژه‌ی اصطفا‌ی الهی تأکید شده است (مثلاً رک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۱۲) که در محور پیشین، به دو نمونه اشاره کردیم.

برخی فیلسوفان مسلمان به نوعی میان دو دیدگاه پیشین جمع کرده‌اند؛ به این صورت که از یک سو، همچون پیروان دیدگاه اول، وجود ویژگی‌هایی نظیر کمال قوه‌ی عاقله، کمال قوه‌ی متخیله و کمال قوه‌ی عماله را در نفس نبی ضروری دانسته‌اند، اما از دیگر سو، همچون پیروان دیدگاه دوم، آن‌ها را علت تامه‌ی حصول نبوت تلقی نکرده‌اند، بلکه رسیدن به این مقام را مرهون مشیت و اصطفای الهی دانسته‌اند. بنابراین تفاوت این دیدگاه با دیدگاه اول، در ناکافی‌انگاری ویژگی‌های سه‌گانه است و تفاوتش با دیدگاه دوم، در ضروری‌انگاری آن ویژگی‌های سه‌گانه است.

به نظر می‌رسد پیروان این دیدگاه با هدف جمع میان یافته‌های فلسفی پیشینیان و داده‌های وحیانی، به چنین دیدگاهی رهنمون شده‌اند. در اینجا به شاخص‌ترین پیروان آن می‌پردازیم:

شیخ اشراق در *التلویحات*، ضمن اشاره به سه ویژگی کمال قوه‌ی عاقله، کمال قوه‌ی متخیله و کمال قوه‌ی عامله، آن‌ها را شرط لازم اما غیرکافی در حصول نبوت می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۵) و بر این باور است که ممکن است این‌ها در فردی وجود داشته باشد، اما به مقام نبوت نرسد؛ زیرا شرط اصلی تحقق این مقام، برخورداری از مأموریت آسمانی برای اصلاح مردم است که بدون آن، شخص به این مقام نمی‌رسد:

«الشرط الاول فی النبوة ان یکون مأموراً من السماء باصلاح النوع... و الاول هو العمدة و غیره من الخصال الثلاثة قد تجتمع فی اخوان التجريد» (همان، ج ۱، ص ۹۵).

صدرالمتألهین نیز با اینکه در برخی موارد، پس از شرح کمالات سه‌گانه‌ی پیش‌گفته تصریح می‌کند که شخص جامع این کمالات، مقام خلافت الهی را دارد و مستحق ریاست بر انسان‌هاست و همان رسولی است که بر او وحی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۰۸)، اما در جایی دیگر توضیح می‌دهد که حکمت واقعی که ویژه‌ی پیامبران و ورثه‌ی آنان است، دستاورد عنایت ربانی و موهبت الهی است و تنها با تلاش انسان حاصل نمی‌شود، بلکه مرهون مشیت ربانی است که تنها خدا عطا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۷-۸).

ابن‌میمون یهودی نیز پس از تقریر دو دیدگاه طبیعی‌انگاری و موهبتی‌انگاری نبوت و با هدف سازگاری میان فلسفه و آموزه‌های وحیانی، دیدگاه تلفیقی را پذیرفته و آن را این‌گونه تقریر می‌کند که هرچند نبوت به انسانی تعلق می‌گیرد که به مرتبه‌ی کمال برسد و از کمالات نفسانی پیش‌گفته بهره‌مند باشد، اما این تعلق، به اراده و مشیت الهی وابسته است؛ بنابراین ممکن است شخص به کمالاتی رسیده باشد، اما ضرورتاً به نبوت نرسد:

«الرأی الثالث: و هو رأی شریعتنا و قاعده مذهبنا، هو مثل هذا الرأی الفلسفی بعینه الا فی شیء واحد، وذلك انا نعتقد ان الآدی يصلح للنبوة المتهیئ لها قد لایتنبأ، وذلك بمشیئة إلهیة» (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۳۹۰).

وی در ادامه به توجیه آن دسته از فقرات عهد عتیق می‌پردازد که در ظاهر بر دیدگاه موهبتی‌انگاری نبوت دلالت دارند (همان، ص ۳۹۰).

گفتنی است که تمام ادله‌ای که در دیدگاه دوم، بر لزوم مؤلفه‌ی اصطفا‌ی الهی ارائه شد، بر موجه‌سازی این دیدگاه نیز دلالت دارد که در دیدگاه پیشین گذشت.

در پایان این محور، ممکن است این دیدگاه مطرح شود که میان قرائت فلسفی و قرائت کلامی تقابل و ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا قرائت فلسفی ناظر به «نبوت انبائی» و قرائت کلامی ناظر به «نبوت تشریحی» است. نبوت انبائی که نبوت مقامی، نبوت تعریفی و نبوت مطلقه نیز نامیده می‌شود، بیانگر دریافت حقایق غیبی است؛ درحالی‌که در نبوت تشریحی، علاوه بر دریافت حقائق غیبی (به‌ویژه آموزه‌های تشریحی)، مؤلفه‌ی مأموریت الهی و ابلاغ نیز مطرح است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ حسن‌زاده‌ی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۵۶). براین‌اساس، طبیعی‌انگاری نبوت در قرائت فلسفی ناظر به دریافت حقائق غیبی است، بدون اینکه مؤلفه‌ی مأموریت آسمانی در آن مطرح باشد، درحالی‌که آموزه‌ی اصطفا‌ی الهی و مأموریت آسمانی، ویژه‌ی نبوت تشریحی است که در قرائت کلامی مطرح است.

در ارزیابی این دیدگاه، نکاتی درخور توجه است:

۱. قرائت فلسفی نبوت اختصاصی به نبوت انبائی ندارد، بلکه شامل نبوت تشریحی نیز می‌شود؛ زیرا از یک سو، فلاسفه پس از تبیین طبیعی نبوت براساس ویژگی‌های نفس نبی، ضرورت تشریح و تقنین را مطرح می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۸۸؛ شهروزوی، ۱۳۸۳، ص ۶۳۷) و در ادامه، ضرورت تشریح عبادات و فلسفه‌ی آن را یادآور می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۹۱) که همه‌ی این‌ها متناسب با نبوت تشریحی است. از سوی دیگر، آنان در راستای تبیین طبیعی نبوت، مسأله‌ی انذار را مطرح می‌کنند و آن را رهاورد کمال قوه‌ی متخیله می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷). بدیهی است که انذار جزء مؤلفه‌های نبوت تشریحی است، نه انبائی. از سوی سوم، آنان در همان راستا، مسأله‌ی معجزات را مطرح می‌کنند و آن را رهاورد کمال قوه‌ی عماله‌ی نبی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰). بدیهی است که معجزات نیز جزء مؤلفه‌های نبوت تشریحی است. ابن‌سینا بر همین‌اساس، پس از تبیین طبیعی وحی، به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کند که نحوه‌ی نزول وحی بر پیامبراسلام (ص) را تبیین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳).

ممکن است گفته شود با اینکه سخن فلاسفه فقط به نبوت انبائی ناظر نیست، ولی مهم این است که آنان نبوت تشریحی را پس از تحقق شرائط، قائم به مأموریت و اصطفا‌ی الهی دانسته‌اند؛ چنان‌که شیخ اشراق بر آن گواهی می‌دهد. پاسخ این است که از یک سو، در سخنان فیلسوفان هیچ گواهی بر این مدعا و لزوم مؤلفه‌ی مأموریت و اصطفاء وجود ندارد؛ از دیگر سو، سخن شیخ اشراق نیز در صدد تفسیر سخن دیگر فیلسوفان نیست، بلکه دیدگاه خودش را تقریر می‌کند. گواه بر این مدعا این است که در اینجا سخن شیخ اشراق ناظر به نقد دیدگاه مشهور فیلسوفان است که به باور آنان، هر یک از سه ویژگی کمال قوه‌ی عاقله، کمال قوه‌ی متخیله و کمال قوه‌ی عماله ممکن است به‌تنهایی در غیرپیامبران نیز محقق شود، اما اجتماع آن‌ها ویژه پیامبران است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۰۸). شیخ اشراق این دیدگاه را نمی‌پذیرد و تصریح می‌کند که حتی اجتماع این سه ویژگی نیز ویژه‌ی پیامبران نیست، بلکه اخوان تجرید نیز می‌توانند واجد آن‌ها باشند، آنچه ویژه‌ی پیامبران است، مأموریت آسمانی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۵). بدیهی است که این تقابل و نقد، تنها زمانی موجه است که آنان مؤلفه‌ی مأموریت آسمانی را نپذیرفته باشند.

۲. قرائت کلامی نیز اختصاصی به نبوت تشریحی ندارد، بلکه با فرض پذیرش نظریه‌ی «نبوت بدون مأموریت تبلیغی»، شامل آن نیز می‌شود. توضیح اینکه متکلمان عدلیه آموزه‌ی اصطفا‌ی الهی را درباره‌ی تمام پیامبران مطرح می‌کنند، این در حالی است که براساس نظریه‌ی نبوت بدون مأموریت تبلیغی، مؤلفه‌ی رسالت و ابلاغ که در نبوت تشریحی مطرح است، شامل تمام پیامبران نیست؛ بنابراین تخصیص قرائت کلامی به نبوت تشریحی صحیح نیست. گفتنی است که در روایتی از امام صادق (ع) درباره‌ی طبقه‌بندی پیامبران، برخی پیامبران فاقد مأموریت تبلیغی قلمداد شده‌اند و اظهار شده که نبوت آن‌ها تنها در محدوده‌ی شخص خودشان بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۴). این روایت از نظر سندی ضعیف است و متن آن نیز ابهاماتی دارد؛ باین‌حال، نظریه‌ی نبوت بدون مأموریت تبلیغی، از گذشته‌ی دور در میان متکلمان و مفسران شیعه و سنی مطرح بوده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۴۴) و به نظر می‌رسد تنها به روایت مزبور مستند نباشد. در هر صورت، با فرض صحت و تمامیت این نظریه، قرائت کلامی شامل آن نیز می‌شود؛ گرچه ما در اینجا در صدد بررسی این نظریه نیستیم.

۳. در صورت اختصاص قرائت فلسفی به نبوت انبائی، باید پیروان دیدگاه تلفیقی (نظیر شیخ اشراق و صدرالمتألهین) بپذیرند که خودشان نیز به آن معتقدند، اما آن‌ها در نبوت

تشریحی، بر ضرورت مؤلفه‌ی مشیت الهی تأکید کنند، درحالی‌که چنین تفکیکی در سخنانشان وجود ندارد و این، خود گواه بر عمومیت قرائت فلسفی است.

۴. برخی متکلمان نظیر سیف‌الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲) فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۹-۲۴۰)، عضدالدین ایچی، میرسیدشرف جرجانی (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸) و... تصریح می‌کنند که میان دیدگاه فیلسوفان با متکلمان که بر اختصاص نیافتن قرائت فلسفی به نبوت انبائی استوار است، تقابل برقرار است که این خود، مؤید عمومیت دیدگاه فیلسوفان است.

حاصل اینکه قرائت فلسفی رایج، در مقابل قرائت کلامی قرار دارد و همان‌طور که گذشت، در دیدگاه تلفیقی، میان مؤلفه‌های آن‌ها جمع شده است.

۶. نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، این موارد استنتاج می‌شود:

۱. نظریه‌ی الهی‌انگاری نبوت دو تقریر متفاوت دارد که تقریر اول، در مقابل مشروط‌انگاری و تقریر دوم، در مقابل طبیعی‌انگاری قرار دارد.
۲. به باور اهل حدیث و برخی اشاعره، دریافت مقام نبوت به هیچ شرطی وابسته نیست و تنها تابع مشیت خداست. در مقابل، عدلیه دریافت نبوت را به سلسله‌ای از شروط مشروط می‌دانند که شخص را شایسته‌ی دریافت این مقام می‌کند. آیات و روایات فلسفه‌ی برگزیدن پیامبران، دیدگاه دوم را تأیید می‌کند.
۳. برخی فیلسوفان با پذیرش طبیعی‌انگاری نبوت، رسیدن به مقام نبوت را براساس سلسله‌ای از قوانین طبیعی جهان و ناظر به استعدادهای ویژه‌ی انسانی تصویر می‌کنند، بدون اینکه نیازمند مؤلفه‌ای به‌نام اصطفا‌ی الهی باشد. اما به باور متکلمان عدلیه، شروط لازم در دریافت مقام نبوت، علت تامه نیست و نیازمند مؤلفه‌ای به‌نام اصطفا‌ی الهی است. در آیات درباره‌ی پیامبران، بر واژه‌ی اصطفا، اجتناب و... تأکید شده که مؤید دیدگاه دوم است.

منابع

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن، (۱۴۲۲ ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دار الکتب العرب.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۴۰۰ ق)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۴. ابن‌میثم بحرانی، کمال‌الدین، (۱۴۰۶ ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی‌نجفی.

۲۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۱، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۲، صص: ۳-۲۶

۵. ابوالسعود، محمدبن محمد، (۱۹۸۳)، *تفسیر ابی‌السعود*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، ویسپادن: هلموت ریتر.
۷. امام حسن عسکری (ع)، حسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، *التفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسکری*، قم: مدرسه الامام المهدي.
۸. آلتمن، الکساندر، (۱۳۸۹)، «ابن میمون و توماس آکوئینی: نبوت طبیعی یا الهی؟»، ترجمه‌ی علی‌رضا فاضلی، *کتاب ماه فلسفه*، شماره‌ی ۳۹، صص ۷۰-۸۰.
۹. آلوسی، محمودبن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۹ق)، *شرح المواقف*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. جلالی، سیدلطف‌الله، (۱۳۹۱)، *اثرپذیری الاهیات فلسفی یهودی از فلسفه و کلام اسلامی در دوره‌ی میانه*، رساله‌ی دکتری، قم: مؤسسه‌ی امام خمینی.
۱۴. جوادی، محمدعلی، (۱۳۸۶)، «حقیقت پیامبری از منظر فلسفه‌ی مشاء و کلام امامیه»، معرفت، شماره‌ی ۱۲۰، صص ۵۹-۶۹.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی‌تا)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۶. حسن زاده‌آملی، حسن، (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت ارشاد.
۱۷. حمیری، ابوسعید، (۱۹۷۲)، *الحوار العین*، تحقیق و تعلیق کمال مصطفی، بی‌تا، تهران.
۱۸. حنفی، حسن، (بی‌تا)، *من العقیده إلى الثورة*، قاهره: مکتبه مدبولی.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۰۰)، *الكلام المقارن (بحوث مقارنه فی العقائد الاسلامیه)*، چاپ دوم، قم: راند.
۲۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بررسی نظریه نبوت الهی و نبوت طبیعی ۲۳

۲۲. شریک، دن کوهن، (۲۰۰۴)، *فلسفه ییهودی در قرون وسطی*، ترجمه ی علیرضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۳. شریف مرتضی، (۱۲۵۰ ق)، *تنزیه الأنبياء*، قم: نشر الشریف الرضی.
۲۴. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، تهران: مؤسسه ی حکمت و فلسفه ی ایران.
۲۵. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، چاپ سوم، قم: نشر الشریف الرضی.
۲۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *اسرار الآيات*، تحقیق محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ی اسلامی.
۲۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهية*، تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۲۹. صدوق، محمدبن علی، (۱۳۷۸ ق)، *عیون أخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
۳۰. صدوق، محمدبن علی، (۱۴۱۳ ق)، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته ی به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه قم.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۱ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۲. طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ ق)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۳۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغة.
۳۵. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت: دارالأضواء.
۳۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیقه ی حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم.
۳۷. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۸. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶)، *کتاب السياسة المدنية*، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۹. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله سیوری (۱۴۲۲ ق)، *اللوامع الالهية فی المباحث الكلامية*، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰ ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۱ ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.

- ۲۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۱، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۲، صص: ۳-۲۶
۴۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، با مقدمه‌ی زین‌العابدین قربانی، تهران: نشر سایه.
۴۳. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۴. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۵. گندمی نصرآبادی، رضا، (۱۳۹۳)، «ارسطوستیزی در یهودیت تحت تأثیر غزالی با تأکید بر دیدگاه یهودا هلوی»، *فلسفه‌ی دین*، شماره‌ی ۲، صص ۲۶۷-۲۸۸.
۴۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۲)، *بحار الأنوار*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مفید، محمدبن محمدبن نع مان، (۱۴۱۳ ق)، *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

References

1. Abou Masoud, Mohammad Ibn Mohammad, (1983), *Abel Saud's exegesis*, Beirut: Arabic heritage Revival Institute.
2. Allameh Helli, Hassan Ibn Yousef, (1413 AH), *Kashf al Morad fi sharh Tajrid Al Eteqad*, edited by Hassan Hassanzdeh Amoli, 4th ed, Qom: Qom Seminary Instructors' Community. (In persian)
3. Altmann, Alexander, (1389 SH), "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or divine prophecy? ", Translated by Alireza Fazeli, *Month Philosophical Book*, Vol. 39. Pp: 70-80. (In persian)
4. Alusi, Mahmud Ibn Abdullah, (1415 AH), *Rouh Al maani Fi Tafsir Al-Quran Al-Azim va Sab-Al-Masani*, Beirut, Scientific Book Institute. (In persian)
5. Amedi, Seifeddin, (1423 AH), *Abkar Al Afkar fi Osul Al Din*, studied by Ahmad Mohammad Mahdi, Cairo: Book Institute. (In persian)
6. Ashari, Abul Hassan, (1400 AH), *Maghalat Al-Eslamiyeen Va Ekhtelaf Al-Mosalin*, 3rd ed, Germany: Wiesbaden. (In persian)
7. Avicenna, Hossin Ibn Abdullah, (1400 AH), *Avicenna's treatises*, Qom: Bidar Pub. (In persian)
8. Avicenna, Hossein Ibn Abdullah, (1363 SH), *Al-Mabda Val Maad*, Tehran: Islamic Studies Institute. (In persian)
9. Beyzawi, Abdullah Ibn Omar, (1418 AH), *Anwar Al-Tanzil va Asrar Al- Tawil (Beyzawi's exegesis: Sent-down lights and secrets of hermeneutics)*, Beirut: Arabic Heritage Revival Institute. (In persian)
10. Farabi, Abunaser, (1995), *Ara Ahl al Madinat al Fzaeleh va Mozadateha* (Comments of members of utopia and critiques), Beirut: Al-Helal Institute.
11. Farabi, Abunaser, (1996), *Ketab Al Siyasat Al Madaniyeh* (Book of urban policy), Beirut, Al-Helal Institute.
12. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad, (1401 AH), *Ketab Al Ein*, 2nd ed, Qom: Hehrat. (In persian)
13. Fakhri Razi, Mohammad Ibn Omar, (1420 AH), *Mafatih Al Ghayb (Al Tafsir Al Kabir)*, 3rd ed, Beirut: Arabic heritage Revival Institute. (In persian)

14. Fayaz Lahiji, Abdel Razaq, (1383 SH), *Gem of target*, introduction by Zeineddin Ghorbani, Tehran: Sayeh Pub. (In persian)
15. Fazel Meqdad, Meqdad Ibn Abdullah Siwari, (1422 AH), *Al Lavame Al elahiyah fi al Mabahees Al Kalamiyah*, 2nd ed, Qom: Islamic Propagation Office. (In persian)
16. Gandomi Nasrabadi, Reza, (1393 SH), “Strike against Aristotle in Judaism under influence of Qazali with focus on attitude of Judah Halevi”, *Journal of Philosophy of Religion*, series 11, Vol. 2, Pp. 267-288. (In persian)
17. Gheysari, Davoud, (1375 SH), *Commentary to book of Fosus al-Hekam*, Tehran: Scientific and Cultural Publication Inc. (In persian)
18. Hanafi, Hassan, (n.d.), *Men-a; Aqidah Ela Al-Sora*, Cairo: Madbuli Institute. (In persian)
19. Hassanzadeh Amoli, Hassan, (1378 SH), *Momed Al-Hemam Dar Sharh Fosus Al-Hekam*, Tehram: Ministry of Islamic Guidance. (In persian)
20. Hemyari, Abu Saeed, (1972), *Al Hur Al-ein*, Study and commentary: Kamal Mustafa, (nameless), Tehran. (In persian)
21. Ibn Jozi, Abdel Rahman, (1422 AH), *Zad Al-Masir Fi Elm Al-Tafsir*, Beirut, Arabic Book institute. (In persian)
22. Ibn Meysam Bahrani, Kamale Din, (1406 AH), *Ghavaedo Al Maram fie Ealm Al Kalam*, Qoam: Library of Ayatollah Marashi Najafi. (In persian)
23. Imam Hassan Askari (PBUH), Hassan Ibn Ali, (1409 AH), *Al-Tafsir Al-Mansub Ela Imam Al-Hassan Al-Askari*, Qom: Imam Mahdi’s (AJ). (In persian)
24. Jalali, Seyed Lotfullah, (1391 AH), *Effect of Jewish philosophical theology by Islamic philosophy and methodology in the middle era*, PhD. Thesis, Qom: Imam Khomeini Institute. (In persian)
25. Javadi, Mohammad Ali, (1386 SH), “Reality of prophecy from Peripatecism and Shiite methodology”, *Marefat Pub*: series 120, Pp. 59-69. (In persian)
26. Johari, Ismail Ibn Hamad, (n.d.), *Al-sahah*, Beirut: Scientific Institute for Clergymen. (In persian)
27. Jorjani, Mir Seyed Sharif, (1419 AH), *Sharh al Mawaqef*, Beirut: Scientific Books institute. (In persian)
28. Koleini, Mohammad Ibn Yaghub, (1407 AH), *Al Kafi*, 4th ed, Tehran: Islamic Books Institute. (In persian)
29. Majlesi, Mohammad Bagher, (1362 SH), *Behar Al Anwar*, 4th ed, Tehran Islamic Books Institute. (In persian)
30. Mofid, Mohammad Ibn Mohammad Ibn Noman, (1413 AH), *Avayel Al Maghalat fi Al Mazaheb val Mokhtarat*, Qom: World Conference for Sheikh Mofid. (In persian)
31. Rabani Golpayegani, Ali, (14001 SH), *Al Kalam Al Moqaren (Bohuth Al Moqareneh fi Al Aqayed al Eslamiyeh)*, 2nd ed, Qom: Raed Pub. (In persian)

32. Sadr-al-Motealehin, Mohammad Ibn Ibrahim; Mulla Sadra, (1360 SH), *Asrar Al Ayat*, studied by Mohammad Khajavi, Tehran: Islamic Association of Islamic Wisdom and Philosophy. (In persian)
33. Sadr-al-Motealehin, Mohammad Ibn Ibrahim; Mulla Sadra, (1378 SH), *Al Mazaher al Elahiyeh*, Studies by Seyed Mohammad Khamnei, Tehran: Sadra Wisdom Foundation. (In persian)
34. Sadr-al-Motealehin, Mohammad Ibn Ibrahim; Mulla Sadra, (1382 SH), *Al Shawahed Al Robubuyeh fi Al Manahej Al- Solukiyeh*, 3rd ed, Qom: Book Garden. (In persian)
35. Sadough, Mohammad Ibn Ali, (1413 AH), *Man-la Yahzor Al-Faqih*, 2nd ed, Qom: Islamic Publication Office affiliate to Qom Seminary Instructors' Community. (In persian)
36. Sadough, Mohammad Ibn Ali, (1378 AH), *Oyun Akhbar Al Reza (PBUH)*, Tehran: Jahan Pub. (In persian)
37. Shahrestani, Mohammad Ibn Abdel Karim, (1364 SH), *Al Malal val Nehal*, 3rd ed, Qom: Sharif Razi Pub. (In persian)
38. Shahrzoori, Shamseddin, (1383 SH), *Rasayel Al Shajarat Al Elahiyeh fi Olum Al Haghayegh Al*, Tehran: Iranian Institute of Wisdom and Philosophy. (In persian)
39. Sharif Moreteza, (1250 AH), *Tanzih al Anbia*, Qom: Sharif Razi Pub. (In persian)
40. Sherback, Don Cohen, (2004), *Jewish philosophy in the Middle Age*, translated by Alireza Naghdali, Qom: center for studies on religions and beliefs.
41. Sohrawardi, Shahabeddin, (1375 SH), *Collection of writings of Sheikh Eshraq*, 2nd ed, Correction and introduction by Henri Corbin, Seyed Hossein Nasr & Najafgholi Habibi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Researches. (In persian)
42. Tabatabaei, Seyed Mohammad Hossein, (1411 AH), *Al-Mizan Fi Tafsir Al*, Beirut: Alami Institute. (In persian)
43. Tabarsi, Ahmad Ibn Ali, (1403 AH), *Al Ehtejaj Ala Ahl al-lejaj* (, Mashhad: Morteza Pub. (In persian)
44. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan, (1372 SH), *Majma Al Bayan fi Tafsir al Quran*, 3rd ed, Tehran: Naser Khosro Pub. (In persian)
45. Toosi, Nasireddin, (1405 AH), *Talkhis al Mohasal*, 2nd ed, Beirut: Dar Al Azwa institute. (In persian)
46. Toosi, Nasireddin, (1375 SH), *Sharh Al Esharat val Tanbihat Maa Al Mohakemat*, Qom: Al-Balagheh Pub. (In persian)
47. Zemakhshari, Mahmud, (1407 AH), *Al Kashaf An Haghayegh Qawamez Al Tanzil*, 3rd ed, Beirut: Arabic Books Institute. (In persian)