

نبوت طبیعی از دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا

رضا اکبریان^۱، علی رضا فاضلی^{۲*}

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس

۲. دانشجوی دکتری فلسفه - حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۴؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۲/۳)

چکیده

توماس آکوئیناس ذیل بحث نبوت که خود ذیل بحث لطف الهی است، مفهوم نبوت طبیعی را به کار می‌گیرد و آن را از نبوت الهی که عطیه روح القدس است، جدا می‌کند. او تبیین فیلسوفان از جمله ابن سینا را از نبوت، تنها در حیطه نبوت طبیعی می‌گنجد. این نوشتار می‌کوشد تا با تحلیل معنایی نبوت طبیعی ناظر به مبانی آکوئیناس، معنی دقیق آن را روشن کند؛ هم‌چنین در پی روایی نسبت نبوت طبیعی به تبیین ابن سیناست. علاوه بر آنکه مفهوم نبوت طبیعی نزد آکوئیناس به رغم سعی او در شفاف سازی مبهم باقی می‌ماند، این مفهوم در پیوند با نظر او آموزه‌ای قدسی است و هم‌چنین بستگی به نحوه اکتساب عقلانیات دارد. که در اینجا با ابن سینا اختلاف مبنایی دارد. همین اختلاف رویکردها می‌تواند به این نتیجه رهنمون شود که تبیین ابن سینا حداقل از دیدی درونی، نبوت کاملاً الهی است و برآمده از طبیعت نیست. استفاده آکوئیناس از مفهوم نبوت طبیعی که در راستای مبانی اوست، در حقیقت راه را برای تبیین فلسفی نبوت می‌بندد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، پیشگویی، توماس آکوئیناس، نبوت الهی، نبوت طبیعی.

مقدمه

بدون شک نبوت یکی از اصول اساسی ادیان ابراهیمی است. تبیین نحوه اتصال نبی با عالم غیب و چگونگی حصول علم در او، بعضاً مدنظر فیلسوفان متدین قرار گرفته است. نحوه پیدایش علم غیر متعارفی که از پیش دانستن آن رؤیا است، مورد عنایت فلاسفه یونانی مثل دموکریتوس و ارسطو بوده است، اما آنچه اینان گفته‌اند، پا را از حیطه طبیعت فراتر نمی‌نهد. در میان مسلمانان، فارابی اولین بار از شیوه حصول نبوت سخن می‌گوید و پس از او ابن‌سینا نیز با تغییراتی در سخن او، این موضع را دنبال می‌کند. ابن‌میمون یهودی نیز تحت تأثیر این دو تبیینی از نبوت ارائه می‌دهد. توماس آکوئیناس ناظر به این سه و ابن‌رشد است. او تبیین فلسفی از نبوت را نبوت طبیعی می‌نامد و وحی پیامبران الهی را جدای از آن می‌داند. در این نوشتار به بررسی چیستی نبوت طبیعی در نزد آکوئیناس پرداخته می‌شود و سپس ارتباط آن با سایر اجزای نظام فکری او، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در ابتدا باید دید که نبوت طبیعی دقیقاً چه معنایی نزد توماس آکوئیناس دارد، همین معنا ارتباط آن را با دیگر مسائل نشان خواهد داد. وی معتقد است که ابن‌سینا و هر فیلسوف دیگر، جز از نبوت طبیعی نمی‌تواند سخن بگوید. پس از واکاوی نظر آکوئیناس درباره نبوت طبیعی، اطلاق این عنوان بر نظریه ابن‌سینا به طور موردی، بررسی می‌شود. لازم به ذکر است که این نوشتار در پی کشف مفهوم نبوت نزد ابن‌سینا و جایگاه آن در فلسفه او نیست - هرچند بحث بسیار مهم و قابل تأملی است، اما مجال وسیع می‌طلبد - بنابراین تنها به آن بخش‌هایی از مسائل مربوط به نبوت در نظریه ابن‌سینا پرداخته می‌شود که شایبه طبیعی بودن مطابق نظر توماس را دارد.

روشی که در این تحقیق پیگیری می‌شود، ابتدا تحلیل مفهومی موضوع (نبوت طبیعی) است، سپس ارتباط آن با سایر اجزای پارادایم فکری فیلسوف اصلی (آکوئیناس) بررسی می‌شود و در انتها، نقد او از فیلسوف دوم (ابن‌سینا) با توجه به نظام فکری ابن‌سینا ارزیابی می‌گردد.

تحلیل معنایی نبوت طبیعی

پیش از ورود به بحث لازم است، معنای نبوت طبیعی تحلیل شود تا نظر توماس به دست آید. ابتدا نظر توماس که خود واژه‌شناسی نبوت می‌کند، آورده می‌شود. چون توماس آکوئیناس در فضای مسیحی زندگی می‌کند، نظر خاصی درباره نبوت دارد که شاید با مؤلفه‌های مألوف در اذهان مسلمانان تفاوت‌هایی داشته باشد. سپس طبیعی بودن نیز به دلیل چند وجهی بودن معنای آن در فلسفه باید معناکاوای شود.

تعریف نبوت نزد توماس آکوئیناس

وی در مورد واژه‌شناسی «پروفیتیا»^۱ می‌گوید، اگر این لفظ برگرفته از «فانوس»^۲ یونانی به معنی ظهور و آشکارشدن می‌باشد، انبیا آنهایی هستند که اموری از دوردست بر ایشان آشکار می‌شود؛ در عهد عتیق نیز نبی، رایی خوانده می‌شده است، چون آنچه را دیگران نمی‌دیدند او می‌دیده است و به اموری که پنهان و رازآلود بوده، توجه داشته است (آکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۲۵۲۱). چنانکه توماس در کتاب حقیقت می‌گوید، هر دیدنی نبوت نیست، بلکه دیدن آنچه دور است و فراسوی ادراک متعارف بشری است، می‌تواند نبوت باشد. او سپس می‌افزاید، نبی نه تنها کسی است که از دور با او سخن می‌گویند^۳ و او آن را اعلان می‌کند؛ بلکه کسی است که دور را مشاهده می‌کند^۴ (همان، ۱۹۹۴، ص ۱۰۵). او معنای محصل واژه «پروفیتیا» یا تعریف نبوت را چنین می‌داند:

"گفتن از آن چیزی که دور است یا از پیش گفتن آن حقیقتی که در آینده خواهد آمد"
(همان، ۱۹۴۷، ص ۲۵۲۱).

در جای دیگر، توماس موضوع نبوت را هر علمی می‌داند که برای نجات مفید باشد، خواه مربوط به آینده باشد یا گذشته و یا حتی سرمدی و یا ضروری و یا محتمل^۵ و

1. Prophetia
2. Phanos
3. Procul fans

۴. به لاتین *procul videns* این تأکید توماس بر دیدن و سخن گفتن از آنچه دور است، خود نشانه‌ای است، از این که در نظر او نبی قرب به مبادی الهی نمی‌یابد، بلکه از دور علمی به او القا می‌شود و این موضع افتراق او با دیدگاهی است که نبی را اقرب مردمان به خدا می‌داند و در جای خود به آن پرداخته خواهد شد.

5. *sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria, sive contingentia* (Aquino, 1972, QDV Q12 a2).

هرآنچه متعلق به نجات نیست، از دایره نبوت خارج است (همان، ۱۹۹۴، ص ۱۱۲). با این حال، کمی بعد، از گری گوری نقل می‌کند:

"نبوت بدین نام خوانده شده است، چون آینده را پیشگویی می‌کند. هنگامی که [در آن] سخن از اکنون یا گذشته رود، خاصیت این نام را از دست خواهد داد" (همان). البته این نقل قول توماس در جایی است که او از پیشگویی به عنوان یکی از متعلقات نبوت که فراسوی دانش بشری است، سخن می‌گوید و در حقیقت تأکیدی بر اهمیت از پیش دیدن آینده‌ای محتمل است که به خاطر محقق نشدن آن در اکنون و متعین نشدن آن در علت خود، برتر از علوم برهانی است. لیکن او، گرچه به همان تعریف نبوت که پیش از این آورده شد، پای‌بند است؛ اما کارکرد ویژه و نشانه بارز نبوت را «از پیش گفتن آینده» می‌داند. به هر حال، گرچه نمی‌توان نبوت را نزد توماس دقیقاً برابر از پیش گفتن آینده دانست؛ اما نزد او پیشگویی پیوند وثیقی با واژه نبوت نزد توماس دارد.

معنای طبیعی بودن

توماس ابتدا می‌کوشد، منظور خود از طبیعت را روشن کند. او می‌گوید یک امر به دو طریق طبیعی نامیده می‌شود. در طریق اول، شیء به خاطر مبدأ فعال^۱ خود، طبیعی خوانده می‌شود. درست همانند آتش که طبیعتاً رو به بالا می‌رود^۲ (همان، ص ۱۱۷). این معنا کاملاً ناظر به مفهوم مکان طبیعی در فیزیک ارسطوست که مطابق آن هر یک از عناصر اربعه مکانی طبیعی دارند و اگر در جای دیگری جز آنجا باشند، رو به آن مکان طبیعی با حرکت مستقیم می‌روند و مکان طبیعی آتش کره اثری در بالای^۳ زمین است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲). ارسطو در طبیعیات این معنا را فقط برای عناصر اربعه به کار می‌برد که در فعل خود

1. Principium activum

۲. عبارت لاتین چنین است: *sicut naturale est igni ferri sursum* که موافق فهم ارسطو از طبیعت و مکان طبیعی است. مترجم انگلیسی به جای این عبارت در ترجمه خویش گذاشته است:

"as it is natural for fire to be borne aloft" که معنایش می‌شود: "همانند آنکه، این طبیعی است برای آتش که در بالا باشد" با توجه به معنایی که ارسطو از مکان طبیعی مراد می‌کند، حرکت آتش رو به سمت مکان طبیعی خود که بالاست همین معنی را می‌رساند و البته برای ذهن آشنا تر است.

۳. کاپلستون می‌گوید، این تمایزات مکان طبیعی صرفاً نسبی نیستند، بلکه مستقلاً موجودند. مثلاً «بالا» مکانی است که آتش به سوی آن حرکت می‌کند و پایین مکانی است که خاک به سوی آن حرکت می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶).

اختیاری ندارند. به همین دلیل است که بعضاً طبیعی در زبان فلاسفه، مقابل ارادی قرار می‌گیرد. حرکاتی که از این معنای طبع حاصل می‌شود، لاجرم پس از حصول، حالت غیرطبیعی است؛ زیرا اگر حالت، طبیعی باشد، یعنی جسم در مکان طبیعی خود باشد، دیگر حرکتی نخواهد داشت و به همین دلیل است که مثلاً ابن سینا حرکت افلاک را بدین معنا طبیعی نمی‌داند. در این حالت، فاعل به اختیار عمل نمی‌کند، بلکه به تسخیر عمل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۵، صص ۴۱۱-۴۱۲). این تلقی، تناسبی با نبوت طبیعی ندارد، زیرا نبوت طبیعی در رابطه با انسان حاصل می‌شود و آدمی دآراء اراده است، پس منظور توماس از طبیعی در اینجا دقیقاً با معنای ارسطویی که گفته شد، همخوان نیست، بلکه باید مفهومی گسترده‌تر داشته باشد که ویژگی‌های انسان را هم در برگیرد. توماس در کتاب جامع علم کلام در بحث از ملکات این معنی از طبیعت را طبیعی بر حسب نوع و نه فرد می‌داند؛ یعنی شیء به دلیل واقع شدن در تحت یک نوع، اقتضای فعل خاصی را دارد. در مقابل آن، طبیعی بودن بر حسب فرد را مطرح می‌کند، مثل سلامت یا مرض برای یک فرد جزئی که به اقتضای طبع همان شخص است (آکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۱۰۷۸).

وی هم چنین می‌نویسد، برخی نبوت را به همین معنا طبیعی می‌گویند، یعنی نفس، فی نفسه نیروی پیشگویی دارد.^۱ توماس این نظر را به طور واضح، نادرست می‌داند. در نظر توماس، علمی طبیعی است که از بدیهیت برآمده باشد و این بدیهیت ابزار اولیه عقل فعال، درونی هستند؛ اما علم به امور محتمل آینده^۲ پای در اصول بدیهی اولیه ندارد. اگر کسی هم چیزی از امور آینده از روی نشانه‌های طبیعی بفهمد، دانستن او مثل علم یک پزشک است که سلامت یا مرگ یک نفر را از روی قرائن شاید بتواند بداند، چنین از پیش

۱. توماس می‌گوید، این نظر را به آگوستین نسبت می‌دهند، اما توماس دلیل می‌آورد که این نظر آگوستین نیست. لازم به ذکر است، رساله‌ای که آگوستین در آن از نبوت سخن می‌گوید، *De genesi ad litteram*، یعنی تفسیر تحت اللفظی سفر پیدایش است. آگوستین دو کتاب به این نام دارد که یکی از آن‌ها ناتمام است و به انگلیسی ترجمه شده است، اما در آن بحث نبوت نیست.

۲. در لاتین *futura contingentia* که انگلیسی آن *future contingents* می‌شود. در این جا *contingents* که معمولاً ممکن در ترجمه آن می‌آید، به معنای امکان استقبالی است، نه امکان ذاتی که در مقابل ضرورت ذاتی و وجوب است. بنابراین به جای آن محتمل نهاده شد تا شائبه التباس امکان استقبالی و ذاتی از میان برخیزد.

دانستنی بیش‌تر یک فن^۱ است و نبوت نام نمی‌گیرد (همان، ۱۹۹۴، ص ۱۱۸). توماس در این قسمت آخر، از معنای طبیعت که اول گفت، فاصله می‌گیرد و گویی طبیعی را به معنای راه متعارف کسب علم می‌داند.

معنای دومی که توماس از طبیعت، نقل می‌کند، چنین است:

"روش دیگر [طبیعی بودن یک امر] این است که طبیعت، منبع برای حالات آن [شیء] هر چه که باشد، نیست. بلکه [منبع] اموری است که برای نوعی کمال، ضروری هستند. در این شیوه است که دمیده‌شدن^۲ نفس ناطقه، طبیعی نامیده می‌شود. تا آنجا که از راه عملکرد طبیعی^۳ بدن، استعدادی به آن داده می‌شود که دریافت نفس را ضروری می‌کند" (همان، ص ۱۱۷).

در اینجا توماس طبیعت را به معنای نوعی استعداد برای پذیرش کمال می‌داند. چنانکه خواهد آمد، نقد توماس بر نبوت ابن‌سینا بر همین معنا از طبیعت استوار است، زیرا ابن‌سینا برای نبی شرایط خاصی را ذکر می‌کند^۴. به عبارت دیگر، شخص باید، زمینه‌ای طبیعی برای پذیرش نبوت داشته باشد. توماس می‌گوید، برخی نبوت را در معنای دوم طبیعی می‌دانند، زیرا طبیعت می‌تواند انسان را به چنان وضعیتی برساند که علم به آینده را از طریق عمل برخی علل برتر دریافت کند. این گمان را توماس درباره نوع معینی از نبوت صحیح می‌داند، اما می‌گوید که این نبوت همان عطیه روح‌القدس یا به عبارتی، نبوت الهی آمده در

1. Magis artis

۲. واژه لاتینی که توماس به کار می‌برد، *infusio* است؛ مترجم انگلیسی معادل آنرا *infusion* نهاده است که به معنای ریختن، پاشیدن، القا، الهام و نفخه آمده است.

3. Operationem naturae

۴. شاید در این جا به نظر برسد که اشکال توماس بر ابن‌سینا به فن پیشگویی که شاید بتوان آنرا به نوعی فن‌انجبار از مغیبات نامید، بر می‌گردد و ربطی به نظریه او در باب نبوت ندارد، اما چنانکه آمد، به سبب پیوند وثیق پیشگویی آینده با نبوت در زبان توماس، او این دو را یک کاسه می‌کند. در حالی که ابن‌سینا این دو را کاملاً جدا از هم بحث می‌کند و وقعی به فن پیشگویی نمی‌نهد و نظریه خود را جدا از آن سامان می‌دهد و چندان معطوف به پیشگویی نیست، این اختلاف مبنایی که به واژه شناسی برمی‌گردد، فهم توماس از ابن‌سینا را دچار خلل می‌کند.

متون مقدس^۱ نیست (همان، ص ۱۱۸). و چنانکه آمد، اگر مراد از طبیعت معنای نخست - که البته خالی از تشویش هم نبود - باشد، نبوت طبیعی درست نخواهد بود.

توماس در جامع علم کلام بدون پرداختن به معانی طبیعی بودن، می‌گوید که ظاهراً از پیش دانستن امور در نبوت طبیعی با نظر افلاطون در باب وجود پیشین نفوس و دانش این نفوس به اشیا از راه سرنمون‌های ازلی همخوان است که به نظر افلاطون این علم در هنگام اتحاد نفس با بدن به دست فراموشی سپرده شده است (افلاطون، ۱۳۸۰، صص ۷۲-۷۳، ۲۴۶). آکوئیناس در ادامه می‌گوید که نظر ارسطو در مورد برآمدن علم از حسّیات صحیح‌تر است و این نقطه‌ای است که پیوند بحث نبوت را با اکتساب عقلانیات در نظر توماس نشان می‌دهد (آکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۲۵۳۰).

توضیح آنکه توماس معرفت انسانی را همسوی با ارسطو، حاصل تجرید از محسوسات می‌داند و نظر افلاطون را صراحتاً رد می‌کند (همان، ص ۵۷۳). در نظر او فرآیند تجرید پلکانی است که در تمام ادراکات خیالی و عقلی دخیل است. در فلسفه توماس کارکردهای عقل خود مثل عقلانیات، مجرد از عملکردهای حسی نیست (پاسناو، ۲۰۰۴، ص ۲۶۷).

به نظر توماس بدیهیت اولیه که بنیان دانش عقلانی انسان را تشکیل می‌دهند، یک ملکه طبیعی است؛ یعنی اصول اولیه مثل "بزرگ‌تر بودن کل از جزء" برگرفته از صوری^۲ است که در نهایت، از حواس منبعث می‌شود (آکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۱۰۷۸). حال آنکه ابن سینا می‌گوید که صورت معقولات اولی، یعنی بدیهیت، افاضه عقل فعال است و این اولین چیزی است که از عقل فعال در عقل هیولانی حادث می‌شود و عقل بالملکه نام دارد. مثال ابن سینا برای این امر، بزرگ‌تر بودن کل از جزء است که برآمده از تجربه و قیاس و استقرا نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹). ملاحظه می‌شود که این دقیقاً مقابل نظر توماس است که خود، آن را برآمده از نظر ارسطو در انتهای آنالوطیقای ثانی می‌داند.

۱. توماس در اینجا به گفته پولس در نامه اول قرنتیان استناد می‌کند که در آنجا نبوت، ایمان، حکمت، معجزه و سخن گفتن به اقسام زبان‌ها را عطیه روح القدس خوانده است (اول قرنتیان، ۱۲: ۱۰).

2. Phantasms

تمایز نبوت طبیعی از عطیه روح القدس

نقطه عطف بحث توماس، تمایز بین نبوت طبیعی و الهی است که در این مقام مطرح می‌شود. توماس پیش از بر شمردن وجوه اختلاف نبوت طبیعی و الهی همچون یک مقدمه اشکال وجود پیشین امور محتمل آینده را ذکر می‌کند. زیرا دانستن امور آتی در گرو اینست که در جایی تقرر یافته باشند.

وجود پیشین احتمالات آینده

توماس می‌گوید که احتمالات آینده به دو روش وجود پیشین^۱ دارند: یکی آنکه در علم پیشین الهی باشند و دیگری وجود پیشین احتمالات آینده در علل مخلوق است که قدرت این علل، آن‌ها را به عرصه وجود می‌آورد.

بین این دو نحوه وجود پیشینی، دو تفاوت هست: تفاوت اول آنکه هر چه در علل مخلوق هست، در علم پیشین خدای هم هست، اما نه بالعکس، زیرا خدا در خود اصولی دارد که با آن اصول برخی از امور آینده را تعیین خواهد بخشید، بدون آنکه این اصول به امور مخلوق اعطا شده باشد؛ مثل آنکه قدرت خدا به تنهایی، معجزه را انجام می‌دهد (آکوئیناس، ۱۹۹۴، ص ۱۱۸). به نظر می‌رسد که این اصول، اصولی باشند که پایه نهاده بر لطف بلام عوض خدا است و در اینجا برای داشتن درکی بهتر از مفهوم این اصول، شایسته است که به تمایز بین لطف و طبیعت اشاره شود. در جامع برضد کفار، لطف را کمک خداوند به انسان بدون شایستگی سابقی در او می‌داند^۲ (همان، ۱۹۵۷، ص ۱۵۷). او در دو فصل بعد ایمان و امید را هم نتیجه لطف خدا می‌داند. توماس در جامع علم کلام مقدمه پرسش ۱۷۱،

1. Praeexistunt

۲. توماس در این موضع می‌گوید که این معنی *gratia* نامیده شده است، چون به رایگان *gratuitus* به انسان اعطا می‌شود (آکوئیناس، ۱۹۵۷، ص ۱۵۰). توضیح آنکه واژه لاتین *gratia* که در انگلیسی از آن به *grace* تعبیر می‌شود، هم‌ریشه با *gratuitus* لاتینی به معنای رایگان و مجانی است، که در انگلیسی با اختلاف اندکی نسبت به لاتین *gratuitous* نوشته می‌شود (هندفورد و هربرگ، ۱۹۶۶، ص ۱۴۸). بنابراین در ترکیب وصفی لطف بلاعوض *gratuitous grace* قید بلاعوض، قید احترازی نیست، بلکه قید توضیحی است، چون با توجه به آنچه گفته شد، هر لطفی بلاعوض است. مثل ترکیب ممکن بالذات که چون هر ممکنی بالذات، ممکن است، قید بالذات قید توضیحی است و برای احتراز از غیر نیست. توماس در جامع برضد کفار از لطف پیراسته از گناه هم سخن می‌گوید، اما این قسیم لطف بلاعوض نیست، بلکه خود او این لطف را هم کمکی از جانب خدا برای عشق به او می‌داند (همان).

الطاف بلاعوض را به سه چیز مربوط می‌داند، یکی علم، دیگری سخن و سوم عمل. تمام الطافی که در ذیل علم می‌گنجد، می‌تواند تحت شمول نبوت باشد؛ چون گستره وحی نبوی نه تنها مربوط به حوادث آینده است، بلکه به اموری که به خدا نسبت دارند، نیز مربوط است که موضوع ایمان است. هم‌چنین چون در عین حال، به رازهای برتری که ربط به کمال دارند نیز می‌پردازد، پس بستگی به حکمت هم دارد. به علاوه، چون وحی نبوی مربوط به جواهر روحانی نیز هست، پس مربوط به تمییز ارواح نیز می‌شود.^۱ علاوه بر همه اینها، به اداره اعمال انسانی نیز نظر دارد (همان، ۱۹۴۷، ص ۲۵۲۰). این لطف در راستای طبیعت و هم سنخ آن نیست، بلکه مکمل آن است.

اختلاف دوم بین نبوت الهی و نبوت طبیعی این است که آنچه در علل مخلوق وجود پیشینی دارند، قابل تغییرند، زیرا نیروی علت می‌تواند به دلیل برخی اتفاقات به تعویق بیفتد، ولی امور آینده، در علم پیشین الهی تغییرناپذیر است؛ زیرا حوادث آینده در علم پیشین خدا هم از حیث علت و هم از حیث فرجام وجود دارند؛ یعنی اینکه حتی آنچه که اثر علل را به تعویق می‌اندازد، در علم پیشین خدا هست.

بر طبق این دو نحوه وجود پیشین، ذهن انسان به دو روش می‌تواند آینده را بداند. اول آنکه علم او دریافت شده از وجود پیشین در علم الهی باشد؛ در این راه نبوت عطیه روح القدس خوانده می‌شود، زیرا اموری را که خدا محققشان می‌کند، بدون وساطت علل طبیعی، طبیعی خوانده نمی‌شوند، بلکه اعجازی خوانده می‌شوند. دوم اینکه علم به آینده متخذ از نیروی علل مخلوق است تا جایی که حرکات آنها می‌تواند بر قوه خیال اثر بگذارد. برای مثال، به دلیل نیروی اجرام فلکی که در آنها وجود پیشینی برخی نشانه‌های حوادث آینده هست، فهم انسانی به نحو ثانوی افاضات عقول مفارقه را دریافت می‌کند و به علم به امور دیگر ارتقا می‌یابد و نبوت به این معنا طبیعی است (همان، ۱۹۹۴، ص ۱۱۹).

در اینجا به نظر می‌رسد که نبوت الهی، یک فعل وجودی است، یعنی خدا علمی را در شخص نبی ایجاد می‌کند، اما آن‌گونه که از عبارات توماس برمی‌آید، نبوت طبیعی، از راه نشانه‌هایی است که این نشانه‌ها می‌توانند از عقول مفارقه رسیده باشد و از این نشانه‌ها

۱. تلاش توماس کاملاً معطوف به اینست که بحث خود را در تطبیق با گفته پولس بیاورد.

امور آینده دانسته می‌شود؛ گویی توماس با آوردن نشانه‌ها، نبوت طبیعی به این معنا را هم به فن نزدیک می‌کند و به نظر می‌رسد، اگر فن هم نباشد، این نبوت طبیعی به نوعی، استنتاج از معلوم به مجهول است؛ یعنی از نشانه‌ها به غیب، که این شأن معرفت شناختی دارد.

نبوت از راه نشانه‌ها

فضل‌الرحمان می‌گوید که رواقیان بین دو قسم از نبوت تمایز قائل بودند: نبوتی که از الهام الهی بدون هیچ‌گونه تعلیمی هم به سطح عقل و هم به سطح خیال می‌رسید و پیشگویی که به وسیله تفسیر استدلالی نشانه‌ها انجام می‌گرفت. آمپیلیخوس تنها نبوت از راه الهام را می‌پذیرفت (رحمان، ۱۹۵۸، ص ۶۶). فضل‌الرحمان هم چنین می‌گوید که رواقیان نبوت طبیعی را محصول الهام و رؤیاهای الهام‌گونه می‌دانستند، زیرا در نظام جهان شناختی آنها، هر امری در جهان به وسیله علل و مؤثرات غیرمتغیر محدود شده است و نوع دیگر نبوت از راه تفسیر نشانه‌ها است (همان، ص ۶۷). ملاحظه می‌شود که رواقیان نبوت طبیعی را نقطه مقابل تفسیر نشانه‌ها قرار می‌دهند، حال آنکه، توماس آنچه را که نبوت طبیعی می‌نامد، در آن نشانه‌ای از تفسیر نشانه‌ها هست، هر چند دقیقاً مساوی با فن تفسیر نشانه‌ها نیست. بعد از این، سخن ابن‌سینا در مورد احوال منجم خواهد آمد که می‌تواند به نوعی به همین تفسیر نشانه‌ها بازگردد.

اگر با توماس همراهی شود و در نبوت، محوریت بر از پیش دانستن آینده باشد، شاید عبارتی از شفا و نجات، شایبه وجود نبوت طبیعی را در اندیشه ابن‌سینا تقویت کند.^۱ با توجه به ادامه مطالبی که ابن‌سینا در این زمینه می‌گوید، در واقع، مقصود او این است که انسان نمی‌تواند حقیقت و کیفیت حوادث آینده را بداند، چنانکه شارح نجات نیز چنین می‌گوید (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۲). خلاصه استدلال ابن‌سینا چنین است: منجمی که قائل به دانستن احکام آینده است، احکام را مستند به برهان نمی‌کند، بلکه مقدمات او ظنی است، مثل قیاس شعری یا خطابی و اگر هم مقدماتش، ظنی نباشد، او از دلایلی از جنس

۱. "ولو أمکن إنساناً من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض و السماء جميعها و طبائعها، لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل." (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۷۰۶؛ همان، ۱۳۸۵، ص ۴۸۵).

واحد یعنی دلایل فلکی و سماوی استفاده می‌کند و ادعای آن را ندارد که علمش محیط به همه افلاک و آسمان‌هاست و اگر هم ادعای این چنینی داشته باشد، آن را در هر وقتی نمی‌تواند بداند؛ علاوه بر آنکه از طریق علم حساب نمی‌توان هر چه را که در افلاک پیدا می‌شود، دانست. اگر هم بتواند بداند، دانش به غیب تنها با دانستن امور سماوی و ارضی میسر می‌گردد؛ زیرا آنچه حادث می‌شود، محصول ارتباط امور آسمانی و زمینی است و هر که تمام امور آسمان‌ها و زمین را نداند، یعنی از حیث فاعلی، انفعالی، ارادی و طبعی احاطه به تمام امور نداشته باشد؛ این علم حاصل شدنی نیست، چون سماویات اوضاع بسیار پیچیده‌ای دارند و کسی نمی‌تواند به تمام آنها عالم شود، پس کسی نمی‌تواند مدعی وقوف بر عالم غیب شود، حتی اگر مقدمات او صادق باشد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۷۰۶؛ همان، ۱۳۸۵، صص ۴۸۵ - ۴۸۶؛ اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۳).

ملاحظه می‌شود که در اینجا شیخ فهم آینده را از راه طبیعی به خاطر پیچیدگی امور و عدم توانایی انسان بر علم به آنها کاملاً نفی می‌کند. این بحث می‌تواند ناظر به نفی نبوت طبیعی باشد، اگر منظور از طبیعت اقتضای طبع باشد و یا اگر منظور از طبیعت موضوع علم طبیعیات باشد. بنابراین، اگر منظور توماس از نبوت طبیعی همان قدرت بر پیشگویی از راه نشانه‌ها باشد که یک فن است و فی‌المثل برای منجم حاصل می‌شود، ابن سینا این توانایی را به صراحت نفی می‌کند. البته چنانکه آمد، طبیعی بودن در سخن توماس ناظر به شخص نبی است، یعنی حیثیت مفهومی دارد. در این حال هم، جواب ابن سینا منفی خواهد بود، چون استعداد و توانایی کسب علم به آینده با این همه پیچیدگی‌هایی که بوعلی از آن گفت، در هیچ انسانی قابل تحقق نیست، مگر آنکه این علم از طبع شخص بر نیامده باشد و اعطای مبادی عالی باشد - که عالم به امور آینده‌اند - باشد؛ یا به عبارتی دیگر، اشراقی و شیخ تمام علوم عقلی را به نوعی اشراقی می‌داند، برترین اشراق از آن کسی است که دآراء عقل قدسی است که ویژه پیامبر است و در ادامه به آن می‌پردازیم. نکته‌نهایی که نباید از نظر دور داشت، این که نبوت در ابن سینا تنها منحصر به دیدن امور آینده نیست، اما توماس گرچه این دو را مساوی نمی‌داند، اما در بحث نبوت طبیعی تنها متمرکز بر علم پیشین به آینده است.

وجوه اختلاف نبوت طبیعی و الهی

آکوئیناس سه اختلاف بین نبوت طبیعی و نبوت الهی برمی‌شمرد. اول آنکه نبوت الهی بی واسطه از خدا گرفته می‌شود، گرچه فرشته‌ای می‌تواند واسطه باشد، البته تا جایی که این فرشته به واسطه نور الهی عمل می‌کند. اما نبوت طبیعی از طریق عملِ عللِ ثانوی است. دوم گستره نبوت طبیعی تنها تا جایی است که علل متعیّنی در طبیعت باشد، ولی نبوت الهی بدون هیچ تفاوتی شامل همه امور می‌شود. سوم آنکه نبوت طبیعی خطاپذیر است، ولی نبوت اعطایی روح القدس آینده را بدون خطا می‌بیند.

توماس در ادامه می‌گوید، اختلاف اول و دوم در امور ضروری هم وجود دارد؛ زیرا امور ضروری در نبوت طبیعی نیاز به واسطه دارند و از سوی دیگر، علمی که با نبوت طبیعی به دست می‌آید، فقط شامل علومی می‌شود که می‌تواند از طریق اصول اولیه دانسته شود؛ یعنی امور و علومی از راه نبوت طبیعی به دست می‌آید که قابل اکتساب با نور طبیعی عقل انسانی هم باشد، چون نیروی عقل فعال - درونی - به طور طبیعی نمی‌تواند به خیلی دور گسترش یابد و نمی‌تواند به اموری که با نبوت الهی حاصل می‌شود، دست یابد. اما نبوت الهی فراروی می‌کند به اشیاء متعیّنی که فراسوی دانش طبیعی هستند (آکوئیناس، ص ۱۱۹). از این سخن توماس می‌توان استنباط کرد که تمایز بین آموزه قدسی و نور طبیعی عقل، به نوعی همان تمایز بین نبوت طبیعی و نبوت الهی است. آموزه قدسی که متعلق ایمان است، مطلقاً بر تمامی حکمت‌های انسانی برتری دارد، زیرا معنای واقعی حکمت، علم به امور الهی است و آموزه قدسی ذاتاً با خدا سر و کار دارد، نه از منظری فیلسوفانه که خدا را از راه مخلوقاتش می‌شناسد، بلکه مربوط است به ذات خدا به تنهایی؛ آن‌گونه که برای دیگران با وحی خویش آشکار کرده است (همان، ۱۹۴۷، ص ۶). و چنانکه پیش‌تر آمد، عقل در معرفت‌شناسی توماس، لزوماً از حس آغاز می‌کند و بدین لحاظ آنچه می‌یابد، متعلق ایمان نیست.

هانکی مقصود نهایی از شناخت انسانی را در توماس، دیدار خجسته^۱ الهی می‌داند. ایمان و عقل هر دو محتاج به این دیدار مبارک ذات الهی هستند. توماس این دیدار فرخنده را نه از راه حواس و نه از طریق خیال، بلکه تنها از راه قوه عقل میسر می‌داند (همان، ص ۶۷). این دیدار را لطف الهی میسر می‌کند و با قوای طبیعی انسان امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۶۸). این لطف الهی است که انسان را خواهان دیدار مبارک ذات او می‌کند. با توجه به این آموزه قدسی، لطفی الهی باید که بر نور طبیعی عقل اضافه شود تا آن را برکشد و آدمی هم خواهان دیدار فرخنده ذات خدا، می‌باشد. این بصیرت اضافی از درون انسان و قوای طبیعی او نمی‌جوشد، بلکه از بیرون به او می‌رسد. بنابراین در نظر هانکی، توماس آموزه قدسی را در تمامیت فلسفه نمی‌گنجاند، بلکه آنرا علمی می‌داند که به آگاهی‌ها و اراده طبیعی انسان افاضه می‌شود تا آن را افزایش دهد و همچنین توماس آن را با تعقل تلفیق می‌کند. انسان با غایتی فراسوی عقل مرتبط است و نفوذ لطف الهی قدرت عقلانی انسان را تکمیل می‌کند (هانکی، ۲۰۰۷، صص ۳۱ - ۳۳). هانکی با این نظریه می‌خواهد در پاسخ به گفته‌هایی که توماس را یکی از مبدعان عقلانیت خودمحمور مدرن می‌داند، جوابی مبتنی بر جدایی‌ناپذیری لطف و طبیعت، اشراق و نور طبیعی عقل بدهد. اما این رویکرد غایت‌انگارانه نمی‌تواند در بحث نبوت کارآمد باشد، چون توماس صراحتاً می‌گوید که نبی ذات خدا را نمی‌بیند (آکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۲۵۳۷).

اما اختلاف سومی بین نبوت طبیعی و الهی در امور ضروری وجود ندارد، یعنی هر دو قسم از نبوت به علم قطعی ضروری و خطاناپذیر می‌انجامد. همانند عدم تغیر و یقینی که از طریق برهان به دست می‌آید (همان، ۱۹۹۴، ص ۱۲۰). در اینجا منظور توماس این است که شأن یقین‌آوری هر دو قسم نبوت مثل برهان است، نه آنکه نبوت مثل برهان از مقدمه به نتیجه برسد، چنانکه کمی بعد می‌گوید، این علم در یک شهود بسیط^۲ بدون نتیجه‌گیری

۱. Beatific Vision در نظر مسیحیان معرفتی بی‌واسطه از خداست که در بهشت حاصل می‌آید. به آن دیدار می‌گویند تا از معرفتی که در این دنیا اذهان انسانی از خدا به دست می‌آورند، تمیز داده شود؛ به آن خجسته و سعادت آمیز گویند چون در این رویارویی چهره به چهره با خدا بهجت کامل حاصل می‌آید، شاید این قابل مقایسه با رؤیت خدا در آخرت نزد اشعریان باشد.

2. Simplici intuitu

یک چیز از چیز دیگر کسب می‌شود (همان). در هر دو نوع نبوت، علم نبی علم به علت است، پس به زبان فلسفه اسلامی می‌توان گفت، هر دو نوع نبوت مفاد قاعده "العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول من غیر عکس" است.^۱ در اینجا منظور توماس از امر ضروری در مورد نبوت طبیعی و الهی چندان روشن نیست، چون ضرورت در این دو به یک معنا نیست. در نبوت طبیعی ضرورت، ضرورت وصفی است؛ یعنی تنها هنگامی علم به حوادث آینده ضروری است که به تأخیراندازی در کار نباشد که در این حال، تطابق با علم پیشین الهی دارد. اما ضرورت در نبوت الهی چون برخاسته از امور متعیّن در علم پیشین ازلی خداست، مقید به هیچ وصف و شرطی نیست و آن را می‌توان ضرورت ازلیه نامید.

خصایص نبی نزد ابن‌سینا و موضع توماس

ملاحظه گردید که توماس نهایت سعی خود را مبذول می‌دارد تا وحی به انبیای الهی را که نزد او نشانه ویژه‌اش علم به آینده است، از حصول این علم از راه طبیعی جدا کند. در یکی از استدلال‌های مخالفی^۲ که او در ابتدای بحث می‌آورد، دلیل طبیعی بودن نبوت اینست که مطابق گفته ابن‌سینا، تنها سه شرط برای نبی مورد نیاز است، یکی شفافیت عقل^۳ دیگری کمال قوه خیال^۴ و سوم توان نفس به نحوی که ماده خارجی مطیع او باشد.^۵ این هر سه امر به شکل طبیعی می‌تواند فراهم شود؛ بنابراین یک نفر می‌تواند، به نحو طبیعی نبی باشد (اکوئیناس، ۱۹۹۴، ص ۱۱۵). توماس در جواب به این اعتراض می‌گوید که خاصیت سوم، یعنی تصرف در ماده خارجی نمی‌تواند طبیعی باشد؛ او از قول آگوستین نقل می‌کند که حتی فرشتگان نیز چنین توانی را ندارند. به نظر توماس این مدعا، یعنی تصرف در طبیعت از ابن‌سینا و هیچ فیلسوف دیگری پذیرفته نیست. اما آن دو شرط دیگر می‌تواند دلیل نبوت باشد، اما نه نبوت الهی، بلکه نبوت طبیعی (همان، ص ۱۲۲). شایسته است در این

۱. مرحوم حاجی سبزواری می‌گوید که حکمای مشاء، اشراق، صوفیه و متکلمان با این قاعده مخالفتی ندارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۷۸۵). برای تفصیل در مورد این قاعده رجوع کنید به منبع پیش گفته صص ۷۸۹-۷۸۴.

۲. ساختار کتاب حقیقت، هم‌چنین جامع علم کلام به این شکل است که در هر موضوعی ابتدا اعتراضات و نظرات مخالف را می‌آورد، سپس نظر خود را می‌گوید و در انتها، پاسخ اعتراضات را می‌دهد.

3. Claritas intelligentiae

4. Perfectio virtutis imaginativae

5. Potestas animae ut ei materia exterior obediat

موضع، پیش شرط‌های ابن سینا اندکی مورد تأمل قرار گیرد. او در نفس شفا در سه جای مختلف^۱ این سه شرط را می‌آورد:

اول در فصل افعال قوه مصوره و مفکره از قوای باطنی، ابن سینا از قوه متخیله شدیدی در برخی اشخاص می‌گوید که حواس بر آنها مستولی نمی‌شوند و مصوره از اطاعت آن خارج نمی‌شود و نفس قوی همچنان ملتفت به عقل می‌ماند. برای این اشخاص آنچه در خواب رخ می‌نماید، در بیداری پدیدار می‌شود و چه بسیار که بر ایشان شبیحی متمثل می‌شود و با اینان با الفاظ شنیدنی سخن می‌گوید. ابن سینا این نبوت را ویژه قوه متخیله می‌خواند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰).

دوم در انتهای فصل مربوط به احوال قوای محرکه، ابن سینا از نفس قوی شریفی می‌گوید که شبیه به مبادی عالیه است و عنصر عالم از او اطاعت می‌کند. دلیل این امر را ابن سینا این می‌داند که نفس در ماده منطبع نیست، یا به عبارتی دیگر، مجرد است. ولی تعلق به بدن دارد؛ بنابراین است که تأثیر نفس شریف می‌تواند از حد بدن خویش تجاوز کند، هنگامی که میل او به بدن خویش شدید و قوی نیست. در این حال، طبایع - یعنی همان مقتضیات طبع که مطابق با گفته ارسطو در فیزیک است و توماس آن را معنی اول طبیعت خواند - مطیع او می‌شوند و چه بسا دیگر عمل طبیعی خود را انجام ندهند و فرمان او را از فرمان اعداد مؤثر در خویش، یعنی همان عناصر اربعه بیش تر می‌برند (همان، صص ۲۷۴-۲۷۵). این خاصیت را توماس به هیچ وجه بر آمده از طبیعت یک فرد نمی‌دانست. ابن سینا هم با این بیانی که آمد، آن را طبیعی نمی‌داند. این ویژگی در حقیقت مربوط به بحث معجزه است که در نظر توماس حاصل دخالت بدون واسطه خدا در امور عالم است، همان‌طور که در نظر او نبوت الهی چنین است و حاصل از فعل اعجازی خداست و این

۱. مترجم رساله حقیقت برای ابن گفته توماس تنها به یک جای کتاب النفس ابن سینا ارجاع می‌دهد که همان نفس شفا است، این سه شرط در المبدأ و المعاد تقریباً در کنار هم با ترتیبی دیگر آمده است (ابن سینا، ۱۳۳۳، صص ۱۱۷-۱۲۰). چون المبدأ و المعاد به لاتین ترجمه نشده است، منبع توماس همان شفا است. البته او ترتیب ابن سینا را رعایت نمی‌کند و در مورد فضیلت که یکی از خواص متعلق به عقل است، سخنی نمی‌گوید. برای جدولی از آثار ترجمه شده ابن سینا به لاتین و تاریخ ترجمه آنها و نام مترجمان این آثار رجوع بفرمایید (بورنت، ۲۰۰۵، صص ۳۹۱-۴۰۰).

هر دو نزد توماس ذیل لطف الهی می‌گنجند. توماس حتی فرشته را قادر به معجزه نمی‌داند، چون تنها خداست که می‌تواند بر خلاف طبیعت به مثابه یک کل عمل کند و معجزه چنین تصرفی است و اعمال خارق‌العاده جزئی را معجزه نمی‌داند (اکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۷۲۳). حال آنکه، ابن‌سینا تصرف نسبی در طبیعت و انجام اعمال خلاف طبع را روا می‌داند و این خود نشانی از پیدایی مفهوم انسان کامل نزد اوست.

سوم، شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلی است که به یکبارگی یا نزدیک به آن، صور در عقل فعال را می‌پذیرد. این ویژگی را ابن‌سینا قوه قدسی می‌نامد که برترین قوای انسانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰). در این جا، ابن‌سینا یک گام دیگر به مفهوم انسان کامل نزدیک‌تر شد، چون نبی را صاحب برترین قوای دانست که در آدمی می‌تواند، باشد. ابن‌سینا برای تبیین نبوت مفهوم عقل قدسی را به مراتب عقل می‌افزاید که هرچند از جنس عقل بالملکه است، اما آنچنان رفیع و بلند مرتبه است که مردمان در آن شریک نیستند و ویژه نبی است (همان، ص ۳۳۹). توماس ویژگی مربوط به عقل را شفافیت^۱ عقل نامید و این تنها ناظر به شدت صفا است و اصلاً اعتنائی به شدت اتصال عقل به مبادی عالیه نکرد. او گفت که این خاصیت می‌تواند از طبیعت حاصل شود. اما چنانکه آمد، ابوعلی این خصوصیت را در واقع بریدن از طبیعت به معنای موضوع طبیعیات می‌داند، هم‌چنین اگر معنای طبیعت اقتضای سرشت باشد، باز هم قوه قدسی طبیعی نیست، هم‌چنین اگر طبیعت به معنای کمال باشد، شدت صفا را می‌توان کمال محسوب کرد، اما عبارت شدت اتصال به مبادی عقلی که عطف به آن شده است، نشان‌دهنده عنایت مبادی عقلی به صاحب قوه قدسیه است.

ابن میمون که از منابع توماس است (آلتن، ۱۹۷۸، ص ۷). موضع مردمان در قبال نبوت را به سه دسته تقسیم می‌کند و این تقسیم‌بندی کاملاً ناظر به پیش‌زمینه‌های نبوت است. در این جا تقسیم‌بندی او آورده می‌شود و این کمک شایانی به روشن شدن رویکرد ابن‌سینا و توماس می‌کند. در نظر ابن میمون معترفان به نبوت سه دسته‌اند:

۱. claritas در لاتین به معنای شفافیت، روشنی، وضوح، رسایی و تمایز آمده است (هندفورد و هربرگ، ۱۹۶۶، ص ۶۹).

۱. اول کسانی که در نبی عالمیت را شرط نمی‌دانند، بلکه گویند خداوند هر که را بخواهد، برای نبوت برمی‌گزیند و فرقی نمی‌گذارند که نبی پیر یا جوان باشد، اما نوعی نیکویی و صلاحیت اخلاق را شرط نبی می‌دانند، البته کسی نیست که قائل به آن باشد که خداوند، شریر را به نبوت برگزیند، مگر او را ابتدا نیکو گرداند. این را مردم عامه می‌گویند.

۲. نظر کسانی که نبوت را کمالی برای انسان می‌دانند که حاصل نمی‌شود، مگر با تزکیه تا آنچه در قوه نوع انسانی است به فعلیت برسد، البته اگر معاوق و حاجبی از درون مثل مزاج یا از خارج آن را مانع نشود؛ در نظر ایشان جز انسان فاضل کامل در گفتار و کردار آن هم در هنگامی که قوه متخیله او در کامل‌ترین حال باشد، کسی خبرآوری نمی‌کند، پس هرکه صلاحیت و آمادگی نبوت را داشته باشد، حتماً خبرآوری می‌کند. این موضع فیلسوفان است.

۳. دسته سوم مثل فیلسوفان می‌گویند که نبوت حاصل نیاید، مگر برای شخص فاضل کامل؛ لکن برآند، آنکه سزاوار نبوت است و آمادگی آن را دارد، خبرآوری نمی‌کند، مگر آنکه خدای بخواهد. ابن‌میمون موضع خود را همین می‌داند (ابن‌میمون، ۱۹۷۴، صص ۳۸۹-۳۹۰).

باتوجه به این دسته‌بندی می‌توان گفت که توماس بر اساس مبانی خویش برای احتراز از موضع دوم که به نوعی نافی اراده الهی است، علاوه بر نپذیرفتن خصایص سه‌گانه ابن‌سینا، هر پیش شرط دیگری را هم نفی می‌کند. توماس ذکاوت نفس^۱ را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس برای دریافت از جواهر مفارق و اجرام فلکی می‌داند که در نبوت طبیعی شرط است (آکوئیناس، ۱۹۹۴، ص ۱۲۱)؛ این مفهوم ذکاوت نفس نزدیک به حدس است که ابن‌سینا نبی را دآراء بالاترین درجه آن می‌دانست و به نوعی آن را در خصیصه مربوط به عقل نبی می‌گنجاند؛ البته ذکاوت قوه حدس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹). توماس در حذف پیش شرطها برای پیامبر تا جایی پیش می‌رود که حتی نیکوکاری^۲ را هم برای نبی لازم نمی‌داند، به دلیل این‌که نبوت از مقوله فهم است و هرچه از سنخ فهم باشد، مقدم بر عواطف است، بنابراین نبوت و ایمان و آنچه شبیه اینهاست، در گرو نیکوکاری نیست و

1. subtlety of soul

2. charity

می‌تواند در نیکان و بدان موجود شود و قابلیت، شرط دادِ حق نیست (آکوئیناس، ۱۹۹۴، ص ۱۳۰).

توماس البته قوه خیال نبی را در هنگام دریافت وحی همانند دیگران نمی‌داند. او می‌گوید همان‌گونه که در احیای مردگان، جسد که نامناسب برای پذیرش نفس است، با یک عمل الهی هم شایسته می‌شود و هم روح می‌پذیرد، نور نبوت نیز شخص را هم مستعد می‌کند و هم نبی را. استعداد تنها شرط برای نبوت طبیعی است، نه الهی (همان، ص ۱۲۷). توماس یک ویژگی را برای ذهن نبی، البته پس از دریافت وحی ذکر می‌کند. ذهن نبی پس از دریافت یک یا چند بار وحی الهی استعداد بیش‌تری برای پذیرش آن می‌یابد. هرچند چنین چیزی یک ملکه نیست، بلکه بیش‌تر یک وضع^۱ است، برای نبی هنگامی که وحی دریافت نمی‌کند (همان، ص ۱۰۶).

نبوت و اجتماع انسانی

یکی از استدلال‌های مخالف برای طبیعی بودن نبوت آنست که عنایت الهی به اشیا به وجود آمده، آن چیزی را اعطا می‌کند که بدون آن نمی‌توانند بمانند؛ همانند بدن دنیوی انسان که جهازی دارد و با آن می‌تواند غذا را هضم کند و بدون آن زندگی دنیوی نمی‌تواند ادامه یابد. نسل انسان بدون جامعه ماندگار نیست، چون انسان بالطبع حیوان سیاسی است^۲. جامعه هم بدون عدالت^۱ باقی نمی‌ماند. نبوت راه و رسم عدالت است. پس

1. Dispositio

۲. توماس این گفته را مستند به کتاب اخلاق ارسطو می‌کند و در یادداشت‌های انتهای کتاب حقیقت آدرس آن چنین آمده است: یعنی کتاب هشتم اخلاق نیکو ماخوس فصل دوازدهم، در ترجمه فارسی که از روی ترجمه فرانسوی اخلاق نیکوماخوس انجام شده است، عنوان فصل دوازدهم تشکیلات سیاسی و دوستی‌های مقرون به آنها نهاده شده است، این در حالی است که در ترجمه انگلیسی دیوید راس این عنوان مربوط به فصل دهم است. اما فصل دوازدهم که این نشانی در آنست، عنوانش دوستی میان خویشاوندان و همراهان است. عبارتی که ارسطو در اینجا می‌آورد، چنین است: "به نظر می‌آید، محبت بین زن و شوهر امری است، مطابق با طبیعت، زیرا مرد موجودی است که طبعاً مایل به تشکیل یک زوج است، حتی بیش‌تر از یک اجتماع سیاسی، به اعتبار اینکه خانواده امری است، مقدم بر مدینه و ضروری‌تر از آن." (ارسطاطالیس، ۱۳۶۸، صص ۱۵-۱۶).

ملاحظه می‌شود که عبارت ارسطو دقیقاً مطابق نقل توماس نیست، هرچند به دلالت تضمّن شامل معنای طبیعی بودن اجتماع سیاسی برای انسان هست. جایی که به طور مستقیم ارسطو انسان را حیوان سیاسی می‌نامد، کتاب سیاست است. در آنجا می‌گوید:

به سرشت انسانی توانایی نیل به نبوت طبیعتاً اعطا شده است (همان، ص ۱۱۶). این نگرش تا حدودی همان سخن ابن سینا در ضرورت نبوت است. گرچه آن گونه که توماس می‌گوید، هدفش اثبات طبیعی بودن نبوت است. یعنی می‌توان گفت در این‌جا، توماس تلویحاً می‌گوید، اگر راه اثبات نبوت ابن سینا درست باشد، به چیزی جز رویکردی طبیعی از نبوت نخواهد انجامید. به نظر می‌رسد، در این موضع توماس محق باشد، اگر به دلیل ابن سینا نظری عادی افکنده شود.

تقریری که در شفا از این دلیل آمده است، به طور خلاصه چنین است: تدبیر امور انسانی جز با مشارکت نوع صورت نپذیرد، حتی وجود و بقای انسان‌ها و برخی کمالات دیگر انسانی تنها با مشارکت افراد نوع محقق شود؛ مشارکت بدون داد و ستد امکان‌پذیر نیست؛ در داد و ستد سنت و عدل شرط است؛ سنت و عدل نیازمند سنت‌گذار و معدّل است؛ این شخص باید توانایی گفتگو با مردم را داشته باشد؛ پس انسان باید باشد؛ خدایی که از ریزترین امور غافل نیست، چگونه از چنین خیر کثیری غافل تواند بود؛ پس چون نبوت تمهیدی بر این نظام خیر است و خدا عالم به نظام خیر است، یعنی در عنایت اولی - که همان علم پیشین الهی است - منافع عظیم نبوت مقرر است، پس باید چنین انسانی را خلق کند (ابن سینا، ۱۳۸۵، صص ۴۸۷ - ۴۹۰).

در نگاه اول، ابن سینا در این دلیل، نبوت را جز برای اصلاح زندگی دنیوی انسان‌ها نمی‌خواهد. شاید در این دلیل باید اصلاحاتی صورت گیرد که آن را پای‌بند زمین نکند و نبی را تنها شأن دنیوی نبخشد و آنگاه حداقل از منظری درون دینی پذیرفتنی‌تر خواهد شد.

"بدیهی است که دولت‌شهر آفریده طبیعت است و مردمان به خاطر طبعشان حیوان سیاسی هستند. و کسی که به سبب سرشت نه به خاطر امور عارضی بدون یک نهاد سیاسی باشد، یا فروتر از مردم و یا ورای انسانهاست." (ارسطو، ۱۹۵۲، ص ۴). ارسطو تنها مثال برای مردمان فروتر می‌آورد که ایشان بی قانونند و مجرم. اما توماس در شرحش بر این رساله ارسطو در مورد مردم ورای مردم می‌گوید، طبیعت اینان کامل‌تر از دیگران است و بدین سبب خودبسندگی دارند و مستغنی از مشارکت با دیگرانند. نمونه‌های چنین افرادی را توماس، یحیی معمدان و قدیس آنتونی گوشه نشین معرفی می‌کند (آکوئیناس، ۲۰۰۷، ص ۱۶) همین‌جا می‌توان از توماس پرسید که اگر اقتضای طبع در ارتقای کسی به مقام نبوت دخالتی ندارد، چرا یحیی (ع) را از دیگران برتر ساخت؟

پاسخی که توماس به این اعتراض می‌دهد، مبتنی بر این است که ضرورت قانونی که نبوت منبع آنست، هنگامی است که اجتماع انسانی رو به سوی زندگی ابدی به مثابه غایت خویش داشته باشند؛ چون این غایت فراطبیعی است، منبع آن هم باید فراطبیعی باشد. اما قانونی که برای راهبری اجتماع انسانی در یک شهر خوب^۱ است، می‌تواند به طور متناسبی برآمده از اصول طبیعی جاگیر شده در میان مردمان باشد، پس لزومی ندارد، نبوت طبیعی باشد (آکوئیناس، ۱۹۹۴، صص ۱۲۲-۱۲۳). مراد توماس در اینجا از طبیعی، همان معنایی است که ارسطو در کتاب سیاست مدنظر دارد؛ یعنی طبیعت انسان طوری سرشته شده است که باید در جایی بزید که نهاد سیاسی داشته باشد و جز این راهی برای او نیست؛ مگر آنکه به حسب تصادف از اجتماع انسانی دور افتاده باشد (ارسطو، ۱۹۵۲، ص ۲۵۳). منظور توماس در اینجا از قانونی که در مردمان جاگیر شده است، همان قانون طبیعی است و این قانون طبیعی را هم خدا در انسان نشانده است.

توضیح آنکه در نظر توماس چهار قسم قانون وجود دارد: اول قانون ازلی که همان علم پیشین الهی است؛ دوم قانون طبیعی^۲ و ویژه آفریده‌های خردمند است، چون در خرد و مشیت الهی سهیم می‌باشند؛ توماس این بهره‌مندی و مشارکت در قانون ازلی را قانون طبیعی می‌خواند (آکوئیناس، ۱۹۴۷، ص ۱۳۳۴). سوم، قانون انسانی، شکل جزئی و موردی قانون طبیعی کلی است که با تلاش و استنتاج عقل انسانی فراهم آمده است، به عبارت دیگر، آکوئیناس اطلاق قانون کلی بر موارد جزئی معین را قانون انسانی می‌نامد (همان، ص ۱۳۳۵). چهارم، قانون الهی. توماس چهار دلیل برای ضروری بودن قانون الهی می‌آورد که یکی از آنها اینست که فرجام انسان فراسوی طبیعت است، پس باید از جانب خدا قانونی برای راهبری به این فرجام فرستاده شود (همان، ص ۱۳۳۶).

1. Bonum civile

۲. حق طبیعی یا قانون طبیعی (Natural Law) بسیار مورد اعتنای فیلسوفان اخلاق جدید واقع شده است. پیشینه آن به یونان باز می‌گردد و معنای آن با توجه به فیلسوفان تغییر می‌کند، اما معنای مشترک بین آنها می‌تواند چنین باشد: آنست که دست یافتنی با عقل است و پایه نهاده بر سرشت انسانی (اوکانور، ۱۹۶۷، ص ۵۷). به هر حال، آنچه توماس در معنای حق طبیعی می‌گوید، به هیچ روی، جدا از قانون الهی نیست و پایه‌ای صرفاً انسانی برای قانون نیست.

توماس هم‌چنین از ضرورت آموزه قدسی هم می‌گوید، او می‌گوید، راه عقل با خطای بسیار همراه است و کشفیاتش اندک و پس از زمان بسیار است، پس برای نجات انسان‌ها ضروری است که ایشان حقایق الهی را با وحی الهی بیاموزند (همان، صص ۲-۳). توماس هم‌چنین در جامع برضد کفار، دلیلی برای ضرورت نبوت می‌آورد که بیش‌تر نظر به دانستن امور ایمانی از طریق نبی دارد (همان، ۱۹۵۷، صص ۱-۹). این چند دلیل برای ضرورت وحی و نبوت شاید شکلی شبیه دلیل ابن‌سینا داشته باشد، اما چون همه ناظر به امور الهی هستند، با دلیل ابن‌سینا تفاوت مبنایی دارند.

لازم به ذکر است که در اعتراضی که آمد، سخن از عنایت الهی بود، یعنی مقتضای عنایت ازلی الهی اینست که برای موجودیت هر امری باید لوازم ماندگاری آن هم مهیا شود و لازمه ماندگاری جامعه انسانی قانونی است که منبع آن نبوت باشد؛ عنایت الهی همان قانون ازلی است که عبارت بود از علم پیشین الهی که اشیا مطابق آن پا به عرصه وجود می‌گذارند. از آنجا که توماس قائل به اتصال کامل نبی به این علم ازلی نیست و نبی را انسان کامل نمی‌داند که آینده‌داری علم الهی کند. هم‌چنین چون قائل به اینست که نبی با وحی الهی تمام آنچه را به شکل نبوی دانسته می‌شود، نمی‌داند.^۱ پس در این جا برای توماس بحث از عنایت الهی مفروغ^۲ عنه است و آنرا در پاسخ به اعتراض اصلاً پی نمی‌گیرد، زیرا نظر او به جامعه انسانی از پایین است. به نظر می‌رسد، تقریر ابن‌سینا اگر از بالا، یعنی از حیث علم عنایی خدای متعال پی گرفته شود، مجال اعتراض به زمینی کردن نبوت کم‌تر خواهد شد. یعنی آنکه در علم ازلی خدا چنین مقلد و مقرر شده است که برای انتظام امور انسان‌ها انسانی از جنس خودشان فرستاده شود. به علاوه توماس در این جا ناظر به نبوت طبیعی مطابق تقریر خود هم نیست و حتی اگر هم بود، چون گستره دانش را در نبوت طبیعی تنها تا علل افلاکی می‌داند، نه تا خود علم خدا، در این صورت باز هم مجالی برای طرح عنایت الهی که برابر قانون ازلی است، نمی‌ماند.

۱. دلیل این امر را توماس چنان ذکر می‌کند: حقایق اولیه و اصول آنچه به نحو نبوتی ظاهر می‌شود، نور الهی است که نبی آن را آنچنان که هست نمی‌تواند ببیند. پس لزومی ندارد تمام موضوعات ممکن نبوت را بداند، بلکه هر کدام از انبیا برخی از این امور را مطابق وحی ویژه ای که به او در این با آن موضوع می‌شود، می‌داند (آکوئیناس، ۱۹۴۷، صص ۲۵۲۶).

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، نبوت طبیعی نزد توماس به رغم سعی او در روشن کردن معنای آن مبهم باقی می‌ماند. معنای طبیعی بودن در نزد توماس به طور مبهمی در بین چند نگرش جابه‌جا می‌شود و همین باعث می‌شود که اطلاق نبوت طبیعی بر نظر ابن سینا، معنای چندان محصلی نیابد. پرداختن توماس به نبوت طبیعی به چند دلیل است، یکی تعلیل آنکه کفار - به نظر او یعنی غیر مسیحیان - چگونه آینده را می‌توانند بدانند. دوم تمایزی که توماس بین یافته‌های عقل طبیعی و آموزه قدسی قائل است. سوم، اکتساب طبیعی ادراکات عقلانی و غیر اشراقی بودن آنها. ابن سینا که مبانی معرفتی و انسان شناختی متفاوتی از آکوئیناس دارد، نبوت را حاصل اشراق مبادی عالیه می‌داند و این در طول سایر دریافت‌های بشری است، اما مرتبه‌اعلی و برترین دریافت ممکن برای انسان است. اما توماس چون قائل به هم‌راستا نبودن لطف الهی و طبیعت است، نبوت را لطفی می‌داند که مکمل دریافت‌های طبیعی بشری است و به هیچ روی با آن هم‌سنخ نیست، بنابراین نحوه دریافت آن همانند معجزه می‌شود و معجزه نزد او فعلی خدایی است که بدون نیاز به اقتضائات یا سوابق طبیعی رخ می‌دهد. این در حالی است که ابن سینا بین لطف و طبیعت جدایی نمی‌افکند تا فعل اعجازی خدا گاهی در آن تصرف کند و آن عمل معجزه، نبوت یا هر چیز دیگری که ذیل لطف الهی می‌گنجد، نام گیرد. در مورد شخص نبی، ماحصل گفته ابن سینا این است که او برترین انسان است و این برتری او که البته موهبت الهی است، او را مهیّا می‌کند تا برترین درک را که نبوت است، داشته باشد. در حالی که توماس نبوت را اعطای علمی از جانب خدا به هر که بخواهد، می‌داند؛ حتی در صورتی که آن شخص شایستگی نداشته باشد. البته خدا ابتدا با فعلی اعجازی او را آماده می‌کند و سپس به نبی علم نبوی، موهبت می‌کند. بنابراین سخن توماس که در جهت عمومیت بخشیدن به قدرت خداست، رویکردی کاملاً متکلمانه دارد.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو (۱۳۷۸)، "سماع طبیعی (فیزیک)"، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، "قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی"، ج دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، "المبدأ و المعاد"، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۶۴)، "النجاه من العرق فی بحر الضلالات"، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۷۵)، "النفس من کتاب الشفاء"، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده الاملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۵)، "الإلهیات من کتاب الشفاء"، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده الاملی، قم، بوستان کتاب.
۷. ابن میمون، موسی (۱۹۷۴)، "دلالة الحائرين"، عارضة بأصوله العربية و العبرية و ترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية و قدم له حسين اتاي، أنكارا.
۸. ارسطاطاليس (۱۳۳۸)، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی، ج دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. الاسفرائینی النیشابوری، فخرالدین محمد بن علی (۱۳۸۳)، "شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الإلهیات)"، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. افلاطون (۱۳۸۰)، "دوره آثار افلاطون"، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، "تاریخ فلسفه"، ج اول یونان و روم، مترجم سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۲. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، منبع اینترنتی: www.dota.net/farsi
13. Altmann, Alexander (1978), "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?" In: AJS Review, Vol. 3, 1978 pp. 1-19.
14. Aquinas, Thomas (1947), "Summa Theologica", Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition [Source: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>]
15. _____ (1957), "[Summa] Contra Gentiles", Book three: Providence, translated by Vernon J. Bourke, New York: Hanover House [Source: www.diafrica.org/kenny/CDtexts/ContraGentiles3.html].
16. _____ (1994), "Truth [Quaestiones disputatae de veritate English]", Volume II Questions X-XX, Translated by James V. McGlynn, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.

17. ----- (2007), *“Commentary on Aristotle's Politics”*, translated by Richard J. Regan, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
18. Aquino, Sancti Thomae de (1972), *“Quaestiones disputatae de veritate”*, a quaestione XII ad quaestionem XIII [Source: <http://www.corpusthomicum.org/qdv12-13.html>].
19. Aristotle (1952), *“Politica”*, Translated by Benjamin Jowett, in: *The Works of Aristotle*, Translated into English under editorship of W. D. Ross, Volume X, Oxford: Oxford University Press.
20. Burnett, Charles (2005), *“Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe”*, in: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp 370-404, Edited by Peter Adamson & Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, pp: 370-404.
21. Handford, S. A. & Mary Herberg (1966), *“Langenscheidt Latin Dictionary”*, Berlin: Langenscheidt.
22. Hankey, Wayne J. (2007), *“Aquinas at the Origins of Secular Humanism?”*, Sources and innovation in Summa Theologiae 1.1.1, in: *Nova et Vetera*, 5:1, pp17-40.
23. O'Connor, D.J. (1967), *“Aquinas and Natural Law”*, London: Macmillan & CO Ltd.
24. Pasnau, Robert (2004), *“Thomas Aquinas on Human Nature”*, Cambridge: Cambridge University Press.
25. Rahman, F. (1958), *“Prophecy in Islam: philosophy and orthodoxy”*, London: George Allen & Unwin LTD.
26. The Catholic Encyclopedia (1913), *“Published by Encyclopedia”*, Press [Source: <http://oce.catholic.com>].