

اثبات ضرورت نبوت از دیدگاه فیلسوفان

محمد ایزدی تبار*

چکیده

از مهم‌ترین و مؤثرترین اصول و ارکان استوار ادیان، نبوت و هدایت مستمر رسالت است. نبوت منصب و سمتی از سوی پروردگار است که هرگز با کوشش انسانی به دست نمی‌آید، بلکه تنها خداوند سبحان، آن را به هر که شایسته بداند عطا می‌کند. البته چون خاستگاه مشیت و اراده حق، حکمت اوست، طبیعی است که عهد الهی تنها به افراد شایسته و پاک می‌رسد.

بحث نبوت در دویخش نبوت عامه و خاصه مطرح می‌گردد. در نبوت عامه از مسائل کلی نبوت، مانند حقیقت نبوت، حقیقت وحی، امکان نبوت و اثبات ضرورت آن، راه‌های تشخیص صدق مدعی نبوت، حقیقت معجزه و دلالت آن بر صدق مدعی نبوت بحث می‌شود. پس از مباحث کلی، نوبت به مصداق می‌رسد که نبوت خاصه شمرده می‌شود؛ یعنی بحث از نبوت فردی خاص.

با توجه به اهمیت و جایگاه نبوت، همواره دانشمندان بدان پرداخته و آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و البته متکلمان اسلامی نیز -به پیروی از قرآن و احادیث- از آغاز مباحث اعتقادی بدین بحث پرداخته‌اند. هرچند فیلسوفان اسلامی، نبوت خاصه را از مباحث حکمی خارج دانسته و از آن بحث نکرده‌اند، با این حال در آثار خود، مباحث مربوط به نبوت عامه را از یاد نبرده‌اند. بحث از نبوت، وحی و اعجاز در آثار فلسفی اسلامی با گرایش‌های متفاوت فلسفی، اعم از فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه به روشنی دیده می‌شود.

در این نوشتار برآنیم که ضرورت نبوت را از دیدگاه فیلسوفان بررسی کرده و به بازخوانی مشهورترین استدلال آن در این زمینه که مبتنی بر نیازمندی انسان به اجتماع است بپردازیم. فیلسوفان در این استدلال با تکیه بر مدنی بالطبع بودن انسان و این که زندگی او بدون اجتماع ناممکن است، بحث نیازمندی به قانونی که بتواند مسیر عدالت را برای انسان‌ها هموار کند مطرح ساخته‌اند؛ سپس اثبات کرده‌اند که دست‌یابی به قانون جامع و کاملی که بتواند جامعه انسانی را به عدالت و تکامل راهنمایی کند جز از سوی خداوند که آفریننده و مدبر انسان است، امکان‌پذیر نیست. آنان از این راه، نیازمندی انسان به دین و شریعت را تبیین نموده‌اند. هر چند پاره‌ای از این مقدمات روشن است ولی برخی هم نیازمند بررسی و پژوهش است که در پی خواهد آمد.

کلیدواژه‌ها

نبوت، نبوت عامه، نبوت خاصه، ضرورت نبوت، مدنی بالطبع، فیلسوفان، متکلمان.

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۵/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۷/۱۹.

درآمد

فیلسوفان اسلامی در سه جایگاه به مسائل نبوت پرداخته‌اند:

۱. در بحث نفس؛ آنجا که از اتصال نفس و ارتباط آن با عوالم بالاتر سخن به میان می‌آید، از وحی و حقیقت آن بحث شده است.

۲. ابن سینا در نمط دهم کتاب *اشارات و تنبیهات* - که مقامات عارفین است - به اثبات ضرورت نبوت، شریعت و فلسفه تشریع عبادات پرداخته است که به نظر می‌رسد این جایگاه با مباحث نبوت ارتباط محکمی نداشته باشد؛ از این رو محقق طوسی در توجیه آن می‌گوید:

مصنف در فصل پیشین، غرض از زهد و عبادت غیر عارفین را دست‌یابی به اجر و ثواب اخروی دانست و در این فصل در صدد اثبات اجر و ثواب اخروی است و از آنجا که اثبات آن متفرع بر نبوت و شریعت است، ناچار است ابتدا نبوت و شریعت و آنچه را مربوط به این دو است اثبات نماید.^۱

۳. از دیگر مواردی که در کتاب‌های فلسفی به بحث نبوت پرداخته شده است، حکمت مدنی یا سیاست مدّن است. فارابی یک باب از کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* را به وحی و مشاهده فرشته وحی اختصاص داده است.^۲ ابن سینا در کتاب *شفاء* مباحث حکمت سیاسی را به طور مستقل مطرح نکرده است، ولی در مقاله دهم کتاب *الهیات*، مباحثی مناسب با حکمت مدنی را آورده است. وی در فصل نخست این مقاله با اشاره‌ای گذرا به مبدأ و معاد - که پیش‌تر به تفصیل از آن سخن رانده - از الهامات، منامات و احوال نبوت بحث می‌کند. در فصل دوم نیز به اثبات نبوت پرداخته و سپس از کیفیت دعوت انبیا به سوی خداوند سخن می‌گوید و در فصل‌های بعدی از کیفیت تشکیل مدینه، صفات رئیس مدینه و امام بحث کرده است. حکمت مدنی، از زیرمجموعه‌های فلسفه به معنای وسیع آن است؛ زیرا فلسفه به معنای وسیع آن از دو

بخش حکمت نظری و حکمت عملی تشکیل می‌شود. حکمت نظری دربردارنده طبیعیات، ریاضیات و الهیات، و حکمت عملی دربردارنده اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است. با آن‌که برخی از مسائل نبوت با بحث نفس نیز مرتبط است و از نظر منطقی می‌توان در بحث نفس به اینگونه مسائل هم پرداخت، به نظر می‌رسد بهترین جایگاه برای بحث نبوت از دید فلسفی، موضوع حکمت مدنی است. شهرزوری در *رسائل الشجرة الالهية* هنگام بیان اقسام حکمت، به نکته جالبی درباره جایگاه بحث نبوت و شریعت نزد حکما اشاره کرده است. وی پس از بیان اقسام حکمت نظری می‌گوید:

حکمت عملی این گونه تقسیم می‌شود که تدبیر و سیاست، یا مربوط به شخص است یا اجتماع؛ قسم اول علم اخلاق است. در این قسم بیان می‌شود که انسان در اخلاق، کردار، حرکات و سکناات چگونه باشد که زندگی دنیوی و اخروی وی کامل شود. در این بخش، هم ارسطو کتاب دارد و هم دانشمندان مسلمان. قسم دوم که مربوط به اجتماع است. اجتماع یا به حسب منزل است یا مدینه؛ صورت اول حکمت منزلی و صورت دوم حکمت مدنی نام دارد. برخی حکمت مدنی را دو قسم می‌دانند: قسمی که متعلق به ملک و سلطنت است و علم سیاست نام دارد و قسمی که مربوط به نبوت و شریعت است و علم نوامیس نامیده می‌شود. البته کسانی که این دو قسم را جدا نکرده‌اند، هر دو را تحت عنوان حکمت مدنی داخل می‌دانند و از هر دو بحث می‌کنند.^۳ درباره علم سیاست ارسطو و افلاطون هر دو کتاب نوشته‌اند و درباره شریعت و نبوت نیز هر دو دارای اثر هستند و کتاب افلاطون مشهور به نوامیس است که در غایت حسن و لطف است.^۴

وی در ادامه می‌افزاید:

برخی تصور می‌کنند، ناموس یعنی حيله و خدعه، لکن این پندار غلط است «بل الناموس هو السنة والطريقة والمثال القائم بنزول الوحي واهل الشرائع يسمون الملك الذي

ینزل بالوحی و الشرائع الالهیه ناموساً؛ ناموس عبارت است از سنت و طریقه و الگوی زنده که به دست آمده از نزول وحی است. متدینان، فرشته‌ای را که آورنده وحی و شرایع الهی است، ناموس می‌نامند.^۵

وی به این نکته نیز اشاره کرده است که برخی از مباحث نبوت در ردیف مباحث حکمت نظری آورده می‌شود. بحث از: ۱. کیفیت وحی، ۲. قوه قدسیه‌ای که پیامبر با آن وحی را دریافت می‌کند، ۳. شناخت جواهر مجردی که وحی را القاء می‌کنند، ۴. کیفیت تنزل حقایق و حیانی از حالت مجرد و روحانیت به صورتی که قابل دیدن و شنیدن باشد، ۵. ویژگی‌هایی که پیامبر با برخورداری از آنها بر انجام معجزات توانایی می‌یابد، ۶. بحث از چگونگی اخبار نبی از مسائل غیبی مربوط به گذشته و آینده، همگی از مباحثی هستند که در حکمت نظری می‌گنجند.^۶

در این مقاله بر آنیم که ضرورت نبوت را از دیدگاه فیلسوفان بررسی و استدلال معروف آنان را در این زمینه واکاوی کنیم.

۱. طرح استدلال فیلسوفان

۱، ۱. میان اندیشمندان اسلامی در مسئله بعثت انبیا دو دیدگاه مطرح است:

دیدگاه اول: متکلمان اشعری مسلک، منکر وجوب بعثت‌اند، اما جواز و حسن آن را پذیرفته‌اند. آنان با توجه به انکار حسن و قبح عقلی، تبیینی برای ضرورت و وجوب بعثت ندارند. این گروه به طور کلی با تصویر نادرستی که از وجوب و ضرورت در افعال الهی دارند، آن را منافی ساحت ربوبی دانسته و وجوب علی الله - که متکلمان امامیه و معتزله به آن قائل‌اند - یا وجوب عن الله را - که فیلسوفان مطرح می‌کنند - نمی‌پذیرند. آنان به حسن بعثت بسنده کرده و همین اندازه که خداوند آن را انجام داده است برای حکم به حسن آن کافی می‌دانند؛ زیرا از نگاه آنها حسن و قبح مستند به شرع است و آنچه را که خداوند انجام دهد حسن است

و آنچه را که شارع مقدس به حسن یا قبیح آن حکم می‌کند، حَسَن یا قَبِيح است. البته آنان نیز فوائد مترتب بر بعثت را قبول داشته و با استناد به آن، بعثت انبیا را لطف الهی در حق بندگان می‌دانند، ولی چون انجام لطف را بر خداوند واجب نمی‌دانند، وجوب بعثت را نپذیرفته‌اند. تفتازانی در کتاب شرح المقاصد آورده است:

والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصي لطف من الله ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافاً للمعتزلة ولا عنه خلافاً للحكماء وبعض المتكلمين؛ بعثت انبیا با توجه به مصالح بی‌شماری که در بر دارد، لطف و رحمت الهی است که به هر یک از بندگان که مشیتش اقتضا کند، عطا می‌نماید بدون این که این کار - چنانکه معتزله می‌گویند - براو واجب باشد یا آن‌طور که حکما و برخی متکلمان می‌گویند از جانب او واجب باشد.^۷

دیدگاه دوم: در طرف دیگر فیلسوفان اسلامی، متکلمان امامی و معتزلی قرار دارند که از حسن بعثت گامی فراتر نهاده، به ضرورت و وجوب آن تصریح کرده‌اند؛ هر چند در تبیین این ضرورت اختلاف دارند. عمده‌ترین دلیل متکلمان که جمهور آنها بر آن تکیه کرده‌اند دلیل لطف است. محقق طوسی در کتاب *تجريد الاعتقاد* می‌آورد: «هی (البعثة) واجبة لاشتمالها على اللطف في التكليف العقلية؛ فرستادن پیامبران بدین جهت که لطف الهی نسبت به تکالیف عقلی محسوب می‌شود، واجب است».^۸

علامه حلی در شرح این سخن خواجه می‌نویسد: «تکالیف شرعی الطافی است از جانب خدا در مسیر تکالیف عقلی، و لطف واجب است؛ پس تکلیف شرعی واجب است و از آنجا که شناخت تکالیف شرعی جز از ناحیه پیامبر میسر نیست وجود نبی واجب می‌شود؛ چه مقدمه واجب، واجب است».^۹ این استدلال نیازمند بررسی و نقد در فرصتی دیگر است.

فیلسوفان نیز برای اثبات ضرورت نبوت به استدلال پرداخته و دلایل گوناگونی، مانند نیازمندی و کمبود ذاتی انسان،^{۱۰} برهان از راه حرکت غایی^{۱۱} و برهان بر اساس نیازمندی انسان به اجتماع آورده‌اند که البته این وجوه به یکدیگر نزدیک است، اما به جهت اختلاف تعبیرات در حد وسط، دلایل متعددی شمرده می‌شود.

مشهورترین برهانی که فیلسوفان برای اثبات ضرورت نبوت بدان استناد جسته‌اند، بیانی بر اساس نیازمندی انسان به زندگی اجتماعی است. این استدلال در کتاب‌های فلسفی و کلامی آمده است. البته متکلمان پس از طرح، آن را به فیلسوفان نسبت می‌دهند و آن را استدلال آنان می‌دانند. به نظر می‌رسد این سینا نخستین کسی است که تقریر کاملی از این برهان در کتاب‌های خود آورده است.

وی در نمط دهم/شارت آورده است:

چون انسان این طور نیست که بتواند به تنهایی امور زندگی خود را اداره کند، مگر با شرکت سایر افراد نوع خود و به این که بین‌شان یک نوع همکاری و مبادله بوده باشد، هر کدام کاری را به عهده بگیرند و تقسیم کار شود؛ زیرا اگر همه این کارها را بنا شود یک نفر به عهده بگیرد، لازم می‌آید که یک نفر کارهای زیادی را متحمل گردد و این اگر فرضاً ممکن هم باشد دشوار است، از این رو لازم است که در میان مردم داد و ستد باشد و این داد و ستد بر مبنای عدالت بوده و عدالت را قانونی لازم است که باید آن قانون را شارع و مقننی تعیین کرده باشد، و آن شارع از دیگران امتیاز داشته باشد به استحقاق اطاعت، به واسطه این که آیات و علامات با خود داشته باشد بر این که از جانب خداست، و لازم است که نیکوکار و بدکار (مطیع و متمرّد) هر کدام نزد خدای قادر دانا جزا داشته باشند؛ از این رو شناسایی آن کس که قانون به دست اوست و مجازات در دست اوست لازم آید و این

شناسایی احتیاج دارد به موجب و سببی که آن را حفظ کند؛ از این رو عبادت که به یاد آورنده معبود است فرض گشت و این عبادت به صورت مکرر مقرر شده است تا تذکر معبود با تکرار عبادت نگهداری شود تا آن که دعوت به سوی عدالت - که حیات نوع انسان به اوست - استمرار پیدا کند. سپس برای عمل کنندگان به شریعت علاوه بر نفع بزرگ دنیا، اجر جزیل آخرت مقرر شد.^{۱۲}

بوعلی در تفصیل این استدلال در الهیات شفا می نویسد:

معلوم است که انسان با سایر حیوانات این تفاوت را دارد که اگر بخواهد تدبیر امور خود را به تنهایی و بدون این که دیگر افراد در نیازهای ضروری اش به او کمک دهند، به عهده بگیرد زندگی و معیشت وی اداره نمی شود، و ناچار از این است که از دیگر افراد نوع خود کمک بگیرد و دیگران از او کمک بگیرند؛ مثلاً این شخص برای آن یکی سبزی به عمل آورد و آن یکی برای این نان بپزد، یکی خیاطت نماید و دیگری سوزن بسازد تا به طور جمعی نیازهای خود را برطرف ساخته و همدیگر را کفایت کنند؛ از این رو ناچارند به تشکیل شهرها و اجتماعات رو آورند. هر یک از افراد انسانی که در تشکیل شهر و اجتماع با شرایط خاصی که اجتماع دارد احتیاط نکند و به صرف تجمعی ناقص، اکتفا ورزد از انسانیت به دور است و فاقد کمالات انسانی خواهد بود؛ تازه همین افراد نیز ناچارند که دارای اجتماعی بوده و خود را شبیه به شهرنشینان نمایند و از آن گریزی ندارند. با توجه به روشن بودن آنچه گفته شد انسان برای وجود و بقای خود چاره ای از مشارکت با دیگر افراد ندارد و مشارکت بدون اسباب و شرایط، از جمله تعامل با دیگران پانمی گیرد و تعامل باید بر مبنای قانون و عدالت باشد و قانون و عدالت نیازمند کسی است که قانون وضع کرده و مردم را به عدالت فراخواند. شخص قانون گذار باید کسی باشد که مخاطبه و گفتگو با مردم و فراخوانی آنان به انجام قانون برایش ممکن باشد و چنین کسی باید یکی

از افراد انسان باشد. هیچ روا نیست که انسان‌ها به خود رها شوند که به اختلاف بینجامد و هر کسی آنچه را که به نفع اوست عدل، و آنچه را که به ضرر اوست ظلم و ستم پندارد. بقای نوع انسان و متکامل شدن وجود انسان‌ها به چنین انسانی که برای جامعه قانون وضع کند و مردم را به قانون و عدل وادار نماید، بیشتر نیازمند است تا منافعی از قبیل رویاندن موبل‌ها و آفرینش ابروان بر بالای چشم یا گود قرار دادن کف پاها که وجود آن برای بقای انسان ضرورتی ندارد، بلکه نهایت امر این است که برای بقای انسان نافع است. از سویی وجود انسان شایسته که آن مهم را به انجام رساند ممکن است؛ پس روا نیست که عنایت ازلی خداوند آن منافع غیر ضروری را اقتضا داشته و به انجام رساند و این امر مهم را که اساس منافع است اقتضا نکند یا خداوند و ملائکه‌اش به آن نیاز واقف، و از این غافل باشند و این طور نیست که آنچه خداوند برای نظام خیر ممکن و ضروری بداند محقق نشود؛ چگونگی رواست چنین چیزی وجود پیدا نکند، حال آن که آنچه وجودش به او مرتبط و بر آن متوقف است موجود شده، بنابراین لازم است که پیامبر وجود داشته باشد.^{۱۳}

فیلسوفان پیش از ابن سینا نیز به این مباحث پرداخته‌اند؛ برای مثال فارابی در کتاب فصوص، خصائص نبی را - که قوه قدسیه و معجزه می‌باشد - مطرح کرده است. وی در این کتاب از ضرورت وجود نبی بحثی به میان نیاورده است،^{۱۴} ولی در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضلة* همین استدلال معروف فیلسوفان را که بر اساس نیازمندی انسان‌ها به اجتماع است، مطرح می‌کند. وی در باب ۲۶ از کتاب مذکور با عنوان احتیاج انسان به اجتماع و تعاون می‌گوید:

فطری هر انسانی است که در قوام خود و رسیدن به برترین کمالاتش نیازمند به امور زیادی است که به تنهایی از عهده انجام آن بر نمی‌آید، بلکه نیازمند به گروهی است که هر یک از افراد گروه، بخشی از نیازمندی‌های او را برآورده سازند. حال هر یک از افراد گروه به همین مثابه است؛ از این روست که امکان ندارد انسان به کمالی که به خاطر آن آفریده

شده است برسد مگر به این که عده زیادی از انسان‌ها دور هم گرد آیند و با یکدیگر همکاری نمایند و هر یک بخشی از مایحتاج دیگری را برآورده سازد تا در نتیجه مساعی مجموع افراد، تمام آنچه که در قوام انسان و رسیدنش به کمال بدان نیاز است فراهم گردد. در سایه همین زندگی اجتماعی و همکاری گروهی است که افراد انسان زیاد گشته و قسمت معمور زمین را گرفته‌اند و جوامع انسانی پدید آمده است. برخی جامعه کامل و برخی غیر کامل، و جامعه کامل نیز به سه قسم عظمی و وسطی و صغری تقسیم می‌شود.^{۱۵}

او پس از معرفی اقسام گوناگون اجتماع و درجه بندی آن می‌گوید:

از آنجایی که خیر و شر، با اختیار و اراده به دست می‌آید ممکن است جامعه برای همکاری در راه رسیدن به اهدافی که شر است سوق داده شود؛ از این رو، رسیدن به سعادت از راه اجتماع ممکن است و نه قطعی. اجتماعی که وسیله همکاری در راه رسیدن به سعادت قرار گیرد اجتماع فاضل، و امتی که همه شهرهای آن بر امور سعادت آفرین همکاری می‌کنند امت فاضله است. همچنین آبادی فاضل هنگامی است که امت‌های ساکن در آن، بر رسیدن به سعادت همکاری دارند. مدینه فاضله به بدن کامل و سالم می‌ماند که تمام اعضای آن در تکمیل زندگی و حفظ آن همکاری دارند. همان‌طور که اعضای بدن در اصل خلقت و نیرو متفاوت‌اند و در میان آنها یک عضو رئیس است که قلب است، جامعه نیز اجزایش متفاوت است و در میان آنان یک نفر رئیس و باقی طبق سلسله مراتب پایین‌تر از او قرار دارند، با این تفاوت که اعضای بدن و هیئات آن طبیعی است، اما در جامعه هر چند اعضای آن طبیعی ولی هیئات و ملکاتی که افراد جامعه کارها را با آن انجام می‌دهند ارادی است و نه طبیعی. اعضای جامعه البته دارای فطرت هستند و در این امر با یکدیگر تفاوت هم دارند، به طوری که هر کسی برای امری سازگاری دارد، ولی توانایی آنان منحصر به فطرت‌شان نیست، بلکه از ملکات ارادی، یعنی صناعات و حرفی که به

دست آورده‌اند نیز برخوردارند. در حقیقت به ازای قوایی که برای بدن به صورت طبیعی وجود دارد در جامعه هیئات و ملکات است که به صورت ارادی در افراد حاصل می‌گردد. همان‌طور که عضو رئیس در بدن در اصل و در ویژگی‌هایی که برخوردار است به صورت طبیعی کامل‌ترین عضو است و در تمام صفاتی که در بین اعضا مشترک است، برترین را داراست و سایر اعضا در رتبه پس از او قرار دارند که هر کدام بر مادون خود ریاست دارد و البته ریاست‌شان پایین‌تر از ریاست عضو رئیس است؛ رئیس جامعه نیز کامل‌ترین فرد جامعه در ویژگی‌هاست و در تمام صفات مشترک، برترین را داراست و در رتبه پس از او، گروهی قرار دارند که مرئوس او و در عین حال بر دیگران ریاست دارند.^{۱۶}

فارابی در کتاب *السیاسة المدنیة* در باب ششم که از مدینه فاضله بحث می‌کند می‌گوید:

اگر مقصود از وجود انسان، دستیابی به سعادت است، برای رسیدن به آن، نیازمند این است که سعادت را بشناسد و آن را غایت و نصب‌العین خود قرار دهد و در مرحله بعد نیازمند این است که آنچه در عمل، او را به سعادت می‌رساند بشناسد تا با انجام آن به سعادت برسد. با توجه به تفاوت افراد انسان در مراتب شناخت و استعداد، همه انسان‌ها نمی‌توانند بدون ارشاد معلمی به شناخت سعادت و آنچه سزاوار عمل است، دست یابند. البته انسان‌ها در میزان نیازمندی به ارشاد نیز با هم تفاوت دارند؛ برخی به ارشاد کمتر و برخی به ارشاد بیشتری نیازمندند. پس از شناخت سعادت و آنچه باید بدان عمل کند، و پس از ارشاد به سوی آن، مرحله دیگر نیازمندی انسان این است که کسی از بیرون، وی را بر عمل برانگیزاند و بیشتر مردم از این دسته‌اند. البته روشن است که ارشاد و برانگیختن دیگران بر عمل از هر کسی ساخته نیست. وی پس از این مقدمه‌ها می‌گوید: رئیس اجتماع کسی است که بر ارشاد و تعلیم دیگران توانا باشد.

سپس می‌افزاید:

با توجه به میزان توانایی ارشاد و تعلیم، باید گفت رؤسا نیز متعددند و رئیس علی الاطلاق کسی است که در هیچ مورد، نیازمند ارشاد رئیسی نباشد؛ یعنی هم در زمینه معارف و دانستنی‌ها و هم در وادی عمل به گونه‌ای است که نیازمند به ارشاد دیگری نیست.^{۱۷}

فارابی این استدلال را برای اثبات نبوت به صورت صریح نیاورده است، بلکه در پی اثبات نیازمندی اجتماع به رئیس جامعه است ولی در پایان سخنانش می‌گوید:

کسی دارای چنین رتبه‌ای است که به عقل فعال پیوسته باشد، که قدم‌ها چنین شخصی را ملک می‌نامیدند و چنین کسی سزاوار است که موحی الیه نامیده شود؛ زیرا کسی که به این مرتبه رسد بدو وحی می‌شود و در حقیقت میان عقل فعال و چنین انسانی واسطه‌ای نیست.^{۱۸}

وی در عبارت دیگری می‌گوید:

ریاست بر اجتماع برتر از همه صنایع است و رئیس اجتماع باید برتر از همه افراد باشد. رئیس جامعه باید به کمال رسیده باشد و عقل و معقول بالفعل باشد و قوای او، مطالب را در بیداری یا خواب از عقل فعال دریافت کند و از مرتبه عقل منفعل فراتر رفته و به عقل مستفاد رسیده باشد که واسطه‌ای میان او و عقل فعال نیست؛ چنین انسانی به مرتبه‌ای رسیده است که خداوند توسط عقل به او وحی می‌رساند.^{۱۹}

همین برهان را فیلسوفان بعدی، بلکه متکلمان به پیروی از فارابی و ابن سینا در آثار خود آورده‌اند. برای نمونه محقق طوسی در تلخیص المحصل،^{۲۰} ابن کمونه در الجدید فی الحکمة،^{۲۱} شهرزوری در رسائل الشجرة الالهية^{۲۲} و استرآبادی در شرح فصوص^{۲۳} این استدلال را به تفصیل طرح کرده‌اند.

صدرالمতألهین این برهان را در کتاب *الشواهد/الریوییه* آورده است که البته با کلام ابن سینا دو تفاوت دارد: ۱. آشکارا نیازمندی بشر به اجتماع را امر لازمی دانسته که بدون آن زندگی و بقای نوع انسان ممکن نیست؛ ۲. نیازمندی بشر به قوانین شریعت و وحی را محدود به دنیا ندانسته، بلکه آن را به امور معنوی و کمالات اخروی نیز تعمیم داده است.^{۲۴}

خلاصه برهان: نوع انسان، نیازمند هدایتی ماورای هدایت حس و عقل است و این که بشر بتواند آن را از طرق غیرعادی - که نامش وحی است - تلقی کند نیز امکان پذیر است؛ پس با نیاز بشر به چنین هدایتی و با امکان این که بشر آن را از عالم دیگر تلقی کند، این فیض از سوی خداوند بالضروره می رسد. این نوع استدلال از بالا به پایین است؛ یعنی چون خدا هست خلأ وجود ندارد. استدلال فیلسوفان از چهار مقدمه فراهم آمده است:

۱. هر یک از افراد انسانی به تنهایی توانایی برآوردن نیازهای خود را ندارد، بلکه نیازهای معیشتی خود را باید از راه ارتباط، معاملات و معاوضات با دیگر افراد برآورده سازد؛ زیرا نیازهای موجودات دیگر به گونه ای است که به صورت مستقیم از طبیعت گرفته می شود؛ یعنی آنچه را در طبیعت یافت می شود به صورت مستقیم و بدون نیاز به تبدیل آن استفاده می کنند، ولی انسان اینگونه نیست. نیازهای وی گسترده است و هرچند در برخی موارد، محصولات طبیعی را به صورت مستقیم و بدون تبدیل آن استفاده می کند، اما بسیاری از نیازهای وی اینگونه تأمین نمی شود. گستردگی نیازهای انسان به اندازه ای است که به تنهایی توان دست یابی به همه آن ها را ندارد؛ از این رو باید با دیگران به تعامل پردازد تا بخشی از نیازهای خود را به وسیله دیگران برآورد و در مقابل، او نیز بخشی از نیازهای دیگران را برطرف کند. پس هر کسی در اجتماع، کاری به عهده می گیرد؛ بخشی از محصول کار را خود استفاده می کند و باقی را به صورت معامله و معاوضه با دیگران در اختیار آنها قرار می دهد و در مقابل برای رفع

نیازمندی‌های خود از نتیجه کار آنان بهره می‌برد. به تعبیر بوعلی یکی سبزی می‌کارد و یکی نان می‌پزد؛ یکی سوزن می‌سازد و یکی خیاطی می‌کند.^{۲۵}

برخی از فیلسوفان می‌گویند زندگی انسان بدون اجتماع ممکن نیست.^{۲۶} برخی تصریح کرده‌اند که بر فرض امکان، بسیار دشوار است؛^{۲۷} بنابراین، انسان مضطر به زندگی اجتماعی است؛ از این رو می‌گویند انسان مدنی بالطبع است.

۲. جامعه انسانی بدون تعاملی که آنها را به تعادل فراخواند و از خواش‌های نفسانی، قهر و تغلب باز دارد، سامان و استواری نمی‌یابد؛ چه هر یک از افراد انسانی می‌خواهد تمام نیازهای خود را به دست آورد و از کسانی که سنگ راه او شده و مزاحمت ایجاد می‌کنند می‌رنجد، بلکه نیروی شهوت و غضب، او را وامی‌دارد که برای به دست آوردن منافع خود با دیگران دشمنی ورزد و با آنان وارد پیکار شود، که نتیجه آن دشمنی، ستم و هرج و مرج در اجتماع خواهد بود که آن هم به فساد و نابسامانی جامعه می‌انجامد؛ همان که عنایت و رحمت الهی با آن سازگار نیست. و نیک روشن است که تعامل و عدلی که برای اجتماع ضروری و لازم است، در سایه وضع قوانین امکان‌پذیر خواهد بود. علامه طباطبایی می‌گوید:

با توجه به خواش‌های انسان، آمدن او به اجتماع همان و پدید آمدن اختلاف همان؛ زیرا هر یک از افراد دوست دارد بیشترین بهره را از خدمات دیگری ببرد بدون این که به وی خدمتی نماید. از سویی انسان‌ها از جهت توانایی با یکدیگر مختلف‌اند، برخی قوی و برخی ضعیف‌اند؛ اینجاست که قوی از ضعیف و غالب از مغلوب بهره می‌گیرد و ظلم و ستم به میان می‌آید و موجب نارضایتی و اختلاف می‌گردد.^{۲۸}

وی اختلافی را که در آیات قرآنی «مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس: ۱۹)، «لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحِمِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۹) و «لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا

اِخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳) مطرح شده است، اشاره‌ای به همین اختلاف گریزناپذیری می‌داند که در اجتماعات رخ می‌دهد.^{۲۹}

۳. قوانین و شریعتی که مردم در سایه آن به عدل و تعامل سوق داده می‌شوند، باید چنان باشد که: اولاً، با نیازهای انسان سازگار باشد و اجتماع انسان با عمل به آن اداره شود؛ ثانیاً، اساس پای‌بندی بشر به این اصول و قوانین، ایمان باشد نه ترس یا منفعت؛ یعنی بشر، هم نیازمند قانون است و هم نیازمند ایمان به قانون؛ چیزی که جز از راه وحی برآورده نمی‌شود. وضع دستور و قانونی که با نیازهای گسترده و گوناگون انسان‌ها هماهنگ بوده و در گستره زمان و مکان کارایی داشته باشد، تنها از منبعی که انسان و نیازهای او را می‌شناسد و از آن آگاهی دارد، ممکن است و چنین منبعی تنها خداوند، آفریدگار انسان‌هاست. از این رو، شخصی که مردم را به عدل، تعامل و اجرای قوانین در اجتماع فرامی‌خواند باید با ماورای عالم مادی ارتباط داشته و قانون را از آنجا بگیرد و به مردم ابلاغ کند. ارتباط او با عالم ماورای طبیعت، مایه امتیاز او، و راه شناخت این ارتباط معمولاً توانایی او بر اظهار امور خارق‌العاده و آوردن معجزه‌هاست؛ پس بدون این توانایی‌ها، از دیگران ممتاز نخواهد بود تا قانون وی را بپذیرند و از او پیروی کنند. درباره فلسفه الهی بودن وضع قانون و ارتباط او با عالم بالا، دو بیان مطرح شده است: ۱. بیان ابن‌سینا که می‌گوید: نبی که وضع قانون است باید چنین شخصیتی باشد تا بر وجدان‌ها حکومت کند و مردم منقاد او باشند، تا بتواند غرایز مردم را تعدیل نماید؛ ۲. بیان دیگر این است که احاطه بر مصالح و وضع قانون عادلانه جز از چنین شخصیتی ساخته نیست. استاد شهید مرتضی مطهری با اشاره به این دو بیان می‌گوید: «هر دو بیان درست است. در بیان دوم که بیشتر فلاسفه بر آن مشی کرده‌اند، مرحله وضع و تشریع ملاحظه شده است و در بیان اول مرحله اجرا در نظر گرفته شده است».^{۳۰}

۴. با این سه مقدمه، برهان اثبات نبوت و ضرورت وجود نبی در اجتماع تمام است؛ زیرا با این مقدمات ثابت شد که انسان برای زندگی اجتماع، نیازمند قانون است و این قانون جز از راه وحی و پیامبر - که رساننده وحی به مردم است - برآورده نمی‌شود. مقدمه چهارمی که فیلسوفان بر آن افزوده‌اند بحث از کیفیت ضمانت اجرای قانون است؛ یعنی لازم است شریعت و قانون نبی، افزون بر دستورهایی که زمینه عدل و داد در اجتماع را فراهم می‌کند، متضمن دو نکته دیگر هم باشد:

الف) وعده ثواب برای اطاعت‌کنندگان از شریعت، و وعید به عقاب برای متخلفان از آن راز اعتبار وعد و وعید این است که بیشتر مردم گرفتار شهوت‌ها و لذت‌های جسمانی هستند و از لذت‌های حقیقی غافل و از درک آن بی‌بهره‌اند؛ از این رو، هیچ ابایی ندارند که برای برآورده شدن لذت‌های ظاهری به دستورهای تأمین‌کننده عدل و انتظام جامعه پشت کنند و توجهی ندارند که با این کار، دستورهای شریعت و احکام آن - که در دنیا و آخرت برای آنها سودمند است - پریشان و ویران می‌گردد؛ پس برای بیشتر مردم صرف دعوت به عدل و انتظام امور، انگیزه نیرومندی برای رعایت قوانین شریعت ایجاد نمی‌کند، ولی هنگامی که وعده پاداش و مجازات همراه شود، انگیزه رعایت قوانین استوار خواهد شد.

ب) لزوم وضع عبادت‌ها

شریعتی که نبی می‌آورد باید متضمن عبادت‌هایی باشد که انجام و تکرار آن از سوی افراد جامعه، آنان را متوجه خداوند کند و از این راه شناخت آنها به مبدأ قانون که خداوند است، بیشتر گردد.

فیلسوفان پس از بیان این مقدمات می گویند: «از این مقدمات معلوم گشت که نظام عالم بدون وجود پیامبر به کمال و تمامیت نمی رسد؛ پس به اقتضای عنایت ازلی خداوند، وجود نبی واجب است؛ چه اگر پیامبر نباشد تمام مصالحی که بیان شد از دست می رود».^{۳۱}

نکته دیگری که فیلسوفان می افزایند این است که خداوند برخی از منافع را در وجود انسان قرار داده که ضرورتی نداشته یا دست کم به اندازه ضرورت وجود نبی نیست؛ مانند آفرینش پلک ها، ابروها و گودی وسط کف پاها؛ چگونه عنایت الهی چنین اموری را برای انسان لازم دیده است، اما امر مهمی مانند وجود نبی را - که برای جامعه ضروری است - فرو گذارده است. در حقیقت، فیلسوفان در این بیان می خواهند از راه امکان اشرف بر مدعای خود استدلال کنند. البته برخی نیز به آن تصریح کرده اند: «ان الممكن الاخص اذا وجد وجب وجود الاشرف قبله».^{۳۲}

۱،۲. بررسی استدلال

مقدمه نخست برهان که نیاز مندی انسان به اجتماع است، مورد پذیرش همگان بوده و امری ظاهر و روشن می باشد؛ چه همان طور که پیش تر اشاره شد نیازهای انسان از خوردنی ها و پوشیدنی ها و مسکن به صورت مستقیم از طبیعت گرفته نمی شود، بلکه باید کاری بر محصول به دست آمده از طبیعت انجام شود تا برای انسان قابل استفاده بوده و نیاز وی را برطرف سازد و انجام چنین امری در همه جوانب از عهده یک نفر بیرون است.

آنچه در زمینه این مقدمه مورد بحث و جدل قرار گرفته است، چگونگی نیاز مندی انسان به اجتماع است. سخن معروفی از ارسطو نقل شده است که می گوید: انسان مدنی بالطبع است.^{۳۳} بعدها مضمون، بلکه عین این سخن در آثار حکمای اسلامی وارد شده است. فارابی می گوید: «الحقیقة ان الاجتماع قائم على الطبيعة الانسانية النزعة الى کمالها و ان الانسان مدنی بالطبع؛ حقیقت این است که اجتماع بر پایه طبیعت انسان - که او را به سوی کمالش می کشاند - پامی گیرد

و انسان مدنی بالطبع است».^{۳۴} گستره اجتماع در این سخن که انسان مدنی بالطبع است، فراتر از جامعه به اصطلاح امروز است، بلکه شامل خانواده نیز می شود و حکما، نخستین مرحله اجتماع را خانواده می دانند. امروزه هم گاه از خانواده به اجتماع کوچک یاد می شود.

شهید مطهری درباره تاریخچه این بحث می گوید:

مسئله اجتماعی بودن انسان از زمان ارسطو مطرح بوده است و ارسطو طرفدار این بوده که انسان مدنی بالطبع است. مدنی نسبت به مدینه است. مدینه یعنی شهر. این کلمه ترجمه کلمه city در لغت یونان است. علت آن هم این است که در یونان، زندگی به صورت دولت شهری بوده است؛ یعنی هر شهری خودش یک جامعه مستقل بوده، از این رو شهری زیستن مساوی با اجتماعی زیستن بوده است. هنگامی که در دوره های اسلامی این لغت را به عربی برگرداندند، همان کلمه مدینه را آوردند، ولی اینها وقتی می گویند انسان مدنی بالطبع است، مقصودشان این است که اجتماعی بالطبع است. لغت مدنی که آمده به اعتبار همان لغت یونانی است که در آنجا مدینه و اجتماع هر دو یک مفهوم داشته است.^{۳۵}

در این باره که انسان بالطبع اجتماعی هست یا نیست، نظریه های گوناگونی مطرح است. شهید مطهری پنج نظریه را بیان می کند. دو نظر را به عنوان نظریه مخالف و باقی را به عنوان تفسیرهای مختلف و گوناگون از مدنی بالطبع بودن انسان ارائه می دهد.

۱. عده ای می گویند انسان به حسب طبع خود، انفرادی و به حسب قرارداد، اجتماعی است؛ زندگی اجتماعی برای انسان یک زندگی قراردادی است؛ مانند اجتماعات قراردادی که درون جامعه صورت می گیرد. وقتی شرکت یا مؤسسه ای تشکیل می شود، در طبیعت اعضای آن شرکت یا مؤسسه ریشه ندارد، بلکه اینها به حسب قرارداد و با فکر و اندیشه و انتخاب به این کار دست زده اند؛ یعنی هدف های مشترکی داشته اند و به حسب آن هدف های مشترک به

این کار رو آورده‌اند. طبق این نظریه، اجتماعی بودن انسان یک امر صددرصد اختیاری است. انسان‌ها به حسب طبع منفرد هستند، ولی چون انسان موجودی عاقل و متفکر است و سود و زیان خود را حساب می‌کند؛ بنابراین می‌داند که اگر به صورت اجتماعی زیست کند بهتر می‌تواند زندگی کند، از این رو زندگی اجتماعی را برگزیده است. شهید مطهری تاریخ این نظریه را قرن هجدهم می‌داند که گروهی، از جمله ژان ژاک روسو آن را مطرح، و نظریه اجتماعی بالطبع بودن انسان را نفی کردند.^{۳۶} البته چنین نظریه‌هایی در فلسفه یونان هم مطرح بوده است، چنانکه فارابی همین نظریه قراردادی بودن جامعه را به سوفسطائیان نسبت می‌دهد.^{۳۷}

۲. نظریه دیگری که اجتماعی بالطبع بودن انسان را نفی می‌کند چنین است: زندگی اجتماعی برای انسان اضطراری است، نه طبیعی و نه صددرصد اختیاری؛ یعنی اگر اختیار نیز هست از روی اضطرار است، و این جبر طبیعت است که او را به زندگی اجتماعی وادار کرده است، نه اختیار سود بیشتر. انسان وقتی در برابر طبیعت قرار گرفت، به این نتیجه رسید که زندگی انفرادی برایش ممکن نیست، پس به اضطرار زندگی اجتماعی را برگزید.

علامه طباطبایی در تفسیر/المیزان همین نظریه را اختیار کرده است. ایشان می‌گوید:

یکی از ادراکات حوزه عقل عملی که به صورت غریزی در انسان نهاده شده است، این است که برای بقای حیات و در راه کمال خود، موجودات دیگر را به خدمت بگیرد. تصرف انسان در طبیعت و استفاده او از امکانات طبیعی و نباتات و حیوانات، همه از این غریزه سرچشمه می‌گیرد. انسان در این راه به طبیعت بی‌جان و حیوانات بسنده نکرده تا آنجا که بتواند در پی به خدمت گرفتن انسان‌ها نیز هست؛ از این رو قریحه استخدام، طبع اولیه انسان را تشکیل می‌دهد؛ یعنی انسان به حسب طبع اولی استخدام‌گر و منفعت‌جو

است، ولی به حکم این که همه انسان ها چنین هستند، انسان تشخیص می دهد که برای تأمین منافع خود، ناگزیر از تن دادن به اجتماع است؛ پس فطرت او حکم می کند که باید به اجتماع تن دهد، از این رو به طبع ثانوی اجتماع را می پذیرد.^{۳۸}

ایشان آشکارا می گوید:

تن دادن انسان به زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی از سرناچاری است و اگر اضطراب زائیده از قریحه استخدام نمی بود انسان هیچ گاه به اجتماع تن نمی داد. این که گفته می شود انسان مدنی بالطبع است و به عدالت اجتماعی حکم می کند به همین معناست. مدنی بودن انسان - همان طور که بیان شد - چیزی است که در نتیجه قریحه استخدام از روی اضطراب پدید آمده است؛ از این روست که می بینیم هرگاه یکی از افراد انسانی بر دیگری قوت بیابد، اثر اجتماع و عدل اجتماعی رو به ضعف می نهد و شخص نیرومند، حکم اجتماع و عدالت را در حق فرد ضعیف مراعات نمی کند؛ چنانچه عدل اجتماعی مقتضای طبع اولیه انسان بود می بایست عدل، حسن تشریک مساعی و رعایت مساوات بر شئون اجتماعات غالب باشد، حال آن که همیشه خلاف آن مشاهده می شود.^{۳۹}

وی آیات قرآنی «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۴)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ» (علق: ۷) را دال بر این نظریه می داند.

وی در سخن دیگری می گوید:

هذا الذي ذكرناه من بناء الإنسان على الاجتماع التعاوني اضطرابي له ألزمه عليه حاجة الحياة وقوة الرقابة فهو في الحقيقة مدني تعاوني بالطبع الثاني وإلا فطبعة الأولى أن يتنفع بكل ما يتيسر له الانتفاع حتى أعمال أبناء نوعه؛ این که گفتیم بنای انسان بر اجتماع و همکاری است، امری است اضطرابی برای وی که نیازمندی در زندگی و نیرومندی

رقبایش وی را بر آن واداشته؛ پس انسان به طبع ثانوی است که به اجتماع و همکاری تن داده و گرنه طبع اولی او بر این است که از هر چیزی که برایش میسر است حتی از کارهای سایر افراد انسان، بهره ببرد.^{۴۰}

ایشان نظریه خود را تفسیر جمله «الانسان مدنی بالطبع» می‌داند، نه رد و انکار آن، و توجیه آن بدین گونه است که هر چند اجتماعی بودن انسان از ناچاری و اضطراب است ولی آنچه او را بدین اضطراب کشانده، همان قریحه استخدام است که در طبع و نهاد انسان بوده است، اما به نظر می‌رسد - چنان که شهید مطهری می‌گوید^{۴۱} - بهتر است این نظریه را انکار جمله بالا بدانیم، نه تفسیر آن؛ زیرا روحیه استخدام که در طبع انسان وجود دارد خلاف تعاون و عدل است. پس براساس این نظریه، آنچه انسان را به اجتماع کشانده، همان اضطراب است و بس.

برای اینکه این نظریه را تفسیر جمله بالا بدانیم، تنها توجیهی که از برخی عبارات‌های خود علامه نیز استفاده می‌شود، این است که طبع را در آن سخن، شامل طبع ثانوی نیز بدانیم در این صورت می‌توان گفت انسان به طبع ثانوی، اجتماعی و عدالت خواه است.

۳. مارکسیست‌ها می‌گویند انسان به حکم خاصیتی فیزیکی، زندگی اجتماعی دارد؛ به حکم نوعی جذب و انجذاب که با قوانین فیزیکی قابل توجیه است. شهید مطهری پس از نقل این نظریه می‌گوید:

این یک تفسیر افراطی از جمله «انسان مدنی بالطبع» می‌باشد و صد در صد غیر علمی است؛ زیرا قوانین فیزیک فقط به اجسام مربوط می‌شود و معنای این نظریه این می‌شود که نیرویی وجود دارد که اجسام انسان‌ها را به سوی یکدیگر می‌کشاند.^{۴۲}

۴. تفسیر دیگر این است که اجتماعی بودن انسان را غریزی بدانیم؛ مانند زندگی اجتماعی که در برخی حیوانات مثل زنبور عسل و موریه دیده می‌شود. زندگی اینها غریزی است؛ یعنی از

همان آغاز، اجتماعی متولد می‌شوند و هر کدام دارای وظیفه و کار مشخص و گاه خلقت مشخص هستند؛ به سخن دیگر، هر دسته از آغاز به گونه‌ای خلق می‌شوند که ساختمان آنها آماده انجام وظیفه‌ای خاص است و نه هر وظیفه‌ای؛ همچنین وضع غریزی، روحی و حیاتی‌شان به گونه‌ای است که جز آن وظایف، هرگز چیز دیگری را درک نمی‌کنند و برای آنها مطرح نیست.

این تفسیر نیز درباره اجتماعی بودن زندگی انسان نادرست است. چنین نیست که هر گروهی از افراد انسان برای کار معینی خلق شده باشند و صلاحیت کار دیگری را نداشته باشند؛ گروهی از اول برای نجاری آفریده شده‌اند، گروهی برای آهنگری، گروهی عالم دین، گروهی طبیب و.... شاید نظریه‌های اختلاف نژادی که از گذشته در برخی جوامع مطرح بوده، ریشه در همین اندیشه داشته باشد.

در یونان قدیم عده‌ای از فیلسوفان بر این عقیده بودند که نژادها مختلف‌اند؛ بعضی برای کارهای پست و برخی برای کارهای عالی فکری، روحی، هنری و مانند آن آفریده شده‌اند. در ایران قدیم نیز چنین عقیده‌ای به صورت سنت پذیرفته شده‌ای وجود داشته است.^{۴۳}

۵. نظریه سوم در معنای «انسان مدنی بالطبع است»، این است که انسان به حسب خلقت با سلسله‌ای از استعدادها و امکانات آفریده شده است که به فعلیت و کمال رسیدن آنها جز در سایه تعاون اجتماعی امکان ندارد. حیوان با تمام استعدادهایی که دارد در همان زندگی انفرادی‌اش ظهور می‌کند و به فعلیت می‌رسد؛ حتی اگر اجتماعی هم زندگی کنند شخصیت آنها تغییر نمی‌کند؛ یعنی هرگز شخصیت دیگری از آنها بروز نمی‌کند ولی انسان استعدادهایی دارد که فقط در جامعه می‌تواند آنها را به فعلیت برساند و اگر جامعه‌ای نباشد به فعلیت نمی‌رسند؛ مانند استعداد فراگیری و استعدادهای هنری. البته استعدادهای دیگری نیز در

انسان هست که نه به وسیله جامعه، بلکه در جامعه به فعلیت می‌رسد. به تعبیر شهید مطهری این استعدادها «استعدادهای اخلاقی و ارزش‌های انسانی است که تجلی کردن اینها، فرع بر این است که جامعه‌ای باشد؛ از این دسته می‌توان به عنوان عواطف یاد کرد؛ مانند استعداد جود و بخشندگی و ایثار، این ارزش‌های معنوی تنها در زندگی اجتماعی مجال بروز پیدا می‌کند».^{۴۴}

البته شهید مطهری نظریه اخیر را، نظریه صحیح و تفسیر درست جمله «الانسان مدنی بالطبع» می‌داند.^{۴۵}

باید توجه داشت که تعبیرهای بیشتر فیلسوفان در تبیین اجتماعی بودن انسان تکیه بر نیازهای مادی و اضطراری بودن اجتماع برای انسان دارد، اما این بیان اخیر، اجتماعی بودن انسان را بیشتر بر پایه نیازهای معنوی تبیین می‌کند و شاید واقع‌بینانه‌تر این باشد که مادر تبیین گرایش انسان به اجتماع هر دو دسته نیاز را در نظر بگیریم، هم نیازهای مادی و هم نیازها و ارزش‌های معنوی و چون این نیازها و ارزش‌ها از درون انسان سرچشمه می‌گیرد و انسان به طور فطری این نیازها را ادراک می‌کند باید گفت گرایش به اجتماع نیز برای برآورده ساختن آن، در طبع انسان نهفته است. توضیح این که انسان نیازهایی دارد که جز با همکاری و مساعدت دیگران برطرف نمی‌شود. از سویی دسته‌ای از عواطف و غرائز اجتماعی نیز به انسان داده شده است؛ یعنی تنها نکته این نیست که افراد بشر به یکدیگر محتاج‌اند، بلکه افزون بر آن به ازای احتیاجاتی که به افراد داده شده است عواطفی نیز برای این احتیاجات به افراد دیگر داده شده است. البته بخشی از این مجموعه مربوط به اصل حیات انسان است که بدون برآورده شدن آن، اصل زندگی ناممکن یا دشوار خواهد بود و برخی مربوط به تکامل حیات انسان است.

مقدمه دوم برهان که نیاز به قانون را برای جلوگیری از اختلاف‌ها مطرح کرده، امری روشن است. آنچه مهم است بررسی مقدمه سوم است که چه کسی باید وضع این قانون باشد؟ آیا مردم خود می‌توانند این مهم را برآورده سازند؟ برخی بر این گمان هستند که انسان‌ها با نیروی اندیشه و خردی که خداوند به آنان عطا کرده است از پس این نیاز برمی‌آیند؛ یعنی عقل انسان - که پیامبر درون است - برای هدایت او کافی است. طرف‌داران چنین تفکری، دوراهکار برای اصلاح اجتماع ارائه کرده‌اند:

۱. با چشم‌پوشی از معارف دینی و فضائل اخلاقی با وضع قوانینی از سوی خود مردم و اجرای آنها، جوامع را از انحراف باز داشته و به همگرایی و تعادل وادار کنیم. در این نظریه دین و معارف و حیانی هیچ جایی ندارند و اخلاق هم تابع اجتماع و خواست اکثریت مردم است؛
۲. با وضع مکاتب تربیتی به اصلاح اجتماع بپردازیم.

هر دو نظریه ناقص است؛ زیرا برنامه‌ای که برای هدایت انسان وضع می‌شود باید تمام نیازهای او را در نظر آورد و جامع باشد. البته بحث این که انسان‌ها با عقل خود می‌توانند برنامه و قانونی سودمند طراحی و اجرا کنند نیست، بلکه بحث در وضع قانونی جامع است که تمام نیازهای انسان را در نظر داشته باشد. آیا وضع چنین قانونی از عهده خود بشر ساخته است؟ قوانین موضوعه بشری دارای این ویژگی نیست و نمی‌تواند انسان را در تمام ابعاد وجودی اش هدایت کند. هرچه انسان از جهت دانش پیشرفت کند باز هم بسیاری از زوایای وجودش بر او مخفی است و باید معترف باشد که خود را شناخته است. از دیرباز اندیشمندان و فیلسوفان برای شناخت انسان به تکاپو افتاده و برخی تمام عمر خود را در این راه گذرانده‌اند، ولی در پایان عمر ناگزیر شده‌اند کتاب/انسان موجود ناشناخته را به جامعه عرضه کنند. باید توجه داشت که پرونده زندگی انسان به این دنیا ختم نمی‌شود، بلکه زندگی دنیا بخشی از حیات پیوسته انسان است. پس از مرحله شناخت

– که در وضع قانون بسیار مهم است – مرحله دیگر این است که خواسته‌ها و خواهش‌های نفسانی قانون‌گذار در وضع قانون تأثیرگذار نباشد. ژان ژاک روسو در فصل هفتم کتاب *قرارداد اجتماعی* در شرایط قانون‌نویس می‌گوید:

برای کشف بهترین قوانینی که برای مردم نافع باشد یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسان را ببندد و لی خود هیچ حس نکند. با طبیعت هیچ رابطه‌ای نداشته باشد و لی آن را کاملاً بشناسد. سعادت او مربوط به ما نباشد و لی حاضر شود به سعادت ما کمک کند. سپس می‌گوید بنابر آنچه گفته شد فقط خدایان می‌توانند چنانکه شاید و باید برای مردم قانون بیاورند.^{۴۶}

تنها کسی که انسان را با تمام نیازها و توانایی‌هایش می‌شناسد و باید منبع برنامه‌ریزی برای زندگی انسان باشد، خالق اوست، او که آفریننده انسان است، مدبر او نیز هست. دلایل توحید در تدبیر نیز همین را اقتضا دارد. آنچه شایسته دقت است، این است که تدبیر در موجودات غیرمختار، محدود به تدبیر تکوینی است، ولی در موجود مختاری مانند انسان، با این که بخشی از نیازهایش از راه تدبیر و هدایت تکوینی برآورده شده است، نیازمند برنامه‌ای تشریعی نیز هست.

علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

معلوم گشت که مقتضای عنایت الهی این است که انسان را بسان سایر انواع به سعادت و کمال وجودی‌اش هدایت نماید. همانگونه که به مقتضای عنایت‌اش انسان را از طریق خلقت و فطرت به سوی سعادت رهنمون گشته و تجهیزاتی را در وجودش نهاده که از طریق آن به منافعش پی برده، خیر را از شر، و سعادت را از شقاوت تمییز و تشخیص بدهد؛ چنانکه در آیه شریفه می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا؛ (شمس: ۷-۱۰) و قسم به جان آدمی و آن

کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است، که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است.» عنایت اش این را نیز اقتضا دارد که اصول و قوانین اعتقادی و عملی به انسان ارائه دهد که با تطبیق شئون زندگی اش بر آن، کمال و سعادت اش تتمیم گردد. عنایت الهی به تکمیل انواع موجودات، همان طور که هدایت تکوینی را موجب می شود، هدایت تشریعی را نیز اقتضا دارد. در راه هدایت انسان، عقل که انسان بدان تجهیز شده کافی نیست؛ چه عقل او را به استخدام دیگران و در نتیجه به اختلاف وامی دارد و محال است نیرویی که انسان را به اختلاف می کشاند، موجب هدایت او گردد. وانگهی متخلفان از قوانین و کسانی که انواع جرایم را مرتکب می شوند از همین عقل برخوردار بوده و به آن مجهزند؛ پس روشن می شود که به جز راه تفکر و عقل، راه دیگری برای این که طریق حق و کمال را به انسان تعلیم دهد وجود دارد و آن طریق وحی است.^{۴۷}

دو نکته ای که در کلام علامه اشاره شد و از مبانی این برهان به شمار می رود عبارت اند از:
 ۱. غایت مندی موجودات؛ ۲. اصل هدایت موجودات به سر منزل مقصود از جانب پروردگار. البته فیلسوفان در طی این برهان به این نکته ها نپرداخته، ولی در جایگاه خود از آن بحث کرده و آن را مدلل و مبرهن ساخته اند.

۳. نقد استدلال فیلسوفان

۳، ۱. فخر رازی می گوید: فیلسوفان در این برهان از نیاز مندی بشر به نبی، و جوب آن را نتیجه گرفته اند. اکنون پرسش این است که مقصود آنان از این وجوب چیست؟ پاسخ از سه صورت بیرون نیست که هر سه احتمال نیز نادرست است:

الف) وجود شارع و قانون گذار - که همان پیامبر است - وجوب ذاتی دارد. نادرستی این احتمال قطعی است و نیاز به بحث ندارد.

ب) وجوب آن غیر از است؛ یعنی بر خداوند واجب و فرض است که او را ایجاد کند. این احتمال نیز از دیدگاه فیلسوفان باطل است؛ زیرا این همان وجوب علی الله است که معتزله به آن قائل اند.

ج) چون وجود پیامبر، سبب انتظام این عالم است و خداوند نیز مبدأ هر کمال و خیری است؛ پس واجب است خداوند این خیر را بیافریند.

او در بطلان این احتمال می گوید چنین نیست که هر چه برای این عالم اصلح است، آفرینش آن وجوب داشته باشد؛ برای مثال اصلح به حال پندگان این است که به طور جبری بر خیر و فضائل باشند، اما خداوند این امر اصلح را برای آنها قرار نداده است.^{۴۸}

محقق طوسی، اشکال بالا را با طرح دو نکته پاسخ گفته است:

الف) استدلال فیلسوفان بر وجوب نبوت از نوع استناد افعال به غایات است. ارسال انبیا به غرض انتظام عالم است تا در سایه انتظام عالم، مردم تکامل یابند و عنایت الهی مقتضی این است که غایات محقق شود. از این رو می توان گفت استناد افعال به غایات واجبه آن با توجه به عنایت الهی برای اثبات وجود آن افعال کافی است.

ب) اصلح دو گونه است: یکی اصلح به حال کل و دیگر اصلح به بعض افراد. آنچه انجام آن واجب است قسم نخست است و نه قسم دوم و مورد نقض که استدلال کننده بدان تمسک جست، در قسم نخستین قرار ندارد.^{۴۹}

۳، ۲. با توجه به این که جوامع انسانی در برابر شرایع انبیا و آموزه های آنان سر تعظیم فرود نیاورده و تسلیم آن نمی شوند - چنانکه به ندای عقل پاسخ مثبت نداده اند - وحی و شریعت انبیا

نمی‌تواند جامعه انسانی را تدبیر نموده، آن را به مسیر حق و حقیقت هدایت کند؛ بنابراین چه نیازی به وحی و نبوت باقی می‌ماند؟^{۵۰}

پاسخ این است که بحث دو جهت دارد و نباید با یکدیگر آمیخته شود. یک جهت این است که عنایت خداوند در زمینه هدایت جوامع انسانی به سعادت آنها، چه اقتضایی دارد؟ جهت دیگر این که در عالم واقعیت و بیرون، مردم در برابر شریعت چه واکنشی نشان خواهند داد و آیا آن را خواهند پذیرفت یا نه؟ بحث ما در جهت نخست است. مقتضای عنایت الهی این است که از راه وحی و هدایت تشریعی، جامعه انسانی را به تعالیمی هدایت کند که در صورت عمل به آن به سعادت و کمال خود برسد. اما این که بیشتر مردم به این پیام و هدایت گوش فرانماداده‌اند، سخن دیگری است که زبانی به این هدایت نمی‌رساند. سخن این است که عقل به تنهایی برای هدایت انسان کافی نیست و اگر خداوند، پیام وحی را نفرستد حجت بر بندگان تمام نیست.

۳،۳. برخی بر این شیوه استدلال که با تبیین نیاز انسان، به اثبات نبوت می‌پردازد - به صبغه کلامی یا به صبغه فلسفی آن - ایراد گرفته‌اند که این شیوه استدلال و تبیین‌ها، تعیین آیین‌نامه و وظیفه برای خداست؛ از این رو نه تنها از آن، بلکه از هر نوع استدلال پیشینی دست برداشته و برای اثبات نبوت از راه دلیل‌انی وارد شده‌اند؛^{۵۱} یعنی از راه نشانه‌ها و اماره‌هایی که در پیام انبیا یا در فضائل و کمالات آنان وجود دارد به اثبات حقانیت‌شان پرداخته‌اند. البته استدلال‌های‌انی اگر از مسیر صحیحی طی شود، استدلال‌های خوبی است که استفاده از آن پیشنهادی دراز می‌دارد.

شاید اشکال بالا از تعبیر وجوب علی‌الله و وجوب عن‌الله ناشی شده باشد. این تعبیر در سخنان متکلمان شایع است. اشاعره که حسن و قبح عقلی را باور ندارند می‌گویند «لا وجوب علیه کمالا وجوب عنه و لا استقبحا منه» اما معتزله که معتقد به حسن و قبح عقلی هستند و عقل را در

باب حسن و قبح اجمالاً حاکم می‌دانند، پاره‌ای از افعال را بر خداوند واجب و پاره‌ای را از او قبیح می‌دانند.^{۵۲} لطف، ثواب بر طاعت، عقاب بر معصیت، اصلح، عوض آلام و بعثت انبیا از جمله مواردی هستند که معتزله، آنها را متفرع بر حسن و قبح عقلی و بر خدا واجب می‌دانند.^{۵۳} متکلمان تعبیر وجوب علی الله را به معتزله، و تعبیر وجوب عن الله را به حکما نسبت می‌دهند.^{۵۴} البته در سخنان فیلسوفان بیشتر از تعبیر ضرورت بهره گرفته می‌شود.

در ضرورت نبوت و دیگر مسائل مربوط به افعال الهی که از وجوب و ضرورت آن بحث می‌شود، اساس سخن این است که وجوب چیزی بر خداوند یا از جانب خداوند را بپذیریم و تفسیر درستی از آن ارائه دهیم. از گذشته گروهی از متکلمان با توجه به انکار حسن و قبح عقلی و همچنین با تصویر نادرستی که از عنوان وجوب درباره خداوند داشته‌اند، از به کارگیری این تعبیر درباره خداوند خودداری کرده‌اند. آنان بر این گمانند که وقتی وجوب را درباره خدا به کار می‌بریم، او را محکوم به حکمی نموده و ساحت قدس ربوبی را مورد تکلیف قرار داده‌ایم،^{۵۵} اما باید دقت کرد که در استدلال‌های پیشینی - که از راه نیاز بشر، به اثبات نبوت و ضرورت آن پرداخته می‌شود - تعیین تکلیف برای خدا مطرح نیست؛ یعنی نمی‌گویند چون بشر نیاز دارد، خداوند مکلف است و بر او واجب است پیامبران را بیافریند تا این کاستی خلقت برطرف شود. بنابراین منظور این نیست که ذات باری محکوم حکمی باشد؛ زیرا هرگز هیچ حکمی بر حاکم محض و سلطان مطلق وجود ندارد. رازش این است که این حکم و قانون، یا امری واجب است یا ممکن؛ شق نخست، مطابق بر اهین توحید باطل است، شق دوم نیز درست نیست؛ زیرا ممکن مخلوق خداست، پس چگونه می‌شود که خدا محکوم آن باشد.^{۵۶} محور سخن در چنین برهان‌هایی این است که گردش خلقت بر اساس نیازمندی‌ها و هماهنگی‌ها است. اگر چیزی در خلقت مورد نیاز نباشد آفریده نمی‌شود و اگر آفریده هم بشود حذف می‌شود؛ یعنی چیزی که بدان نیاز است و با

سایر نیازها نیز هماهنگی دارد باقی می ماند. البته چیزی که مورد نیاز است باید امکان آفرینش هم داشته باشد. با تحقق این دو شرط، فیض الهی مطلق است و افاضه می کند.

وقتی از ضرورت امری بر خدا یا از جانب خدا گفت و گو می شود این ضرورت و وجوب از باب کشف است و نه جعل حکم بر خداوند. توضیح مطلب از دیدگاه فیلسوفان این است که وقتی امری امکان تحقق داشت و هیچ فسادى در پی نداشت، چون خداوند مبدئیت تام دارد، به دست می آوریم که صدور این کار از سوی خداوند حتمی است. بنابر دیدگاه متکلمان نیز با توجه به نیکی و خیرى که در کارى وجود دارد و با توجه به حکمت خداوند که بر اساس آن کارهای حَسَن و نیک را محقق می سازد و آن را فرو نمی گذارد، به دست می آوریم که صدور این کار از سوی خداوند حتمی است. این وجوب، مقتضای حکمت و مبدئیت تام خداوند است و ما که حکم به وجوب می کنیم، نه از باب این است که حاکم بر خدا باشیم، بلکه ما این وجوب را کشف کرده ایم؛ پس حکم ما به وجوب از باب کشف است نه جعل. به نظر می رسد با تفسیری که گذشت، تعبیر وجوب عن الله یا تعبیر ضرورت صدور از سوی خداوند دقیق تر باشد، هر چند کسانی هم که تعبیر وجوب علی الله را به کار برده اند، منظورشان همین است.

تفسیر وجوب علی الله به این که ترک آن اخلال به حکمت است و خداوند مخل به حکمت نیست،^{۵۷} یا این کار از سوی خداوند حتمیت دارد لقیام الداعی و انتفاء الصارف^{۵۸} به دو تفسیر پیشین بر می گردد. حکیم سبزواری در *سرر الحکم*، وجوب من الله را به این معنا گرفته است که معلول از سوی خدا وجوب پیدا می کند؛^{۵۹} یعنی آن را بر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تطبیق کرده است که ظاهراً این تفسیر نیز به آنچه پیش تر گفتیم بر می گردد.

گاهی وجوب علی الله به لزوم کاری بر خدا، به گونه‌ای که با ترک آن مستحق مذمت است، تفسیر می‌شود.^{۶۰} سپس در رد آن گفته می‌شود خداوند مالک علی الاطلاق است و مذمت او از سوی عقل روانیست.^{۶۱}

سرآینگونه جدل‌ها از سوی برخی متکلمان ناشی از دو نکته است:

۱. نپذیرفتن حسن و قبح عقلی و این که عقل انسان توان ادراک خوبی یا بدی برخی امور را - چه در ناحیه اشیای خارجی و چه در ناحیه افعال - دارد و در پی حکمش به حسن و قبح - پای مدح و ذم به میان می‌آید؛

۲. این احکام درباره خداوند با توجه به صفات کمالی وی از جمله حکمت مطرح می‌شود. حکیم سبزواری در *اسرار الحکم* در تفسیر وجوب علی الله میان اخلال به حکمت و استحقاق مذمت جمع کرده و می‌گوید وجوب علی الله، یعنی اخلال در آن روانیست و اگر بر فرض محال اخلال به آن کند، نزد عقلا مورد اعتراض و چون و چرا قرار می‌گیرد.^{۶۲} محقق لاهیجی اشکال‌هایی را که بر اطلاق وجوب علی الله درباره خدا گرفته شده است، ناشی از کوتاهی اندیشه دانسته، می‌گوید:

حکم عقل به وجوب فعلی بر خداوند، به این معناست که اگر آن فعل به گونه‌ای بود که ترک آن از جانب بندگان موجب این بود که مستحق مذمت باشند و خداوند آنان را مذمت و عقاب می‌نمود، خداوند نیز چنین فعلی را ترک نمی‌کند و در جانب عکس، اگر فعلی به گونه‌ای بود که فاعلش مستحق مذمت است این فعل از خداوند صادر نمی‌شود. این سخن که عده‌ای می‌گویند تصور ذم درباره خداوند محال است، سخن گزافی است؛ زیرا ذم مقابل مدح است و مدح مترادف یا مساوی حمد است، و حمد در شأن خداوند متصور است. پس مقابل آن هم متصور است. آنچه درباره خداوند متفی است، استحقاق ذم است

نه تصور ذمّ. آنچه درباره وجوب و منع افعال بر خداوند گفتیم بر اساس قاعده‌ای است که محققان در باب صفات مطرح کرده‌اند. آنان می‌گویند وجوب اتصاف خداوند به صفات کمال و تنزه وی از صفات نقص، بر این معیار است که عقل هر صفتی را در خود کمال بداند حکم می‌کند که خداوند باید به طور اتمّ بدان صفت متّصف باشد و هر صفتی را که نقص خود ببیند به طور جزم حکم می‌کند که صانع متعال بالضروره از آن منزّه است. در افعال نیز همین قاعده معتبر است.^{۶۳}

۳، ۴. از تقریری که ابن سینا و دیگران از برهان فیلسوفان ارائه داده‌اند چنین به دست می‌آید که آنچه محور و حد وسط برهان، و در حقیقت هدف انبیاست، اداره زندگی اجتماعی انسان و برقراری عدالت اجتماعی است؛ حتی ابن سینا دعوت به معرفه الله و تشریع عبادت‌ها و تکرار آن و یادآوری حق و قیامت، همه را به منظور تأمین زندگی عادلانه اجتماعی لازم می‌داند؛ به طوری که اگر لزوم زندگی عادلانه اجتماعی نبود، بعثت انبیا و فرستادن کتاب‌ها انجام نمی‌شد.

ولی این مطلب درست نیست. بوعلی خود در زمینه بهجت و سعادت می‌گوید معرفت، عبادت و تقرّب به خدا مقصود بالذات است نه مقصود بالعرض.^{۶۴} دست‌کم در این زمینه باید بگوییم انبیا دو هدف داشته‌اند: یکی ارشاد به سعادت معنوی که در پرتو توحید، ایمان به معاد و صفات فاضله محقق می‌شود و دیگری ارشاد به مصالح اجتماعی به وسیله جعل مقررات عادلانه. به عبارت دیگر، دین از دو جهت ضرورت دارد: ۱. از جهت سعادت شخصی و فردی؛ ۲. از جهت اجتماعی. از آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵) مردم را با حکمت و موعظه نیکو به سوی پروردگارت دعوت کن، هدف نخست و از آیه کریمه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) پیامبران خود را با دلایل

و بینات فرستادیم، و کتاب و میزان همراه آنها نازل کردیم تا در میان مردم عدالت برپا شود»، هدف دوم استفاده می شود.^{۶۵}

گفتنی است که برخی از فیلسوفان، حد وسط برهان را نیازمندی انسان به اجتماع جهت رسیدن به کمال دنیوی و اخروی قرار داده اند^{۶۶} که طبق این تقریر اشکال بالا وارد نیست. شاید راز اینکه ابن سینا و کسان دیگری که در طی استدلال، سخنی از ارشاد به هدایت اخروی مطرح نکرده اند این باشد که مقصود آنها از عدالت لازم در اجتماع، معنایی فراتر از عدالت اجتماعی در اصطلاح دانشمندان علوم اجتماعی است؛ یعنی قانون گذار الهی که می آید و شریعت و قانون می آورد، هدف اش این است که انسان ها را در همه ابعاد وجودی به تعادل برساند؛ در این صورت هیچ ایرادی نیست که بگوییم تشریع عبادت ها و تذکر به آخرت نیز در همین راستاست که لازم می شود.

۳، ۵. بیشتر فیلسوفان در پایان استدلال به مقایسه ای دست زده اند و بعثت انبیاء را - که وجود آن برای اجتماع ضروری است - با آفرینش برخی منافع در وجود انسان، مانند آفرینش ابروها بر بالای چشم، رویاندن مو بر لب ها و گود قرار دادن کف پاها مقایسه کرده، می گویند بقای نوع انسان و متکامل شدن وجود آنها، به چنین انسانی که برای جامعه قانون وضع کند و مردم را به قانون و عدل وادار کند بیشتر نیازمند است تا منفعی مثل رویاندن مو بر لب ها و آفرینش ابروها بر بالای چشم یا گود قرار دادن کف پاها که وجود آن برای بقای انسان ضرورتی ندارد، بلکه نهایت امر این است که برای بقای انسان نافع است.^{۶۷} از سویی وجود انسان شایسته ای که آن مهم را به انجام رساند، امر ممکن است، پس روانیست که عنایت ازلی خداوند آن منافع غیر ضروری را اقتضا داشته و به انجام رساند و این امر مهم را که اساس منافع است، اقتضا نکند یا خداوند و ملائکه به آن نیاز واقف، و از این غافل باشند.

این مقایسه که در جای خود استدلالی به شمار می‌رود، باتوجه به حکمت و عنایت الهی بیانی خوب و بی‌اشکال است، ولی از برخی عبارات‌ها استفاده می‌شود که می‌خواهند این مقایسه را از باب قاعده امکان اشرف تمام کنند. حکیم شهرزوری پس از این مقایسه، بی‌درنگ می‌گوید: «آن الممكن الاخص اذا وجد وجب وجود الاشرف قبله؛ هرگاه ممکن پست‌تر به وجود آید، ضروری است که ممکن اشرف، پیش از آن محقق شده باشد».^{۶۸}

به نظر می‌رسد نمی‌توان مورد بحث را از مصداق‌ها و مجاری قاعده امکان اشرف دانست؛ زیرا این قاعده در سلسله طولی جاری است نه در عرضیات. البته از این نگاه که وجود نبی، واسطه فیض الهی به عالم هستی است می‌توان رابطه طولی تصویر کرد اما فیلسوفان در این مقام به این جهات نظر ندارند.

۳، ۶. این استدلال گرچه تام است و ضرورت نبوت را اثبات می‌کند، ولی همیشگی بودن نبوت از آن به دست نمی‌آید؛ زیرا این برهان تنها به حیثیت اجتماعی بشر نظر دارد و هرگز به جهات فردی او که بی‌نیاز از مشارکت اجتماعی است، توجهی ندارد. انسان در آخرت نیز به انبیا نیازمند است، در حالی که آنجا نیازمند تعامل و دادوستد اجتماعی نیست؛ آنجا عالمی است که هیچ‌گونه ارتباط اجتماعی، اعم از تجارت و دیگر امور اجتماعی در آن وجود ندارد تا نیازمند قوانین اجتماعی، تجاری و سیاسی - که در فضای تعامل و ارتباط متقابل ضرورت دارد - باشد. نبوت امری جامع و کلی است؛ نیاز به پیامبر نه تنها در دنیا، بلکه در آخرت نیز خواهد بود. جامعیت و دوام امر نبوت نسبت به آخرت در پرتو ولایت - که چهره باطنی نبوت است - خواهد بود؛ زیرا تنها ولایت است که متکفل امر شفاعت و همراهی پیامبر در روز جزاست.^{۶۹}

از این اشکال می‌توان چنین پاسخ گفت که نحوه زندگی انسان در آخرت با توجه به نحوه زندگی وی در این دنیا تعیین می‌شود و سعادت‌مندی وی در آخرت وابسته به نحوه زندگی‌اش در دنیا است؛ از این رو برای بهره‌مندی انسان از شفاعت انبیاء و اولیاء در آخرت، باید زمینه‌اش در همین دنیا فراهم آید. آنچه در جامع بودن برهان ضرورت نبوت مهم است، این است که وجه نیازمندی به انبیاء را منحصر به نیازمندی‌های دنیوی ندانیم بلکه آن را تعمیم داده و بگوئیم انسان برای رسیدن به کمال دنیوی و اخروی نیازمند به طریق وحی است، نکته‌ای که در اشکال چهارم و پاسخ آن بدان اشاره گردید.

۳،۷. این برهان از آنجا که تنها به حیثیت اجتماعی بشر نظر دارد، تنها ضرورت نبوت را برای مرحله پیچیده‌شدن ارتباطات اجتماعی اثبات می‌کند، ولی نمی‌تواند آن را برای قبل از این مرحله اثبات نماید؛ یعنی این برهان نمی‌تواند اثبات کند که حتماً اولین انسان هم می‌بایست پیامبر باشد.^{۷۰}

عده‌ای با توجه به برخی نارسایی‌ها که در برهان معروف فلاسفه به چشم می‌خورد، با وجودی که دلالت این برهان بر ضرورت نبوت را می‌پذیرند می‌گویند: برای اثبات ضرورت نبوت به صورت جامع و همیشگی، باید کمبود ذاتی انسان را حد وسط برهان بدانیم. به این بیان که خداوند سبحان، که رب و مدبر همه اجزای عالم است، مدبر انسان نیز هست و بر این اساس، آنچه موجودات در راه رسیدن به هدف خود بدان نیاز دارند به آنها می‌بخشد؛ یعنی هدایت موجودات به آن راهی که موجب رسیدن به هدف است، از شئون مدبر عالم است؛ چنانکه در آیه شریفه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، سه گونه نظام مطرح شده است: ۱. نظام فاعلی و مبدئیت عالم؛ ۲. نظام داخلی اشیا؛ ۳. نظام غایی و هدف موجودات.

دست آورد این نظام سه گانه آن است که تنها خداوند موجودات را آفریده، آنچه موجب خیر و کمال آنها و باعث سازگاری با ذات و لوازم اشیاست بدانها بخشیده است و نیز برای او هدفی برشمرده که با گام نهادن در مسیر هدایت الهی به آن خواهد رسید. از آنجا که انسان موجودی ناقص است و نیازمند اموری که خود توانایی کفایت آنها را ندارد، طبعاً مدبری باید تا او را؛ اولاً هدایت کند؛ ثانیاً امور مهم او را کفایت کرده، کاستی های او را برطرف سازد و همه نیازمندی های او را، اعم از نیازهای علمی، اعتقادی و عملی تأمین کند. در قبال انسان که موجودی ناقص و نیازمند هدایت بیرونی است، سه قسم موجود دیگر وجود دارد:

الف) موجود مکتفی؛ این نوع موجود به مجموعه اموری نیازمند است که خود می تواند آنها را بر اساس آنچه خداوند در او نهاده کفایت کند؛

ب) موجود تام، که آغاز و انجامش یک حقیقت است و تغییر و استکمالی ندارد؛ به سخن دیگر، همان موجودات مجردند که بی نیاز از غیر خداوند هستند؛

ج) موجود فوق تمام که خداوند است؛ ذاتاً غنی و بی نیاز از هر چیز است تا آن چیز را خود یا غیر او تأمین کند.

گذشته از این سه قسم موجود، قسم دیگر موجود ناقص است؛ مانند انسان که بی گمان به کفایت کننده نیاز دارد و چون انسان عادی نمی تواند نیازش را به صورت مستقیم از خداوند دریافت کند، پس به واسطه ای نیاز است که نبی و رسول نامیده می شود.^{۷۱}

نتیجه

فیلسوفان در مسئله ضرورت نبوت به دلایل گوناگونی استناد جسته اند. مشهورترین برهانی که آنان بدان استناد کرده اند استدلال از راه نیازمندی انسان به اجتماع است. متکلمان نیز این راه را

پذیرفته و در آثار خود از آن بهره برده‌اند. انتقادهایی بر این برهان وارد شده که بیشتر آنها قابل پاسخ‌گویی است. این مقاله در جهت تبیین مقدمات برهان و پاسخ‌گویی به اشکالات وارد بر آن، به قدر وسع کوشیده است.

این برهان نیازمندی انسان به هدایت الهی از مسیر نبوت را در محدوده زندگی اجتماعی تبیین کرده و به نظر می‌رسد حتی هدایت و رشد در جنبه‌های فردی را نیز برای انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند، تضمین می‌نماید، اما نیازمندی انسان به وحی فراتر از این است؛ یعنی هر چند سیر طبیعی برای حیات انسان، زندگی اجتماعی است ولی نخستین انسان هم که پا به جهان می‌گذارد - جهانی که هنوز اجتماعی در آن شکل نگرفته است - از این نیاز مستثنا نیست.

Archive of SID

پی‌نوشت‌ها

۱. خواجه نصیر طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۷۱.
۲. ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ۱۰۹.
۳. صدر المتألهین از کتاب نوامیس/فلاطون نقل می‌کند که عده‌ای از متفلسفان بین شریعت و سیاست تفاوتی قائل نشده‌اند، ولی این اندیشه باطل است؛ چون بین آنها از دو جهت تفاوت است: یکی این که افعال سیاست جزئی و ناقص است و تنها به کمک شریعت باقی مانده و کمال می‌یابد ولی افعال شریعت کلی و تام است و نیازمند به سیاست نیست. جهت دیگر این که امر شریعت، لازم ذات مأمور به، و امر سیاست مفارق مأمور به است؛ یعنی وقتی شریعت به چیزی امر می‌کند مأمور به فی نفسه دارای فایده است و مأمور با انجام آن از فایده‌اش بهره‌مند می‌گردد، ولی در سیاست چنین نیست؛ ای بسا در سیاست آنچه افراد، مأمور به انجام آن هستند، نفعی به حال آنان نداشته و صرفاً جهت رعایت حال دیگران، آن را انجام می‌دهند. (المظاهر الالهية، ص ۱۴۷-۱۴۸)
۴. شمس‌الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، ج ۱، ص ۲۷-۲۹.
۵. همان.
۶. همان، ص ۳۱-۳۲.
۷. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۵.
۸. خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۳.
۹. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۴۸.
۱۰. عبدالله جوادی آملی، وحی و نبوت، ص ۲۹-۳۱.
۱۱. محمدتقی استرآبادی، شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۶-۲۸۷.
۱۲. ابن سینا، اشارات و تنبیها، ص ۱۴۴.
۱۳. همو، شفاء الیهیات، ص ۴۴۱-۴۴۲.
۱۴. ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص ۷۲.
۱۵. همو، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ۱۱۲-۱۱۶.
۱۶. همان، ص ۱۱۶.

١٧. همو، کتاب السياسة المدنية، ص ٨٥-٨٩.
١٨. همان، ص ٨٩.
١٩. همو، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ١١٨-١٢١.
٢٠. خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ص ٣٦٣.
٢١. ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، ص ٤٥٦-٤٥٨.
٢٢. شمس الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، ج ٣، ص ٦٣٥.
٢٣. محمد تقی استرآبادی، شرح فصوص الحکم، ص ٢٨٤-٢٨٦.
٢٤. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ٣٥٩-٣٦٠.
٢٥. ابن سینا، شفاء، الهیات، ص ٤٤١.
٢٦. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ٣٥٩.
٢٧. ابن سینا، شفاء، الهیات، ص ٤٤١؛ خواجه نصیر طوسی، شرح اشارات، ج ٣، ص ٣٧١؛ شمس الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، ج ٣، ص ٦٣٦.
٢٨. محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٢، ص ١١٨.
٢٩. همان.
٣٠. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ٧، ص ١١٨.
٣١. شمس الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، ج ٣، ص ٣٦٩.
٣٢. همان.
٣٣. ارسطو، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ج ١، ص ١٢٨؛ ابوالعباس لوکری، شرح قصيدة اسرار الحکمة، ص ٧١؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ١٥، ص ٥٣٧.
٣٤. ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ٣٨.
٣٥. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ١٥، ص ٥٣٧.
٣٦. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ص ٣٦-٥٦.
٣٧. ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ٣٧.

۳۸. محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۱۱۷.
۳۹. همان.
۴۰. همان، ج ۱۰، ص ۲۶۱.
۴۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، ص ۵۳۹.
۴۲. ر.ک: همان.
۴۳. همان؛ برای تفصیل بیشتر ر.ک: ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی*، ص ۳۷-۳۹.
۴۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، ص ۵۴۲-۵۴۳.
۴۵. همان.
۴۶. ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی*، ص ۸۱.
۴۷. محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۶۲-۲۶۳.
۴۸. فخرالدین رازی، *شرح اشارات*، ج ۲، ص ۱۰۵.
۴۹. خواجه نصیر طوسی، *شرح اشارات*، ج ۳، ص ۳۷۴.
۵۰. ر.ک: محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۶۲.
۵۱. مهدی بازرگان، *راه طی شده*، ص ۹.
۵۲. علی بن محمد جرجانی، *شرح مواقف*، ج ۸، ص ۱۹۶.
۵۳. همان، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۴، ص ۳۲۱.
۵۴. علی بن محمد جرجانی، *شرح مواقف*، ج ۱، ص ۲۴۸.
۵۵. همان، ج ۸، ص ۱۹۵؛ سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۴، ص ۲۹۴؛ عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۳۴۸.
۵۶. عبدالله جوادی آملی، *وحی و نبوت*، ص ۲۷.
۵۷. علی بن محمد جرجانی، *شرح مواقف*، ج ۸، ص ۱۹۶؛ سعدالدین تفتازانی، *شرح مقاصد*، ج ۴، ص ۲۹۵.
۵۸. سعدالدین تفتازانی، *شرح مقاصد*، ج ۴، ص ۳۲۱.
۵۹. ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۴۵۳.

٦٠. علی بن محمد جرجانی، شرح مواقف، ج ٨، ص ١٩٦؛ سعدالدین تفتازانی، شرح مقاصد، ج ٤، ص ٢٩٥ و ٣٢١ و ج ٥، ص ٨.
٦١. علی بن محمد جرجانی، شرح مواقف، ج ٨، ص ١٩٦؛ سعدالدین تفتازانی، شرح مقاصد، ج ٤، ص ٢٩٥ و ٣٢١.
٦٢. ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ٤٥٣.
٦٣. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ٣٤٨-٣٥٠.
٦٤. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ١٤٤.
٦٥. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ٤، ص ٣٨٧ و ج ٧، ص ١٢٢.
٦٦. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ص ٣٥٩-٣٦٠؛ شمس الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، ج ٣، ص ٣٦٣.
٦٧. صرف این که ضرورت امری برای ما روشن نیست، نمی توان آن را غیر ضروری دانست. افزون بر این که ضرورت برخی از این منافع نیز امروزه کشف شده است.
٦٨. شمس الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، ج ٣، ص ٦٣٩.
٦٩. عبدالله جوادی آملی، وحی و نبوت، ص ٣٧-٣٩.
٧٠. محمدتقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ٥٦.
٧١. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ٢٩-٣٩ و ٣١.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین، *اشارات و تنبیهاات*، چ اول، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. —، *شفاء الیهیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن کمونه، سعد، *الجدید فی الحکمة*، بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۰۲ق.
۴. ارسطو، *علم الاخلاق الی نیقوماخوس*، ج ۱، قاهره، دار صادر، ۱۳۴۳ق.
۵. استرآیادی، محمدتقی، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
۶. بازرگان، مهملدی، *راه طی شده*، تهران، چ دوم، معرفت، ۱۳۳۴.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح مقاصد*، ج ۵ و ۴، چ اول، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۸. جرجانی، علی بن محمد، *شرح مواقف*، ج ۱ و ۸، چ اول، قم، الشرف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *وحی و نبوت*، چ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
۱۰. رازی، فخرالدین، *شرح اشارات*، ج ۲، چ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۱. ژان. ژاک، روسو، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، چ سوم، تهران، چهر، ۱۳۳۵.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، چ اول، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۳. شهرزوری، شمس الدین، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، ج ۱ و ۳، چ اول، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۴. شیرازی، صدرالدین، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، مشهد، المکرز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۵. —، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*، چ اول، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲ و ۱۰، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۷. طوسی، خواجه نصیر، *تجريد الاعتقاد*، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۸. —، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۹. —، *شرح اشارات*، ج ۳، چ اول، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

۲۱. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادتها*، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۲۲. —، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۲۳. —، *فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
۲۴. —، *کتاب السیاسة المدنية*، چ اول، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، چ اول، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۶. لوکری، ابوالعباس، *شرح قصیده اسرار الحکمة*، چ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *راهنماشناسی*، چ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.
۲۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۷، ۱۵، چ پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.

Archive of SID