



بررسی انگاره ناسازگاری آیه فترت رسولان با آیه فراگیری مندران

محمد نقیب زاده *

چکیده

نذیر در قرآن گستره بسیار وسیعی دارد و تقریباً در همه اقوام تاریخ حضور داشته است. از سوی دیگر در آیه ۱۹ سوره مائده، فترت میان انبیاء مطرح شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به پندار ناسازگاری این دو گزاره پرداخته است؛ بدین هدف که تعارض ابتدایی میان آیات برطرف شود. وجود نبی در میان مردم در حد اقتضاء بوده و امکان داشته در اثر برخورد با مانع، موقتاً مردم منطقه یا برهه‌ای خاص، محروم از هدایت شوند. موانع هدایت، زمینه‌ساز شرایط اختیار هستند و اختیار انسان نیز از لوازم ضروری تشکیل نظام احسن در آفرینش به شمار می‌رود؛ زیرا در عالم مادی که تراحم در آن یافت می‌شود استکمال انسان تنها با اختیار وی معنا دارد. از پیوند مفاهیم نظام احسن، تراحم و اختیار به دست می‌آید که نرسیدن پیام بعضی از پیامبران به برخی از انسان‌ها با حکمت الهی در هدایت انسان منافات ندارد بلکه از لوازم تراحم در نظام احسن است.

واژگان کلیدی: نبوت، إنذار، دوره فترت، نظام احسن، اختیار.

مقدمه

اصل نبوت از اصول اساسی اسلام و ضرورت و گستره آن از باورهای عقلی و مورد تأکید در نقل است. پیوستگی سلسله پیامبران الهی تا پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم نیز از آیات و روایات متعددی استفاده می شود (مؤمنون: ۱۴؛ فاطر: ۲۴؛ نحل: ۳۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۴). با این همه، در آیه ای از قرآن (مائده: ۱۹) و برخی از روایات، برحسب برداشت تعدادی از مفسران، گسستی میان ارسال بعضی از انبیاء مطرح شده که علاوه بر ایجاد پرسش در ضرورت دعوت انبیاء، شبهه ناسازگاری میان آیات قرآن را پدید آورده است. در حالی که یکی از مهم ترین ابعاد اعجاز قرآن کریم و فراگیری بودن آن به تصریح خود این کتاب (نساء: ۸۲)، فقدان تناقض و ناسازگاری میان آیات آن است و هماهنگی در قرآن، نشانه از سوی خدا بودن این کتاب الهی است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن پردازش محدوده دلیل عقلی لزوم ارسال رسولان، به دنبال حل این پرسش است که ناسازگاری بدوی در آیات قرآن مربوط به قلمرو ارسال پیامبران چگونه پاسخ می یابد؟ در خصوص پیشینه این موضوع، مقالاتی تاکنون به چاپ رسیده که با رویکرد این مقاله متفاوت است:

۱. «دوران فترت و پیوستگی زنجیره حجت های الهی»، از مهدیه رجایی و مهدی قندی. این مقاله با رویکردی نقل گرایانه به بررسی برخی از آیات و روایات مربوط به دوران فترت پرداخته که بر اساس آن شواهد، در تمام دوران های مشهور فترت نیز حجت های خدا در زمین حضور داشته اند. اما مقاله حاضر نگاه کلامی به مسئله، آنگونه که در مقاله حاضر دنبال می شود، نداشته است.

۲. «برهان لزوم نبوت و تبیین رابطه آن با دوران فترت»، نگاشته حسین جماعتی.

برحسب این پژوهش، آنچه در تاریخ روی داده، فترت رسل است نه فترت نبی یا وصی. این نتیجه‌گیری با نتایج حاصل مقاله حاضر متفاوت است.

۳. «گستره تبلیغ و هشدار پیامبران در قرآن»، اثر حسن رهبری. در این پژوهش بر پایه تعریفی ابداعی از امت، ادعا شده است براساس قانون و سنت خداوندی، وجود پیامبر در مناطق مرکزی امت‌ها رسمیت و حتمیت داشته اما در دیگر جامعه‌ها که تعریف امت را شامل نبوده یا مرکزیت نداشته‌اند، متناسب با اقتضای مشیت الهی بوده است. چنین نتیجه‌ای با پیش‌فرض درستی چنان تعریفی از امت است که جای تأمل دارد.

۴. «فترت وحی یا طبیعت وحی؟»، نوشته آتنا بهادری. در این پژوهش، سه دوره زمانی فترت شامل عصر پیامبران، خاتم پیامبران و جانشینان ایشان مطرح شده ولی به صورت خاص به چرایی نوع دوم یعنی فترت در نزول آیات قرآن کریم پرداخته است. روشن است مقصود مقاله حاضر، بررسی خصوص فترت در میان پیامبران است که با فترت در نزول آیات قرآن کریم تفاوت دارد.

در واژگان محوری و مرتبط این مقاله، فهم تفاوت میان نبی و رسول مهم است. دیدگاه‌های گوناگونی در این باره گزارش شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۶-۴۹)، ولی تفاوتی که از روایات استفاده می‌شود و مورد پذیرش علامه طباطبایی نیز قرار گرفته، چنین است: رسول شخصیتی است که فرشته وحی بر او نازل می‌شود و او فرشته را می‌بیند و با او سخن می‌گوید، ولی نبی آن کسی است که در خواب به او وحی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۳۹۱).

اما واژه نذیر در قرآن اختصاص به شخصیت صاحب نبوت یا رسالت از سوی خدا ندارد و ممکن است این شأن بر عهده وصی پیامبر یا حتی عالم دینی باشد، چنان‌که درباره مؤمنان اهل تفقه در دین فرمود: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه، ۱۲۲).

علامه طباطبایی گستره گسترده این واژه را شامل نذیر از جنس جن یا انسان‌های غیر پیامبر می‌داند و ذیل آیه مبارکه ﴿لَتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (شعراء، ۱۹۴) می‌فرماید: منذرین یعنی دعوت‌کنندگان به سوی خدا که دیگران را از عذاب او می‌ترسانند. وی در ادامه، اِنذار در قرآن را فراتر از خصوص نبی یا رسول اصطلاحی دانسته و با استناد به آیه مبارکه ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (احقاف، ۲۹) و نیز آیه کریمه ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (توبه، ۱۲۲) نذیر را شامل مؤمنان جنی و نیز دین‌شناسان انسانی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۵/۳۲۰).

نکته دیگر در مفهوم کلمه نذیر این‌که ترجمه آن به «بیم‌دهنده» برگردان دقیقی نیست؛ چنان‌که شهید مطهری ترجمه واژه اِنذار را به «بیم‌دادن» نارسا دانسته است، با این استدلال که بیم‌دادن، معادل تخویف است اما اِنذار، از آینده‌ای خطرناک خبر می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۶/۱۳۰).

سخن ایشان درباره اِنذار با گفته‌های اهل لغت هم‌خوانی دارد. خلیل بن احمد ذیل ریشه «نذر» می‌نویسد: «نَذَرَ الْقَوْمُ بِالْعَدُوِّ أَيْ عَلِمُوا بِمَسِيرِهِمْ» (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۸/۱۸۰)؛ یعنی آن گروه از مسیر حرکت دشمن آگاه شد. برحسب این تعبیر، آگاهی یک گروه از مسیر حرکت دشمن با فعل «نَذَرَ» تعبیر می‌شود. ازهری در توضیحی تکمیلی چنین نگاشته است: «أَنْذَرْتُ الْقَوْمَ مَسِيرَ عَدُوِّهِمْ فَانْذَرُوا أَيْ أَعْلَمْتُهُمْ ذَلِكَ فَانْذَرُوا أَيْ عَلِمُوا فَتَحَزَّزُوا» (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۴/۳۰۲)؛ یعنی آن گروه را از حرکت دشمن آگاه ساختم، پس آنها مطلع شدند و از دشمن پرهیز کردند. وی به روشنی اِنذار را به آگاهی دادن نسبت به مسیر حرکت دشمن تفسیر کرده است. احمد بن فارس، لغوی قرن سوم گوید: «الانذار: الابلاغ ولا يكاد يكون الا في التخويف» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵/۴۱۴)؛ اِنذار آگاه‌ساختن است که تنها درباره ترساندن به‌کار می‌رود. شبیه این عبارت را جوهری و راغب اصفهانی نوشته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۲/۸۲۶؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۷۹۸). همچنین از

عبارت این واژه پژوهان برداشت می‌شود معنای مطابقی انداز همان هشدار و خبردادن از امری هولناک است و به دلالت التزامی، بر ترساندن دلالت دارد.

واژه فترت نیز از ریشه فتر است و بر خلاف آنچه در برخی از کتب تفسیری آمده (طوسی، بی تا: ۴۷۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۲۷۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۱۸/۱)، به معنای انقطاع، گسست و جدایی نیست تا از این کلمه، دوره فقدان رسولان الهی استفاده شود، بلکه در عموم کتاب‌های لغت به معنای سکون، سستی و ضعف آمده است. خلیل بن احمد، ذیل ماده فتر می‌نویسد: «فَتَرَ قُتُورًا: سکن عن حدثه، ولان بعد شدته» (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۴/۸). ابن درید نیز این واژه را به معنای نرمی و ضعف معنا کرده است (ابن درید، ۱۹۸۸: ۳۹۳/۱). ازهری و اسماعیل بن عباد نیز همچون خلیل، این ریشه را به معنای سکون پس از تیزی و نرمی پس از شدت دانسته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۹۳/۱۴؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۴۲۶/۹). ابن فارس نیز که به بیان ریشه معنایی برای واژگان تمایل دارد، اصل واحد معنایی این واژه را «ضعف» بیان کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/۴۷۰). سایر اهل لغت نیز تعبیری نظیر قدما داشته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۲۳؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۴۷۷/۹؛ محمود زمخشری، ۱۹۷۹: ۴۶۲/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵/۴۳). در خصوص نتایج این معنای لغوی، توضیحاتی خواهد آمد.

گستره فراگیر نذیر

در طول تاریخ، اصل وجود نذیر در میان انسان‌ها از شرایط تکلیف و باعث اتمام حجت بوده است بی‌آنکه ویژه نبی یا رسول اصطلاحی باشد (چنان‌که در مفهوم نذیر گذشت). دو آیه از آیات کریمه قرآن به روشنی بر این فراگیری دلالت دارند: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر، ۲۴)؛ هیچ امتی نبوده مگر آنکه هشدارگری در آن گذشته است. علامه طباطبایی در برداشتی بدیع از این آیه نوشته است: ضرورتی ندارد نذیر هر گروهی یکی از افراد آن باشد و به سخن دیگر ممکن است از جایی دیگر به میان

آنان آمده باشد، بدین استدلال که آیه نفرموده «خلا منها» بلکه فرموده است: «خلا فیها» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۷/۱۷). توضیح استدلال یادشده این که تعبیر «خلا منها» با کاربرد «من» تبعیض دلالت می کند که نذیر از افراد آن امت بوده اما در عبارت «خَلا فِیْهَا» که قرآن کریم به کار برده است، حرف «فی» با دلالت بر ظرفیت، می فهماند که نذیر در آن امت حضور داشته بی آنکه دلالت کند جزو آن امت و از منتسبان به آنان بوده است. این برداشت، گستره نذیر را از منذران وابسته به اقوام گسترده تر می سازد.

ب. آیه دیگر که قلمرو وسیع نذیر در میان هر گروهی را می فهماند این آیه کریمه است: ﴿كُلَّمَا أَلْفِي فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ. قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا...﴾ (ملک، ۸-۹). براساس این دو آیه، تمام گروه هایی که به آتش افکنده می شوند، از وجود نذیری در میان خود بهره مند بوده اند و گرنه شرط اتمام حجت تحقق نمی یافت و عذاب بدون بیان می بود که هر عقلی آن را ناپسند می شمارد (خمینی، ۱۴۲۳ق: ۸۸/۳؛ تبریزی، ۱۳۶۹ق: ۲۶۹). در برابر آیات یادشده، برخی از آیات قرآن بر فقدان انذار در امت پیش از ظهور اسلام دلالت دارد؛ مانند: ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّنْ نَّذِيرٍ مِّنْ قَبْلِكَ...﴾ (قصص، ۴۶ و سجده، ۳)؛ ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (یس، ۶).

در پاسخ به این ناسازگاری بدوی، باید به این نکته اشاره کرد که صفت نذیر از اوصافی است که ناظر به موصوف شأنیت این عنوان را داراست، هرچند بالفعل تلبس به مبدأ آن وصف را نداشته باشد؛ مانند خیاط که در حالت خواب یا بیکاری وی نیز به او خیاط گفته می شود. به سخن دیگر در چنین صفاتی، شأنیت اتصاف برای اتصاف کفایت می کند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۶۰)؛ چنان که اوصافی مانند «خلیفه النبی» و «امام» بر امامان دوازده گانه علیهم السلام صادق است، حتی در دورانی که امکان حکومت داری و صدور حکم اجتماعی برای آن بزرگواران فراهم نبود. به دیگر سخن، اصل بر این است که انذار نذیر، شامل همه امت ها شود اما این اصل در حد اقتضاست و امکان دارد این اقتضا با موانعی مواجه شود و ظهور و بروز بیرونی نداشته باشد. اصل اقتضای یادشده، با بحث

اقتضایی بودن زمینه‌ها و عوامل هدایت که در ادامه مقاله خواهد آمد، توضیح بیشتری می‌یابد. پس انذاردهنده‌ای که وظیفه ارشاد و انذار را با بهترین شیوه به انجام رسانده است، در برابر مخاطبان سرکش و طغیان‌گر وظیفه‌ای ندارد؛ آنان که در اثر ناپاکی باطنی و با سوء اختیار خویش، دعوت وی را نپذیرفته‌اند. پس چنین هشداردهنده‌ای در عین آن که شأنیت انذار را دارد و عنوان منذر بر وی صادق است، پس از تَمَرّد مخاطبان و ناامیدی وی فعلاً به انذار مشغول نیست. با این لحاظ ممکن است بگوییم هرچند منذر و اتمام‌کننده حجت در میان چنان مخاطبانی وجود دارد ولی به دلیل موانعی، آنها محروم از انذار آن منذر به شمار می‌روند.

با توجه به این نکته، آیه کریمه ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر، ۲۴) می‌تواند ناظر به وجود انذاردهنده در میان تمامی اقوام باشد، خواه به صورت بالفعل نیز مشغول به انذار باشد یا آنکه در اثر بروز موانع، تنها شأنیت انذار را داشته باشد. اما آیه کریمه ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (یس، ۶) می‌فهماند در مقطعی قبل از رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، در اثر وجود موانع، ساکنان آن منطقه از انذار بالفعل منذران محروم بودند. طبعاً کسانی که در اثر سوء اختیار و خبث باطن چنین محرومیتی داشتند، معذور نبودند و حتی باید پاسخگوی گمراهی جاهلان و مستضعفان نیز باشند اما کسانی که در این میان به جهت استضعاف فکری یا عملی، مسیر شناخت حق برایشان فراهم نبوده است، معذور به شمار می‌روند.

عبارت علامه ذیل آیه مبارکه ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ تأییدکننده همین برداشت است. بنا به گزارش وی از برخی مفسران، مقصود از این قوم، قریش است؛ زیرا پیش از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم، پیامبری برای خصوص آن قبیله نیامده بود. هرچند سایر قبیله‌های عرب برحسب برخی از روایات، پیامبرانی مانند خالد بن سنان عبسی و حنظله داشته‌اند اما برخی از اهل تفسیر گفته‌اند مراد از این قوم، مردم دوران فترت میان حضرت عیسی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستند. پس گویا آنان در این فاصله زمانی، از

مسئله دین و وظایفی که در برابر نعمت های الهی داشتند و از هدف آفرینش خود یعنی عبادت، غافل بوده اند. علامه طباطبایی در نقد این سخن می نویسد این که حدود شش قرن (فاصله میان حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خالی از هر پیامبری باشد، پذیرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۴/۱۶).

مقصود از دوران فترت

در بیان مفهوم لغوی فترت گذشت اهل لغت این واژه را به معنای ضعف، سکون و سستی دانسته اند. در حالی که مفسران بسیاری ذیل آیه کریمه ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (مائده، ۱۹)، فترت را به انقطاع و گسست معنا کرده اند (طوسی، بی تا: ۴۷۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۴/۳؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۰/۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۶/۱۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۱۹/۱). این دوگانگی میان لغت و تفسیر، تأمل برانگیز است؛ به ویژه آن که جاحظ ادیب و متکلم به صراحت گفته است: «بین الفترة والقطة فرق فاعرف ذلك» (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۴۴)؛ بدان که میان فترت و گسست، تفاوت وجود دارد (رجایی و قندی، ۱۳۹۴: ۳۵ به بعد).

حال اگر همانند مفسران یادشده، فترت در آیه ۱۹ سوره مائده را به انقطاع و گسست معنا کنیم، تطبیق آیه بر دوره ادعایی این مفسران توجیه می کند که هیچ پیامبری در میان مردم حضور نداشته است و همه آنها محروم از وجود پیامبر بوده اند. اما بنابر تفسیر آن به ضعف و سکون، می توان گفت هرچند پیامبر یا دست کم انذاردهنده ای میان آن قوم وجود داشته اما انذار بالفعل محقق نبوده است. به سخن دیگر با وجود پیامبر یا منذر در دوران فترت، مردم به جهت موانعی از برکات پیامبر و انذاردهنده به مانند دوران حضور، بهره مند نبوده اند. تأییدکننده فراگیری دوران وجود حجت در همه دوره ها، روایاتی است که خالی بودن زمین از حجت را حتی در مدتی بسیار کوتاه، نفی کرده و نبود وی را موجب از بین رفتن زمین و اهل آن دانسته است. مانند چنین تعبیری: «إن الأرض لا تخلو ساعة

من الحجة؛ لو خلت يوما بغير حجة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله؛ لو لم يبق في الأرض إلا اثنان لكان أحدهما الحجة» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق: ۱۳۱/۱).

مرحوم صدوق نیز دوره فترت را به دوره مخفی و پنهان بودن و پرهیز از ظهور و دعوت علنی تحلیل کرده و فقدان شخص را منتفی دانسته است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۶۶۵/۲). وی در جای دیگر، دوران فترت را چنین معنا می‌کند: در آن دوره، رسول، نبی و وصی آشکار و شناخته شده نبوده، ولی پیامبر و امام مستور و خائف وجود داشته است (همو: ۶۵۹/۲). بنابراین، روایتی که در آن به دوره «فترت امامان» اشاره کرده است، به معنای فقدان اصل وجود امام نیست. راوی گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم صاحب این امر (مهدویت) شما هستید؟ حضرت فرمودند: خیر. سپس راوی همین پرسش را نسبت به فرزند، نوه و نتیجه آن حضرت نیز مطرح کرد. باز پاسخ ایشان منفی بود. سرانجام آن حضرت، مهدی موعود را معرفی می‌کند که جهان را از عدالت آکنده می‌کند، پس از آن که ظلم و ستم در آن فراگیر شده باشد. شاهد در این روایت جمله ای است که امام صادق علیه السلام در وصف دوران غیبت و پیش از ظهور به کار می‌برند: «عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ كَمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صُبِعَتْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ». در این روایت، دوران غیبت کبری به دوره فترت تعبیر شده است، چنان که بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز پس از دوره فترت پیامبران تحقق یافت. در دوره فترت امامان، امام زمان علیه السلام در میان مردم حضوری مخفیانه دارد و برحسب روایات، ایشان مانند حضرت یوسف که برای برادران خود ناشناخته بود، در بازار و خانه مردم وارد می‌شود بی آنکه وی را بشناسند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۶/۱). همچنین تشبیه آن حضرت به خورشید پشت ابر، نماد گویایی از حضور تأثیرگذار و در عین حال پنهانی آن حضرت در جامعه است (صدوق، ۱۳۹۵ق: ۲۵۳/۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۲). در برخی از روایات، این دوره اختفا و حضور ناشناخته با تعبیر «حال الهدنه» بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۴/۱ و ۳۳۵). هدنه در لغت به معنای سکون و آرامی (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۲۶۲/۴) و در برخی از تعابیر روایی منطبق بر دوران تقیه است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۶۶/۵).

اقتضایی بودن زمینه‌ها و عوامل هدایت

زمینه‌ها و عوامل هدایت، اقتضای راه‌یافتگی افراد را دارند ولی این اثرگذاری این مقتضی مشروط به نبود موانع است؛ در نتیجه با فرض بروز موانع، این اقتضا کارکرد خود را از دست می‌دهد. به دیگر سخن، وقتی شرایط شناختی و عاطفی پذیرش حق در انسان‌ها فراهم شد، قاعدتاً باید دعوت پیامبران را بپذیرند و راه درست را انتخاب کنند ولی شرایط مزبور علت تامه گام نهادن در راه حق نیست، بلکه کماکان راه انتخاب باطل باز است؛ به‌ویژه اگر در اثر پدید آمدن برخی زمینه‌های روانی، موانعی اساسی بر سر راه تأثیر مقتضیات هدایت به وجود آمده باشد. مانند قساوت قلب که مانعی درونی است و تزئین شیطان که نوعی مانع خارجی و بیرونی است. در چنین شرایطی اگر سنت پیشین در هدایت انسان‌ها مؤثر واقع نشد، طبق سنت دیگر الهی، نعمت‌های مادی افزایش می‌یابد و آسایش و رفاه انسان‌ها را فرا می‌گیرد و بر غفلت آنان افزوده می‌شود و بیش از پیش از پروردگار خویش فاصله می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۱۱). قرآن کریم از این سنت تنبیهی و مجازاتی با تعبیر املاء و استدراج یاد کرده است: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (اعراف، ۱۸۲ و ۱۸۳)؛ و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج از جایی که نمی‌دانند، گریبانشان را خواهیم گرفت. به آنان مهلت می‌دهم، که تدبیر من استوار است.

نتیجه آن‌که در دعوت پیامبران، مقتضی برای هدایت مردم فراهم است اما لزوماً مانع مفقود نیست. چنان‌که اشاره شد، ممکن است میان دعوت انبیای الهی و رسیدن دعوت آنان به مردم یا اثرگذاری آن، موانعی پدید آید و هدایت مورد نظر تحقق نیابد. علامه طباطبایی این اصل اقتضایی را با توجه به تزامم موجود در علل و اسباب دنیای مادی تحلیل کرده است:

هیچ امتی از امت‌های بشری نبوده که دعوت به حق پیامبران در آن آشکار نشده باشد، هرچند دلیلی نداریم که پیغمبر هر امتی از خود آن امت باشد و اما افزون بر اصل

اقتضا، اینکه باید انذار هر پیغمبری فعلیت یابد و انذار هر پیغمبر به تک تک افراد امتش برسد، ادعایی است که از ادله فهمیده نمی شود؛ زیرا در این دنیای مادی، تراحم میان علل و اسباب با تحقق چنین هدفی سازگار نیست، چنان که سایر اقتضائات فراگیری که دست خلقت تقدیر کرده است با این هدف سازگاری ندارد؛ مثلاً اصل اقتضا در هر انسانی که به دنیا می آید این است که عمری طبیعی و طولانی کند اما حوادث دنیوی در بیشتر افراد، مانع تحقق این اقتضا می شود و آنها زودتر از دنیا می روند. اصل نبوت و انذار نیز هرچند شامل همه امت هاست اما این اصل، ضرورتاً مستلزم آن نیست که دعوت پیامبر و منذر به تک تک افراد آن امت ها نیز برسد بلکه ممکن است به سبب موانعی این دعوت به برخی از آنها نرسد پس به هرکسی رسید حجت بر وی تمام می شود و افرادی که پیام به آنها نمی رسد از مستضعفانی خواهند بود که کارشان به دست خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۸/۱۷).

وجود موانع هدایت، تحقق بخش شرایط اختیار

یکی از حکمت های وجود چنین موانعی، تحقق شرایط اختیار و امتحان برای مخاطبان دعوت پیامبران الهی است؛ زیرا اگر فرایند دعوت یادشده همواره با تحقق کامل مقتضیات و رفع تمامی موانع صورت پذیرد، چنین فرضی مستلزم نفی اختیار و اثبات جبر در پذیرش آن دعوت خواهد بود؛ در حالی که یکی از مبانی قطعی و اساسی در جریان نبوت، اختیاری بودن پذیرش پیام پیامبران خداست. موانع مفروض که تحقق بخش شرایط اختیار هستند به صورت های مختلفی ظهور و بروز می یابند.

یکی از آن موانع که از همان ابتدای دعوت چالش برانگیز بوده و درست در راستای ایجاد شرایط اختیار قرار گرفته است، ظاهر ساده و فقیرانه برخی از انبیای الهی بود که گاهی افراد ظاهرین را از پذیرش دعوت آنان باز می داشت. امیرالمؤمنین علیه السلام در ترسیم صحنه حضور دو پیامبر خدا در کاخ فرعون می فرمایند: موسی بن عمران با برادرش

هارون علیه السلام که همراه او بود، بر فرعون وارد شد و بر تن آنها جامه های پشمی و در دستشان عصای چوبی بود. پس با او قرار گذاشتند که اگر اسلام آورد و به یگانگی خدا و رسالت موسی اقرار کند، پادشاهی اش باقی و عزت و سروری اش بر جا باشد. فرعون به پیروان خود گفت: از این دو نفر به شکفت نمی آید که بر جا ماندن سروری و بقا و پادشاهی را با من شرط می کنند، در حالی که به این پریشانی و زبونی هستند که می بینید. پس گفت چرا دست بندهای طلا به دستشان آویخته نشده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در ادامه به ارتباط تنگاتنگ دعوت انبیا با شرایط اختیار و امتحان اشاره می کند:

اگر خداوند سبوحان می خواست برای پیغمبرانش آنگاه که آنان را بر انگیخت، گنج های زر و معادن طلای ناب و باغ هایی که همه گونه درخت در آن می کارند قرار دهد و مرغ های آسمان و جانوران زمین را با ایشان همراه سازد، چنین می کرد اما در این صورت آزمایش ساقط می شد و پاداش نادرست می گردید و خبرها (ی آسمانی و پیغام های الهی) موردی نداشت و برای قبول کنندگان (دعوت و فرمان چنین پیغمبری) مزدهای آزمایش شدگان لازم نبود (زیرا پیروی از چنین پیغمبری از راه طمع و از یا خوف و ترس است نه از راه امتحان تا ثواب و پاداش آزمایش شدگان نصیب شود) و گرویدگان (به آن پیغمبر) شایسته ثواب نیکوکاران نبودند (زیرا ایمانشان از روی ناچاری بود) (فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۷۹۳/۴-۷۹۲).

مانع دیگر از همین قبیل، ظاهر غلط انداز برخی از پیروان انبیای الهی بود که قرآن بدین تعبیر از قوم حضرت نوح علیه السلام گزارش می فرماید: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرُكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرُكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَنْظُرُكُمْ كَذِبِينَ﴾ (هود، ۲۷)؛ و اشراف قومش که کفر ورزیدند، گفتند: تو را جز بشری همچون خودمان نمی بینیم؛ و (نیز) مشاهده نمی کنیم که از تو پیروی کنند، جز کسانی که آنان در ابتدای نظر فرومایگان ما هستند. و برای شما هیچ برتری بر خودمان نمی بینیم، بلکه گمان می کنیم که شما دروغ گوید. حضرت نوح علیه السلام در پاسخ

آنان بی آنکه به فرودست بودن پیروان خویش پردازد، به داشتن معجزه اشاره کرده و فرموده است: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهُ كَارِهُونَ﴾ (هود، ۲۸)؛ ای قوم [من]! آیا به نظر شما اگر من بر دلیل روشنی از پروردگارم باشم، و از نزدش رحمتی به من داده باشد، و بر شما مخفی مانده باشد، آیا شما را بدان الزام کنیم، در حالی که شما نسبت به آن ناخشنودید؟ ظاهراً آن حضرت برای اتمام حجت، آوردن دلیل و معجزه را مطرح ساخته (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۴۷) و به نوعی در خصوص شبهه آنها نسبت به پیروان خویش سکوت کرده است.

برخی از احکام چالش برانگیز ادیان نیز در همین راستا قابل تحلیل است؛ مانند دستور به انجام حج در منطقه نامناسب آب و هوایی مکه. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

آیا نمی‌بینید که خداوند سبحان پیشینیان را از زمان آدم علیه السلام تا آخرین نفر از این جهان آزمایش فرموده به سنگ‌هایی که (کعبه مقدسه از آنها بنا شده، و) نه زیان دارد و نه سود بخشد و نه می‌بیند و نه می‌شنود، پس آن سنگ‌ها را بیت الحرام خود قرار داد؛ خانه‌ای که آن را برای مردم برپا (محل اجتماع و صلاح دنیا و آخرت ایشان) گردانید، پس آنرا قرار داد در دشوارترین جاهای زمین از جهت سنگستان بودن، و کمترین جاهای بلند دنیا از جهت کلوخ و خاک داشتن، و تنگ‌ترین دره‌ها که در جانبی از زمین واقع گشته است (خانه را قرار داد) بین کوه‌های ناهموار، و ریگ‌های نرم، و چشمه‌های کم آب، و آبادی‌های از هم دور که نه شتر آنجا فربه می‌شود، و نه اسب، و نه گاو و گوسفند (چون آب و گیاه و هوای مناسب ندارد) پس آدم علیه السلام و فرزندانش را امر فرمود که به جانب آن متوجه گردند ... در حالی که برای رضای خدا ژولیده‌مو و غبارآلوده‌رو هستند ... خداوند ایشان را (در زیارت بیت الحرام به این امور) امتحان و آزمایش نمود امتحانی بزرگ و سخت و آشکار و کامل که آن را سبب دریافت رحمت و رسیدن بهشت خود گردانید، و اگر خداوند سبحان می‌خواست خانه محترم و عبادت‌گاه‌های بزرگ خویش را قرار دهد

بین باغها و جویها و زمین نرم و هموار با درخت‌های بسیار و با میوه‌های در دسترس و ساختمان‌های بهم پیوسته، و مناطق نزدیک به هم، و بین گندم سرخ‌گونه، و مرغزار سبز، و زمین‌های پر گیاه بستان دار، و کشت زارهای تازه و شاداب، و راه‌های آباد، مقدار پاداش را به تناسب کمی آزمایش اندک می‌گردانید، و اگر پایه‌هایی که خانه بر آنها نهاده شده و سنگ‌هایی که به آنها بنا گردیده از زمرد سبز و یاقوت سرخ و نور و روشنایی بود چنین ساختمانی در سینه‌ها زد و خورد شک را کم می‌کرد، و کوشش و تلاش شیطان را از دل‌ها برطرف می‌ساخت، و اضطراب و نگرانی تردید را از مردم دور می‌کرد، و لیکن خداوند بندگانش را به سختی‌های گوناگون می‌آزماید، و با کوشش‌های رنگارنگ از آنان بندگی می‌خواهد، و ایشان را به اقسام آنچه پسندیده طبع نیست امتحان می‌فرماید برای بیرون کردن کبر و خودپسندی از دل‌ها و جادادن فروتنی در جان‌هایشان، و برای اینکه آن آزمایش را درهای گشاده بسوی فضل و احسان خود و وسایل آسان برای عفو و بخشش خویش قرار دهد (فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۷۹۶/۴).

نمونه دیگر از موانع، دشمنانی از شیاطین جنی و انسانی هستند که با مانع‌تراشی در مسیر دعوت پیامبران، سخنانی فریبنده را به دیگران القا می‌کنند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (انعام، ۱۱۲)؛ و این چنین برای هر پیامبری، دشمنی از شرورهای (شیطان صفت) انسان و جن قرار دادیم؛ در حالی که برخی آنان به برخی [دیگر] برای فریب، سخنان آراسته (و بی‌اساس) با اشاره سریع پنهانی القا می‌کنند؛ و اگر (بر فرض) پروردگارت می‌خواست، آن را انجام نمی‌دادند؛ پس آنان را با آنچه تهمت می‌زنند، واگذار.

روشن است اگر در مسیر دعوت انبیا هیچ‌گونه مزاحمت و دشمنی ایجاد نمی‌شد، شرایط امتحان و آزمونی که با وجود چنین دشمنان شبهه‌افکنی پدید می‌آید، تحقق نمی‌یافت.

این دشمنان در مسیر هدایت انبیا، شیوه‌های گوناگون در مخالفت داشته‌اند؛ مانند استهزاء (یس، ۳۰)؛ تهمت‌های افسون‌گری و دیوانگی (ذاریات، ۵۲)؛ افسون‌شدگی (اسراء، ۱۰۱)؛ دروغ‌گویی (شعراء، ۱۸۶)؛ تهدید (ابراهیم، ۱۳) و درنهایت حذف فیزیکی و قتل برخی از آنان (نساء، ۱۵۵). همگی این موانع در تحقق شرایط اختیار و ایجاد فضای آزمون تأثیرگذار بوده است. تحلیل موضوع اختیار هنگامی که در نظام احسن با تفسیری که دانشمندان اسلامی از این نظام ارائه کرده‌اند، ارتباط شرایط اختیار با قلمرو دعوت انبیا و محرومیت برخی از افراد جوامع از این دعوت نیز روشن‌تر می‌شود.

جایگاه اختیار انسان در نظام احسن آفرینش

اصل اختیار از اصول بنیادین و ریشه‌ای مباحث انسان‌شناختی قرآن است و بر بسیاری از گزاره‌های معرفتی دیگر حکومت دارد؛ به گونه‌ای که در فرض تراحم ظاهری گزاره یا حتی سنتی از سنن قرآن، با اصل یادشده، این اصل مقدم می‌شود؛ زیرا بسیاری از معارف دینی و حتی برخی از اصول اعتقادی، بر پذیرش اصل مزبور ابتننا دارند و به تعبیری دیگر این اصل، از اصول موضوعه بسیاری از معارف قرآن به‌شمار می‌رود. مثلاً فلسفه آفرینش انسان برحسب هر یک از دیدگاه‌هایی که مطرح شده (از قبیل عبادت، امتحان، آزمایش و به کمال رسیدن انسان)، همگی بر اساس اختیار آگاهانه انسان معنا می‌یابد. همچنین حکمت فرستادن انبیا و امامان و کتاب‌های آسمانی و نیز حکمت برپایی قیامت و حساب و کتاب و نیز آفرینش بهشت و جهنم مبتنی بر پذیرش اصل مزبور است (نقیب‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۳).

اما مقصود از نظام احسن، بهترین وضعیت ممکن در آفرینش است؛ چنان‌که هرچیزی که از خداوند متعال صادر می‌شود به کامل‌ترین وجه و بهترین نظام و برترین خیر صدور می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۴۳/۹). دانشمندان اسلامی با دلایل عقلی و نقلی، تحقق نظامی احسن و اکمل از نظام موجود در عالم خلقت را ناممکن می‌دانند (مطهری،

۱۳۷۲: ۴۰۹/۲۳). به سخن دیگر، هر چیزی خلقتی را که شایسته او بوده و می توانسته به آن شکل خلق بشود، دریافت کرده است (همو: ۱۶۱/۲۹). بازگشت باور نظام احسن به صفت حکمت الهی است و منشأ ذاتی این صفت نیز حب به خیر و کمال و علم به موجودات است؛ یعنی چون خدای متعالی خیر و کمال را دوست می دارد و به جهات خیر و کمال موجودات نیز آگاه است، آفریدگان را به گونه ای می آفریند که هرچه بیشتر دارای خیر و کمال باشند. البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفریدگانش تعلق می گیرد و همین رابطه اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است؛ یعنی مخلوقی که جز نقص امکان و مخلوقیت هیچ نقصی ندارد و دارای همه کمالات امکانی به وصف وحدت و بساطت است، در درجه اول از محبوبیت و مطلوبیت، و سایر مخلوقات به حسب درجات وجود و کمالاتشان در درجات بعدی قرار می گیرند تا به مرتبه مادیات برسد که میان کمالات وجودی آنها تراحم پدید می آید. از یک سوی، استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می کند و از سوی دیگر، تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است، چنان که رشد و نمو حیوان و انسان به وسیله تغذیه از نباتات و نیز تغذیه برخی از حیوانات از برخی دیگر حاصل می شود و طبعاً موجودات کامل تر از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود.

در اینجا است که حکمت الهی، مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد؛ یعنی سلسله های علل و معلولات مادی به گونه ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره مند گردند و این همان است که در لسان فلاسفه به «نظام احسن» نامیده می شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۴۲۴/۲). پس در موجودات متزاحم هر چند وقتی که یکی از این موجودات را به صورت فردی ملاحظه می کنیم، ممکن است از مصلحت وجود برخوردار باشد اما با نگاه مجموعی و با لحاظ متزاحم ها، آن موجود مفروض چنین مصلحتی برای وجود یافتن

ندارد. پس می‌توانیم موجوداتی فرض کنیم که هرچند خود به خود لازمه کمال هستند ولی وقتی آنها را با سایر مخلوقات خدا می‌سنجیم، چنین جایگاهی در نظام احسن ندارند و مصلحت وجود یافتن ندارند.

با ملاحظه هدایت و حیانی انسان در نظام احسن نمی‌توان این مسئله را مطلق و بدون قید و شرط دانست، بلکه با لحاظ مجموعه متغیرهای تأثیرگذار در آن، به نظر می‌رسد گاهی مقتضی این هدایت موجود است و موانع نیز مفقود؛ در نتیجه راهبری تحقق می‌یابد اما در شرایطی دیگر با وجود مقتضی، به سبب وجود موانع، هدایت تحقق نمی‌یابد. در ادامه به برخی از متغیرهای اثرگذار اشاره می‌شود: از باب مثال در میان فرض‌های ممکن برای آفرینش انسان، از بین دو فرض مختار و مجبور، قطعاً اختیار داشتن انسان اولویت و حُسن دارد؛ زیرا کمال‌یابی وی تنها با فرض اختیار معنا دارد و استکمال جبری امری نامعقول است؛ چنان‌که انتقال ناخواسته فردی با وسیله بالگرد به قله دماوند، کسب کمال قله‌نوردی از سوی چنین شخص مجبوری به شمار نمی‌رود. از این‌رو در هدایت انسان به سوی کمال، لزوماً متغیر اختیار باید لحاظ شود و هدایت جبری در آفرینش انسان مختار در نظام احسن جایگاهی ندارد.

نمونه دیگر از متغیرها، تراحم موجود در عالم مادی که ظرف نشو و نمای انسان در دوره تولد تا مرگ است. این تراحم از پیش شرط‌های اختیار انسانی است؛ زیرا تحقق شرایط اختیار و انتخاب، منوط به ایجاد عالمی متراحم است تا شخص مختار در میان تراحم‌های موجود در عالم یادشده، با انتخاب آگاهانه خویش، بهترین گزینه را برگزیند و از این طریق به کمال بیشتر برسد. اما فرض فقدان تراحم در عالم مادی به منزله پاک کردن صورت مسئله و تحقق نیافتن عالم مزبور است و چنین فرضی با فیاضیت خداوند متعالی سازگاری ندارد؛ زیرا ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی‌الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند و امساک نمی‌نماید. طبق این نظریه، عدل الهی در نظام

تکوین، یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد، دریافت می‌کند. ظلم یعنی منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۲/۱). درباره اصل ضرورت وجود تراحم و تضاد در عالم نیز حکما می‌گویند: *لولا التّضادّ ما صحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد*؛ اگر تضاد و تصادم‌های حاصل از تضاد نبود، فیض وجود از ناحیه ذات اقدس فیاض علی الاطلاق امکان دوام نداشت (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۷/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷۷/۷). زیرا درست است که نوعی استعداد تکامل در هر موجود وجود دارد، اما این جهت هم در کار است که هر موجودی در هر مرحله از مراحل مجهز به وسایلی است که برای آن مرحله لازم و مفید است؛ مانند پوست تخم مرغ که حافظ سفیده و زرده تخم مرغ است. این پوسته لازم و مفید است ولی برای تخم مرغی که بخواهد حالت تخم مرغی خود را حفظ کند. تخم مرغی که می‌خواهد تبدیل به جوجه و سپس مرغ بشود، چاره‌ای نیست که آن تعیین و حصاری که بر او احاطه کرده، بشکند و خود را آزاد سازد. پس این تعیین‌ها و حصارها و دیوارها در اثر تضادها و برخورد و تصادم‌هایی که در طبیعت بین عوامل مختلف رخ داده، می‌ریزد و به این وسیله و از این راه، موانع از بین می‌رود و فیض حق دوام پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۹/۱۸).

با کنار هم قراردادن موضوعات «نظام حسن»، «عالم مادی متراحم»، «فعالیت موانع هدایت» و «اختیار انسان»، رسیدن پیام انبیا به برخی از آدمیان، فرضی دور از ذهن نخواهد بود و هرگز با اصل حکمت الهی در ضرورت هدایت انسان‌ها منافات ندارد؛ زیرا نخست: اصل حکمت، مقتضی هدایت انسان‌هاست و کارکرد این اقتضا مشروط به فقدان موانع است و با فرض وجود مانع، ممکن است به صورت موقت و محدود، هدایت به برخی از آدمیان نرسد. گرچه چنین افرادی از جهت درجه مسئولیت و معذوریت متفاوتند؛ آنان که در ایجاد و گسترش موانع هدایت نقش داشته‌اند، در عین محرومیت هرگز معذور نیستند و باید پاسخگوی مانع‌تراشی‌های خود در مسیر راه و راهنمایان الهی



باشند اما آنها که نقشی در این زمینه نداشته‌اند، جزو مستضعفان به‌شمار می‌روند و معذور خواهند بود. دوم: اصل وجود موانع هدایت (فارغ از عوامل ایجادکننده آنها) جزو لوازم عالم مادی متزاحم و زمینه‌ساز اختیار انسان‌ها هستند و وجود آنها در تشکیل نظام احسن ضرورت دارد و فقدان آنها به معنای عدم تشکیل چنان عالمی است و چنین فرضی با دوام فیض الهی و فیاضیت خداوند سازگاری ندارد.

نتیجه

واژه نذیر در قرآن ویژه نبی یا رسول از سوی خدا نیست و هشداردهندگان بسیاری در طول تاریخ را شامل است، هرچند اثرگذاری آن در حد اقتضاء بوده و ممکن است با موانعی برخورد کند.

فترت در لغت به معنای ضعف و سکون است؛ از این رو می‌توان گفت هرچند پیامبر یا اندازدهنده میان برخی از اقوام وجود داشته اما انداز بالفعّل محقق نبوده است.

عوامل هدایت، اقتضای راه‌یافتگی افراد را دارند ولی اثرگذاری این مقتضی مشروط به نبود موانع است. در نتیجه با فرض بروز موانع، این اقتضاء کارکرد خود را از دست می‌دهد. موانع هدایت شرائط اختیار و امتحان را برای مخاطبان دعوت پیامبران فراهم می‌کنند. با توجه به عناوین «نظام حسن»، «عالم مادی متزاحم»، «فعالیت موانع هدایت» و «اختیار انسان»، نرسیدن پیام انبیا به برخی از آدمیان امکان دارد و با صفت حکمت الهی در هدایت انسان نیز منافات ندارد.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.
۲. ابن دُرید، محمد بن حسن (۱۹۸۸)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحكم والمحیط الأعظم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ق)، *اوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، قم، (چاپ قدیم) کتبی نجفی.
۸. جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲)، *رسائل الجاحظ*، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۹. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق)، *الفصول الغریبیه فی الأصول الفقهیة*، قم: ج. اول، دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت: اعلمی.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۴۲۳ق)، *تهذیب الأصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
۱۳. رجایی، مهدیه، قندی، مهدی (۱۳۹۴)، *مقاله «دوران فترت» و «پیوستگی زنجیره حجت های الهی»*، نشریه امامت پژوهی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره ۱۸.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. _____ (۱۹۷۹)، *أساس البلاغة*، بیروت: دار صادر.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۴۰۵ق)، *مفاهیم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبه (للطوسی)*، قم: دارالمعارف الاسلامیه.

۲۳. _____ (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۶. فیض الاسلام، سید علی نقی (۱۳۷۹)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، *راه و راهنماشناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
۳۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید..
۳۱. نقیب زاده، محمد (۱۳۹۶)، «مطالعه تطبیقی در منابع اسلامی»، *مجله قرآن شناخت*، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ش ۲.