

Contingency of the “reason of wisdom”; A new reading in the scope of wisdom proofs on Legislative Guidance

Safdar Elahirad*



Associate Professor of Department of Theology & Philosophy of Religion of Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Email: elahiri@iki.ac.ir



Citation Elahirad, S. (2026). Contingency of the “reason of wisdom”; A new reading in the scope of wisdom proofs on Legislative Guidance. *QABASAT*. 31 (120): 137-164



[10.22034/ILAW.2023.709546](https://doi.org/10.22034/ILAW.2023.709546)

Received: 26 September 2024 , Revised: 23 January 2026 , Accepted: 31 January 2026

Abstract

The present article seeks to reread the extent of the “reason of wisdom” on Legislative Guidance. It appears that Shia thinkers have acted selectively in proving religious beliefs through divine wisdom and based on their religious presuppositions. They prove the necessity of matters such as revelation, prophecy, Imamate, and the infallibility of the Prophet and the Imam by referring to God’s absolute wisdom, but they do not consider other matters such as the infallibility of jurists, judges, governors, and military commanders as essentials of wisdom. Isn’t the absence of the Prophet and the Infallible Imam in different times and places, especially the absence of the Infallible Imam during 14 centuries, a violation of the argument for the necessity of the existence of the Prophet and the Infallible Imam through divine wisdom? The present article by presenting a new reading of the “Reason of Wisdom” leads us to the conclusion that First of all, the reason of wisdom can only prove Legislative Guidance as necessary, and secondly, due to the lack of respect of man for all the factors and obstacles of the creation system, this reason alone does not have the authority to prove the actuality and determine the time and place of the realization of all examples of divine wisdom outside. Clarifying the meaning of the verses indicating the presence of prophets in all times and places, , are other achievements of this writing.

Keywords

Divine Wisdom, Legislative Guidance, Argument of Wisdom, Potentiality, Tazahum (Conflict), System of Best (Nizam al-Ahsan).



Extended Abstract

Introduction

The “Argument of Wisdom” serves as a cornerstone in theological discourse, particularly within the Imami tradition, for proving the necessity of Divine actions such as the revelation of scripture, the sending of prophets, and the establishment of the Imamate. However, a significant challenge arises regarding the selectivity of this argument. Critics, notably Fakhr Razi, have questioned why scholars apply the wisdom argument to prove the necessity of a Prophet or Imam, while failing to apply it to other potentially analogous cases, such as the infallibility of judges, governors, or military commanders. Furthermore, the absence of an infallible Prophet or Imam in various historical contexts—particularly the 14-century occultation of the Twelfth Imam—raises an epistemological problem: does the non-realization of these “manifestations of wisdom” in the external world negate the validity of the wisdom argument itself? This article seeks to address these challenges by providing a new reading of the “Argument of Wisdom.” The central thesis posits that the wisdom argument, as applied to legislative guidance, functions essentially as an argument of “potentiality.” It asserts that Divine wisdom necessitates the need for guidance, but the actualization of specific instances of this guidance in the material world is subject to the constraints of the “Best Possible System” and the inherent limitations and “conflicts” (tazahum) of the material realm.

Methods

This research adopts an analytical and deductive methodology, grounded in both rational and transmitted (naqli) data. The approach involves, first, a conceptual definition of Divine Wisdom as an active attribute derived from the Divine love for His Essence and its necessary effects (the best possible system). Second, the article employs a critical-analytical strategy to distinguish between the “Potentiality of Wisdom” and the “Actuality of Wisdom” within the external world. By applying this distinction, the study re-evaluates the role of material conflicts (tazahum) in determining the scope of Divine acts, and finally, it re-interprets scriptural evidence—specifically Quranic verses often cited to support the absolute presence of Prophets in all times and places—to demonstrate their compatibility with the proposed framework.

Results

The findings of this study can be categorized into four primary outcomes:

1. Defining Wisdom and the System of Best: Divine wisdom is not merely an intellectual postulate but an ontological reality rooted in the Divine Essence. Since the Essence is Absolute Perfection, the created system must necessarily be the “System of Best” (Nizam al-Ahsan). This system, while optimizing perfection, intrinsically involves material beings and, consequently, material conflicts (tazahum). Therefore, the realization of every single hypothetical perfection is not required; rather, the realization of the maximum possible perfection within the constraints of the material world is what wisdom dictates.

2. The Potentiality-Actuality Distinction: The Wisdom Argument is fundamentally an argument of “potentiality.” It establishes that Divine wisdom demands the provision of legislative guidance as the highest form of perfection. However, this necessity does not translate into an absolute requirement for the material, physical presence of a Prophet or an infallible Imam at every moment, for every individual, or in every geography. The “potentiality” refers to the Divine Will towards perfection, whereas the “actuality” is contingent upon the removal of material obstacles and the overarching interests (masalih) of the systemic whole.

3. The Role of Material Tazahum: The limitations of the material world—such as space, time, and physical capacity—are essential attributes of the created order. These factors create “tazahum,” wherein the realization of one perfection may exclude the realization of another. Consequently, the absence of an infallible leader in a specific era or region does not imply a lack of Divine wisdom; rather, it reflects a situation where other “essential interests” take precedence within the total system. The article concludes that the Wisdom Argument remains structurally sound; its apparent failures are merely the result of a misapplication that expects physical presence in a realm defined by physical limitation.

4. Re-interpretation of Quranic Verses: The study demonstrates that verses such as “And there is no nation but a warner has passed among them” (Fatir: 24) should not be interpreted as requiring the physical presence of a Prophet among every people at every moment. Instead, in line with the insights of Allameh Tabataba'i and other scholars, the purpose of such verses is to assert the delivery of the message and the completion of the proof (hujjah). Where physical access to a Prophet is impeded by worldly factors, the individuals involved are categorized as mustad'afin (the oppressed/disadvantaged), and they are judged by Divine Justice according to their specific capacities and circumstances.

Conclusion

The “Argument of Wisdom” is not an all-encompassing, absolute guarantee

of material presence for every Divine manifestation. Instead, it is an argument of “potentiality” that highlights the Divine desire for human perfection. The apparent selectivity in its application is resolved when we recognize that human reason lacks the comprehensive knowledge required to determine the exact conditions, timing, and instances of Divine acts in a system rife with material conflicts. Thus, the absence of an infallible leader in the physical world does not undermine the wisdom of the Creator. It merely signals that the conditions for the actualization of that specific manifestation were not met within the complex, interconnected web of the material Nizam al-Ahsan. Individuals who find themselves in such circumstances are not left in a vacuum; they remain subject to Divine justice, which accounts for their unique contexts and limitations, thereby preserving the coherence of the theological framework of guidance.

Funding

According to the corresponding author, this research received no specific grant from any funding agency.

Author’s Contribution

The author is solely responsible for the design, implementation, writing, and final approval of the manuscript.

Conflict of Interest

The author declare that there is no conflict of interest regarding the authorship or publication of this article.



اقتضایی بودن «دلیل حکمت»:

خوانشی نو در گستره دلالت براهین حکمت بر هدایت تشریعی

صفدر الهی راد*

Email: elahi@iki.ac.ir

دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



استناد الهی راد، صفدر (۱۴۰۵). اقتضایی بودن «دلیل حکمت»: خوانشی نو در گستره دلالت براهین حکمت بر هدایت تشریعی. **قبسات**. ۳۱ (۱۲۰): ۱۶۴-۱۳۷

[10.22034/ilaw.2023.709546](https://doi.org/10.22034/ilaw.2023.709546)

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵، تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

چکیده

نوشتار حاضر به دنبال بازخوانی گستره «دلیل حکمت» در هدایت تشریعی است. ظاهر امر آن است که اندیشمندان شیعی در اثبات عقاید دینی از طریق حکمت الهی به صورت گزینشی عمل کرده و براساس پیش فرض‌های دینی خویش به این دلیل استناد کرده‌اند. ایشان ضرورت اموری مانند وحی، نبوت، امامت و عصمت نبی و امام را با استناد به حکمت مطلق خداوند اثبات می‌کنند؛ ولی اموری دیگر همانند عصمت فقها، قضات، استانداران و فرماندهان نظامی را از لوازم حکمت به حساب نمی‌آورند. آیا عدم وجود پیامبر و امام معصوم در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، به‌ویژه غیبت امام معصوم در طول ۱۴ قرن، نقضی برای استدلال بر ضرورت وجود پیامبر و امام معصوم از طریق حکمت الهی به حساب نمی‌آید؟ نوشتار حاضر که از روش تحلیلی و بهره‌مندی از شیوه عقلی و نقلی تبعیت کرده است، با ارائه خوانشی نو از «دلیل حکمت» ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که اولاً دلیل حکمت صرفاً به‌نحو اقتضایی می‌تواند هدایت تشریعی را اثبات کند؛ ثانیاً با توجه به عدم اشراف انسان به همه عوامل و موانع نظام آفرینش، این دلیل به‌تنهایی صلاحیت اثبات فعلیت و تعیین زمان و مکان تحقق همه مصادیق حکمت‌های الهی را در خارج ندارد. تبیین مراد از آیات دال بر حضور پیامبران در همه زمان‌ها و مکان‌ها و همچنین تحلیل وضعیت هدایت جامعه و ایمان مردم در شرایط عدم تحقق برخی مصادیق حکمت‌های الهی از دیگر دستاوردهای این نوشتار است.

واژگان کلیدی

دلیل حکمت، اقتضایی بودن، هدایت الهی، نظام احسن، تزاممات جهان.



مقدمه

حکما با استناد به حکمت الهی به اثبات ضرورت برخی افعال الهی می‌پردازند، همانند ضرورت نزول وحی، ارسال نبی، اعطای عصمت به نبی و مسئله مهمی که در این باب مطرح می‌شود، آن است که چه ملاکی برای تعیین حکمت الهی وجود دارد؟ چگونه می‌توان مصادیق حکمت الهی را تعیین کرد؟ آیا عقل شأنیت تعیین مصادیق حکمت را دارد؟ آیا استنادات به حکمت الهی در کلام امامیه مبتنی بر پیش‌فرض‌های دینی و شیعی نیست؟ اهمیت این مسئله از آنجا دوچندان می‌گردد که ظاهر امر برخورد گزینشی با حکمت الهی است؛ برای مثال، ضرورت وحی از طریق حکمت الهی اثبات می‌شود، ولی عدم وجود وحی الهی در صدها سال پس از حضرت عیسی (علی فتره من الرسل) خلاف حکمت به حساب نمی‌آید. چنان‌که ضرورت نبی به استناد حکمت الهی اثبات می‌شود، ولی عدم دسترسی مستقیم بسیاری از مردم به انبیا، حتی در زمان حیات ایشان، خلاف حکمت قلمداد نمی‌شود؛ همچنین حکمت مطلق الهی دلیل عقلی بر ضرورت عصمت انبیا و امامان علیهم‌السلام دانسته می‌شود، ولی برای امام و حاکم زمان غیبت از شرط عصمت تنزل می‌شود.

فخر رازی همین اشکال را در قبال «قاعده لطف» به متکلمان شیعه وارد می‌کند. وی در باب گزینشی بودن به کارگیری این قاعده می‌گوید: اگر وجود امام موجب آن می‌شود که مردم به انجام طاعات نزدیک‌تر و از انجام معاصی دورتر گردند، وقتی قضات، لشکریان و نایبانی که از عصمت برخوردارند، نیز وجود داشته باشند، همین اثر حاصل می‌گردد. پس چرا نصب چنین افرادی را از سوی خدای متعال لطف و در نتیجه واجب نمی‌دانید؟ اساس این اشکال نقضی نیز آن است که در صورت پذیرش قاعده لطف نمی‌توان آن را به مصادیقی خاص محدود کرد؛ یعنی مصادیقی کثیر از لطف قابل تصور است که انسان‌ها با وجود آنها به طاعات نزدیک‌تر و از گناهان

دورتر می‌شوند. این در حالی است که موافقان لطف‌بودن نصب الهی امام، به لطف‌بودن آن مصادیق پایبند نیستند؛ برای مثال فخر رازی به لطف‌بودن وجود قُضات معصوم، لشکریان معصوم و جانشینان معصوم اشاره می‌کند؛ درحالی‌که شیعیان نصب چنین افرادی را بر خداوند متعال واجب نمی‌دانند. به اعتقاد وی هر پاسخی به چرایی لطف‌نبودن این مصادیق داده شود، عین همان پاسخ به دیدگاه لطف‌بودن نصب الهی امام نیز وارد است (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۶۰ / همو، ۲۰۰۸، ج ۷، ص ۲۰-۲۱). براساس همین دغدغه‌ها می‌توان گفت اگر امام زمان (عج) غیبت نمی‌کردند، لطف می‌بود، در این صورت مانند حضرت ابراهیم (ع) که جانش در برابر آتش و دیگر دشمنی‌ها حفظ شد و مانند حضرت پیامبر اکرم (ص) که جانش در موارد متعدد حفظ شد و خداوند با امداد غیبی از آنها محافظت کرده است، حفظ جان امام زمان و در نتیجه غایب‌نشدن ایشان نیز ممکن بوده است. همان‌طور که حضرت نوح (ع) عمر طولانی داشتند، چهارده معصوم و دیگر انبیا و اولیای الهی طول عمر پیدا می‌کردند و این لطفی برای بقیه مردم و مؤمنان به شمار می‌آمد.

با توجه به نکات فوق، مسئله اصلی آن است که آیا تنزل از این ضرورت‌ها در برخی شرایط، از اساس کاشف از عدم وجود ضرورت این امور در همه شرایط نیست؟ چگونه می‌توان گستره دلیل حکمت را تعیین کرد؟ با توجه به این اشکال، اساساً استناد به حکمت الهی برای اثبات معارف دینی دچار ابهام می‌گردد.

تبیین میزان دلالت دلیل حکمت بر هدایت تشریعی از طریق تفکیک میان «اقتضای حکمت» و مقام «فعلیت حکمت» نوآوری این نوشتار خواهد بود. این تفکیک افزون‌برآنکه در قبال اشکالات بیان‌شده، از تمامیت دلیل حکمت دفاع خواهد کرد، بر این امر نیز تأکید می‌کند که به کارگیری متکلمان از این دلیل تنها در محدوده اقتضا خواهد بود و صرفاً عمل خداوند

کاشف از حکیمانه بودن آن است. در همین راستا، نقش تراحمات عالم ماده در محدودیت برهان حکمت تبیین خواهد شد؛ همچنین تبیین مقصود حقیقی آیات دال بر حضور پیامبران در همه زمان‌ها و مکان‌ها و وضعیت هدایت جامعه و ایمان مردم در شرایط متزاحم این جهان از دیگر دستاوردهای این نوشتار است. روشی که در این مقاله دنبال خواهد شد، بدین شرح است که پس از تعریف حکمت الهی و تبیین جایگاه آن در مباحث خداشناسی، نخست به نحو عقلی و با تفکیک مقام اقتضا و تحقق عینی مصادیق حکمت الهی، گستره دلیل حکمت بیان خواهد شد و سپس نسبت این تحلیل با آیاتی از قرآن که ظاهر آنها خلاف تحلیل ارائه شده هستند، تحلیل می‌گردد. باتوجه به چالش‌های بیان شده در این مقاله، نوشتار حاضر پیشینه‌ای ندارد و تحلیل و پاسخ‌های نویسنده در پژوهش‌های دیگر یافت نشده است.

۱. معنای حکمت الهی

حکمت از صفات فعلی الهی است. منشأ انتزاع صفت حکمت این است که خدای متعال ذات خویش را بالاصاله دوست دارد. این حب بالتبع به امور (افعال) هم‌سنگ با ذات او تعلق می‌گیرد؛ یعنی حب ذات منشأ حب به آثار هم‌سنگ با ذات است. از آنجا که ذات الهی کمال مطلق است، تنها افعالی با آن سنخیت دارند که بیشترین کمال ممکن باشند. خواستن بیشترین کمال ممکن همان چیزی است که با صفت «حکمت الهی» از آن یاد می‌شود. از این طریق لمّی می‌توان گفت نظام آفرینش الهی ضرورتاً نظام احسن است؛ یعنی براساس حکمت الهی، آفرینش خداوند واجد نظامی است که بیشترین کمالات وجودی در آن تحقق دارد. از آنجا که این نظام دارای مخلوقات مادی نیز هست، تزاحم و عدم امکان تحقق هر موجود مفروضی در آن امری طبیعی است. با توجه به حکمت الهی، به دلیل وجود تزاحم، آفرینش الهی به گونه‌ای تحقق می‌یابد که در مجموع بیشترین کمال باشد. به

تعبیر دیگر لازمه حب الهی به کمال و خیر آن است که نظام آفرینش دارای بیشترین کمال و خیر و کمترین نقص و فساد باشد که لازمه جهان مادی و تراحم موجودات جسمانی است. به همین دلیل است که دایره موجودات تحقق یافته محدودتر از موجوداتی است که می توانند محقق باشند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۸۵). با توجه به همین مبنای الهیاتی است که می گوئیم حکیمانه بودن نظام هستی به این معناست که نه تنها علم و شعور و اراده و مشیت در کار جهان دخیل است، بلکه نظام موجود، نظام احسن و اصلح است و وضعی دیگر و نظامی دیگر احسن و اصلح از این نظام، ممتنع و ناممکن است و در نتیجه، جهان موجود کامل ترین جهان ممکن است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۳).

اساساً تراحم در جهان مادی از ویژگی های ذاتی آن به شمار می آید؛ به همین دلیل، هم مرگ و حیات موجودات در این جهان تابع قوانین تکوینی و روابط علی و معلولی و لازمه نظام آفرینش است و هم حوادث ناگوار طبیعی، لازمه فعل و انفعالات و تراحمات عوامل مادی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). به تعبیر استاد مطهری رحمته الله علیه پدیده های جهان، محکوم يك سلسله قوانین ثابت و سنت های لایتغیر الهی اند؛ به تعبیر دیگر خدا در جهان، شیوه های معینی دارد که گردش کارها را هرگز بیرون از آن شیوه ها انجام نمی دهد. سنت و قانون، چیزی نیست که آفرینش خاص و خلقت جداگانه ای به آن تعلّق بگیرد. قانون، يك مفهوم کلی و انتزاع ذهنی است و در خارج به شکل کلیّت و قانون بودن وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد، همان نظام علت و معلول و درجات و مراتب وجود است که در ذهن ما تجرید می یابد و انتزاع می شود و به صورت «قانون» منعکس می گردد. پس قانون آفرینش، يك قرارداد و اعتبار نیست؛ زیرا از چگونگی هستی اشیا انتزاع شده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۸). متراحم بودن جهان مادی نیز مستثنا از این قانون نیست.

در موجودات متزاحم، هرچند می‌توان هریک را به‌تنهایی در خارج قابل تحقق دانست، ولی وجود هر دو با هم ممکن نیست؛ برای نمونه وجود امر جسمانی مانند صندلی الف در یک زمان و یک مکان مشخص مانع از وجود صندلی ب در همان زمان و مکان مشخص است و بالعکس. در این شرایط نمی‌توان گفت لازمه کمال مطلق آن است که هر دو با هم (در مکان و زمان واحد) تحقق داشته باشند. طبعاً براساس نکته فوق، به دلیل کمال مطلق بودن خداوند، تنها موجودی محقق می‌شود که بیشترین کمال را داشته باشد. ازاین‌رو می‌توان موجودات و ویژگی‌هایی را فرض کرد که هرچند خودبه‌خود و بدون توجه به موجودات دیگر لازمه کمال الهی باشند، ولی در نسبت با سایر موجودات، از کمالات کمتری برخوردار باشند و بالتبع مورد عنایت الهی قرار نگیرند. روشن است که عدم تحقق این نوع موجودات لطمه‌ای به حکمت الهی و احسن بودن آفرینش وارد نمی‌کند.

بر مبنای فوق، نظام احسن نظامی است که بیشترین کمال از آن حاصل می‌شود و خداوند از میان تمام نظام‌های قابل فرض، نظام احسن را می‌خواهد و آن را با خواست خود خلق می‌کند. بنابراین می‌توان گفت خداوند در خلقت موجودات، «مصلحت مخلوقات» را به طور مطلق در نظر می‌گیرد، نه فقط مصلحت مخلوقی خاص را (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۸، ص ۲۷۳).

۲. معیار عام حکمت

از مباحث گذشته می‌توان اموری را حکیمانه دانست که احسن بودن آن در نسبت با مجموعه آفرینش احراز گردد. نمی‌توان صرف کمال بودن امری را - بدون توجه به سایر اجزای آفرینش - دلیل بر ضرورت تحقق آن امر دانست و عدم تحقق آن امر کمالی را نقصی بر نظام آفرینش الهی دانست. ممکن است تحقق امری به‌صورت کلی کمال باشد، ولی در زمان خاص به دلیل تزاحم با موجودات دیگری کمال بیشتر نباشد؛ یعنی مصلحت اهمی

در آن زمان موجب مرجوح بودن تحقق آن امر گردد؛ چنان که ممکن است تحقق امری به صورت کلی کمال باشد، ولی تحقق آن به دلیل تزاحم آن با امری که از مصلحت اهم برخوردار است، در مکان خاصی کمال بیشتر نباشد؛ همچنین چه بسا امری برای انسان‌ها به صورت عام کمال باشد، ولی تحقق آن به دلیل تزاحمی که لازمه عالم مادی است، برای گروهی خاص از انسان‌ها کمال بیشتر نباشد. از این رو نمی‌توان به صرف کمال بودن امری به نحو عام و بدون توجه به سایر شرایط، وجودش را حکیمانه دانست و از باب حکمت الهی ایجاد آن را بر خداوند لازم دانست.

۳. اقتضایی بودن دلالت دلیل حکمت

با توجه به این تحلیل، می‌توان گفت دلیل حکمت الهی در مورد امور مربوط به دنیای مادی تنها بیان‌کننده کمالات بیشتر فعل به نحو اقتضایی، یعنی کاشف از خواست و بیشترین حب فاعل است؛ هرچند به سبب وجود موانعی نتوان تحقق خارجی آن را کمال بیشتر دانست. پس نمی‌توان با صرف کمال بودن چیزی، لزوماً مصداق عینی آن را در هر شرایط زمانی و مکانی و برای هر گروهی تعیین کرد و تحقق آن مصداق را بر خداوند لازم دانست. چنان که عقل ضرورت احسن بودن نظام آفرینش را با دلیل لمّی درک می‌کند و بر همین اساس حکمت الهی را اثبات می‌کند، اما در باب اموری همانند چگونگی آفرینش، مصادیق آفرینش، زمان آفرینش موجودات زمان‌مند، مکان آفرینش موجودات مکان‌مند، تعداد آفرینش به نحو کلی و تعداد آفرینش از هر نوع هر موجود به نحو جزئی صلاحیت تشخیص را ندارد.

براساس آنچه گفته شد، در پاسخ به پرسش‌هایی که در ابتدای این گفتار بیان شد، می‌گوییم دلیل حکمت می‌تواند به نحو اقتضایی برخی افعال را که بیشترین کمال‌اند، تشخیص دهد و ضرورت تحقق آن را برای خداوند متعال اثبات کند؛ ولی ممکن است مصادیق عینی آن فعل حکیمانه به دلیل وجود موانعی در هر

شرایط زمانی و مکانی تحقق نیابد، یا برای هر موجودی یا گروهی واقع نشود، یا به هر تعداد و میزانی محقق نگردد. به تعبیر دیگر اثبات حکیمانه بودن فعلی به نحو عام و بدون توجه به شرایط تحقق خارجی آن نمی‌تواند شرایط عینی تحقق آن را تعیین کند؛ برای نمونه برهان حکمت می‌تواند اصل ضرورت وحی و نبوت را به مثابه فعلی که بیشترین کمال است، اثبات کند؛ ولی اینکه در چه زمانی و چه شرایطی پیامبر مبعوث شود و وحی نازل شود، خارج از عهده این برهان است؛ زیرا چه‌بسا، با توجه به مجموعه شرایط عالم دنیا و به دلیل وجود موانعی، چنین کمال بیشتری قابلیت تحقق خارجی را در زمان و مکان خاص نداشته باشد. شاهد آن این است که در برخی شرایط زمانی و مکانی هیچ پیامبری حضور ظاهری و در دسترس نداشتند. طبق شواهد تاریخی، سال‌های متمادی قبل از بعثت نبی گرامی اسلام و تا چهل سالگی حیات مبارک ایشان، پیامبری در میان مردم نبوده است؛ چنان‌که در زمان حضور پیامبران نیز برخی مردم در مناطق مختلف دسترسی مستقیم به هیچ پیامبری نداشته‌اند. همچنین به‌رغم اثبات ضرورت عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام از طریق برهان حکمت، نمی‌توان ضرورت حضور معصوم در میان همه مردم در همه اقوام و در همه زمان‌ها را از طریق این برهان اثبات کرد. عمدتاً در زمان حضور معصومان علیهم‌السلام، دسترسی مردم سایر بلاد به ایشان از طریق نمایندگان غیر معصوم بوده است؛ بنابراین از ضرورت عصمت پیامبر و امام و حکیمانه بودن برخورداری ایشان از این ویژگی، نمی‌توان ضرورت دسترسی مستقیم همه مردم به معصومان را اثبات کرد. بنابراین برهان حکمت نمی‌تواند تحقق این کمالات را در هر شرایطی ثابت کند.

۴. نقش تراحم عالم ماده در محدودیت برهان حکمت

وجه محدودیت برهان حکمت برای اثبات مصادیق عینی حکمت الهی در شرایط زمانی، مکانی و قومیتی خاص وجود موانع خارجی تحقق مصادیق حکمت و تراحم آنها با مصالح مهم‌تر است. چنان‌که پیش از این بیان شد،

در شرایط متزاحم، امکان تحقق هر دو امر متزاحم وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۲-۳۱۳). طبیعتاً در این شرایط، تنها تحقق امری احسن است که در مجموع از مصلحت بیشتری برخوردار باشد. دو وضعیت را در نظر می‌گیریم: براساس وضعیت الف خدای متعال انسان‌ها را به گونه‌ای می‌آفریند که همگی، هرچند بدون افعال اختیاری مطلوب، اهل بهشت باشند. وضعیت ب به گونه‌ای است که تنها برخی انسان‌ها به دلیل انجام افعال اختیاری مطلوب، اهل بهشت و بقیه با اختیار خویش اهل جهنم باشند. ظاهر امر آن است که تنها وضعیت الف بیشترین کمال و حکیمانه است؛ ولی وقتی نقش اختیار در ارزشمندی افعال اختیاری سنجیده می‌شود، به این نتیجه رهنمون خواهیم شد که وضعیت ب احسن است. با وجود اختیار، بهشت، علاوه بر فاعلیت خداوند، به نحو طولی نتیجه فعل انسان مختار نیز است؛ در نتیجه کمال او به حساب می‌آید، ولی بدون اختیار، بهشت تنها نتیجه فعل اختیاری خداوند است، پس کمال ارزشی برای انسان به حساب نمی‌آید؛ از این رو به دلیل احسن بودن فعل اختیاری، تحقق بهشت اختیاری برای برخی انسان‌ها نسبت به تحقق بهشت غیراختیاری برای همه انسان‌ها از مصلحت مهم‌تری برخوردار است. بنابراین می‌توان گفت هرچند وجود وحی و پیامبر یا امام معصوم در هر شرایطی امری کمالی به حساب می‌آید، ولی در صورتی که تحقق آنها با مانعی مواجه شود که وجود آن مانع در مجموع احسن باشد، روشن است که تحقق عینی نزول وحی، بعثت پیامبر یا حضور امام معصوم وابسته به شرایط زمانی و مکانی است؛ یعنی زمینه تحقق کمالات بیشتر در این شرایط نیست.

۵. فلسفه وجود امور مادی و متزاحم در آفرینش

ممکن است پرسیده شود که فلسفه وجود امور متزاحم و وجود موانع برای تحقق کمالات بیشتر چیست؟ وجود این موانع چه ضرورتی دارد؟ آیا

بہتر نبود جهان به گونه‌ای آفریده شود که مانعی برای تحقق هدایت به نحو کامل نباشد؟ در پاسخ می‌گوییم انسان در دنیا آفریده شد تا با خواست قلبی و انتخاب میان خیر و شر زمینه را برای تحقق سعادت ابدی خویش فراهم کند. وجود زمینه‌های آزمایش و انتخاب خیر و شر برای تحقق اهداف فوق امری ضروری است. براین اساس خدای متعال جهان مادی و اسباب و علل مادی را به منظور تحقق زمینه آزمایش انسان‌ها آفریده است؛ به همین دلیل وجود جهان مادی موجب احسن بودن نظام آفرینش می‌شود. از آنجا که وجود اسباب و علل مادی قابل انفکاک از جهان مادی نیست، تراحم میان آنها و در نتیجه، تحقق نیافتن برخی کمالات مفروض امری طبیعی است؛ برای مثال ریشه یک درخت تنومند مانع از رشد یک نهال می‌شود. چنان که رسیدن آب و نور خورشید به محصولات کشاورزی خود به خود موجب رشد علف‌های هرز می‌گردد. رشد برخی درختانی که میوه آنها برای انسان مفید است، موجب تأثیرپذیری بدن انسان از سموم برآمده از آن درخت می‌شود. عالم ماده با مجموعه ویژگی‌ها و اسباب و علل آن احسن است؛ از این رو نمی‌توان وجود این عالم را احسن و ضروری دانست، ولی معالیل و پیامدهای آن را نپذیرفت. در واقع جهان مادی با مجموعه اسباب و علل و تراحمات و موانعی که دارد، احسن است؛ به گونه‌ای که توقع عدم وجود تراحمات، موانع و مشکلات حاصل از آن به معنای عدم وجود خود جهان مادی است. نمی‌توان وجود اسباب و علل مادی را معقول بدانیم، ولی توقع عدم وجود معالیل و نتایج آن را داشته باشیم.

باتوجه به تحلیل فوق، در حل مسئله حاضر می‌گوییم دلیل حکمت به نحو اقتضایی می‌تواند ضرورت برخی کمالات را اثبات کند، ولی در خارج ممکن است تراحمات عالم ماده و شرایطی که لازمه ضروری برخی اسباب و علل مادی است، مانع از تحقق آن کمالات باشد. از آنجا که آفرینش الهی باید در مجموع احسن باشد، نباید نگاه تک‌بعدی به کمالات داشت، به گونه‌ای که

تحقق برخی از آنها مبتنی بر حذف آفرینش مادی باشد. با توجه به تراحمات عالم ماده، چه بسا حضور نبی یا امام معصوم در برخی شرایط ممکن نباشد. حتی در زمان حضور نبی یا امام معصوم، برخی ویژگی‌های جهان مادی همانند مکان‌مندی و بُعد مسافت مانع از حضور همزمان ایشان در همه بلاد و اقوام است. وقتی پیامبر در مکه یا مدینه ساکن باشند، دسترسی نداشتن مردم سایر مناطق به معصوم از لوازم طبیعی عالم ماده است. نمی‌توان وجود عالم ماده را پذیرفت، ولی بُعد مسافت را در آن نادیده بگیریم. حتی ممکن است برخی انسان‌ها در شهر پیامبر یا امام معصوم حضور داشته باشند، ولی توانایی جسمی یا روحی بهره‌مندی از ایشان را نداشته باشند. ضعف جسمی یا روحی از لوازم عالم ماده است و به‌طور طبیعی برخی انسان‌های تحت شرایط مادی درباره خود به این مشکلات دچار می‌شوند و در نتیجه امکان بهره‌گیری از معصومان برای ایشان وجود ندارد.

براین اساس به‌رغم حکیمانه‌بودن وجود پیامبر یا امام معصوم به‌نحو اقتضایی، در صورت عدم وجود شرایط یا موانع حضور ایشان، مردم مکلف‌اند به مراجع و حاکمان غیر معصوم البته افضل نسبت به سایرین رجوع کنند و از اوامر و نواهی ایشان تبعیت کنند؛ البته روشن است که تنها مراجعه به حاکمان و مراجعی مطلوب و مجاز است که اولاً در اسلام‌شناسی و فهم آموزه‌های وحیانی و سخنان و سیره معصومان و ثانیاً در برخورداری از تقوا و عدالت در اوج باشند.

۶. تحلیل علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} از قلمرو دلیل حکمت

علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} در المیزان به همین تحلیل فوق اشاره می‌کند. ایشان با توجه به مباحثی که در باب نبوت و داستان‌های انبیاء^{علیهم‌السلام} داشته‌اند و با استناد به آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»، بر این امر تأکید کرده‌اند که از این آیه و ادله ضرورت نبوت نمی‌توان، علاوه بر اصل اقتضا،

فعلیت انذار هر پیغمبری را هم نتیجه گرفت؛ یعنی اینکه انذار هر پیغمبر به يك يك امتش برسد و دعوتش يك يك افراد را شامل گردد و کسی از افراد امت باقی نماند که دعوت پیغمبر به گوشش نرسیده باشد، مطلبی است که نمی توان آن را از آن ادله فهمید؛ زیرا نشئه دنیا محل تزاحم علل و اسباب است و این تزاحم در آن حکم فرماست و نمی گذارد این غرض حاصل شود؛ همچنان که سایر مقتضیات عمومی که عامل صنع آنها را تقدیر کرده، با این غرض مساعد نیست؛ مثلاً هر انسانی که به دنیا می آید، این اقتضا را دارد که عمری طبیعی کند و لیکن حوادث نشئه تزاحم دنیا، در بیشتر افراد، مزاحم این اقتضا می شود و نمی گذارد بیشتر افراد عمر طبیعی داشته باشند. نیز هر انسانی که به دنیا می آید، دارای جهاز تناسلی است، تا بتواند با گرفتن زن یا شوهر رفتن، نسلی از خود باقی بگذارد، لیکن بعضی از افراد قبل از فرزنددار شدن می میرند و مواردی نظیر این مثال ها. پس نبوت و انذار در هر امتی لازم و واجب است و مستلزم آن نیست که به طور ضروری و حتمی تمامی افراد آن امت از هدایت پیغمبر خود برخوردار شوند و دعوت او به گوش يك يك اشخاص برسد. علامه علیه السلام با تحلیل فوق به این نتیجه اشاره می کنند که ممکن است بعضی ها دعوت پیامبر را از خود او نشنوند، بلکه با واسطه یا وسایطی بشنوند و بعضی هم اصلاً به گوششان نخورد و علل و اسبابی بین او و آن دعوت حایل شود؛ در نتیجه هر فردی که دعوت متوجه او شد و به گوشش رسید، حجت بر او تمام می شود و هر فردی که دعوت پیغمبرش به گوشش نرسید، حجت بر او تمام نیست و او جزو مستضعفین است که امرشان به دست خداست و خدا هم درباره آنان فرموده است: مگر مردان و زنان و کودکان مستضعفی که [برای نجات خود از محیط کفر و شرك] هیچ چاره ای ندارند و راهی [برای هجرت] نمی یابند (النساء: ۹۸/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۸-۳۹).

چنان که در بیان علامه علیه السلام پیداست، ایشان بین ضرورت نبوت و فعلیت

انذار تفکیک می کنند. ضرورت فعلیت انذار که فراتر از صرف اقتضایی بودن ارسال نبی است، به گونه ای که به تک تک افراد جامعه برسد، با حاکمیت اسباب و علل متزاحم در جهان مادی سازگار نیست. در سایر امور مربوط به این جهان نیز نباید توقع تحقق همه امور اقتضایی را داشته باشیم؛ چنان که حوادث مادی مانع از عمر طبیعی طولانی برای انسان می شود. براساس این نکته علامه می فرماید اصل نبوت و انذار برای همه امت ها عمومیت دارد، ولی این امر مستلزم آن نیست که این انذار و مصداق نبوت در هر شرایطی و برای هر شخصی واقع شود. شرایط خارجی و اسباب و علل مادی موجب تفاوت در بهره مندی یا عدم بهره مندی از نبی می شود. البته ایشان شرایط تکلیفی افراد را مساوی نمی دانند، بلکه نوع شرایط و اسباب و علل مادی را موجب تفاوت در نوع تکلیف افراد می دانند؛ به گونه ای که حجت بر افرادی که به نبی دسترسی داشته باشند و بهره مند از انذار وی باشند، تمام است؛ ولی کسانی که به دلیل شرایط جهان مادی از دسترسی به ایشان محروم باشند، از مستضعفان به حساب می آیند و به گونه دیگری مورد محاسبه الهی قرار می گیرند.

۷. مراد از آیات دال بر حضور پیامبران در همه زمان ها و مکان ها

ظاهر برخی آیات قرآن به گونه ای است که حضور رسولان و انبیا، نه به صورت اقتضایی بلکه به صورت عینی برای همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها جریان دارد؛ برای مثال ظاهر آیه شریفه «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَ نَذِيراً وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) بیانگر آن است که هر امتی از حضور معصومان برخوردار بوده اند. ولی مفسران لزوماً چنین برداشتی از این آیه ندارند.

شهید مطهری رحمته الله در باب آیه شریفه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷) می فرماید اینکه در این

آیه آمده است برای هر امتی پیامبری هست، به این معنا نیست که در میان هر امتی شخص رسولی هست؛ نه، هر امتی رسولی دارند که یا آن رسول خودش در میان آن امت بوده یا پیامش به آنها ابلاغ شده، مثل ما که رسولمان پیغمبر اکرم است با اینکه خودشان در میان ما نیستند، پیامشان به ما ابلاغ شده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۱، ص ۴۲۶).

آیت الله مکارم مقصود آیه را رسیدن محتوای رسالت و دعوت انبیا به همه امت‌ها دانسته‌اند: «جمله و إِنَّ مِنْ أُمَّهٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ به این معناست که هر امتی از امت‌های پیشین اندازکننده‌ای در گذشته داشته است. این نکته نیز قابل توجه است که بر طبق آیه فوق تمام امت‌ها دارای اندازکننده الهی یعنی پیامبر بوده‌اند، هرچند بعضی آن را به معنای وسیع‌تری گرفته‌اند که شامل علما و دانشمندانی که مردم را انداز می‌کنند نیز می‌شود، ولی این معنا بر خلاف ظاهر آیه است؛ اما به هر حال معنای این سخن آن نیست که در هر شهر و دیار پیامبری مبعوث شود، بلکه همین اندازه که دعوت پیامبران و سخنان آنها به گوش جمعیت‌ها برسد، کافی است؛ چرا که قرآن می‌گوید: "خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ: در آنها اندازکننده‌ای بود: و نمی‌گوید "منها" یعنی از میان خود آنها. بنابراین آنچه در آیه فوق می‌خوانیم، منافاتی با آیه ۴۴ سوره سبا ندارد که می‌گوید: "وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ: ما قبل از تو هیچ اندازکننده‌ای به سوی مشرکان مکه نفرستاده بودیم". در اینجا منظور اندازکننده از میان خود آنهاست، درحالی که در آیه قبل منظور وصول دعوت پیامبران به آنها است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۳۹). ایشان ذیل آیه ۳۶ نحل، «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا» «امت» را از کلمه «ام» به معنای مادر یا به معنای هر چیزی که دیگری را به خود ضمیمه می‌کند، دانسته‌اند و از این رو فرموده‌اند: به هر جماعتی که در میان آنها يك نوع وحدت، از نظر زمان یا مکان یا تفکر و یا هدف بوده باشد، امت می‌گویند و از بررسی موارد استعمال آن در قرآن که به ۶۴ مورد بالغ می‌شود، این واقعیت تأیید می‌گردد (همان، ج ۱۱، ص ۲۲۱).

استاد قرائتی نیز در تفسیر آیه شریفه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷) برداشت فوق را دارند. ایشان با طرح این سؤال که اگر هر قومی رسولی دارند، پس چرا رسالت قطع شده است، چنین پاسخ داده‌اند که مراد از رسول، شخص پیامبر نیست، بلکه پیام و رسالت اوست، چه مستقیم و چه با واسطه؛ والا می‌بایست در هر منطقه‌ای پیامبری باشد. حضور انبیا در میان مردم و قضاوت عادلانه، هم مربوط به دنیا است و هم ممکن است مربوط به آخرت باشد که در آیه ۶۹ سوره زمر نیز مطرح است. امام باقر علیه السلام فرمود: پیامبران الهی، «یقضون بالقسط»، به قسط و عدل حکم می‌کنند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۷۹-۵۸۰).

آیت الله مصباح علیه السلام مراد از «امت» را هر گروهی از انسان‌ها می‌دانند که روابطشان به گونه‌ای است که معلوماتشان به یکدیگر منتقل شود. ایشان در تفسیر این آیه شریفه می‌فرمایند: مسئله هدایت تشریعی به وسیله وحی و نبوت، امری است که در طرح آفرینش منظور بوده و اصلاً سکونت انسان در زمین بدون آن خلاف حکمت الهی است. براین اساس طبق بیان قرآن کریم، خداوند برای هر امتی، پیامبری فرستاده است: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ: هیچ امتی نیست مگر اینکه پیامبری داشته است» (فاطر: ۲۴). کلمه «امت» در قرآن معانی بسیاری دارد. این واژه علاوه بر اینکه گاهی بر شخص اطلاق شده - مانند «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (نحل: ۱۲۰) - و گاهی به معنای زمان به کار رفته است - مانند «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ» (یوسف: ۴۵) - در برخی آیات هم بر گروهی از انسان‌ها اطلاق شده است؛ مثلاً قرآن همه انبیا را یک امت حساب می‌کند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۹۲)؛ با اینکه همه آنان در یک زمان و یک مکان نمی‌زیستند و با هم روابط اقتصادی و سیاسی نداشتند. بنابراین امت در چنین آیاتی به معنای گروه است؛ اما درباره اینکه هر امتی پیامبری دارد، نمی‌توانیم اظهار نظر قاطع و دقیقی کنیم. آنچه می‌توان گفت،

این است که هر گروهی از انسان‌ها که جدای از انسان‌های دیگر می‌زی‌اند و روابطشان به گونه‌ای نیست که معلوماتشان به یکدیگر منتقل شود، به راهنمایان جداگانه‌ای نیاز دارند؛ اما اگر میلیون‌ها انسان در طول ده‌ها قرن، روابطشان به گونه‌ای باشد که معلوماتشان به هم منتقل شود، اگر کتابی برای یکی از آنها نازل شد و در میانشان باقی ماند، همه آن جوامع یک امت محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱). ایشان ذیل آیاتی مانند «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ: هر امتی را پیامبری بود» (یونس: ۴۷)، «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ: در هر امتی پیامبری برانگیختیم که خدای متعالی را پرستید و از طغیان گران کناره کنید» (نحل: ۳۶)، «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ: هیچ امتی نیست مگر اینکه بیم‌رسانی در آن بوده است» (فاطر: ۲۴)، با مبهم‌دانستن مقصود حقیقی این آیات فرموده‌اند هرچند از ظاهر این آیات قرآن استفاده می‌شود که هر امتی پیامبری داشته است، ولی به هیچ‌روی معلوم نیست که امتی که یقیناً پیامبری (یا پیامبرانی) داشته است، ملاکش چیست. به عبارت دیگر از این مطلب مسلم که هر امتی حتماً پیامبری داشته است، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر گروه یا مجتمع یا جامعه‌ای از انسان‌ها بی‌شک دارای پیامبری بوده است؛ چرا که «امت» در اصطلاح قرآنی اش بر هیچ‌یک از اصطلاحات ده، روستا، دهکده، شهر، شهرستان، استان، ولایت، ایالت، کشور، قاره و... انطباق دقیق و کامل ندارد. آیت‌الله مصباح با استناد به آیه شریفه ۵۱ سوره فرقان، «وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا: اگر می‌خواستیم در هر قریه‌ای بیم‌رسانی برمی‌انگیختیم [لکن چنین نخواستیم]»، چنین نتیجه استشهاد می‌کند که این آیه مؤید این سخن است که قرآن کریم مدعی نیست که برای هر گروهی از آدمیان، پیامبران فرستاده شده است. به هر حال مقتضای سنت «هدایت توسط انبیا» جز این نیست که در هر «أُمِّ الْقَرْيَةِ» ای، مثلاً در مرکز هر چند آبادی، پیامبری را مبعوث کند: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آیاتنا: پروردگارت نابودکننده قریه‌ها نبود تا اینکه در مرکز آنها پیامبری برانگیزد

که آیه‌های ما را بر آنان بخواند» (قصص: ۵۹). یعنی قُری و جوامعی که مشمول غضب و عذاب الهی واقع شدند، تنها در مراکزشان پیامبرانی مبعوث شده بودند، نه در هریک از آن قریه‌ها و جامعه‌ها (همو، ۱۳۹۱، ص ۴۷۳).

بعضی از مفسران همانند آلوسی «نذیر» را اعمّ از نبی و عالم دینی دانسته‌اند: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ أَى مَا مِنْ جَمَاعَةٍ كَثِيرَةٍ أَهْلَ عَصْرِ وَأَمَةٍ مِنَ الْأُمَمِ الدَّارِجَةِ فِی الْأَزْمَنِ الْمَاضِيَةِ إِلَّا خَلَا مَضَى فِیْهَا نَذِيرٌ مِنْ نَبِیٍّ أَوْ عَالَمٍ یَنْذِرُهَا» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۶۰ / ر.ک: حقی برسوی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۴۰ / قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵۵۶). البته آلوسی ذیل آیه دیگری (الزمر: ۶۹)، مراد از وجود رسول برای هر امتی را این می‌داند که در قیامت برای هر امتی رسولی است که به او منتسب است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۲۳).

شاهد تحلیل‌های فوق آن است که در سوره مائده آمده است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: ای اهل کتاب بی‌تردید رسول ما پس از روزگار فترت و خلأ پیامبران به سوی شما آمد [و آنچه را مورد نیاز دنیا و آخرت شماست] برای شما بیان می‌کند که [روز قیامت در پیشگاه خدا] نگویند: برای ما هیچ مژده‌دهنده و بیم‌رسانی نیامد، یقیناً مژده‌دهنده و بیم‌رسان به سوی‌تان آمد و خدا بر هر کاری تواناست» (مائده: ۱۹). در این آیه با صراحت بر این امر تأکید شده است که

رسول گرامی اسلام ﷺ در شرایطی مبعوث شده‌اند که هیچ رسولی بین مردم حضور نداشته است که طبق مشهور مراد همان حدود ۶۰۰ سال فاصله میان بعثت حضرت عیسیٰ ﷺ و رسول اسلام ﷺ است. چنان‌که حضرت علی ﷺ در راستای همین آیه شریفه و در تبیین زمینه بعثت رسول اکرم ﷺ این‌گونه فرموده‌اند: خداوند او را در دوره‌ای مبعوث فرمود که فترت و فاصله‌ای در آمدن پیامبران رخ داده بود؛ ملت‌ها در خوابی گران و طولانی فرو رفته بودند؛ کارها پراکنده، تنور جنگ‌ها داغ بود؛ جهان را تاریکی فرا گرفته و غرور و

فریب در آن نمایان بود؛ برگ درخت بشر به سوی زردی گراییده و امیدی به میوه این درخت نمی‌رفت (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۸۹).

۸. وضعیت هدایت جامعه در شرایط متزاحم

چنان‌که در تحلیل علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز آمده است، وقتی زمینه‌های لازم برای تحقق مصادیق حکمت الهی به‌نحو مطلوب در همه شرایط وجود نداشته باشد، انسان‌هایی که تحت این شرایط از وجود معصوم بی‌بهره می‌شوند، در همین سطح از مستضعفین به شمار می‌آیند و عدالت الهی متناسب با همین شرایط جاری خواهد شد. براساس عدالت الهی، خدای متعال پاداش یا عذاب موجودات مختار، از جمله انسان را متناسب با شایستگی‌های ایشان عطا می‌کند. این شایستگی‌ها با توجه به افعال اختیاری متناسب با ظرفیت وجودی انسان‌ها تعیین می‌شود. مراد از ظرفیت وجودی در اینجا مجموعه ویژگی‌هایی است که به‌صورت غیراختیاری در انسان‌ها شکل می‌گیرد و خود انسان در شکل‌گیری آن نقشی ندارد. عوامل مختلفی در تحقق ظرفیت‌های وجودی هر انسانی دخیل‌اند؛ از جمله اینکه: «در چه زمانی به دنیا آمده است»، «در چه مکانی به دنیا آمده است»، «پدر و مادرش چه کسانی‌اند»، «در خانواده مذهبی تربیت یافته است یا غیرمذهبی»، «در جامعه دینی رشد یافته است یا غیر دینی». یکی از شرایط دخیل در شکل‌گیری ظرفیت‌های وجودی انسان‌ها «زندگی در عصر حضور انبیا یا اوصیای معصوم و عدم برخورداری از این زمینه‌های هدایتی» است که در کنار سایر عوامل موجب تفاوت‌های اساسی در شکل‌گیری شخصیت و ظرفیت وجودی انسان‌ها می‌شود. با توجه به این تفاوت‌های اساسی، شایستگی‌های افراد در قبال افعال اختیاری هرچند مشابه و به‌ظاهر مساوی که انجام می‌دهند، متفاوت خواهد شد؛ برای مثال ارزش نماز اول وقت خواندن برای شخصی که در خانواده مذهبی رشد یافته است، با شخصی

که در خانواده غیرمذهبی یا ضدمذهبی رشد یافته است، بسیار متفاوت است؛ هرچند در ظاهر اعمال مساوی انجام داده باشند. یا ارزش دین‌داری برای شخصی که در جامعه الحادی و خانواده بی‌دین به دنیا آمده است، با شخصی که در جامعه دیندار و خانواده متدین به دنیا آمده است، قابل مقایسه نیست، هرچند در ظاهر اعمال عبادی شخص اول بسیار کمتر از شخص دوم باشد. در یک محاسبه می‌توان اعمال اندک شخص اول را ده‌ها برابر بالاتر و ارزشمندتر از اعمال کثیر شخص دوم دانست. از آنجا که خدای متعال متناسب با شایستگی‌های هر فردی پاداش و عذاب می‌دهد، پس ظرفیت‌های وجودی - چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی - که به‌صورت جبری بر انسان تحمیل می‌گردد، نقشی ضروری در تعیین پاداش و عذاب و مراتب قرب و بُعد هر فرد خواهد داشت.

تحلیل فوق را می‌توان از برخی آیات قرآن کریم نیز استنباط کرد. در برخی آیات قرآن با صراحت به این نکته اشاره گردید که خدای متعال هیچ فردی را جز به اندازهٔ وسع و ظرفیتش تکلیف نمی‌کند: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ: خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی او [و روز جزا] نیکی‌های هر شخصی به سود خود او و بدی‌هایش نیز به زیان خود اوست» (بقره: ۲۸۶). براساس این آیه شریفه، ظرفیت افراد نقشی تعیین‌کننده در میزان تکالیف ایشان دارد و هر کسی به میزان افعال اختیاری متناسب با ظرفیت خویش از پاداش و عذاب الهی بهره‌مند می‌گردد. در نتیجه برای رسیدن به مراتبی خاص از قرب الهی نمی‌توان تکالیف فردی را که از توانایی‌های بالای فکری و جسمانی جبری برخوردار است، با تکالیف فردی که از توانایی‌های پایین فکری و جسمانی جبری برخوردار است، برابر دانست؛ چنان که علامه طباطبایی رحمته الله ذیل آیه شریفه «وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (مؤمنون: ۶۲) می‌فرماید: این آیه شریفه هرگونه تکلیف خارج از

وسع نفوس همه انسان‌ها را در امور اعتقادی یا عملی نفی می‌کند. در حوزه اعتقاد به این دلیل است که خدای متعال حجت‌های ظاهری و آیات الهی را قرار داده تا انسان‌ها را به سوی ایمان هدایت کند و همچنین ایشان را به ابزاری به نام عقل مجهز کرده است تا آن حقایق دینی را درک و تصدیق کند. آن‌گاه با توجه به مختلف بودن مراتب عقل در قوت ادراک و ضعف، مراعات حال این عقول را نیز کرده و هر کسی را به میزان توانایی درک و تحملش تکلیف کرده است؛ از این رو از عوام مردم به همان میزان تکلیف نخواستہ است که از خواص انتظار دارد و از ابرار به آن میزان تکلیف نخواستہ که از مقربان خواسته است. به آن میزانی که از مخلصین توقع دارد، از مستضعفین توقع ندارد. در حوزه عمل نیز خدای متعال برای رسیدن انسان به خیر فردی و اجتماعی دنیوی و سعادت اخروی تکالیفی را وضع کرده است که در توان عملی وی باشد. از این رو افزون‌بر آنکه در اصل تشریع تکلیفی خارج از وسع نیست، به صورت موردی نیز اگر تکلیف غیر حرجی - مانند نماز ایستاده خواندن - برای افرادی خاص حرج را به همراه داشته باشد، طبق همین آیه شریف از افراد دارای عذر برداشته شده است. دلیل بر عمومیت نفی حرج نیز این است که در این آیه شریفه، نفی تکلیف به تعبیر «نفساً» تعلق گرفته که نکره در سیاق نفی و دال بر عموم است. با توجه به این توضیحات، علامه رحمہ اللہ در پایان این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که خدای متعال همه درجات اعتقاد را متناسب با مراتب عقول افراد امضا و هر نوع حرجی را نفی کرده است؛ اعم از آنکه این حرج در اصل حکم تشریعی باشد یا به دلیل شرایطی که بر آن عارض می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۴۲).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به بررسی قلمرو دلیل حکمت در هدایت تشریعی پرداخته شده و در نتیجه نکات ذیل به دست آمده است:

۱. از آنجا که ذات الهی کمال مطلق است، تنها افعالی با آن سنخیت دارند که بیشترین کمال ممکن باشند. خواستن بیشترین کمال ممکن همان چیزی است که با صفت «حکمت الهی» از آن یاد می‌شود. پس براساس حکمت الهی، آفرینش خداوند واجد نظام احسن است.
۲. گستره دلیل حکمت اموری است که احسن بودن آن در نسبت با مجموعه آفرینش احراز گردد. ممکن است تحقق امری به صورت کلی کمال باشد، ولی در زمان خاص به دلیل تزامم با موجودات دیگری کمال بیشتر نباشد؛ یعنی مصلحت اهمی در آن زمان موجب مرجوح بودن تحقق آن امر گردد.
۳. استناد به حکمت الهی درباره امور مربوط به این دنیا بیان کننده کمالات فعل به نحو اقتضایی است، هرچند به سبب وجود موانعی نتوان تحقق خارجی آن را کمال بیشتر دانست. پس نمی‌توان با صرف کمال بودن چیزی، لزوماً مصداق عینی آن را در هر شرایط زمانی و مکانی و برای هر گروهی تعیین کرد و تحقق آن مصداق را بر خداوند لازم دانست.
۴. عقل ضرورت احسن بودن نظام آفرینش را با دلیل لمّی درک می‌کند و بر همین اساس حکمت الهی را اثبات می‌کند، اما در باب اموری همانند چگونگی آفرینش، مصادیق آفرینش، زمان آفرینش موجودات زمانمند، مکان آفرینش موجودات مکانمند، تعداد آفرینش به نحو کلی و تعداد آفرینش از هر نوع هر موجود به نحو جزئی صلاحیت تشخیص را ندارد.
۵. وجه محدودیت برهان حکمت برای اثبات مصادیق عینی حکمت الهی در شرایط زمانی، مکانی و قومیتی خاص عدم اشراف انسان به وجود موانع خارجی تحقق مصادیق حکمت و تزامم آنها با مصالح اهم است.
۶. با توجه به تزاممات عالم ماده، چه بسا حضور نبی یا امام معصوم در برخی شرایط ممکن نباشد. حتی در زمان حضور نبی یا امام معصوم، برخی ویژگی‌های جهان مادی همانند مکان‌مندی و بُعد مسافت مانع از حضور همزمان ایشان در همه بلاد و اقوام است. همچنین ممکن است

برخی انسان‌ها در شهر پیامبر یا امام معصوم حضور داشته باشند، ولی توانایی جسمی یا روحی بهره‌مندی از ایشان را نداشته باشند.

۷. طبق تحلیل مفسران، مقصود از آیاتی مانند «وَإِنْ مِنْ أُمَّه إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) این نیست که برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها پیامبری خاص مبعوث شده باشد.

۸. وقتی زمینه‌های لازم برای تحقق مصادیق حکمت الهی به‌نحو مطلوب در همه شرایط وجود نداشته باشد، انسان‌هایی که تحت این شرایط از دسترسی به وحی الهی یا وجود معصوم بی‌بهره می‌شوند، در همین سطح از مستضعفین به شمار می‌آیند و عدالت الهی متناسب با همین شرایط جاری خواهد شد.

حامی مالی

بنا به اظهار نویسنده مسئول، این مقاله هیچ‌گونه حامی مالی ندارد.

سهم نویسنده در پژوهش

نویسنده مسئولیت کامل طراحی، اجرا، نگارش و تأیید نهایی مقاله را بر عهده داشته است.

تضاد منافع

نویسنده اعلام می‌دارند که هیچ تضاد منافی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمی.

حق‌ی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا). تفسیر روح البیان. قم: دارالفکر.

رازی (فخرالدین رازی)، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. قاهره:

مکتبه الکلیات الازهریه.

رازی (فخرالدین رازی)، ابو عبدالله محمد بن عمر (۲۰۰۸ م). *الریاض المونقه فی استقصاء مذاهب اهل العلم*. تحقیق اسعد جمعه، تونس: کیرانیس للنشر.

شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق). *نهج البلاغه*. صبحی صالح، قم: هجرت.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ ق). *نهایه الحکمه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول، و مصباح، مجتبی (۱۳۹۸). *سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۳ (خداشناسی)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. قم: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶). *معارف قرآن ۴ و ۵ (راه و راهنماشناسی)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). *آموزش عقائد*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (عدل الهی)*. ج ۱، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جهان بینی توحیدی)*. ج ۲، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (اسلام و نیازهای زمان)*. ج ۲۱، قم: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

References

The Holy Qur'an. (in Arabic)

Nahj al-Balagha. (in Arabic)

Alusi, Shihab al-Din Mahmud ibn Abd Allah al-Husayni. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)

Haqqi Bursawi, Isma'il ibn Mustafa (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Qom: Dar al-Fikr. (in Arabic)

- Razi (Fakhr al-Din Razi), Abu Abd Allah Muhammad ibn Umar (1986). *Al-Arba 'in fi Usul al-Din*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah. (in Arabic)
- Razi (Fakhr Razi al-Din), Abu Abd Allah Muhammad ibn Umar (2008). *Al-Riyad al-Muniqah fi Istiqsa' Madhahib Ahl al-'Ilm*. ed. As'ad Jumu'ah, Tunis. (in Arabic)
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn (1414 AH). *Nahj al-Balagha*. ed. Subhi al-Salih, Qom: Hijrat. (in Arabic)
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1416 AH). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami. (in Arabic)
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami. (in Arabic)
- 'Ubudiat, Abd al-Rasul, and Mujtaba Misbah (1398 SH). *Series of Lessons on the Foundations of Islamic Thought*. Vol.3 (Theology= Khudashinasi), Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Qara'ati, Muhsin (1388 SH). *Tafsir-e Nur*. Qom: Markaz-e Farhangi-ye Dars-ha'i az Qur'an. (in Persian)
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Riza (1368 SH). *Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib*. Tehran: Sazman-e Chap va Intisharat. (in Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1376 SH). *Amozesh-e Falsafeh [Philosophy Instruction]*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1376 SH). *Ma'arif-e Qur'an, Vols. 4-5: Rah va Rahnamashenasi [The Path and Guide-Recognition]*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1389 SH). *Amozesh-e 'Aqa'id [Instruction in Islamic Beliefs]*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1391 SH). *Society and History from the Perspective of the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Motahhari, Murtada (1372 SH). *Collected Works of Martyr Motahhari (Divine Justice)*. Vol.1, Qom: Sadra. (in Persian)
- Motahhari, Murtada (1372 SH). *Collected Works of Martyr Motahhari (Monotheistic Worldview)*. Vol.2, Qom: Sadra. (in Persian)
- Motahhari, Murtada (1372 SH). *Collected Works of Martyr Motahhari (Islam and the Needs of the Time)*. Vol.21, Qom: Sadra. (in Persian)
- Makarem Shirazi, Nasir (1374 SH). *Tafsir-e Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Persian)