

تحلیل و ارزیابی رمزگشایی علامه طباطبایی از مسئله طینت

مهدی ذاکری*^۱، محمدحسین منتظری^۲

۱. استادیار دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۶/۱۵)

چکیده

دسته‌ای از اخبار در میراث حدیثی شیعه، تفاوت آدمیان را در آفرینش را مطرح می‌کند و از پیوند ایمان و کفر، با طینت آدمیان سخن می‌گوید. ظاهر این روایات، دال بر سعادت و شقاوت ذاتی انسان و نفی اختیار آدمی در رقم زدن عاقبت خویش و در نتیجه گرایش به جبر است. بسیاری از محدثان و اندیشمندان امامیه، به تبیین مفاد این روایات و حل اشکالات آنها پرداخته‌اند. علامه طباطبایی با طرح الگویی جامع، بر اساس مبانی حکمت صدرایی به تحلیل محتوایی این احادیث پرداخته است. وی با حمل طین بر ماده زمینی‌ای که بدن انسان را می‌سازد و سپس نفس انسان از آن برمی‌خیزد؛ تاثیر آن را بر سعادت و شقاوت انسان در حد اقتضا دانسته و مستلزم جبر نمی‌داند. این مقاله ضمن بیان تحلیل علامه، مبانی آن را تبیین می‌کند و در نهایت راه حل ارائه شده در دیدگاه علامه برای اشکالات را ارزیابی می‌کند.

واژگان کلیدی

احادیث طینت، جبرگرایی، حکمت صدرایی، سعادت و شقاوت ذاتی، علامه طباطبایی.

بیان مسئله

در مهم‌ترین جوامع و منابع حدیثی معتبر امامیه، احادیث متعددی درباره خلقت انسان‌ها از دو نوع سرشت و طینت مختلف ذکر شده است. در برخی روایات، از دو نوع طینت «علیین» و «سجین» و در برخی دیگر از دو طینت «جنت» و «نار» نام برده شده است که مؤمنان و شیعیان از طینت علیین و جنت آفریده شده‌اند و در مقابل، کافران و دشمنان ائمه از طینت سجین و نار سرشته شده‌اند. برقی در محاسن،^۱ نه حدیث درباره طینت مؤمنان و شیعیان در چهار باب: «خلقاً لمؤمن من علیین»؛ «خلقاً لمؤمن من طینه الأنبیاء»؛ «خلقاً لمؤمن من طینه الجنان»؛ «خلقاً لمؤمن من طینه مخزونه» و دو حدیث درباره اختلاط طینت مؤمنان و کافران در باب «اختلاط لطینتین» گرد آورده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۲-۱۳۷). محمد بن حسن بن فروخ نیز در بصائر الدرجات در سه باب مجموعاً بیست و یک روایت مرتبط با موضوع طینت آورده که هفده روایت نخست در باب «خلق ابداناً لائم هو قلوبهم و ابداناً لشیعه و قلوبهم» است (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴-۲۰). مرحوم کلینی نیز برخی از روایات معتبر شیعه را که از طینت مؤمنان و یا طینت شیعیان سخن می‌گوید، در باب «طینه المؤمن و الکافر» و دو باب دیگر با عنوان‌های «باب آخر منه زیاده وقوع التکلیف الأول» و «باب آخر منه» گرد آورده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷-۲۹). وی در «کتاب الحجّه» نیز چهار حدیث با عنوان «خلق ابدان الاثمه و ارواحهم و قلوبهم» نقل کرده که حدیث چهارم آن، یعنی روایت ابو حمزه ثمالی یکی از احادیثی است که در باب طینه المومن هم آمده است (همان، ج ۲: ۳۰۲). صدوق نیز در کتاب «علل الشرایع» پنج روایت در این زمینه نقل کرده که چهار روایت در باب عله الطبائع (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۷) و یک روایت نیز در باب نواذر العلل (همان، ج ۲: ۶۰۶-۶۱۰) ذکر شده است. مجلسی نیز شصت و هفت حدیث را که بیشتر آن‌ها به گونه‌ای با موضوع طینت مرتبط می‌باشند، در «باب الطینه و المیشاق»

(مجلسی ۱۴۰۴، ج ۲۲۵: ۵-۲۶۰) و سی و سه حدیث نیز در «باب طینه المؤمن و خروجه من الکافر و بالعکس» و با عنوان «افزوده‌هایی بر احادیث ذکر شده در کتاب التوحید» (همان، ج ۶۴: ۷۷-۱۲۹) گردآورده‌است (ر.ک. نقی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۸۴). از احادیث مذکور، دو روایت ابی نهشل از محمد بن اسماعیل، از ابو حمزه ثمالی و روایت حماد بن عیسی از ربیع، از مهم‌ترین احادیث طینت بوده که در تمامی مجموعه‌های حدیثی تکرار شده است. البته روایت حماد بن عیسی در علل الشرایع، از طریق ابی نعیم الهذلی نقل شده است.

میزان احادیث اختصاصی و مشترک در هر منبع

ردیف	نام کتاب	تعداد روایات طینت	روایات اختصاصی	روایات مشترک
۱	محاسن	۱۱ حدیث در پنج باب	۴ حدیث	۲ حدیث مشترک با بصائر، کافی و علل ۴ حدیث مشترک با کافی؛ ۳ حدیث در باب طینه المؤمن و ۱ حدیث در باب اخوه المؤمنین ۱ حدیث مشترک با بصائر
۲	بصائر الدرجات	۲۱ حدیث در سه باب	۱۴ حدیث	۲ حدیث مشترک با محاسن، کافی و علل ۳ حدیث مشترک با کافی؛ ۱ حدیث در باب طینه المؤمن و ۲ حدیث در باب خلق ابدان الائمه ۲ حدیث مشترک با محاسن
۳	الکافی	۱۳ حدیث در سه باب	۴ حدیث	۲ حدیث مشترک با محاسن، بصائر و علل ۲ حدیث مشترک با بصائر؛ ۱ حدیث در باب خلق ابدان الأئمه و قلوبهم و ۱ حدیث در باب ما خص الله به الأئمه من ولایه أولى العزم لهم فی الميثاق ۲ حدیث مشترک با علل؛ ۱ حدیث در باب عله خلق الخلق و اختلاف احوالهم و ۱ حدیث در باب عله المعرفه و الجحود ۳ حدیث مشترک با محاسن
۴	علل الشرایع	۷ حدیث در چهار باب	۲ حدیث	۲ حدیث مشترک با محاسن، بصائر و کافی ۱ حدیث مشترک با کافی و بصائر ۲ حدیث مشترک با کافی

اما حدیث پژوهان و اندیشمندان امامیه، غیر از بیان احادیث طینت، به بحث و بررسی درباره محتوای این احادیث پرداخته‌اند؛ چرا که با مطالعه ظاهر این روایات، اشکالات محتوایی مختلفی به ذهن می‌رسد. عمده این اشکالات نیز به سه ایراد ذیل باز می‌گردد:

الف) تعارض با ظاهر آیات قرآن کریم، از جمله آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲)؛

ب) تعارض با روایاتی که بر فطرت توحیدی تمامی آدمیان دلالت دارد؛

ج) ملازمت مضمون روایات طینت با جبر و نفی اختیار آدمی در انتخاب مسیر سعادت و شقاوت (نک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۴، تعلیقه شعرانی).

در این بین، برخی از حدیث پژوهان به دلیل چنین ایراداتی، به کلی احادیث طینت را مردود می‌دانند. گروهی دیگر ضمن پذیرش اصل صدور این دسته از اخبار، از اظهار نظر در باب محتوای آن خودداری کرده و فهم مراد احادیث طینت را بسیار دشوار دانسته‌اند؛ اما برخی از متفکران با قبول این احادیث در صدد تحلیل و تبیین مقصود آن برآمده‌اند. علامه مجلسی در «مرآة العقول» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۱۵)، پنج قول و مرحوم شبّر در «مصابیح الانوار» (شبّر، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱-۱۹)، نه قول در این زمینه آورده‌اند. مرحوم طباطبایی از اندیشمندانی است که تلاش کرده با طرح الگویی جامع، به تحلیل محتوایی احادیث طینت پرداخته و این گروه از روایات را با نظام فکری - اعتقادی امامیه هماهنگ نشان دهد. از این رو در جهت فهم صحیح تلاش فقه الحدیثی علامه طباطبایی در این باب، تبیین محتوایی احادیث طینت و بیان جهت گیری اندیشمندان بزرگ امامیه درباره این اخبار، امری ضروری است.

۱. تبیین محتوایی احادیث طینت

در این نوشتار، به جهت اعتبار متنی و سندی احادیث کتاب کافی، بر اساس تقسیم این کتاب به تبیین محتوا و مضمون روایات طینت می‌پردازیم:

همانگونه که گذشت، مرحوم کلینی در کتاب کافی روایات طینت را در سه باب بیان کرده است:

الف. روایات باب اول تنها به تفاوت سرشت و طینت مؤمنان و کفار اشاره دارد؛ بدون آنکه علت این تفاوت را بیان کند. از مهم‌ترین احادیث طینت که در کتاب‌های مختلف حدیثی امامیه بارها تکرار شده و کلینی نیز در باب اول اخبار طینت آن را نقل کرده؛ چنین است:

«محمد بن یحیی و غیره عن احمد بن محمد و غیره عن محمد بن خالد عن ابی نهشلق الحدیثی محمد بن اسماعیل عن ابی حمزه ثم الی قال: سمعت ابا جعفر یقول: إن الله عزوجل خلقنا من أعلى علیین و خلق قلوب شیعتنا مما خلقنا منه و خلق أبدانهم من دون ذلك و قلوبهم تهوی إلینا لأنه ما خلقت مما خلقنا منه ثم تلا هذه الآیه: «کلا إن کتاب الابرار لفی علیین و ما أدراک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون» و خلق عدونا من سجنین و خلق شیعتهم مما خلقهم منه و أبدانهم من دون ذلك فقلوبهم تهوی الیهم لأنها خلقت مما خلقوا منه ثم تلا هذه الآیه: «کلا إن کتاب الفجار لفی سجنین و ما أدراک ما سجنین کتاب مرقوم ویل یومئذ للمکذبین»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۰۲؛ ج ۳: ۱۳-۱۴)؛ امام باقر علیه السلام می فرمود: همانا خدا ما را از اعلا علیین آفرید و دل‌های شیعیان ما را از آنچه ما را آفریده است، آفرید و پیکرهایشان را از درجه پایینش آفرید. از این رو، دل‌های شیعیان به ما متوجه است؛ زیرا از آنچه ما آفریده‌شده‌ایم، آفریده شده‌اند. سپس این آیه را قرائت فرمود: «اصلا نامه نیکان در علیین است و تو چه دانی علیین چیست؟ کتابی است نوشته که مقربان شاهد آند»؛ و دشمنان ما

۱. راویان روایت مذکور، همگی به جز ابی نهشل که از راویان مجهول است، از امامی مذهبان ثقه می‌باشند. علاوه بر آن، صدر روایت مذکور توسط احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب محاسن (المحاسن، ج ۱: ۱۳۲) و نیز توسط صفار در بصائر الدرجات (ج ۱: ۱۵) بیان شده است (برای مطالعه بیشتر، رک: الکافی، ج ۳: ۱۳، حاشیه ۵).

را از سجین آفرید و دل‌های پیروانشان را از آنچه آن‌ها را آفریده است، آفرید و پیکرهایشان را از پایین تر آن آفرید. از این رو دل‌های پیروانشان به آنها متوجه است؛ زیرا اینها آفریده شدند از آنچه آنان آفریده شدند. سپس این آیه را تلاوت فرمود: «اصلاً نامه بدکاران در سجین است و تو چه دانی سجین چیست؟ کتابی است نوشته، پس وای بر تکذیب‌کنندگان».

بامطالعه متن روایت؛ به‌ویژه پس از نگاه به دیگر متون روایی این باب، می‌توان گفت محتوای اصلی این احادیث عبارتند از:

۱. خداوند سبحان هم قلوب و هم ابدان پیامبران و ائمه‌الکلیه را از طینت علیین سرشته است. ظاهراً مراد از قلوب به قرینه مقابله با ابدان، ارواح پیامبران و امامان است (رک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۳، تعلیقه شعرانی).

۲. قلوب مؤمنان از طینت علیین و ابدان آن‌ها از طینت فروتر از آن آفریده شده است و آفرینشی آمیخته دارند.

۳. آفرینش قلوب مؤمنین از طینت بهشت و علیین و آفرینش کافران از طینت نار و سجین است.

۴. قلوب مؤمنان و کافران به همان چیزی کشش و تمایل دارد که از آن آفریده شده است. برخی از آدمیان به یکدیگر گرایش دارند و سنخیت موجود در سرشت آنان زمینه این همگرایی است. بر همین اساس، برخی از مردم، یعنی شیعیان دل‌داده و مشتاق خاندان رسالت می‌باشند.

۵. در روایت حماد بن عیسی آمده است که خداوند سبحان پس از آنکه مؤمنان را از طینت علیین و کفار را از طینت آفرید؛ این دو طینت را به هم آمیخت. سپس در تبیین اثر این اختلاط و امتزاج، به زاییده شدن مؤمن از کافر و زاییده شدن کافر از مؤمن اشاره می‌شود: «فخلط بین الطینتین فمن هذا یلد المؤمن الکافر و یلد الکافر المؤمن».

۶. تفاوت‌های اخلاقی و رفتاری میان آدمیان از مبادی طینت آن‌ها مایه می‌گیرد. علت سر زدن اعمال سوء از مؤمنان، آمیختگی و اختلاط طینت سجین با طینت اصلی آنان است؛ همانگونه که علت رفتار نیک کافران آن است که طینت علیین با طینت اصلی آنان آمیخته شده است: «فخلط بین الطینتین ... و من ها هنا یصیب المؤمن السیئه و من ها هنا یصیب الکافر الحسنه».

۷. در روایت دوم این باب تأکید شده که طینت مؤمن به گونه‌ای است که از ایمانش دست برنمی‌دارد و کافر و دشمن اهل بیت علیهم‌السلام نیز از دشمنی خود دست نمی‌کشد: «لا یتحول مؤمن عن ایمانه و لا ناصب عن نصبه».

ب. گروه دوم روایات طینت، در کافی ذیل عنوان «باب آخر منه زیاده وقوع التکلیف» ذکر شده است. در هر سه روایتی که کلینی در این باب آورده است، این نکته وجود دارد که به آدمیان در عوالم پیشین دستوری از جانب حق تعالی داده شد که اصحاب یمین آن را اطاعت کرده و اصحاب شمال از آن سرپیچی کرده‌اند. اولین روایت این باب چنین است:

امام باقر علیه‌السلام فرمود: «اگر مردم بدانند، آغاز آفرینش چگونه بوده، دوتن با یکدیگر اختلاف نکنند. همانا خدای عزوجل پیش از آنکه مخلوق را بیافریند؛ فرمود: آبی گوارا پدیدآی، تا از تو بهشت و اهل طاعت خود را بیافرینم، و آبی شور و تلخ پدید آی تا از تو دوزخ و اهل معصیت را بیافرینم. سپس به آن دو دستور فرمود تا آمیخته شدند. از این جهت است که مؤمن کافر زاید و کافر مؤمن. آنگاه گلی را از صفحه زمین برگرفت و آن را به شدت مالش داد. به ناگاه آدمیان مانند مور و ذر به جنبش درآمدند. سپس به اصحاب یمین فرمود: به سلامت به سوی بهشت بروید! و به اصحاب شمال فرمود: به سوی دوزخ بروید! و باکی هم ندارم. آنگاه امر فرمود تا آتشی افروخته گشت و به اصحاب شمال فرمود: در آن داخل شوید! از آن ترسیدند و پرهیز کردند. سپس به اصحاب یمین فرمود:

داخل شوید! آنها داخل شدند. پس، فرمود: سرد و سلامت باش! آتش سرد و سلامت شد. اصحاب شمال گفتند: پروردگارا از لغزش ما درگذر و از نو بگیر! فرمود: از نو گرفتم؛ داخل شوید! ایشان برفتند و باز ترسیدند. در آنجا فرمانبرداری و نافرمانی پابرجا گشت. پس، نه این دسته توانند از آنها باشند و نه آنها توانند از اینان باشند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۱۹-۲۱).

در این گروه از روایات، افزون بر نکاتی که از دسته اول احادیث یافت می‌شود، دو مطلب مهم دیگر وجود دارد:

۱. در این روایات به تکلیف انسان ذری اشاره شده است. خداوند، پس از آنکه آدمیان را به اصحاب یمین و شمال تقسیم کرد، آنان را به داخل شدن در آتش تکلیف نمود؛ گو اینکه این تکلیف تنها کاشف از علت تقسیم انسان‌ها به دو گروه است؛ نه آن‌که علت اصلی این تقسیم باشد. البته اصحاب شمال یکبار از خدا تقاضای عفو کرده و بار دیگر نیز آزموده شدند؛ اما در آزمون دوم نیز ناموفق بودند.

۲. پس از این آزمون، اهل طاعت و معصیت تثبیت شدند و دیگر امکان تغییر وجود ندارد. از این رو، هیچ‌یک از این دو گروه نمی‌تواند در گروه دیگر داخل شود: «فلن یستطیع هؤلاء أن یکونوا من هؤلاء و لا هؤلاء أن یکونوا من هؤلاء».

ج. دسته سوم از احادیث طینت، با ایجاد پیوند میان موضوع طینت با احادیث عالم ذر، علت و حکمت تفاوت سرشت آدمیان را تبیین کرده است.

امام باقر علیه السلام به میثاقی که خداوند برای ربوبیت خود و نبوت هر پیغمبری از ذریه آدم گرفته؛ اشاره کرده‌اند؛ حکمت این میثاق را از جانب خداوند بیان می‌کنند و در ادامه حکمت، تفاوت سرشت آدمیان را متذکر می‌شوند:

«... سپس آدم، از اختلافاتی که در ذریه خود می‌دید، پرسید و عرضه داشت: ای کاش همه آنها را یکسان و یک اندازه می‌آفریدی که دارای یک طبیعت و یک خلقت می‌بودند!...

تا برخی بر برخی دیگر ستم نمی‌کردند و هیچ‌گونه حسد و کینه و اختلاف در میانشان پیدا نمی‌شد.

خدای عزوجل نیز در پاسخ فرمود: من خالق دانا هستم، از روی دانایی ام خلقت آنها را مخالف یکدیگر ساختم، و فرمانم در میان آنها به سبب مشیتم جاری شود، و به سوی تدبیر و تقدیرم نمی‌گرایند. خلقت من دگرگونی نپذیرد... از این جهت دنیا و آخرت و زندگی و مرگ و اطاعت و معصیت و بهشت و دوزخ را آفریدم و در تقدیر و تدبیر خود این‌گونه اراده کردم. به علم نافذی که نسبت به آنها دارم، میان صورت‌ها و پیکرها و رنگ‌ها و عمرها و روزی‌ها و اطاعت و معصیت‌شان تفاوت و اختلاف انداختم... از این جهت آنها را آفریدم تا در خوشی و ناخوشی و عافیت و گرفتاری و عطا و نعمت، آنها را آزمایش کنم...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۹-۱۰).

در احادیث مذکور نیز به نکات ذیل می‌توان دست یافت:

۱. خداوند متعال از همه انسان‌ها با هر خصوصیتی که داشتند بر ربوبیت خود و نبوت پیامبرانش پیمان گرفت تا او را عبادت کنند و چیزی را شریک وی ن سازند و به پیغمبرانش ایمان آورده، از آنها پیروی کنند.

۲. خداوند بر پایه علم بی‌نهایت و نافذ خود، آدم و ذریه او را با سرشت و طبیعت مختلف آفرید و در شرایط متفاوتی در مراحل زندگی‌شان قرار داد. بنابراین، تمامی اختلافات انسان‌ها بر اساس علم و اراده الاهی ایجاد گردیده است: «و أنا الخالق العالم بعلمی خالفت بین خلقهم و بمشیتتی یمضی فیهم امری و إلی تدبیری و تقدیری صائرون لا تبدیل لخلق».

۳. علت این تفاوت‌ها آن است که خداوند بدین واسطه آنان را در دنیا و در تمامی حالاتشان مورد آزمون قرار دهد: «خلقتمهم لأبلوهم فی کلّ حالاتهم... و إن ما خلقتک و خلقتهم لأبلوک و أبلوهم أیکم أحسن عملاً فی دار الدنیا فی حیاتکم و قبل مماتکم».

۲. دیدگاه حدیث پژوهان درباره احادیث طینت

صاحب‌نظران و اندیشه‌وران شیعه را به لحاظ نوع نگاهشان به این گونه احادیث می‌توان در سه دسته جای داد:

الف. عالمانی که به کلی از اظهار نظر در خصوص محتوای این اخبار باز ایستاده و فهم و مراد این اخبار را دشوار دانسته‌اند: از اندیشمندان این گروه می‌توان مرحوم مجلسی را نام برد. وی اخبار طینت را از متشابهات اخبار و احادیث مشکله برشمرده و به بیان روش برخورد عالمان با این اخبار می‌پردازد. مجلسی پنج قول را به اختصار بازگو می‌کند که نظریه اخباریان در صدر آنها قرار دارد. این جماعت ضمن پذیرش اصل ورود احادیث، علم آن را به خدا واگذار نموده و از اظهار نظر درباره محتوای آن سرباز زده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۷).

مجلسی در مرآة العقول، بی‌آنکه خود در باره اقوال مزبور به داوری بنشیند، سخن در شرح روایات را به پایان می‌برد؛ اما در بحارالانوار، در ابتدای نظریات مطرح در این باره، رأی اخباریون را آورده و احادیث طینت را از اخبار متشابه و مشکل معرفی می‌کند. وی معتقد است اینگونه اخبار از مسائلی است که عقول محدود بشری از دستیابی به کنه آن عاجز است و به‌همین سبب، علم آن باید به ائمه اطهار علیهم‌السلام واگذار شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۶۰-۲۶۱).

ب. محققانی که این احادیث را از اساس مردود شمرده، در اعتبار سندی و یا در جهت صدور آن خدشه کرده‌اند:

مرحوم شعرانی که از طرفداران نظریه دوم محسوب می‌شود، این گونه اخبار را با مفاد آیات قرآنی، سنت قطعی و اجماع امامیه ناسازگار تلقی کرده و مخالف براهین عقلیه دانسته است. وی در تعلیقه‌ای که بر شرح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۴)، بر کافی نگاشته، بر این باور است که همه احادیث باب «طینة المؤمن و الکافر» از جنبه سندی ضعیف‌اند. دو باب پس از آن، گرچه مشتمل بر تعدادی از احادیث معتبر است؛ این احادیث

با اصول مذهب و روایات فطرت مفادی مغایر دارند که پس از اخبار طینت در باب چهارم از ابواب کتاب الایمان و الکفر گردآمده‌اند. از روایات طینت چنین استنباط می‌شود که فاصله آدمیان تا رسیدن به سعادت و شقاوت با یکدیگر یکسان نبوده و مسافتی که باید طی کنند دور و نزدیک است و چنین وضعیتی با عدل الاهی مغایرت دارد؛ حتی اگر پای جبر هم به میان کشیده نشود، گونه‌ای تبعیض به شمار می‌آید. این، در حالی است که روایات فطرت می‌گویند: خداوند آدمیان را بر اساس فطرت توحیدی آفریده و در اصل خلقت آنان هیچ عیب و نقصی وجود ندارد؛ بلکه عیوب و انحرافات انسان‌ها جنبه عارضی دارند (ر. ک. نقی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۹۶).

طبق این باور، التزام به مضمون و مفاد روایات طینت، نه ضروری و نه صحیح است و در نتیجه این روایات باید به کناری نهاده شوند. این دیدگاه پیش از مرحوم شعرانی نیز طرفدارانی داشته و چنانکه اشاره شد، یکی از پنج نظریه‌ای است که علامه مجلسی در بحارالانوار و مرآة العقول بازگو فرموده است. البته، برخی (مجلسی، ۱۴۰۴، الف، ج ۵: ۲۶۱؛ ب، ج ۷: ۱۵)، به جای تضعیف سند روایات مزبور در جهت صدور آن خدشه نموده و با استناد به این نکته که مفاد این اخبار، با آرای عامه (اعتقاد اهل حدیث و اشاعره به جبر) هم‌ساز و با روایات موضوع اختیار و استطاعت نیز در تضاد است؛ این روایات را بر تقیه حمل کرده‌اند (ر. ک. نقی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

ج. اندیشمندانی که ضمن پذیرش صدور این احادیث، در مقام تفسیر و تحلیل این روایات برآمده و به تبیین محتوایی آن پرداخته‌اند. این دیدگاه بر پذیرش روایات طینت متکی بوده و با رویکردی حدیثی یا عرفانی و یا فلسفی به تبیین این روایات پرداخته و هر یک با روشی در مقام پاسخ به ایرادات مطرح درباره احادیث طینت برآمده است که مهم‌ترین آن اشکال مربوط به نفی اختیار از انسان است. مهم‌ترین تبیین‌های ارائه‌شده در باب احادیث طینت از این قرار است:

۱. اخبار طینت به کنایه از مرتبه ای از مراتب علم الاهی حکایت دارد؛ بدین معنا که در این اخبار، تنها به علم خداوند به سعادت و شقاوت انسان‌ها اشاره شده است و لازمه این علم، نفی قدرت و اختیار از انسان نیست (حلی، ۱۳۷۰: ۱۵۱).

۲. از آنجا که سرنوشت آینده انسان‌ها نزد خداوند معلوم است، گویی آن‌ها را به اختلاف سرشته و عناصر وجودی‌شان را به گونه‌هایی متفاوت ترکیب فرموده است. ذات حق که روح را پذیرای هر دو جانب خیر و شر قرار داده است، از پیش می‌دانست چه کسی جانب خیر و چه کسی جانب شر را بر می‌گزیند. از این رو، در آفرینش نیز با وی چنین معامله فرموده و طالب خیر را از طینت پاکیزه آفریده است و چون می‌دانست طالب شر، حتی اگر از طینت پاکیزه برخوردار باشد، به سمت شرور خواهد گرایید؛ طینت وی را از سجن سرشته است. البته علم خدا و خلقت انسان‌ها از دو طینت علین و سجن، علت صدور فعل بندگان نبوده؛ در نتیجه تفاوت خلقت انسان‌ها مستلزم جبر و نافی اختیار آنان نیست. اما برخوردار کردن انسان‌ها از طینت خوب، به نوبه خود می‌تواند نوعی تکریم در حق خوبان و اعمال نوعی تحقیر نسبت به بدان باشد. این نظریه را ملا صالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۵) برگزیده است. مرحوم شبیر با پذیرش این نظریه از این حدیث قدسی هم برای تأیید دیدگاه خود بهره گرفته که می‌گوید:

«أنا المطلع على قلوب عبادي لا أحيى ولا أؤمى أحداً إلا ما أعرفه منه قبل أن أخلقه»

(شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱).

۳. برحسب روایات، خداوند انسان‌ها را پیش از این دنیا سه مرتبه آزموده و آنان را به تکالیفی مکلف کرده است: تکلیف اول در عالم ارواح مجرد از بدن؛ تکلیف دوم، هنگام خلقت طینت و قبل از خلق آدم و تکلیف سوم، پس از خلق آدم و در عالم ذر اتفاق افتاده است. از این رو، هر کس در این سه مرحله تکالیف الاهی را اطاعت کند، در این دنیا هم مطیع اوامر خدا خواهد بود و هر کس نسبت به آن تکالیف عصیان کند، در این دنیا نیز جزء

عصیانکاران خواهد بود (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۱۳). برخیز معتقدند، خداوند ارواح انسان‌ها را در عالم ذر به اقرار بر ربوبیت خود آزمود و انسان‌ها بر پایه اختیار خود به ایمان و کفر گرویدند (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۱۵۴).

در پرتو چنین تفسیری، آفرینش آدمیان از طبیعت خوب یا بد، معلول ایمان یا کفر در عوالم پیشین است، نه علت آن تا لازمه چنین احادیثی جبرگرایی و نفی اختیار باشد.

۴. روایات طینت به کنایه از اختلاف استعدادهای مردمان و تفاوت قابلیت‌های آنان در پذیرش هدایت الهی حکایت دارد. بی شک استعداد و ظرفیت پیامبر اکرم ﷺ با ابوجهل یکسان نیست. با وجود این، هرکدام موظف است به قدر توانایی خود در جهت کمالات انسانی بکوشد و به هیچ رو، بار وظیفه و تکلیف از دوش هیچ‌کس، ساقط نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۶۰).

۵. برخی نیز با نگاهی تأویل‌گرایانه به تبیین این روایات پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، فیض کاشانی با اشاره به تقسیم عوالم به سه مرتبه جبروت، ملکوت، و ملک، از تأثیر هر یک از این مراتب، بر خلقت و طبیعت آدمی و دخالت در آن‌ها سخن گفته است. وی ابتدا علیین را کنایه از بالاترین مراتب قرب الاهی می‌داند و برای آن نیز مراتبی قائل است. از سوی دیگر، سجین را کنایه از پست‌ترین مراتب و دورترین آن از خداوند می‌داند. از این رو، نسبت دادن خلقت ارواح و قلوب مؤمنان به علیین به سبب گرایش و شدت علاقه آنان به مراتب اعلای قرب الاهی و بی میلی آنان به دنیاست. به همین جهت در روایات آمده است: «الدنيا سجن المؤمن». در مقابل خلقت قلوب کفار به پست‌ترین مراتب نسبت داده شده است؛ زیرا آنان به این دنیا گرایش و میل شدید داشته و نسبت به نشئه آخرت بی‌میل‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۵-۲۷).

۳. علامه طباطبایی و اخبار طینت

علامه طباطبایی، در آثار مختلف خود در تبیین و شرح روایات طینت، تلاشی ستودنی کرده است. وی دست کم در چهار اثر خود المیزان، رسائل توحیدی، تعلیقات بر کافی و تعلیقات بر بحار الانوار، در این باره به تفصیل سخن گفته است. بیانات علامه در این موضوع را می‌توان در چند بخش کلی بیان کرد:

الف. نقد حدیث پژوهی احادیث طینت

علامه در تعلیقه‌ای که بر بحار الانوار نگاشته است بر آندسته از محدثان که روایات باب را در هم آمیخته‌اند، خرده گرفته، می‌نویسد:

«اخبار باب طینت مشتمل بر مسئله واحدی نیست؛ بلکه هر یک از مسئله‌های طینت، انتقال اعمال، شروع خلقت، اخذ میثاق و میثاق در عالم ذر مسائل گوناگونی هستند که همگی به قضا و اراده کلی الاهی ارتباط دارند؛ در حالی که پژوهشگران مختلف، از جمله متکلمان و مفسران این مباحث را با یکدیگر آمیخته‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۷۶).

ب. طرح اشکالات ناظر به روایات طینت

مرحوم علامه در تعلیقه خود بر کافی معتقد است که اخبار طینت بر خلقت سعادت‌مندان از طینت علیین و گل بهشت و اشقیای از طینت سجین و گل جهنم و سعادت و شقاوت هر شخص مطابق طینت خود، دلالت دارند. ایشان در ادامه دو ایراد اساسی به محتوای این روایات وارد می‌دانند:

۱. مخالفت با ظاهر آیات قرآن؛

۲. ملازمت با نفی اختیار انسان و جبرگرایی.

علامه البته در صدد پاسخگویی به هر دو ایراد برآمده‌اند که پاسخ ایشان در واقع به نوع تبیین وی از این روایات باز می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۹). وی در تفسیر المیزان نیز چند

اشکال به ذاتی بودن سعادت و شقاوت برای انسان که از ظاهر روایات طینت و برخی دیگر از روایات استفاده می‌شود؛ مطرح می‌کند:

۱. سعادت و شقاوت ذاتی با مالکیت مطلق خدای سبحان منافی بوده، مستلزم تحدید سلطنت اوست، که قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است.

۲. چنین امری مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلاست؛ چرا که بنای جمیع عقلا بر تأثیر تعلیم و تربیت است، و همه متفقدانکارهایی نیک و قابل ستایش است و کارهایی زشت و قابل سرزنش.

۳. لازمه این سخن آن است که تشریح و فرستادن کتاب‌های آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی‌فایده باشد، و دیگر اتمام حجت در ذاتیات، هرطور که تصور شود، معنا نخواهد داشت؛ زیرا بنابر این فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است؛ حال آن‌که قرآن کریم در جای جای خود با این لوازم مخالفت صریح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۹۵).

ج. دسته بندی احادیث مربوط به طینت

مرحوم علامه در تفسیر المیزان ذیل آیه شریفه «قُلْ لَأْمُرُ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)؛ درباره روایات سعادت و شقاوت و احادیثی که در باب خلقت آغازین انسان وارد شده است، بحث روایی مبسوطی ارائه می‌کند. و یا ابتدا به بیان ایرادات سعادت و شقاوت ذاتی آدمی پرداخته؛ سپس تمامی روایاتی را که در باب سعادت و شقاوت وارد شده، در بیان این نکته که پایان خلقت به شکل اول خلقت است؛ مشترک دانسته و می‌گوید:

«گرچه این روایات از حیث مفاد مختلف‌اند؛ همه در افاده این که آخر خلقت به شکل اول خلقت است و بازگشت انسان نظیر آغاز آفرینش اوست و نیز در بیان این نکته که کسی که در خاتمه هدایت یافته، از ابتدا هدایت یافته بوده و گمراه نیز از ابتدا گمراه شده

بوده؛ مشترک‌اند؛ اما این روایات و همچنین آیات در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند، و آنچه را برای انسان اثبات می‌کنند، از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۹۵)

وی سپس روایاتی را که در این باب وارد شده‌اند، به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. روایاتی که اجمالاً دلالت دارد بر این که خداوند انسان‌ها را هنگام خلقت دوگونه آفریده است: سعید و شقی و کافر و مؤمن؛ مانند روایت ابی الجارود از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

«خَلَقَهُمْ حِينَ خَلَقَهُمْ مُؤْمِنًا وَ كَافِرًا وَ شَقِيًّا وَ سَعِيدًا، وَ كَذَلِكَ يَعُودُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُهْتَدِينَ وَ

ضال» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۸).

ایشان این گروه از روایات را دارای اشکال جدی نمی‌دانند؛ زیرا اولاً، موافق این دسته از روایات، آیاتی از قرآن کریم وجود دارد، مانند آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» (تغابن: ۲) و نیز: «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى» (نجم: ۳۲).

ثانیاً، سیاق آیات بر این نکته دلالت دارد که اجمالاً نوع انسان به قضای الهی به دو گونه تقسیم شده، و اما تفصیل این اجمال و این که چه کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم‌اند؛ به اعمال اختیاری خود آنان مربوط است، و این به عمل شان بستگی دارد؛ چون افعال اختیاری است که مستلزم هدایت و یا ضلالت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۹۷).

۲. روایاتی که به طور تفصیل بر این نکته دلالت دارند که خدای سبحان آدمیان را مختلف آفریده است: بعضی را از گل و طینت بهشت که سرانجام‌شان به سوی بهشت خواهد بود و برخی را از گل جهنم خلق کرده و بازگشت شان نیز به سوی جهنم خواهد بود.

۳. دسته سوم از روایات این باب، روایاتی است که خلقت انسان را از منشأ آب گوارا و آب تلخ و شور می‌داند؛ از آن جمله روایتی است در کتاب علل الشرایع به نقل از امام صادق علیه السلام:
«خدای عزوجل آب گوارایی آفرید و از آن آب، اهل طاعت را خلق فرمود. بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد. سپس امر کرد تا این دو آب به هم درآمیزند و مخلوط شوند. که اگر چنین نمی‌کرد، مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۲).

البته مرحوم علامه روایات دسته سوم را به منزله «مفسر اخبار طینت» می‌داند.
۴. دسته چهارم روایاتی است که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می‌داند؛ مانند روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است:
«خدای تبارک و تعالی ما را از نوری آفرید که آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلا علیین است و دل‌های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که با آن بدن‌های ما را خلق کرد، و بدن‌های آنان را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید. به همین جهت است که دل‌های شیعیان همواره به سوی ما متمایل است؛ زیرا از همان چیزی آفریده شده‌اند که ما از آن آفریده شده‌ایم...» (همان، ج ۱: ۱۱۷).

ایشان برگشت این دسته از روایات را به همان روایاتی می‌داند که بر انتها و ریشه خلقت از طینت علیین و طینت سجین دلالت می‌کنند؛ با این تفاوت که در این روایات، این معنا اضافه شده است که انسان، پس از خلقت به نور و یا ظلمت مبدل می‌شود و شاید سبب این سخن آن باشد که طینت سعادت باعث ظهور حق و آشکار شدن معرفت، و طینت شقاوت با جهل ملازم است و جهل همان ظلمت است.

۵. دسته پنجم از اخبار این باب روایاتی است که دلالت دارد بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و به عکس، انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی؛ مانند روایتی طولانی که از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

«وقتی قیامت قیام می‌کند، خدای تعالی وزرو و بال‌ها را که از سنخ وجود ناصبی‌ها و از طینت آنان است، از نامه مؤمنین به نامه ناصبی‌ها منتقل می‌کند و حسنات و نیکی‌ها و افعال خیری که در نامه عمل ناصبی‌ها است، از آن جایی که از سنخ وجود مؤمن و از جنس طینت او است؛ به نامه مؤمنین منتقل می‌کند...» (همان، ج ۲: ۶۰۹)

این دسته‌بندی به خوبی نشان می‌دهد که دست کم احادیث گروه دوم تا چهارم در زمینه طینت می‌باشد و همین روایات، محل اشکالاتی است که علامه در نگاشته‌های مختلف خود مطرح کرده است. علامه پس از تفکیک روایات طینت به تبیین مضمون این روایات پرداخته و در مقام پاسخگویی به اشکالات آن بر می‌آید.

د. تحلیل علامه از احادیث طینت و پاسخ به اشکالات

پاسخ علامه طباطبایی به اشکالات وارد بر سعادت و شقاوت ذاتی آدمی را می‌توان در چند مرحله بیان کرد:

۱. علامه، ابتدا در پاسخ به ایراد مخالفت احادیث طینت با آیات قرآن، با ذکر آیات مختلف مبنای قرآنی روایات مذکور را بیان نموده، تعارض این گروه از آیات را با روایات طینت نمی‌پذیرد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۹). این آیات عبارتند از: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷)؛ «وَلِكُلِّ وُجْهٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا» (بقره: ۱۴۸)؛ «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید: ۲۲)؛ «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۲۹ و ۳۰)؛ «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكُمَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُ هَا لِمُقْرَبُونَ» (مطففین: ۱۸-۲۱) و: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَمَا أَدْرَاكُ مَا سِجِّينُ كِتَابٌ مَرْقُومٌ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» (مطففین: ۷-۱۰).

۲. علامه معتقد است احادیث طینت بر این مطلب دلالت دارد که اجزای بدن انسان از ماده زمینی است و ماده زمینی با اختلافی که در اوصاف و خواص آن است و از این جهت گل بهستی یا جهنمی نامیده شده است؛ به احوال انسان و اوصاف مختلفی که از جهت

صلاح و فساد دارد، بی‌ارتباط نیست. نکته دیگر آن است که ترکیب بدن انسان از ماده زمینی، عیناً مانند نباتات و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ترکیب می‌شود، به حسب اختلافی که در ماده زمینی آن است؛ مختلف می‌گردد. وی بر این باور است که این قسمت از مضمون احادیث، مطلبی کاملاً صحیح و بدون ایراد است؛ البته به شرطی که ارتباط مواد زمینی با سعادت و شقاوت آدمی را به نحوعلیت تامه ندانیم. بنابراین، از دیدگاه علامه نحوه تأثیر این مواد بر سعادت و شقاوت او از گونه «اقتضا» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۹۹).

او در بیان تأثیر اقتضایی ماده زمینی انسان بر سرنوشت او، از پشتوانه تجربه بهره می‌برد و تجربه را هم مؤید رابطه میان مزاج‌ها و جنبه‌های سوء خلقی (که بر اثر تکرار در نفس ریشه دوانده است) در جان آدمی می‌داند و هم گویای تأثیر تربیت، به ویژه تلقی ندرت حق ق خلق و خوی‌ها بر می‌شمرد. از این رو معلوم می‌شود خصوصیات جسمی تأثیر قطعی و غیر قابل تخلف ندارند؛ بلکه صرفاً استعداد تلقی می‌شود، هر چند از آن پس، خلق‌ها زوال ناپذیر می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

۳. در مرحله بعد، علامه سعی دارد بین تأثیرگذاری طینت آدمی و اعمال اختیاری او بر سعادت و شقاوت، به گونه‌ای جمع کند و اشکال ملازمت اخبار طینت با جبر را با علت ناقصه دانستن تأثیر طینت پاسخ دهد. وی از رهگذر تقسیم مراتب عالم هستی، پس از ذات الاهی به سه مرتبه «عالم عقل»، «عالم مثال» و «عالم ماده» و نیز قبول «حرکت جوهری» به توضیح گونه تأثیر طینت بر سرنوشت انسان می‌پردازد. از دیدگاه او، نوع موجوداتی که نفس مجرد دارند، به واسطه حرکت جوهری دگرگون می‌شود و به صورت مجرد خیالی (برزخی) در می‌آید و یا با حرکت جوهری از این مرتبه نیز در می‌گذرد. از این رو، همه این انواع، پس از مجرد شدن ممکن است تا مرحله صورت‌های عقلی هم برسند. از سوی دیگر، وی با پذیرش قاعده «النهایات الرجوع الی البدایات» بر این باور است که آخرین

نوعی که موجودات در سیر صعودی خود و به سبب حرکت جوهری بدان دست می‌یابند؛ همان درجه‌ای است که از آن نزول کرده‌اند؛ چرا که عود مانند‌آغاز است یا به وجهی عین آن محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۷ - ۱۰۸).

وی با توجه به این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که نفس انسان‌ها در آغاز، بر اثر حرکت جوهری بدن، پدید می‌آید، و این، هنگامی است که «خیال»، فعالیت خود را شروع می‌کند. در این مرحله، نفس به شدت رنگ بدن را دارد؛ اما این رنگ به حدی نمی‌رسد که قابل زوال نباشد. از این مرحله است که نفس به سبب عواملی نظیر نوع‌ترتیب، آگاهی‌ها و عقاید و رویدادهایی که در ارتباط با او واقع می‌شود، در یک حرکت مداوم، راه می‌پیماید، و حالات و عقاید گوناگون، بر او انباشته می‌گردد؛ تا آن‌جا که در او، رسوخ یافته و با او ملازم می‌گردند. حاصل این حرکت و سیر نفس، صورت نفسانی خاصی است که انسان‌ها را از یکدیگر امتیاز می‌دهد، و این، همان تنوع نفوس است. پس، اگر این صورت، صورت سعادت باشد، آن نفس، در برزخ در راه سعادت قرار می‌گیرد؛ و اگر صورت شقاوت باشد، در راه شقاوت واقع می‌شود و اگر تجردش، برزخی باشد، در همان مرحله توقف می‌کند و اگر فوق آن باشد، از آن مرحله می‌گذرد. علامه در انتها از این مقدمات، چنین استنتاج می‌کند که شیء در عود و بازگشتش، در همان مرتبه‌ای که در ذاتش از آن تعیین یافته است؛ استقرار می‌یابد و بنابراین، هر شیئی به آغاز خود باز می‌گردد (همان: ۱۰۹).

علامه بدین صورت تلاش می‌کند تا به گونه‌ای دیگر نشان دهد چگونه هم سرشت اولیه انسان‌ها که ابتدای خلقت آنان است و هم اعمال بعدی و تعلیم و تربیت آن‌ها در طول زندگی بر سرنوشت و سعادت و شقاوت انسان‌ها تأثیرگذار است. او به این طریق سعی دارد بین تأثیرگذاری طینت یا ماده اصلی بدن آدمی و اعمال اختیاری او در سعادت و شقاوت جمع کند و اشکال ملازمت اخبار طینت با جبر را با علت ناقصه دانستن تأثیر طینت، پاسخ دهد.

۴. علامه در پایان تبیین احادیث طینت، راه حل دیگر؛ اما دقیق‌تری برای پاسخ به اشکالات محتوایی این روایات ذکر می‌کند. وی تحقق سعادت و شقاوت انسان را در گرو فعلیت یافتن ادراک او می‌داند و ادراک نیز از آن‌جا که مجرد از ماده است، قطعاً به قیود ماده مقید به احکام آن محکوم نیست که یکی از آن قیود، زمان (مقدار حرکت) است. بنابراین، گو این‌که ما به نظرمان چنین می‌رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می‌شود؛ حقیقت امر این است که از آن‌جایی که سعادت، یعنی ادراک، مجرد است، به زمان مقید نیست. پس، سعادت که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود، عیناً قبل از حرکت نیز وجود داشته است. علامه این مسئله را نظیر نسبت دادن امور حادث به فعل خدای تعالی برمی‌شمرد که اگر فعل خدا را در این نسبت به زمان مقید می‌کنیم، این تقیید، در حقیقت تقیید از نظر ما است؛ چون ما در این نسبتی که می‌دهیم نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی را که به حدوث آن منتهی شده است، در نظر می‌گیریم و گرنه فعل خدای تعالی به زمان مقید نیست.

پس، از آن‌جا که سعادت و شقاوت انسان از راه مجرد علمی اوست که مجرد و بیرون از زمان است، می‌توان پیش از امتداد زمان زندگی انسان، او را به سعادت و شقاوت متصف کرد؛ چنان‌که به واسطه ارتباط سرنوشت آدمی با اعمال و حرکات او می‌توان سعادت و شقاوت را متأخر از اعمال دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۰۱).

۵. مرحوم علامه در تبیین احادیث دسته پنجم که بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی دلالت دارد؛ این حکم را حکم ملکوتی می‌داند که در طول حکم ظاهری دنیوی و احکام زندگی اجتماعی آن قرار دارد. آری؛ وقتی روز قیامت روز بروز باطن‌ها و ظهور حق باشد، قهراً در آن روز احکام هم ملکوتی خواهد بود؛ یعنی هر حکمی به موضوع حقیقی خود ملحق شده، هر چیزی به اصل خود بازمی‌گردد (همان: ۱۰۶).

۵. تبیین دیدگاه علامه

علامه با مبنا قرار دادن چند اصل فلسفی در تبیین عقلانی روایات طینت می‌کوشد. این مبانی عبارتند از:

نظام طولی عالم و تقسیم عالم به مراتب سه‌گانه

مطابق آموزه‌های فلسفی و حکمت صدرایی، موجودات عالم هستی، پس از ذات اقدس اله و اسما و صفات او، دارای سه مرتبه‌اند. این مراتب، به مقتضای برهان عبارتند از: عالم عقل مجرد، عالم مثال و عالم ماده (صدرالدین شیرازی، ۳۲۰: ۱۳۶۰-۳۲۱). علامه طباطبایی در نگاشته‌های خود بدین نکته اشاره دارد و ترتب هر یک از این عوالم بر دیگری را، از نوع ترتب معلول بر علت، و وجود ناقص بر وجود کامل می‌شمرد. بنابراین، صورت آنچه در عالم ماده و جسم، تحقق می‌یابد، با صورت‌هایی که در عالم مثال است، مطابق می‌باشد و نیز صورت‌های عالم مثال با آنچه در عالم عقل مجرد است، مطابق است. از این رو، نظام موجود در عالم پایین به طور متقن در عالم بالا تحقق دارد، بدون آن‌که تغییر و تبدیل بدان راه یابد؛ زیرا تحقق وجودی در عالم پایین، به علتی در عالم بالا نیازمند است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۲؛ ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۹۰-۳۰۲).

تفاوت اقتضا و علت تامه

از دیدگاه فلاسفه صدرایی، علت دوگونه است: «علت تامه»، به چیزی گفته می‌شود که به واسطه وجود آن، شیء دیگری موجود می‌شود و به سبب عدم آن، انعدام معلول لازم می‌آید. اما آنچه ایجاد شیء بر آن متوقف است؛ بدین معنا که از عدم آن، عدم معلول لازم می‌آید؛ اما از وجود آن، وجود معلول لازم نمی‌آید، «علت ناقصه» یا «غیر تامه» گفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۲۷). علامه نیز با قبول این نکته اعتقاد دارد که اشیای مختلف در کیفیت تأثیرگذاری بر یکدیگر یکسان نیستند. برخی از اشیای در معلول خود به گونه علت تامه اثر کرده و با وجود علت معلول بدون تخلف پدید می‌آید؛ اما

برخی اشیا به نحو مقتضی و علت ناقصه بر اشیای دیگر اثرگذارند (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۹).

ماهیت نفس و حرکت جوهری در نفس آدمی

بر اساس مبانی ابتکاری ملاصدرا که وجود را امری تشکیکی دانسته و به حرکت جوهری قایل است؛ ماده مرتبه ضعیف وجود و صورت شدت وجود است. به نظر او، صور منطبق در ماده، قابلیت اشتداد وجودی دارند. اتحاد این صور با ماده به دلیل ضعف وجودی آنهاست؛ اما با اشتداد در وجود از آن مجرد شده، بدون آن به بقای خود ادامه می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۰-۳۰۱؛ ج ۹، ۱۸۶-۱۸۷ و ۱۹۰). ملاصدرا بر اساس همین اصل، «جسمانیه الحدوث» بودن و «روحانیه البقا» بودن نفس را تبیین کرده است. به این ترتیب، وجود انسان می‌تواند در مرتبه‌ای مادی و در مرتبه‌ای دیگر مجرد باشد؛ در عین حال هویت واحدی داشته باشد (همان، ج ۸: ۳۴۵-۳۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳۶-۵۳۷). بنابراین، نفس مقام ثابت و واحدی ندارد و از ماده تا عقل و حتی برتر از آن مقاماتی است که برای نفس متصور است. نفس با حرکت جوهری، از مادیت به سوی تجرد پیش می‌رود. در حقیقت، وجود واحدی در حال سیلان و حرکت است که یک حد وجودی آن با ماده و جسمانی قرین است؛ اما پس از اشتداد وجودی، تجرد از آن استنباط می‌شود. به دیگر سخن، نفس در فلسفه ملاصدرا، وجودی جدا و مستقل از بدن ندارد تا مسئله ارتباط آنها پیش بیاید و معضل معروف ارتباط مجرد و مادی رخ بنماید؛ بلکه از اساس یک وجود است که مراتب طولی و عرضی دارد. بدن یکی از مراتب وجود نفس است و با آن متحول و متکامل می‌شود و نفس خود دارای مقامات متعددی است که حضور در عالم طبیعت، یکی از آنها و سرمنزل سفر نفس است و رسیدن به مقام عقل، بالاترین مقام برای اوست.

علامه طباطبایی نیز همسو با فیلسوفان صدرایی به جسمانیه الحدوث بودن نفس انسانی اعتقاد دارد. وی بر پایه همین اندیشه و با قبول حرکت جوهری (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۰۱)، بر این باور است که نفس انسانی می‌تواند عالم ماده را طی کرده به عالم مثال و پس از آن عالم عقل مجرد دست یابد.

از این روست که وی وجود انسان با تعیینات شخصیه در عوالم پیش از این دنیا را مردود دانسته و به همین جهت، وجود ذری انسان متعین را در عالم ذر انکار می‌کند. اما میان اعتقاد به جسمانیه الحدوث بودن نفس و اعتقاد به عالم ذر، آنگونه که علامه طباطبائی مطرح کرده است، تنافی وجود ندارد؛ زیرا جسمانیه الحدوث بودن، یعنی حدوث به صورت فردی و متعین که با تکون مادی محقق می‌شود؛ اما وجود در عالم ذر؛ یعنی وجود به صورت جمعی، بدون این‌که بین او و سایرین تمایزی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۱۶).

چگونگی تکامل نفس

از دیدگاه فلاسفه حکمت متعالیه، کمال و سعادت، همان وجود است و وجودها در کمال و نقص دارای مراتب مختلفی هستند؛ یعنی هر وجودی که از عدم خالص‌تر باشد از تکامل و سعادت بیش‌تری برخوردار است. علاوه بر این، ادراک و شعور وجود نیز کمال و سعادت است و وجودها در ادراک نیز متفاوتند. از این رو، تکامل نفس و مراتب آن، به طور کامل با شدت وجودی آن مرتبط است؛ به این معنا که هر قدر نفس و قوای آن از لحاظ وجودی، قوی‌تر و شدیدتر باشد، از مرتبه تکاملی والاتری بهره‌مند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۱).

شدت وجود نفس، از دو جهت موجب ارتقای مرتبه آن می‌شود: اول، از آن جهت که خود مرتبه وجود، درجه تکامل را نشان می‌دهد و دوم، آن‌که هرچه نفس و قوای آن، وجود شدیدتری داشته باشد، به درک مدرکات ناب‌تری قادر خواهد بود و هرچه مدرکات،

ناب‌تر باشد، مرتبه تکاملی ادراک کننده، یعنی نفس، بالاتر خواهد بود. از این‌رو ملاصدرا تصریح می‌کند که کمال و سعادت هر قوه‌ای از قوای نفس، ادراک امر ملائم با طبع آن قوه است و از آن‌جا که قوای مختلف بر اساس مدرکات متفاوت، مراتب مختلفی دارند، کمالات مختلفی نیز دارند؛ به این معنا که هر چه قوه شدیدتر باشد، مرتبه تکاملی آن نیز بالاتر خواهد بود. همان‌طور که وجود قوای عقلی از قوای شهبوانی و غضبیه شریف‌تر و کامل‌تر است؛ ادراکات آن‌ها از ادراکات محسوس کامل‌تر است و در نتیجه وجود آن‌ها نیز شدیدتر است (همان، ج ۹: ۲۲). صدرا، بنابر همین نکته معتقد است، صورت‌های ادراکی جوهرهایی هستند که قائم به نفس بوده و با آن متحد می‌شوند. این صورت‌های ادراکی مقوم ذات نفس بوده و سبب تحولات جوهری می‌باشند که در نتیجه آن نفس از قوه به فعل خروج کرده و تکامل می‌یابد^۱ (همان، ج ۳: ۳۲۰).

تجرد ادراک و صور علمی

صدرا بیان بر این باورند که صورت‌های علمی هر گونه که تصور شوند و از هر نوع که باشند، مجرد از ماده و خالی از قوه می‌باشند و اگر مادی باشند، باید خواص ماده، نظیر قابلیت انقسام، زمان‌مند و مکان‌مند بودن را داشته باشند؛ در حالی که علم بما هو علم، نه تقسیم پذیر است و نه به زمان و مکان مقید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۱-۲۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۵۴-۱۵۵).

اختصاص زمان به عالم ماده

ملاصدرا، زمان را امری خارج از جسم نمی‌داند. زمان و حرکت از عوارض تحلیلی جوهر جسمانی به شمار می‌روند و تفاوت آن‌ها، مانند تفاوت جسم طبیعی و تعلیمی است. حرکت همان هویت اتصالی و غیر قار جسم و زمان تعیین مقداری آن است. (ملاصدرا،

۱. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ارشد ریاحی، ۱۳۹۱).

۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۰-۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۵ و مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۴۰). طبیعت دارای دو نوع امتداد و مقدار است: یکی از آن‌ها دفعی و مکانی است و به مقدم و مؤخر مکانی قابل انقسام است و دیگری مقداری تدریجی و زمانی است که انقسام و همی به متقدم و متأخر زمانی دارد. به این ترتیب، زمان در فلسفه صدرایی به عنوان «بعد چهارم» جوهر جسمانی در نظر گرفته می‌شود (اکبری‌ان، ۱۳۸۸: ۱۷). از این رو زمان به اجسام اختصاص دارد و از آن‌جا که جسم نیز از ماده جدایی ناپذیر است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۷۳-۱۷۸)؛ زمان به ماده و اجسام اختصاص دارد و هر آنچه عاری از ماده باشد، زمان‌مند نیست.

۴. تحلیل و ارزیابی

به جرأت می‌توان ادعا کرد که پس از علامه مجلسی، علامه طباطبایی حدیث‌پژوهی است که به صورت جدی و کاملاً علمی به حل معضلات و تبیین محتوایی احادیث طینت پرداخته است و البته با نگاهی بسیار جامع و کامل‌تر از دیگران. با همه این‌ها، تلاش فقه الحدیثی علامه طباطبایی از برخی از جهات قابل تامل است:

الف. تحلیل بر اساس مبانی فلسفی است، نه بر پایه محتوای روایات

همان‌طور که دیدیم، تحلیل علامه طباطبایی درباره احادیث طینت، بیش‌تر بر پایه مبانی فلسفی ایشان و بر اساس جهان‌بینی حکمت صدرایی طرح شده است. به عبارت دیگر، راه‌هایی که علامه برای حل مشکلات احادیث طینت ارائه داده بر اساس حکمت متعالیه است و بدون پیش فرض گرفتن مبانی حکمت صدرایی، نمی‌توان این نکات را از روایات طینت برداشت کرد.

ب. نقص مبانی فلسفی

بسیاری از اصول و مبانی حکمت صدرایی که تحلیل علامه طباطبایی بر پایه آن طرح گردیده؛ قابل‌خنده است. برخی از این مبانی فلسفی دارای رقبایی جدی در اندیشه سایر

مکاتب فلسفی است که اگر نتوان در مقام داوری، صحت یکی از این نظریات را اثبات کرد؛ پذیرش این مبانی فلسفی ترجیح بدون دلیل است. از این دسته مسایل می‌توان به تعریف زمان، عوامل مؤثر بر تکامل نفس و حرکت جوهری اشاره کرد. زمان یکی از مفاهیم جنجالی و بحث برانگیز در فلسفه است که درباره آن آرای متعددی مطرح شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۲-۱۴۴). همچنین به چگونگی تکامل نفس انسان توسط ادراک و صورت‌های عقلی از دیدگاه صدرائیان نقدهای متعددی وارد شده است. مهم‌ترین نکته در این باره، آن است که اصل تکامل نفس به سبب ادراک بر پایه اصل اتحاد عاقل و معقول مطرح شده است. حال آن‌که براساس روایت مشهور ابن سینا با این نظریه مخالفت کرده و به نقد دیدگاه اتحاد پرداخته است. او معتقد است که صور اشیا در نفس حلول می‌کنند و نفس را زیب و زینت می‌دهند و نفس برای آن صور به واسطه عقل هیولانی مانند مکان می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۲-۲۱۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۵-۲۹۸).

همچنین فلاسفه پیش از صدرا حرکت جوهری را انکار کرده و حرکت را تنها در اعراض می‌پذیرند. از دیدگاه ایشان همه جواهر، از جمله نفس ثابت‌اند و در آن‌ها تغییری رخ نمی‌دهد. تنها مقولات عرضی و آن هم چهار مقوله کم، کیف، وضع و این متحرک‌اند. بر این اساس، تغییر در جواهر، صرفاً به صورت کون و فساد است. در چنین تغییری، صورتی زایل و صورتی دیگر کاین می‌شود و جای آن را می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹۸).

ج. ناسازگاری با محتوای روایات

گذشته از آن‌که تحلیل علامه بر اساس مبانی فلسفه صدرایی ارائه شده و برخی از این مبانی نیز از دیدگاه فلاسفه دیگر دارای اشکال است؛ تبیین علامه با مضامین احادیث و آموزه‌های روایی نیز متناسب نیست. مهم‌ترین این اشکالات از قرار ذیل است:

۱. اندیشه جسمانیه الحدوث بودن نفس انسان و تقارن حدوث نفس و بدن بر مبنای متون روایی و از دیدگاه اصحاب نخستین امامیه مردود است؛ زیرا تواتر معنوی ادله نقلی که بر تقدم حدوث نفس بر بدن دلالت دارد، امری غیر قابل انکار است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱: ۲۳۹) و با توجه به اشکالاتی که به دلایل عقلی نظریه عدم تقدم حدوث نفس بر بدن وارد است؛ برای صرفنظر از ظواهر ادله فراوان نقلی هیچ دلیلی نداریم (نک: منتظری، در دست چاپ).

۲. اشکال دیگر این است که علامه، احادیث طینت را تنها به بد نمربوط دانسته و آنچه را از طین خلق می‌شود، فقط بدن می‌داند؛ در حالی که روایات طینت، به صراحت درباره خلقت قلوب و ارواح نیز از دو نوع طینت سخن می‌گویند. البته ایشان به دلیل باور خاصی که بر مبنای جسمانیه الحدوث بودن نفس دارد؛ روایات طینت را در خلقت ابدان منحصر می‌داند؛ زیرا پیش از خلقت بدن، اساساً ارواح انسان‌ها به صورت مشخص وجود ندارند.

۳. بر اساس روایات، همه انسان‌ها قبل از خلقت دنیایی در مرحله‌ای از وجود خود دارای روح و بدون هیچ‌گونه بدنی بوده‌اند. از این مرحله در روایات به عالم «اظله» و «ارواح» تعبیر شده است. نکته مهم آن است که مطابق صریح برخی روایات، روح انسان نیز دارای خلقتی مادی است تا آن‌جا که از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «الروح جسم رقیق قد البس قالباً کثیفاً» (طبرسی ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۴۹). از سوی دیگر، مطابق ظاهر آیات و روایات، انسان حتی در آخرت دارای بدنی مادی است و اساس معاد، همین برانگیخته شدن بدن خاکی انسان از قبور است.^۱ به عنوان نمونه، هنگامی که از امام صادق علیه السلام پرسیده شد که آیا بدن مرده می‌پوسد؟ حضرت فرمود: «آری؛ به گونه‌ای که هیچ گوشت و استخوانی از او باقی نمی‌ماند، جز همان طینتی که از آن خلق شده است. این طینت

۱. (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: افضلی، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۹).

نمی‌پوسد؛ بلکه در قبر باقی می‌ماند تا همان طور که بار اول آفریده شد، دوباره از آن خلق شود» (کلینی، ج ۳: ۲۵۱).

بنابراین، می‌توان گفت انسان همواره همراه با خلقتی مادی و جسمانی است و حتی اگر زمان، به عالم مادها اختصاص داشته باشد؛ مادی بودن خلقت روح و بدن انسان در همه عوالم اقتضا دارد تا همه مراحل کمال انسان در قالب زمان رخ دهد. از این رو، راه حل دیگر علامه نیز با مضامین قرآنی و روایی تبیینی ناسازگار است که سعادت و شقاوت انسان را در گرو فعلیت یافتن ادراک او معرفی کرده است و ادراک را نیز به دلیل تجرد از ماده، به قیود ماده مقید و به احکام آن محکم نمی‌دانست که یکی از آن‌ها زمان (مقدار حرکت) است.

۴. یکی از راه حل‌های علامه در تحلیل احادیث طینت، تأثیرگذاری طینت بر سرنوشت انسان به گونه اقتضایی و نه علیت تامه است؛ اما با این تحلیل اشکالی که برخی نظیر مرحوم شعرانی به این روایات داشتند، همچنان باقی است و آن ایراد همان مخالفت با عدل الهی است؛ زیرا لازمه چنین تبیینی آن است که فاصله آدمیان تا رسیدن به سعادت و شقاوت با یکدیگر یکسان نبوده و مسافتی که باید طی کنند دور و نزدیک است و چنین وضعیتی با عدل الهی مغایرت دارد؛ حتی اگر پای جبر هم به میان کشیده نشود؛ چرا که همین تأثیر اقتضایی سرشت نیک و بد بر عاقبت آدمی نیز گونه‌ای تبعیض و ترجیح بدون دلیل است که حداقل با حکمت فاعل حکیم مخالف است.

۵. مرحوم علامه با آن‌که با دسته‌بندی کردن احادیث باب طینت، تحلیل این‌گونه روایات را قابل دسترسی‌تر می‌سازند؛ باز هم به نظر می‌رسد، تحلیل ایشان فاقد ارتباط

۱. این نکته که عالم قیامت و آخرت فاقد زمان است نیز با ظاهر آیات و روایات ناسازگار است و بیش‌تر از تصور غیر مادی بودن انسان در عالم آخرت نشأت می‌گیرد. با بیانی که گذشت، چنین باوری مبنایی ندارد (برای مطالعه بیش‌تر، ر. ک: افضل، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۶).

منطقی میان احادیث طینت و احادیث ابواب مرتبط با آن، نظیر احادیث ذر و میثاق، احادیث فطرت و احادیث معرفت می‌باشد. به بیان دیگر، تلاش علامه در تشکیل خانواده حدیثی و شبکه معنایی روایات طینت، ناقص و یکسویه است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت علامه در تحلیل خود به احادیث مرتبط با احادیث طینت بی‌توجه بوده است. البته ظاهراً بی‌اعتنایی علامه طباطبایی به احادیث عالم ذر و میثاق و نیز روایات فطرت، آگاهانه بوده است؛ چراکه ایشان وقوع میثاق در عوالم پیش از این دنیا و نیز شناساندن و ارائه خداوند به آدمیان در عالم ذر را دارای اشکال می‌داند. وی بر این باور است که ایراداتی نظیر تقدم حدوث نفس بر بدن - که بر اساس مبانی حکمت صدرایی امری مردود است - و نیز عدم امکان یافتن معرفت تصدیقی به ربوبیت و خالقیت خداوند متعال در سرایی غیر از این دنیا بر معنای ظاهری احادیث ذر وارد است. از این رو ایشان برای تبیین روایات عالم میثاق به تحلیلی جدید بر پایه مراتب طولی هستی دست می‌زند و این میثاق را به عالم ملکوت مربوط می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۱۵-۳۲۳).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی با دسته‌بندی احادیث، به دقت مضمون احادیث طینت را تبیین و تحلیل می‌کند و برخلاف برخی از متفکران که به واسطه تعارض ظاهری این روایات با سایر آموزه‌های دینی، این روایات را کنار گذاشته‌اند؛ به صورت جدی به این احادیث می‌پردازد و تلاش می‌کند با نگاهی جامع، معضلات محتوایی احادیث طینت را حل کند. اما تحلیل علامه طباطبایی را باید بیش‌تر «تحلیلی فلسفی» دانست که بر اساس مبانی «حکمت صدرایی» طرح گردیده است. بخشی از معارف و اصول حکمت متعالیه، نظیر جسمانیه الحدوث بودن نفس انسان و تقارن حدوث نفس و بدن با آموزه‌های روایی ناسازگار است. برخی دیگر از معارف فلسفی نیز دارای رقبایی جدی است که اگر نتوان در مقام داوری صحت یکی از این نظریات را اثبات کرد، پذیرش آن‌ها نیز ترجیح بدون دلیل است.

از این دسته مسایل نیز می‌توان به تعریف زمان و عوامل مؤثر بر تکامل نفس اشاره کرد. راه حل مبتنی بر تاثیر اقتضایی طینت در سرنوشت آدمی نیز، هرچند بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه مبتنی نیست، با عدل الاهی سازگار نیست و مشکل را یکسره برطرف نمی‌سازد. بر اساس این اشکالات، تحلیل علامه طباطبایی از مضمون روایات طینت و راه حل او برای اشکالات این روایات قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید ابوزاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. ارشد ریاحی، علی (۱۳۹۱). *عوامل مؤثر در تکامل نفس انسانی از دیدگاه صدرا*، خردنامه صدرا، شماره ۷۰، صص ۵۵-۶۶.
۳. افضل، علی (۱۳۹۰). *اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت*، علوم حدیث، شماره ۵۹ و ۶۰، صص ۱۱۰-۱۳۱.
۴. افضل، علی (۱۳۸۹). *ماده، زمان و مکان در عوالم پس از مرگ*، پژوهش دینی، شماره ۲۱، صص ۳۳-۷۴.
۵. اکبریان، رضا و... (۱۳۸۸). *ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملا صدرا*، متافیزیک، شماره ۳ و ۴، صص ۱-۲۴.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق سیدجلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۷. حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۰). *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، منشورات المطبعه الحیدریه.
۸. شبر، عبدالله (۱۳۷۱). *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، مطبعه الزهراء.
۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، چ اول، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۴۱). *العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.

۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۸۵). *علل الشرایع*، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، نجف، منشورات المكتبة الحیدریه.
۱۴. _____ (۱۳۸۹). *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. صفار، محمد بن حسن بن فروخ (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، چ دوم، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۸). *رسائل توحیدی*، به همت سید هادی خسروشاهی، ترجمه: علی شیروانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۸). *نهایة الحکمه*، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، چ اول، مشهد، نشر مرتضی.
۲۰. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
۲۱. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). *تفسیر نورالتقلین*، مصحح: هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶). *الوافی*، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمومنین.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*، تحقیق جمعی از پژوهشگران، چ اول، قم، دارالحدیث للطباعة و النشر.
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). *شرح الکافی (الاصول و الروضه)*، تعلیقات: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۶. _____ (۱۴۰۴). *مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۷. مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸). *تنبیهای حول المبدأ و المعاد*، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.

۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، چ یازدهم، تهران، انتشارات صدرا.

۲۹. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۵). *توحید الامامیه*، تحقیق: محمد بیابانی اسکویی، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر لوزاره الثقافة و الارشاد الاسلامی.

۳۰. منتظری، محمد حسین، ارزیابی ادله عقلی و نقلی اندیشه تقارن حد و ثنفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و اندیشمندان نخستین امامیه، در دست چاپ.

۳۱. نقی زاده، حسن (۱۳۸۵). *اخبار طینت*، مقالات اسلامی، شماره ۷۲، ص ۱۸۳-۲۱۱.