

## بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره آموزه طینت

مهدی ذاکری<sup>۱\*</sup>، محمدحسین منتظری<sup>۲</sup>

۱. دانشیار دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۴)

### چکیده

یکی از آموزه‌های شیعی که در تفاسیر قرآن درباره آن بحث شده، آموزه طینت است. این آموزه تفاوت آدمیان را در آفرینش مطرح می‌کند و از پیوند ایمان و کفر با طینت آدمیان سخن می‌گوید. در نگاه اول، این آموزه 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 مفسران امامیه به تبیین مفاد این روایات و حل اشکال‌های آنها پرداخته‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با طرح الگوی جامعی، بر اساس مبانی حکمت صدرایی، به تحلیل محتوایی این آموزه پرداخته است. وی با حمل طینت بر ماده‌ای زمینی که بدن انسان را می‌سازد و سپس نفس انسان از آن برمی‌خیزد؛ تأثیر آن را بر سعادت و شقاوت انسان در حد اقتضا می‌داند و مستلزم جبر نمی‌داند. در این مقاله ضمن بیان تحلیل علامه، مبانی آن را تبیین می‌کنیم و در نهایت، راه‌حل ارائه‌شده توسط علامه را برای اشکال‌های مطرح‌شده ارزیابی خواهیم کرد.

### واژگان کلیدی

آموزه طینت، تفسیر المیزان، جبرگرایی، 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 شده‌اند که مؤمنان و شیعیان از طینت علیین و جنت آفریده و در مقابل، کافران و دشمنان ائمه از طینت سجین و نار سرشته شده‌اند. برقی در محاسن، ۹ حدیث درباره طینت مؤمنان و شیعیان در چهار باب: «خلق المؤمن من علیین»؛ «خلق المؤمن من طینه الأنبیاء»؛ «خلق المؤمن من طینه الجنان»؛ و «خلق المؤمن من طینه مخزونه» و دو حدیث درباره اختلاط طینت مؤمنان و کافران در باب «اختلاط الطینتین» گرد آورده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۲ - ۱۳۷). صفار نیز در بصائر الدرجات در سه باب، مجموعاً ۲۱ روایت در ارتباط با موضوع طینت آورده که هفده روایت نخست در باب «خلق أبدان الأئمه و قلوبهم و أبدان الشیعه و قلوبهم» است (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴ - ۲۰). مرحوم کلینی نیز برخی از روایات معتبر شیعه را که از طینت مؤمنان یا 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 أبدان الأئمه و ارواحهم و قلوبهم» نقل کرده‌اند که حدیث چهارم آن، یعنی روایت ابوحمزه ثمالی یکی از احادیثی است که در باب طینه المؤمن هم دیده می‌شود (همان، ج ۲: ۳۰۲). صدوق نیز در کتاب «علل الشرایع» پنج روایت در این زمینه نقل کرده که چهار روایت در باب «علل الطبائع» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۶ - ۱۱۷) و یک روایت نیز در باب نوادر العلل (همان، ج ۲: ۶۰۶ - ۶۱۰) ذکر شده است. مجلسی نیز ۶۷ حدیث را که بیشتر آنها به‌گونه‌ای با موضوع طینت مرتبط هستند، در «باب الطینه و الميثاق» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۲۵ - ۲۶۰) و ۳۳ 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) گرد آورده است (رک: 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 هستند که در تمامی مجموعه‌های حدیثی تکرار شده‌اند. 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 الائمه و قلوبهم و ۱ حدیث در باب ما خص الله به الائمه من ولایه اولی 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

با مطالعه ظاهر این روایات، اشکال محتوایی مختلفی به ذهن می‌رسد. عمده این اشکال

نیز به سه ایراد ذیل بازمی‌گردد:

الف) تعارض با ظاهر آیات قرآن کریم، از جمله آیه ميثاق (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 ایرادهایی، به کلی احادیث طینت را مردود می‌دانند. گروه دیگری ضمن پذیرش اصل صدور این دسته از اخبار، از اظهار نظر در باب محتوای آن خودداری کرده‌اند 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 «مرآة‌العقول» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۱۵)، پنج قول و مرحوم شبّر در «مصابیح‌الانوار» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱ - ۱۹)، ۹ قول در این زمینه آورده‌اند. علامه طباطبایی از اندیشمندانی بوده که در تفسیر میزان تلاش کرده است با طرح الگوی جامعی، به تحلیل محتوایی احادیث طینت پردازد و این گروه از روایات را با نظام فکری - اعتقادی امامیه هماهنگ نشان دهد. از این رو، برای فهم صحیح تلاش علامه طباطبایی در این باب، تبیین محتوایی احادیث طینت و بیان جهت‌گیری اندیشمندان بزرگ امامیه درباره این آموزه، امری ضروری است.

### تبیین محتوایی احادیث طینت

در این نوشتار، به دلیل 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، این حدیث است:

امام باقر علیه السلام می‌فرمود: 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 این‌رو، دل‌های شیعیان به ما متوجه است؛ زیرا از آنچه ما آفریده شده‌ایم، آفریده شده‌اند. سپس این آیه را قرائت فرمود: «اصلاً نامه نیکان در علیین است و تو چه دانی علیین چیست؟ کتابی است نوشته که مقربان شاهد آند»؛ و دشمنان ما را از سچین آفرید و دل‌های پیروانشان را از آنچه آنها را آفریده است، آفرید و پیکرهایشان را از پایین‌تر آن آفرید. از این‌رو، 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 سچین است و تو چه دانی سچین چیست؟ کتابی است نوشته، پس وای بر تکذیب‌کنندگان»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۰۲؛ ج ۳: ۱۳ - ۱۴).

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

۱. خداوند سبحان هم قلوب و هم ابدان پیامبران و ائمه 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 مؤمنان از طینت بهشت و علیین و آفرینش کافران از طینت نار و سچین 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 هستند.

۵. در روایت حمادبن عیسی آمده است که خداوند سبحان پس از آنکه مؤمنان را از

---

۱. راویان این روایت، همگی به‌جز ابی‌نهل که از راویان مجهول است، از امامی مذهبان ثقة هستند. علاوه بر آن، صدر روایت مذکور توسط احمدبن محمدبن 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).

طینت علیین و کفار را از طینت سجین 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 نشأت 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 خواهد بود که طینت علیین با طینت اصلی آنان آمیخته شده است: «فخلط بین الطینتین ... و من هاهنا یصیب المؤمن السیئه و من هاهنا یصیب الکافر الحسنه».

۷. در روایت دوم این باب تأکید شده که طینت مؤمن به‌گونه‌ای است که از ایمانش دست برنمی‌دارد و کافر و دشمن اهل بیت<sup>۱</sup> 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 شده‌اند. 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 از آن اطاعت و اصحاب شمال از آن سرپیچی کرده‌اند. اولین روایت این باب چنین است:  
امام باقر<sup>۲</sup> فرمود:

«اگر مردم بدانند، آغاز آفرینش چگونه بوده، دو تن با یکدیگر اختلاف نکنند. همانا خدای عزوجل پیش از آنکه مخلوق را بیافریند، فرمود: آبی گوارا پدید آید، تا از تو بهشت و اهل طاعت خود را بیافرینم، و آبی شور و تلخ پدید آید 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 گرفتیم؛ 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 هم 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 کرد؛ گو اینکه این تکلیف تنها کاشف از علت تقسیم انسان‌ها به دو گروه است؛ نه آنکه علت اصلی این تقسیم باشد. البته اصحاب شمال یک بار از خدا تقاضای عفو کردند 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<sup>ع</sup> به میثاقی که خداوند برای ربوبیت خود و نبوت هر پیغمبری از ذریه آدم گرفته است، اشاره کرده‌اند و 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 دانایی‌ام خلقت آنها را مخالف یکدیگر ساختم، و فرمانم در میان آنها به سبب مشیت جاری شود، و به سوی تدبیر و تقدیر من می‌گرایند. 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 نسازند و به پیغمبرانش ایمان آورند و از آنها پیروی کنند.
۲. خداوند بر پایه علم بی‌نهایت و نافذ خود، آدم و ذریه او را با سرشت و طبیعت مختلف آفرید. بنابراین، تمامی اختلاف‌های انسان‌ها بر اساس علم و اراده الهی ایجاد شده است: «و أنا الخالق العالم بعلمی خالفت بین خلقهم و بمشیئتی یمضی فیهم امری و الی تدبیری و تقدیری صائرون لا تبدیل لخلقی» (همان).
۳. علت این تفاوت‌ها آن است که خداوند به این واسطه آنان را در دنیا و در تمامی حالاتشان آزمون می‌کند: «خلقتم لأبلوهم فی کلّ حالاتهم ... و إنما خلقتک و خلقتهم لأبلوک و أبلوهم أیکم أحسن عملاً فی دار الدنیا فی حیاتکم و قبل مماتکم» (همان).

### دیدگاه حدیث‌پژوهان درباره آموزه طینت

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

الف) عالمانی که به کلی از اظهار نظر درباره محتوای این اخبار باز ایستاده و فهم و مراد



این اخبار را دشوار دانسته‌اند: از اندیشمندان این گروه می‌توان علامه مجلسی را نام برد. وی اخبار طینت را از متشابهات اخبار و احادیث مشکله برمی‌شمرد 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 کرده‌اند و از اظهار نظر درباره محتوای آن سر باز زده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۷).

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

ب) محققانی که این احادیث را از اساس مردود شمرده‌اند و در اعتبار سندی یا در جهت صدور آن خدشه وارد کرده‌اند:

مرحوم شعرانی که از طرفداران نظریه دوم محسوب می‌شود، این‌گونه 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 ضعیف هستند. دو باب پس از آن، مشتمل بر تعدادی از احادیث معتبر است، اما این احادیث با اصول مذهب و روایات فطرت مغایرت‌هایی دارند. از روایات طینت چنین استنباط می‌شود که فاصله آدمیان تا رسیدن به سعادت و شقاوت با یکدیگر یکسان نیست 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، گونه‌ای تبعیض به‌شمار می‌آید. این، در حالی است که روایات فطرت می‌گویند: خداوند آدمیان را بر اساس فطرت توحیدی آفریده، در اصل خلقت آنان هیچ عیب و نقصی وجود ندارد؛ بلکه عیوب و انحراف انسان‌ها جنبه عارضی دارد (رک: 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 کنار نهاده شوند. البته برخی (مجلسی، ۱۴۰۴ الف، ج ۵: ۲۶۱؛ ب، ج ۷: ۱۵) به جای تضعیف سند روایات مزبور در جهت صدور آن خدشه وارد کرده‌اند 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 (رک: نقی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

ج) اندیشمندانی که ضمن پذیرش صدور این احادیث، در مقام تفسیر و تحلیل این روایات برآمده‌اند و به تبیین محتوایی آنها پرداخته‌اند. این دیدگاه بر پذیرش روایات طینت متکی بوده و با رویکردی حدیثی، عرفانی یا فلسفی به تبیین این روایات پرداخته و هر یک با روشی در مقام پاسخ به ایرادهای 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 قرارند:

۱. اخبار طینت به کنایه از مرتبه‌ای از مراتب علم الهی حکایت دارد؛ به این معنا که در اخبار مذکور، 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 خواهد بود، گویی آنها را به اختلاف سرشته و عناصر وجودیشان را به گونه‌های متفاوتی 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 برمی‌گزیند؛ از این‌رو، 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 سجدین سرشته است. البته علم خدا و خلقت انسان‌ها از دو طینت علیین و سجین، علت صدور فعل بندگان محسوب نمی‌شود و در نتیجه تفاوت خلقت انسان‌ها مستلزم جبر و نافی اختیار آنان نیست. اما برخوردار کردن انسان‌ها از طینت خوب، به‌نوبه خود می‌تواند نوعی تکریم در حق خوبان و اعمال نوعی تحقیر نسبت به بدان باشد. این نظریه را ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۵) برگزیده است. مرحوم شبّر با پذیرش این

نظریه از این حدیث قدسی هم برای تأیید دیدگاه خود بهره گرفته‌اند که می‌گوید:

«أنا المطمع على قلوب عبادى لا أحيف و لا ألزم أحداً إلا ما أعرفه منه قبل أن أخلقه» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱).

۳. بر حسب 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 الهی 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 جزو عصیانکاران خواهد بود (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۱۳). برخی نیز معتقدند که 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. بی‌شک استعداد و ظرفیت پیامبر اکرم ﷺ با ابوجهل یکسان نیست. با وجود این، هر کدام موظف است به قدر توانایی خود در جهت کمالات انسانی بکوشد و به هیچ‌رو، بار وظیفه و تکلیف از دوش هیچ‌کس ساقط نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۶۰: ۵).

۵. برخی نیز با نگاهی تأویل‌گرایانه به تبیین این روایات پرداخته‌اند. به‌عنوان 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 الهی می‌داند و برای آن نیز مراتبی قائل است. از سوی دیگر، سچین را کنایه از پست‌ترین مراتب و دورترین آن از خداوند می‌داند. از این رو، نسبت دادن خلقت ارواح و قلوب مؤمنان به علیین، به‌سبب گرایش و شدت علاقه آنان به مراتب اعلاى قرب الهی و بی‌میلی آنان به دنیاست. در مقابل، خلقت قلوب کفار به پست‌ترین مراتب نسبت داده می‌شود؛ زیرا آنان به این دنیا گرایش و میل شدیدی دارند و

نسبت به نشئه آخرت بی‌میل هستند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۵: ۴ - ۲۷).

### علامه طباطبایی و اخبار طینت

علامه طباطبایی در آثار مختلف خود در تبیین و شرح روایات طینت، تلاشی ستودنی کرده است. وی در تفسیر المیزان در این زمینه بحث کرده و در آثار دیگر خود نیز مانند رسائل توحیدی، تعلیقات بر کافی و تعلیقات بر بحارالانوار، 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 بحارالانوار نوشته‌اند، بر آن دسته از محدثان که روایات باب را در هم آمیخته‌اند خرده گرفته‌اند و می‌نویسند:

«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 الهی 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 اشکال‌های ناظر به روایات طینت

علامه در تعلیقه خود بر کافی معتقد است که اخبار طینت، بر خلقت سعادت‌مندان از طینت علیین و گل بهشت و خلقت اشقیاء 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. ملازمه 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 بازمی‌گردد (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، احادیث و همچنین عقل مخالف آن هستند.
۲. چنین امری مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلاست؛ چرا که بنای جمیع عقلا بر تأثیر تعلیم و تربیت است، و همه متفقند که کارهایی نیک و ستایش‌شدنی و کارهایی زشت و سرزنش‌شدنی هستند.
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، هر طور که تصور شود، معنا نخواهد داشت؛ زیرا بر مبنای این فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است؛ حال آنکه قرآن کریم در جای‌جای خود با این لوازم مخالفت صریح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۹۵).

### ج) دسته‌بندی احادیث طینت در تفسیر المیزان

علامه در تفسیر المیزان ذیل آیه شریفه «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ 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. ایشان ابتدا به بیان ایرادهای سعادت و شقاوت ذاتی آدمی پرداخته و سپس تمامی روایاتی را که در باب سعادت و شقاوت وارد شده‌اند، در بیان این نکته که پایان خلقت به شکل اول خلقت است، مشترک دانسته‌اند و می‌گویند:

«گرچه این روایات از حیث مفاد مختلفند؛ همه در افاده اینکه 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 مشترکند؛ 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 دارند بر اینکه خداوند انسان‌ها را هنگام خلقت دو گونه

آفریده است: سعید و شقی و کافر و مؤمن؛ مانند روایت ابی‌الجارود از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

«خَلَقَهُمْ حِينَ خَلَقَهُمْ مُؤْمِنًا وَ كَافِرًا وَ شَقِيًّا وَ سَعِيدًا، وَ كَذَلِكَ يُعُودُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُهْتَدٍ وَ ضَالًّا؛ هنگامی که آنها را آفرید، آنها را مؤمن و کافر و شقی و سعید آفرید، و روز قیامت نیز به صورت هدایت‌یافته و گمراه برمی‌گردند» (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 مِنْكُمْ كَافِرًا وَ مُؤْمِنًا؛ اوست که شما را آفرید، برخی از شما کافر و برخی مؤمنید» (تغابن: ۲) و نیز آیه «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى؛ او آن هنگام که شما را از زمین پدید آورد و آن هنگام که شما جنین‌هایی در شکم مادرانتان بودید، به شما داناتر بود پس خود را به پاکی نستانید که او به آنکه پرهیزگاری ورزد، داناتر است» (نجم: ۳۲).

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

۲. روایاتی که به 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 است و بازگشتشان نیز به سوی جهنم خواهد بود.

۳. دسته سوم از روایات این باب، روایاتی هستند که خلقت انسان را از منشأ آب گوارا و آب تلخ و شور می‌دانند. 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 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 به‌سوی 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 یا ظلمت مبدل می‌شود و شاید سبب این سخن آن باشد که طینت سعادت سبب 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 برعکس، انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی؛ مانند روایتی طولانی که از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

«وقتی قیامت برپا می‌شود، خدای تعالی وزر و وبال‌ها 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 آن‌جایی که از سنخ وجود مؤمن و از جنس طینت اوست، به نامه مؤمنین منتقل می‌کند...» (همان، ج ۲: ۶۰۹).

این دسته‌بندی به‌خوبی نشان می‌دهد که دستکم احادیث گروه دوم تا چهارم در زمینه

طینت است و همین روایات، محل اشکال‌هایی محسوب می‌شود که علامه در نگاشته‌های مختلف خود مطرح کرده‌اند. علامه پس از تفکیک روایات طینت به تبیین مضمون این روایات پرداخته است و در مقام پاسخگویی به اشکال‌های آن برمی‌آید.

#### د) تحلیل علامه طباطبایی از آموزه طینت و پاسخ به اشکال‌ها

پاسخ علامه طباطبایی به اشکال‌های 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 کرده‌اند و تعارض این گروه از آیات را با روایات طینت نمی‌پذیرند.

۲. علامه معتقد است که احادیث طینت بر این مطلب دلالت دارند که اجزای بدن انسان از ماده زمینی است و ماده زمینی با اختلافی که در اوصاف و خواص آن بوده و از این جنبه گل بهشتی 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، به‌حسب اختلافی که در ماده زمینی آن وجود دارد، مختلف می‌شود. وی باور دارد 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 نحو علیت 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 سوءخلقی (که بر اثر تکرار در نفس ریشه دوانده است) در جان آدمی می‌داند و هم گویای تأثیر تربیت، به‌ویژه تلقین در تحقق خلق و خوی‌ها برمی‌شمرد. از این رو معلوم می‌شود خصوصیات جسمی تأثیر قطعی و تخلف‌ناپذیر ندارند؛ بلکه صرفاً استعداد تلقی می‌شوند، هرچند از آن پس، خلق‌ها زوال‌ناپذیر 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 الهی به سه مرتبه «عالم عقل»، «عالم مثال» و «عالم ماده» و نیز قبول «حرکت جوهری»، به توضیح نوع تأثیر طینت بر سرنوشت انسان می‌پردازد. از دیدگاه او، نوع موجوداتی که نفس مجرد دارند، به واسطه حرکت جوهری دگرگون می‌شوند و به صورت مجرد خیالی (برزخی) درمی‌آیند یا با حرکت جوهری از این مرتبه نیز درمی‌گذرند. از این رو، همه این انواع، شاید پس از مجرد شدن تا مرحله صورت‌های عقلی هم برسند. از سوی دیگر، وی با پذیرش قاعده «النهايات الرجوع الی البدايات» بر این باور است که آخرین نوعی که موجودات در سیر صعودی خود و به سبب حرکت جوهری به آن دست می‌یابند، همان درجه‌ای است که از آن نزول کرده‌اند؛ چرا که عود مانند آغاز 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 زوال‌پذیر نباشد. از این مرحله است که نفس به سبب عواملی نظیر نوع تربیت، آگاهی‌ها، عقاید و رویدادهایی که در ارتباط با او واقع می‌شود، در یک حرکت مداوم راه می‌پیماید و حالت‌ها و عقاید گوناگون بر او انباشته می‌شود؛ تا آنجا که در او رسوخ می‌یابد و با او ملازم می‌شود. 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 بازمی‌گردد (همان: ۱۰۹).

علامه به این صورت تلاش می‌کند تا به‌گونه دیگری نشان دهد که چگونه هم سرشت اولیه انسان‌ها که ابتدای خلقت آنان است و هم اعمال بعدی و تعلیم و تربیت آنها در طول زندگی، بر سرنوشت، 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، راه‌حل دیگر اما دقیق‌تری برای پاسخ به اشکال‌های محتوایی این روایات ذکر می‌کند. وی تحقق سعادت و شقاوت انسان را در گروه فعلیت یافتن ادراک او می‌داند و ادراک نیز از آنجا که مجرد از ماده است، قطعاً به قیود ماده مقید و 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 به‌سوی 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 ماست؛ 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، وگرنه 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 محسوب می‌شود، می‌توان پیش از امتداد زمان زندگی انسان، او را به سعادت و شقاوت متصف کرد؛ چنانکه به‌واسطه ارتباط سرنوشت آدمی با اعمال و حرکات او، می‌توان سعادت و شقاوت را متأخر از اعمال دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۰۱).

۵. 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 حکمی 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 می‌شود و هر چیزی به اصل خود بازمی‌گردد (همان: ۱۰۶).

### ه) تبیین دیدگاه علامه

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

#### ۱. 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، ۱۳۶۰: ۳۲۰ - ۳۲۱). علامه طباطبایی در نگاشته‌های خود به این 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 محسوب می‌شود و نیز صورت‌های عالم مثال با آنچه در عالم عقل مجرد است، تطابق دارد. از این رو، نظام موجود در عالم پایین به‌طور متقن در عالم بالا تحقق دارد، بدون آنکه تغییر و تبدیل به آن راه یابد؛ زیرا تحقق وجودی در عالم پایین به علتی در عالم بالا نیازمند است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۲؛ ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۹۰ - ۳۰۲).

#### ۲. تفاوت اقتضا و علت تامه

از دیدگاه فلاسفه صدرایی، علت دو گونه 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، به این معنا که از عدم آن، عدم معلول لازم می‌آید؛ اما از وجود آن، وجود معلول لازم نمی‌آید، «علت ناقصه» یا «غیرتامه» 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 به‌گونه علت تامه اثر می‌کنند و با وجود علت، معلول بدون تخلف پدید می‌آید؛ اما برخی از اشیای به‌نحو مقتضی و علت ناقصه بر اشیای دیگر اثرگذارند (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۹).

### ۳. ماهیت نفس و حرکت جوهری در نفس آدمی

بر اساس مبانی ابتکاری ملاصدرا که وجود را امری تشکیکی دانسته و به حرکت جوهری قائل بوده، ماده مرتبه ضعیف وجود و صورت شدت وجود است. به نظر او، صور منطبع 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 و 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 «روحانیة البقاء» بودن نفس را تبیین کرده است. به این ترتیب، وجود انسان می‌تواند در مرتبه‌ای، مادی و در مرتبه دیگری، مجرد باشد و 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 می‌شود. نفس با حرکت جوهری از مادیت به سوی تجرد پیش می‌رود. در حقیقت، وجود واحدی در حال سیلان و حرکت محسوب می‌شود که یک حد وجودی آن با ماده و جسم قرین است؛ اما پس از اشتداد وجودی، تجرد از آن استنباط می‌شود. به سخن دیگر، 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 مقامات متعددی دارد 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 جسمانیة 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 کند و به عالم مثال و پس از آن، عالم عقل مجرد دست یابد.

### ۴. 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 خالص تر 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، قوی تر و شدیدتر باشد، از مرتبه تکاملی والاتری بهره مند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۱).

شدت وجود نفس از دو جنبه موجب ارتقای مرتبه آن می شود: اول، از آن نظر که خود مرتبه وجود، درجه تکامل را نشان می دهد و دوم، آنکه هر چه نفس و قوای آن، وجود شدیدتری داشته باشد، به درک مدرکات ناب تری قادر خواهد بود و هر چه مدرکات، ناب تر باشد، مرتبه تکاملی ادراک کننده، یعنی نفس، بالاتر خواهد بود. از این رو، ملاصدرا تصریح می کند که کمال و سعادت هر قوه ای 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 هم دارند؛ به این معنا که هر چه قوه شدیدتر باشد، مرتبه تکاملی آن نیز بالاتر خواهد بود. همان طور که وجود قوای عقلی از قوای شهبوانی و غضبی شریف تر و کامل تر است، ادراکات آنها از ادراکات محسوس کامل تر و در نتیجه، وجود آنها نیز شدیدتر خواهد بود (همان، ج ۲۲: ۹). صدرا بنا بر همین نکته معتقد است صورت های ادراکی جوهرهایی هستند که قائم به نفسند و با آن متحد می شوند. این صورت های ادراکی مقوم ذات نفس و سبب تحولات جوهری هستند که در نتیجه آن نفس از قوه به فعل خروج می کند و تکامل می یابد<sup>۱</sup> (همان، ج ۳: ۳۲۰).

##### ۵. تجرد ادراک و صورت علمی

صدرایبان بر این باورند که صورت های علمی هر گونه که تصور شوند و از هر نوع که باشند، مجرد از ماده و خالی از قوه هستند و اگر مادی باشند، باید خواص ماده، نظیر قابلیت انقسام، زمان مند و مکان مند بودن را داشته باشند؛ در حالی که علم بما هو علم، نه

۱. برای مطالعه بیشتر، رک: ارشد ریاحی، ۱۳۹۱.

تقسیم‌پذیر و نه به زمان و مکان مقید است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۱ - ۲۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۵۱ - ۱۵۵).

### ۶. اختصاص زمان به عالم ماده

ملاصدرا، زمان را امری خارج از جسم نمی‌داند. زمان و حرکت از عوارض تحلیلی جوهر جسمانی به‌شمار می‌روند و تفاوت آنها، مانند تفاوت جسم طبیعی و تعلیمی است. حرکت همان هویت اتصالی و غیر قار جسم و زمان تعیین مقداری آن محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۰ - ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۱۴ - ۱۱۵؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۴۰). طبیعت دارای دو نوع امتداد و مقدار است: یکی از آنها دفعی و مکانی بوده و به مقدم و مؤخر مکانی انقسام‌پذیر است و دیگری مقدار تدریجی و زمانی است که انقسام و همی به متقدم و متأخر زمانی دارد. به این ترتیب، زمان در فلسفه صدرایی به‌عنوان «بُعد چهارم» جوهر جسمانی در نظر گرفته می‌شود (اکبری‌ان، ۱۳۸۸: ۱۷). از این‌رو، زمان به اجسام اختصاص دارد و از آنجا که جسم نیز از ماده جدایی‌ناپذیر است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۷۳ - ۱۷۸) زمان به ماده و اجسام اختصاص دارد و هر آنچه عاری از ماده باشد، زمان‌مند نیست.

### تحلیل و ارزیابی

به جرأت می‌توان ادعا کرد که پس از علامه مجلسی، علامه طباطبایی مفسری حدیث‌پژوه بوده که به‌صورت جدی و کاملاً علمی به حل معضلات و تبیین آموزه طینت پرداخته است و البته با نگاه بسیار جامع و کامل‌تری از دیگران. با همه اینها، تلاش علامه طباطبایی از برخی از جهات جای تأمل دارد:

#### 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. به‌عبارت دیگر، راه‌هایی که علامه برای حل مشکلات احادیث طینت ارائه داده‌اند، بر اساس حکمت متعالیه

است و بدون پیش فرض گرفتن مبانی حکمت صدرایی، نمی توان 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 شده، خدشه پذیر است. برخی از این مبانی فلسفی رقبایی جدی در اندیشه سایر مکاتب فلسفی دارد که اگر نتوان در مقام داوری، صحت یکی از این نظریات را اثبات کرد، پذیرش این مبانی فلسفی ترجیح بدون دلیل است. از این دست مسائل می توان 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 کرده اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۴۲ - ۱۴۴). همچنین به چگونگی تکامل نفس انسان توسط ادراک و صورت های عقلی از دیدگاه صدراییان نقدهای متعددی وارد شده است. مهم ترین نکته در این زمینه، آن بوده که اصل تکامل نفس به سبب ادراک، بر پایه اصل اتحاد عاقل و معقول مطرح شده است. حال آنکه بر اساس روایت مشهور، ابن سینا با این نظریه مخالفت داشت و به نقد دیدگاه اتحاد پرداخت. او معتقد بود که صور اشیا در نفس حلول می کنند و نفس را زیب و زینت می دهند و نفس برای آن صور به واسطه عقل هیولانی مانند مکان می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۲ - ۲۱۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۵ - ۲۹۸).

همچنین فلاسفه پیش از صدرا حرکت جوهری را انکار می کنند و حرکت را تنها در اعراض می پذیرند. از دیدگاه ایشان، همه جواهر، از جمله نفس ثابتند و در آنها تغییری رخ نمی دهد. تنها مقولات عرضی و آن هم چهار مقوله کم، کیف، وضع و این متحرکند. بر این اساس، تغییر در جواهر صرفاً به صورت کون و فساد است. در چنین تغییری، صورتی زائل و صورت دیگری کائن می شود و جای آن را می گیرد (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 آموزه های

روایی نیز متناسب نیست. مهم‌ترین این اشکال‌ها 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، امر انکارناپذیری است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱: ۲۳۹) و با توجه به اشکال‌هایی که به دلایل عقلی نظریه عدم تقدم حدوث نفس بر بدن وارد است، برای صرف نظر از ظواهر ادله فراوان نقلی هیچ دلیلی نداریم (نک: منتظری، ۱۳۹۴).

۲. اشکال دیگر این است که علامه، احادیث طینت را تنها به بدن مربوط دانسته است 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 این خواهد بود که مطابق صریح روایات، روح انسان نیز خلقتی مادی دارد تا آنجا که از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «الروح جسم رقیق قد البس قالباً کثیفاً؛ روح جسم لطیفی است که لباس غیرلطیفی پوشیده است» (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.<sup>۱</sup> به عنوان نمونه، هنگامی که از امام صادق 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 نمی‌پوسد؛ بلکه در قبر باقی می‌ماند تا همان‌طور که بار اول آفریده شد، دوباره از آن خلق شود» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۵۱).

۱. برای مطالعه بیشتر، رک: افضل، ۱۳۹۰: ۱۲۳ - ۱۲۹.



بنابراین، می‌توان گفت انسان همواره همراه با خلقتی مادی و جسمانی است و حتی اگر زمان، به عالم ماده اختصاص داشته باشد<sup>۱</sup>، مادی بودن خلقت روح و بدن انسان در همه عوالم اقتضا دارد تا همه مراحل کمال انسان در قالب زمان رخ دهد. از این‌رو، راه‌حل 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 محکوم نمی‌داند که یکی از آنها زمان (مقدار حرکت) است.

۴. یکی از راه‌حل‌های 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 می‌ماند و آن ایراد همان مخالفت با عدل الهی است؛ زیرا لازمه چنین تبیینی آن خواهد بود که فاصله آدمیان تا رسیدن به سعادت و شقاوت با یکدیگر یکسان نیست 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 محسوب می‌شود که حداقل با حکمت فاعل حکیم مخالف است.

۵. هر چند علامه با دسته‌بندی کردن احادیث باب طینت، تحلیل این‌گونه روایات را قابل دسترسی‌تر می‌کند؛ به نظر می‌رسد تحلیل ایشان فاقد ارتباط منطقی میان احادیث طینت و احادیث ابواب مرتبط با آن، نظیر احادیث ذر و میثاق، احادیث فطرت و احادیث معرفت است. 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، میثاق و نیز روایات فطرت، آگاهانه بوده است؛ چرا که ایشان

---

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

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 ایرادهایی 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 تحلیل جدیدی 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، آنها را کنار گذاشته‌اند، به صورت جدی به این احادیث می‌پردازد و تلاش می‌کند با نگاه جامعی، معضلات محتوایی احادیث طینت را حل کند. اما تحلیل علامه طباطبایی را باید بیشتر «تحلیلی فلسفی» دانست که بر اساس مبانی «حکمت صدرایی» طرح شده 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 رقبایی جدی دارد که اگر نتوان در مقام داوری، صحت یکی از این نظریات را اثبات کرد، پذیرش آنها نیز ترجیح بدون دلیل است. از این دست مسائل می‌توان به تعریف زمان و عوامل مؤثر بر تکامل نفس اشاره کرد. راه‌حل مبتنی بر تأثیر اقتضایی طینت در سرنوشت آدمی نیز، هرچند بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه مبتنی نیست، با عدل الهی سازگار محسوب نمی‌شود و مشکل را یکسره برطرف نمی‌کند. بر اساس این اشکال‌ها، تحلیل علامه طباطبایی از مضمون روایات طینت و راه‌حل او برای اشکال‌های این روایات پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید ابوزاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲. ارشد ریاحی، علی (۱۳۹۱). *عوامل مؤثر در تکامل نفس انسانی از دیدگاه صدرا*، خردنامه صدرا، شماره ۷۰: ۵۵ - ۶۶.
۳. افضل، علی (۱۳۹۰). *اقسام بدن انسان و نقش آنها در دنیا، برزخ و قیامت*، علوم حدیث، شماره ۵۹ و ۶۰: ۱۱۰ - ۱۳۱.
۴. افضل، علی (۱۳۸۹). *ماده، زمان و مکان در عوالم پس از مرگ*، پژوهش دینی، شماره ۲۱: ۳۳ - ۷۴.
۵. اکبریان، رضا و ... (۱۳۸۸). *ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملا صدرا*، متافیزیک، شماره ۳ و ۴: ۱ - ۲۴.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق سید جلال 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. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء 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 خواجوی، چ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۱). *العرشیه*، تهران: انتشارات مولی.

۱۳. صدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی (۱۳۸۵). *علل الشرایع*، تحقیق سید محمد صادق بحرالعلوم، نجف: منشورات المكتبة الحیدریه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. صفار، محمدبن حسن بن فروخ (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، چ دوم، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه 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). *نهایه الحکمه*، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طبرسی، ابومنصور احمدبن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، چ اول، مشهد: نشر مرتضی.
۲۰. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیحات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغه.
۲۱. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). *تفسیر نورالثقلین*، مصحح: هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۲۲. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۰۶). *الوافی*، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*، تحقیق جمعی از پژوهشگران، چ اول، قم: دارالحديث 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). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، چ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۴۱۵). *توحید الامامیه*، تحقیق: محمد بیابانی اسکویی، تهران: مؤسسه الطباعه و النشر لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
۲۹. منتظری، محمد حسین (۱۳۹۴). *بررسی ادله عقلی و نقلی اندیشه تقارن حدوث نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و اندیشمندان نخستین امامیه*، *فلسفه دین*، شماره ۲۵: ۶۸۷ - ۷۲۰.
۳۰. نقی زاده، حسن (۱۳۸۵). *اخبار طینت*، مقالات اسلامی، شماره ۷۲: ۱۸۳ - ۲۱۱.