

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۲ - ۱۱۹

## بررسی رابطه مفاد احادیث طینت با اختیار انسان و عدل الهی

سید باقر سیدی بنایی<sup>۱</sup>

عبدالله نیکنام<sup>۲</sup>

### چکیده

برخی احادیث، مشعر به این معنا هستند که سعادت یا شقاوت انسان، امری از پیش تعیین شده است و طینت او تعیین کننده سرنوشت اوست. این احادیث به «احادیث طینت» مشهورند. پرسش مهم بر سر راه این احادیث، نسبت این روایات با اختیار انسان و منافات مفاد ظاهری آنها با عدل الهی است. پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی سند و دلالت احادیث یادشده است. این مقاله در مقام بررسی حمل مفاد و دلالت این احادیث بوده و کوشیده است به این نتایج دست یابد که: اولاً: روایات طینت ناظر به هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان هستند؛ ثانیاً: طینت و فطرت رابطه‌ای با یکدیگر ندارند؛ ثالثاً: منافاتی بین اختیار انسان و مفاد روایات طینت وجود ندارد؛ رابعاً: این روایات منافاتی با عدل الهی ندارند؛ زیرا اگر اختلافات انسانها، به خود مخلوق برگردد، تفاوت است نه تبعیض یا خلاف عدل؛ و اگر اختلافات به خداوند برگردد، به دو نوع قابل تفکیک است: برخی وجودشان و برخی عدمشان خلاف عدل است. به طور کلی، نبود اختلاف میان مخلوقات با عدل الهی ناسازگار است..

### واژگان کلیدی

طینت، فطرت، اراده، اختیار، سعادت، شقاوت.

۱. استادیار گروه الهیات، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران (نویسنده مسئول)

Email: Seyyedy\_bonab@yahoo.com

۲. دانش آموخته سطح ۳ تخصصی کلام اسلامی حوزه علمی حضرت ولی عصر «عج» بناب.

پذیرش نهایی: ۹۸/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۴

## طرح مسأله

همه مذاهب تصریح دارند که عقاب و مجازات شخص، بدون برخورداری او از اختیار و توان تخلف، امری ناپسند است. بنابراین، کسی با اختیار خود برخلاف قانون عمل کند - چه قانون شرعی و چه قانون سیاسی مدنی و... عقلا مستحق کیفر است. در دیدگاه شریعت الهی، برای مجازات، علاوه بر اختیار، شرایط تکلیف نیز لازمند. یعنی مکلف باید عاقل و دارای تمیز خوب و بد باشد و نیز دستور و قانون به او ابلاغ شده باشد؛ پس عقلی که مایه تمیز میان انسان و حیوان است به انسان شرافت تکلیف بخشیده است و در نتیجه پاداش و کیفر به واسطه عقل انجام می‌گیرد. عقل می‌گوید اطاعت مولی الموالی واجب است و مخالفتش قبیح است و با عقل است که مولی و حق او شناخته می‌شود و به سرای آخرت که جایگاه پاداش و کیفر است معرفت حاصل می‌شود. پس اگر انسان با اختیار و اراده خود و بدون آن که اضطرار و جبر، با قانون مولوی مخالفت کرد، همه عقلا حکم به عقوبت او خواهند کرد؛ همچنان که در همه جوامع بشری رسم بر این است. لذا شاید بتوان گفت اگر راهی برای نفی حکم عقلا بر مجازات متخلف مختار و آگاه وجود داشته باشد، باید راهی برای رهایی از مجازات خدای تعالی در پی معصیت و تخلف از حکم او نیز وجود داشته باشد (ر.ک: امام خمینی (ره)؛ طلب و اراده، ص ۱۴۱).

اما عقل در این زمینه بر این معنا حکم می‌دهد که مجازات و یا پاداش، باید متناسب با ویژگی‌ها، برخورداری‌ها و با ملاحظه اختلافات میان افراد و اشخاص باشد. چه بسا اعمالی که در ملاحظه دقیق و سنجش تفاوت‌ها، پیش از قضاوت نهایی و صدور حکم، از تخلف، به امری مجاز تغییر یابد. بنابراین ملاحظه کیفیت اختلاف در سرشت افراد انسان مؤلفه مؤثری در فرایند فهم و تفسیر روایاتی است که در ظاهر بیانگر جبر می‌باشند. از جمله روایتی منقول از امام علی (ع) که در مفاد آیه، طینت بد را موجب افساد در زمین دانستند (مجلسی؛ احتجاجات، موسی خسروی، ج ۱، ص ۱۹۵).

متفکران مسلمان در فهم و تفسیر این روایات نظرات مختلفی دارند؛ اما برخی از اختلافات، ناشی از عدم دقت در ابعاد روایات و غفلت از بررسی لوازم و مفاهیم مرتبط با طینت است.

## ۱. مفاهیم پژوهش

### ۱.۱. طینت

«طینت» وزن فعله از ماده «طین»، برای بیان نوع انجام دادن عملی به کار می‌رود. مثل «جلس بکر جلسه زید»، یعنی بکر همگون و همانند نشستن زید نشست. طین در لغت به معنای «تراب او رمل و کلس یجبل بالماء یطلی به» (شرتونی؛ اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۱۲) آمده است. «طینه» به معنای «القطعة من الطین»، «الخلقة و الجبله» (همان) و نیز «الطیبعه» (المعجم الوسیط، ص ۵۷۴) آمده است. «طان الله فلانا علی الخیر او الشر» یعنی «جبله و فطره» و «طان الله فيه کذا من الصفات» یعنی «غرسها فيه و فطره علیها» (همان). طبق این معانی، طینت نوعی از خلق‌های خداوند متعال می‌باشد که در مورد انسان صورت گرفته و حق تعالی اراده کرده تا انسان به آن نحو به عالم هستی پای گذارد.

### ۲.۱. سعادت و شقاوت

سعادت، یعنی «معاونة الله الانسان علی نیل الخیر» (همان، ص ۴۳۰). این تعریف دینی است. اما سعادت معنای عامی دارد و آن رسیدن به خیر است؛ چه خیر شرعی چه خیر مادی. البته گاه ممکن است این دو باهم در تضاد باشند. شقاوت ضد سعادت و به معنای نرسیدن به خیر است. شقاوت نیز دو نوع شرعی و مادی دارد و حکم یادشده در این مورد نیز جاری است.

### ۳.۱. جبر

جبر در اصطلاح کلامی به مجبور بودن انسان برای انجام افعالش اطلاق می‌شود. بدین معنا که انسان در انجام افعال هیچ اختیار و توانی از خود ندارد.

### ۴.۱. عدل

عدل به «اعطاء المرء ما له اخذ ما علیه» (همان، ص ۵۸۸) معنا شده است؛ یعنی حق هر شخصی به او داده شود و هر چیزی که باید از او گرفته شود، از او گرفته شود. عدل در اصطلاح کلامی به این معناست که خداوند متعال هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد.

## ۲. پیشینه و امتیاز پژوهش

در مورد شبهه احادیث طینت تحقیقاتی به دست علمای پیشین و معاصر صورت

گرفته است؛ اما در برخی از آن‌ها اشکالات و کاستی‌هایی وجود دارد. برای نمونه: علامه مجلسی در کتاب «بحارالانوار» پس از نقل اقوال، می‌گوید: ما از فهم این احادیث عاجزیم. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر «المیزان»، به تقسیم‌بندی احادیث طینت پرداخته و برخی از اقسام از بحث نوشتار حاضر خارجند. امام خمینی (ره) در «رساله طلب و اراده» پاسخ صحیحی داده، اما با تقسیم‌بندی احادیث طینت می‌توان پاسخ مطلوب‌تری برای هر قسم ارائه کرد. شهید مطهری (ره) نیز برای حل مسئله عدل پاسخی داده که قابل تأمل است.

### ۳. دلالت احادیث طینت

علامه طباطبایی (ره)، روایات مرتبط با موضوع طینت را در پنج دسته طبقه‌بندی کرده است؛ اما با نظری دیگر، می‌توان آنها را در هفت دسته طبقه‌بندی کرد. البته مطلب مهم این است که کدام گروه از این احادیث به جبر یا عدم آن در آفرینش انسان دلالت دارند.

#### ۳.۱. دسته اول

این دسته، بر این معنا دلالت دارند که خدای متعال مردم را بر دو گونه «سعید و شقی» «کافر و مؤمن» آفریده است. از جمله: امام باقر (ع) ذیل آیه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۲۹-۳۰) فرمود: «خداوند در همان حین که شر را خلق می‌کرد «مؤمن و کافر» «شقی و سعید» را خلق فرمود و در روز قیامت هم مهتدی و هم گمراه مبعوث می‌شوند». رسول خدا (ص) فرمود: شقی کسی است که در شکم مادرش شقی بوده و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده (قمی؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۷؛ مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۵۹-۱۵۷).

آیاتی نیز با این دسته از روایات موافق است؛ از جمله: «هو الذی خلقکم فمنکم کافرٌ و منکم مؤمنٌ» (تغابن: ۲).

در معنای این روایات، دو نظر متصور است: اول: اگر به ظاهر این روایات بدون در نظر گرفتن سیاق و قرینه‌ای اکتفا شود، این معنا حاصل می‌شود که: «شقاوت فعلی شقی و سعادت فعلی سعید، نشأت گرفته از خلقت اوست». دوم: علامه طباطبایی می‌گوید: این گونه آیات و روایات چندان اشکال ندارد؛ آیات دلالت دارد بر اینکه اجمالاً نوع انسان بر قضای الهی به دو وجود و دو قسم تقسیم شده و اما تفصیل این اجمال و این که چه

کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم‌اند، مربوط به اعمال اختیاری خود آنان است و این بستگی به عملشان دارد و به عبارت دیگر آن قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود گذاشته شده قضای مشروط بوده و اما در مرحله بقاء وقتی آن مشروط مطلق و حتمی می‌شود که پای افعال اختیاری به میان آید چون افعال اختیاری است که مستتبع سعادت و یا شقاوت و مستلزم هدایت و یا ضلالت می‌شود.

این احادیث در معنای اول با بحث حاضر مرتبط و قابل بررسی‌اند؛ اما طبق تفسیر علامه، ارتباطی به بحث حاضر ندارند؛ اما آیا تفسیر علامه در مورد همه احادیث و آیات جاری است؟

تفسیر ایشان تفسیر خوبی است. زیرا موضوع روایات و آیه جنس انسان است نه مصادیق خارجی انسان؛ اما در مورد روایات نبوی (ص) «الشقی شقی من بطن امه و السعید سعید من بطن امه»، محل تأمل است. چون موضوع نوع انسان نیست که گفته شود قضای الهی این است که بعضی انسان‌ها طبق اختیار خودشان شقی و بعضی سعید باشند و علاوه بر آن چه نوع شقی و چه افراد سعید مراد باشد این تفسیر نمی‌تواند در مورد این روایت جاری شود؛ اما نکته وارد بر کلام علامه این است که: ایشان فرمود: «اجمالاً نوع انسان بر قضای الهی بر دو وجود تقسیم می‌شود». یعنی این که بعضی انسان‌ها کافر و بعض دیگر مؤمن و بعضی شقی و بعض دیگر سعید می‌باشند؛ در ادامه فرمود: «اما این که چه کسانی از این قسم و چه کسانی از آن قسم‌اند مربوط به خود انسان‌ها هستند». ولی این بیان نه تنها نافی جبر نیست بلکه مثبت جبر است.

توضیح این که: مقصود از جمله «نوع انسان یا کافر است و یا مؤمن»، این است که نوع انسان گریزی از کفر ندارد. اگر تاریخ تکرار شود، باز انسان‌ها کردار خوب یا بد داشته، گروهی سعید و گروهی شقی خواهند شد. اما از نظر علامه این سخن با اختیار انسان منافات ندارد؛ زیرا تاریخ انسان‌ها به طبع است نه به قسر، تا جبری حاصل شود. حال آن که این سخن، هم با اختیار تامه انسان‌ها - که امکان سعادت یا شقاوت همگانی انسان‌ها را اقتضا می‌کند - و هم با حکمت و ارادة الهی - که رشد و شوق انسان به کمال را اقتضا می‌کند - منافات دارد و جبر را اثبات می‌کند.

### ۲.۳. دستة دوم

روایاتی گویای این مطلبند که: خدای سبحان برخی خلایق را از گِل پاک بهشت آفریده و سرانجامشان بهشت است و برخی را از گل ناپاک جهنم آفریده و بازگشتشان نیز به سوی جهنم است. امام زین العابدین (ع) فرمود: «خداوند متعال میثاق شیعیان ما را بر ولایت ما گرفت. آنان کم‌وزیاد نمی‌شوند خداوند متعال ما را از طینت علیّین و شیعیان ما را از طینتی پایین‌تر از آن و دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیانشان را از طینتی پایین‌تر از آن خلق آفرید (مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۹؛ صفار؛ بصائر الدرجات، ص ۱۷ و ۱۸). در کتاب علل الشرایع نیز از «حبة عَرْنی» از امام علی (ع) روایت شده: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلف‌اند بعضی بایر و بعضی شوره‌زار و بعضی پاکیزه و حاصل خیز است از این رو ذریه آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند (محمد باقر مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۳۹؛ ابن بابویه؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۳). این دسته روایات طبق تفسیر پیش گفته با بحث حاضر مرتبطند.

### ۳.۳. دستة سوم

گروهی از روایات خلقت مطیع را منتهی به آب گوارا و عاصی را منتهی به آب تلخ و شور می‌دانند. امام صادق (ع) فرمود: «خدای عزوجل آب گوارایی آفرید و از آن اهل طاعت را خلق فرمود، بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد تا این دو آب به هم درآمیزد و مخلوط شوند که اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد» (ابن بابویه؛ همان، ج ۱، ص ۸۴). محمد بن سنان می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم: اولین چیزی که خدای تعالی خلق فرمود چه بود؟ ایشان فرمود: چیزی بود که عالم از آن آفریده شده؛ عرض کردم آن چه بود؟ فرمود: آب بود، خدای تعالی نخست دو دریای آب، یکی گوارا و یکی تلخ آفرید؛ آنگاه به آب گوارا نظر انداخته صدایش زد دریای آب گوارا عرض کرد: لبیک و سعدیک؛ فرمود: برکت و رحمت من در تو است؛ بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق می‌کنم. آنگاه به دریای شور نظر افکنده او را صدا زد، دریا جواب نداد. بار دیگر صدا زد، جواب نداد، تا سه بار. لاجرم فرمود: لعنتم بر تو باد من دوزخیان و اهل معصیتم را از تو خلق می‌کنم آنگاه بار دیگر امر

فرمود تا به هم مخلوط شدند؛ از همین جهت است که می‌بینم مؤمن از کافر و کافر از مؤمن پدید می‌آید (همان، ص ۸۳).

در تفسیر عیاشی از امام صادق (ع) نقل شده: «خدای تعالی به آبی فرمود شیرین و گوارا باش تا از تو اهل طاعت را خلق کنم و به آبی فرمود شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیت را بیافرینم آنگاه آن دو آب را بر گل جاری ساخت...» (عیاشی؛ تفسیر عیاشی، ج ۸، ص ۳۵۸، به نقل از المیزان). این روایات نیز طبق معنای ظاهرشان با بحث حاضر مرتبطند و شبهه جبر شامل این روایات هم می‌شود.

علامه می‌نویسد: احادیث بسیاری از امیرالمؤمنین (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع) هم معنای این احادیث وجود دارد. سه روایت نقل شده و روایات هم‌مضمون آنها، به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. روایاتی که آب گوارا و تلخ را ذکر کرده و می‌فرماید خدای سبحان آن دو را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل‌ها به جهت اختلاف آب‌ها مختلف شدند. معنای این قسم از اخبار، به همان طایفه دوم باز می‌گردد. بنابراین مطالبی که آنجا گذشت، در این مورد نیز جاری است.

۲. اخباری که تنها متعرض خلقت انسان نیست؛ بلکه خلقت هر موجودی را حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آن دانسته می‌فرماید: «اختلاف آب‌ها منشأ اختلاف خصوصیات مردم در سعادت و شقاوت است». این معنایی است که در قسم اول روایات بود؛ لذا مطالب ارائه شده در آنجا، در این مورد نیز جاری است.

اما نکته جالب توجه در این احادیث، این است که صدر این احادیث می‌تواند از بحث ما خارج باشد. زیرا فی‌المثل گفته است: بهشت و اهل طاعت را از آب گوارا و جهنم و اهل معصیت را از آب تلخ خلق کرده‌ایم. این، دلالتی ندارد که این آب‌ها تأثیر در شقاوت و سعادت دارند؛ زیرا خداوند متعال با علم قبلی خودش می‌دانست که چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد شد. لذا برای بالا بردن منزلت مؤمن او را از آب گوارا خلق کرده و برای پایین آوردن منزلت کافر او را از آب تلخ خلق کرده و این قضیه اعم از این است که آیا اختلاف آب‌ها تأثیری در شقاوت و سعادت دارند یا نه؟ اما با در نظر گرفتن شرطی که

در آخر هر حدیث شده، این احادیث داخل در محل بحث می‌شوند. چون فی‌المثل خداوند متعال فرموده: «سپس امر کرد تا این دو آب باهم مخلوط شدند و اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد». یعنی اگر خداوند این کار را نمی‌کرد، فرزند مؤمن لاجرم و اجباراً مؤمن می‌شد و فرزند کافر لاجرم کافر می‌شد. این عبارت نشانگر تأثیر این آب‌ها در شقاوت و سعادت انسان است و با مخلوط شدن، ماهیت آن‌ها از بین نرفته است. لذا همچنان در انسان تأثیر می‌گذارند. پس طبق لحاظ شرط، احادیث با مسئله مورد مرتبند اما اگر حدیثی این شرط را نداشته باشد از محل بحث خارج می‌شود.

### ۴.۳. دسته چهارم

روایاتی، اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می‌داند. از امام صادق (ع) نقل شده: «خدای تبارک و تعالی ما را از نور آفرید که آن نور نیز از نور دیگر خلق شده و اصلش از طینت اعلی‌علیین است و دل‌های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که بدن‌های ما را خلق کرده و بدن‌های آنان را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید به همین جهت است که دل‌های شیعیان همواره متمایل به سوی ما است برای این که از همان چیزی آفریده شده‌اند که ما آفریده شده‌ایم» (ابن بابویه؛ همان، ج ۱، ص ۱۱۷؛ محمدباقر مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۳). نیز: رسول خدا (ص) می‌فرمود: «خداوند تعالی مرا، علی بن ابی‌طالب (ع) را، فاطمه (س) و حسنین (ع) و ائمه: را از نوری ایجاد فرمود، و سپس آن نور را فشرده و شیعیان ما از آن نور پدید آمدند. پس ما خدا را تسبیح کردیم و شیعیان ما نیز تسبیح کردند، و ما خدا را تقدیس کردیم و شیعیان ما تقدیس کردند، و ما لا اله الا الله گفتیم و خدا را به وحدانیت خواندیم شیعیان ما نیز تهلیل گفتند، و ما خدا را تمجید نموده، بزرگ داشتیم شیعیان ما نیز تمجید کردند، و ما خدا را به یگانگی و وحدت خواندیم شیعیان ما نیز خدا را به وحدت و یگانگی خواندند» (حسینی طهرانی؛ امام شناسی، ج ۳، ص ۸۵).

علامه طباطبایی معتقد است: برگشت این دسته از روایات به همان روایاتی است که دلالت می‌کنند بر این که انتهای خلقت و ریشه آن طینت علیین و طینت سجین است. با این تفاوت که در این روایات این معنا اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و



ظلمت می‌شود.

اما نکته قابل توجه این است که روایات این دسته برخلاف دسته‌های قبل، ظهور در جبر ندارند. بلکه نهایت دلالتی که دارند این است که خداوند متعال طینت شیعیان را از طینت ائمه اطهار: ایجاد کرده است و این عبارت منافاتی با اختیار ندارد. چون می‌توان گفت خداوند با علم قبلی خود می‌دانسته که چه افرادی با اختیار خود شیعه و چه افرادی غیر شیعه خواهند شد. لذا برای این که مقام شیعیان را بالا برد خمیرمایه آن‌ها را پاک کرده تا هیچ آلودگی نداشته باشند. اما این کار دلالتی بر تأثیر گذاری ندارد و این قضیه اعم از این است که این نوع اختلاف تأثیری در مؤمن یا کافر شدن فرد دارد یا نه. البته طرح مسئله «میل» به خاطر سنخیت شیعیان با ائمه اطهار: است و هرچیزی به سوی اصل و سنخ خود متمایل است. لکن صرف میل داشتن دلالتی بر این که حتماً به آن طرف خواهد رفت وجود ندارد. اما روایات قبلی ظهور در این داشتند که انتخاب راه سعادت یا شقاوت بستگی به طینت آن‌ها دارد و لذا این دسته از روایات از محل بحث و شبهه جبر خارج می‌شود. اما نسبت و ارتباط این روایات با عدل الهی، در ادامه مطرح و بررسی خواهد شد.

در نتیجه این روایات طبق تفسیر علامه با مسئله مورد بحث مرتبطند؛ اما طبق نکته‌ای که ذکر شد، از محل بحث خارج بوده و منافاتی با عقل و شرع نخواهد داشت.

### ۵.۳. دسته پنجم

این گروه، روایاتی دال بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه اعمال افراد سعید و بالعکس می‌باشند (محمدباقر مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۸). اما این روایات به خاطر این که ناظر به حکم الهی در روز قیامتند، از محل بحث (سعادت و شقاوت انسان در دنیا) خارجند (طباطبایی؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۱۱۹ به بعد).

### ۶.۳. دسته ششم

این دسته روایات بر نحوه خلقت اولیه انسان و حضرت آدم (ع) دلالت دارند. مثل روایت: «... و آدم را آدم نامیده‌اند زیرا او را از پهن دشت زمین آفریده‌اند (ادیم زمین = یعنی روی زمین) و جریان چنین بود که خداوند جبرئیل را فرستاد و دستور داد از روی زمین چهار خمیره بیاورد. طینت بیضاء، طینت حمراء، طینت غراء، طینت سوداء و آن را از

دشت هموار و ارتفاعات جمع کند و دستور داد چهار نوع آب نیز بیاورد آب گوارا، آب شور، آب تلخ و آب بدبو. او را امر کرد که آب را بر روی خاک بریزد و با دست خود خمیر نماید. نه خاک‌ها زیاد آمد که احتیاج به آب داشته باشد و نه از آب زیاد آمد که احتیاج به خاک داشته باشد. آب گوارا را در حلق او و آب شور را در دو چشم او و آب تلخ را در گوشش و آب بدبو را در دماغش وارد کرد» (محمدباقر مجلسی؛ احتجاجات، ج ۲، ص ۱۴).

این احادیث هم از محل بحث خارجند؛ زیرا بر چگونگی خلقت انسان و یا به عبارتی محتوای گلی که حضرت آدم (ع) از آن خلق شد دلالت دارند. نه تأثیر نحوه خلقت بر سعادت و شقاوت انسان.

### ۷.۳. دسته هفتم

روایاتی تنها بر خمیر مایه اولیه شیعیان و غیر شیعیان دلالت دارند و علت شیعه شدن برخی و شیعه نشدن برخی دیگر را بیان نمی‌کنند. مانند این حدیث: «امام صادق (ع) از پدرش از طریق جابر بن عبدالله انصاری که گفت: شنیدم از رسول خدا (ص) که به علی بن ابی طالب (ع) می‌فرمود: آیا تو را خوشنود و شادمان نکنم؟ آیا عطایت نکنم؟ آیا مژده به تو ندهم؟ عرض کرد: چرا ای رسول خدا مژده‌ام ده! فرمود: همانا من و تو از یک طینت آفریده شدیم، پس مقداری از آن طینت زیاد آمد و خدای تعالی از آن زیادی، شیعیان ما را آفرید، و چون روز رستاخیز شود مردمان را بنام مادرانشان بخوانند، جز شیعیان ما که آنها را بنام پدرانشان بخوانند و این بخاطر (حلال‌زادگی و) پاکی و پاکیزگی زاد و بوم آنها است» (مفید؛ الارشاد، ترجمه رسولی محلاتی، ج ۱، ص ۳۷). این روایات، مثل روایات دسته چهارم از محل بحث خارجند.

از جمع‌بندی این هفت دسته چنین به دست می‌آید که: تنها روایات دسته اول، دوم و سوم با بحث حاضر مرتبطند؛ لذا فقط به این روایات پرداخته می‌شود.

پرسش دیگر در مورد دلالت این اخبار، این است که: این احادیث به کدام بعد انسان ناظرند؟ تنها به بعد مادی و بدن انسان؟ تنها به بعد روحی و روان انسان، یا هم بعد جسمی و هم بعد روحی او؟ اگر ناظر به یکی از این دو بعد باشند باز هم در محل داخلند یا نه؟

درباره پرسش اول، می‌توان گفت: روایات دسته اول ظهور در بعد روحانی دارند و اشاره‌ای به بعد جسمانی ندارند؛ زیرا بر این معنا دلالت دارند که خدای متعال مردم را در موقع خلقتشان دو گونه «سعید و شقی» خلق کرده است. اما منظور از مردم چیست آیا به جسم و بدن خاکی انسان مردم می‌گویند و یا نه به لحاظ روح افراد است که به آن‌ها مردم و آدم اطلاق می‌شود؟ مشخص است که شخصیت واقعی انسان از نظر تعالیم اسلامی، روح و روان و بعد روحانی اشخاص و انسان است. لذا وقتی خداوند مردم را به دو گونه خلق کرد، علاوه بر این سعادت و شقاوت اصالتاً و بالذات به بعد روحانی انسان منسوب می‌شود و تبعاً و بالعرض به بعد جسمانی انسان منسوب است. وقتی که امر دایر است بین انتساب سعادت و شقاوت به بدن یا روح، انتساب به روح مناسب‌تر است. اما دسته دوم و سوم از روایات، ظهور در بعد جسمانی دارند و علت ضلالت و سعادت روح انسان را در نحوه خلقت بعد جسمانی می‌دانند. مثلاً الفاظ مادی مثل گل پاک، گل ناپاک، آب گوارا، آب تلخ، در بعد جسمانی ظهور دارند. بنابراین، برخی روایات ناظر به بعد روحانی و برخی دیگر ناظر به بعد جسمانی انسان است.

اما در مورد سؤال دوم می‌توان گفت: اگر این روایات ناظر به بعد روحانی باشند قطعاً با بحث حاضر مرتبطند. چون در این صورت معنای روایات این می‌شود روح انسان به وسیله نوع خلقتشان یا سعید است و یا شقی.

اما اگر ناظر به بعد جسمانی باشد چطور؟ آیا باز هم داخل در محل بحث هستند یا نه؟ آیا بعد جسمانی انسان می‌تواند تأثیر در روح انسان بگذارد یا نه؟ و اگر تأثیر می‌گذارد به چه نحو می‌تواند تأثیر بگذارد؟ در جواب، آیت‌الله سبحانی در کتاب «الالهیات» می‌گوید: ترکیب نفس و بدن، اتحادی است نه انضمامی. ترکیب آن دو مثل ترکیب تخت مرکب شده از چوب و مسمار نیست؛ همچنین مثل ترکیب عناصر کیمیایی و شیمیایی نیست (سبحانی؛ الالهیات، ج ۴، ص ۳۰۷). از این عبارت نتیجه گرفته می‌شود که از اتحاد دو وجود (روح و بدن)، وجود ثالثی به نام انسان به وجود آمده است؛ لذا خصوصیات روح و بدن در این انسان هم وجود دارد. یعنی روح هر خصوصیتی داشته باشد در انسان هم هست، روح مجرد است لذا انسان هم بعد مجرد دارد، روح هر قوه‌ای داشته باشد انسان هم

آن قوه را دارد از طرفی هر خصوصیتی که بدن داشته باشد انسان هم دارد مثلاً بدن مادی است لذا انسان هم بعد مادی دارد، بدن انسان دارای حرکت و تضاد می‌باشد لذا انسان هم حرکت و تضاد دارد. البته در این میان تعدادی از خصوصیات هستند که به روح بما هو روح و به بدن بما هو بدن، ثابت می‌شود. یعنی اگر خالی از قیدوبند باشند، این خصوصیت ثابت می‌شود. لذا طبیعی است که به خاطر این ترکیب اتحادی و قیدوبندی که برای هر دو طرف به وجود آمده، بعضی از خصوصیات روح و بعضی از خصوصیات بدن از انسان سلب شود که به خاطر خارج شدن از محل کلام و بحث به آن خصوصیات پرداخته نمی‌شود.

پس نتیجه این که: خصوصیات در انسان «به معنای مرکب از روح و بدن» تأثیر می‌گذارد و تأثیر در کل، تأثیر در جزء هم می‌باشد. یعنی تأثیر در انسان نتیجه‌اش تأثیر در روح که جزء انسان است. لذا اگر بعد جسمانی انسان شقی یا سعید باشد، این شقاوت و یا سعادت به انسان مرتبط است و روح که جزء انسان است آن هم شقی یا سعید می‌شود پس در هر صورت این روایات با بحث حاضر مرتبط خواهند بود.

#### ۴. رابطه طینت با فطرت

برخی علما، طینت و فطرت را یکی دانسته‌اند. فیض کاشانی می‌گوید:

نفوس منمغر در شهوات از آنجایی که بحسب فطرت ذاتی که تبدل و تغیر نمی‌پذیرد، طالب خیر محض و متوجه مبدأ وجود و بحسب طینت اولی موحدند با اینکه بواسطه کج نمودن طریق و انحطاط از درجات عالی انسانی و کسب ملکات و نیات مبدأ الم و عذاب دائمی بین آنان و حق حجب زیاد موجود است (فیض کاشانی؛ اصول المعارف، ص ۱۴۵).

همچنین در کتاب «خیرالاثر در رد جبر و قدر» آمده:

اموری که با این که ذاتی و مناسب ذات و به حسب قابلیت و ماهیت هستند، تغیرشان ممکن است، چون برودت برای آب و تکلیف و ندامت و عقوبت، همه، در این قسم امور است و طینات و ماهیات افراد انسان در این نوع امور مختلفند. بعضی در اصل فطرت و به حسب جبلت طینت، راغب به جود و عدل و مجملاً به افعال حسنه و اخلاق جمیله‌اند و

بعضی مایل به بخل و جور و اعمال سیئه و اخلاق رذیله. و هریک از این دو فرقه را اگرچه آنچه فطری ایشان است از خیر یا شر، آسان تر و اولی است اما خلاف آن نیز به سبب مرجحات خارج و سعی و مجاهده ممکن است، چنان که مخفی نیست (حسنزاده آملی؛ خیرالاثر در رد جبر و قدر، ۸۵).

اگر فطرت و طینت یکی باشند، همه مباحث، استدلال‌ها، اشکالات و جواب‌های مطرح در فطرت، در بحث طینت تکرار خواهد شد؛ لذا برای تبیین این سؤال لازم است اول معنای فطرت و سپس رابطه این دو بیان شود.

فطرت، در لغت به معنای شکافتن، گشودن، ابراز شیء، ابتداء، اختراع، ایجاد و ابداع آمده است (ابن منظور؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۱۱۰۸: فطر). اما در اصطلاح حقیقتی راسخ در وجود انسان است که با غریزه کاملاً متمایز است. فطرت با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل به حریم او راه ندارد آمیخته و هماهنگ است، فطرت انسانی مطلق‌بینی عملی است (ر.ک: امام خمینی(ره)؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۷؛ مطهری؛ مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵۸-۴۵۶). ضمن این که: ویژگی‌های فطرت عبارتند از: تحمیل ناپذیری، زوال ناپذیری، همگانی بودن و گرایش ذاتی به کمال مطلق.

با توجه به معنای لغوی یادشده، می‌توان گفت طینت و فطرت، دو مفهوم مترادف بوده و دلالت بر نحوه خاصی از آفرینش الهی می‌کنند؛ اما با توجه به معنای اصطلاحی، نمی‌توان فطرت و طینت را یکی دانست؛ زیرا در طینت نه «میل و گرایش به هستی محض و کمال نامحدود»، بلکه سعادت یا شقاوت فرد مطرح است. یکی دیگر از ویژگی‌های فطرت، تغییرناپذیری است؛ در حالی که طینت و شقاوت یا سعادت قابل تغییرند.

## ۵. دیدگاه علما درباره احادیث طینت

### ۱.۵. اقوال علمای شیعه

اندیشمندان شیعه در خصوص مفاد احادیث طینت چندین تفسیر ارائه کرده‌اند که در

ادامه بیان می‌شود.

### ۱.۱.۵. ذاتی بودن سعادت و شقاوت

آخوند خراسانی، ذیل مبحث طلب و اراده در اصول می‌گوید: وقتی معصیتی از انسان سر می‌زند ابتدا اراده معصیت و پس از آن خود معصیت تحقق پیدا می‌کند. ریشه اصلی اراده معصیت مربوط به سوء سریره و شقاوت ذاتی عاصی است و او به خاطر همین سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبال آن معصیت را انجام داده است. همچنین طاعت که موجب استحقاق ثواب است، مسبوق به اراده است؛ اما ریشه اراده و علت اصلی آن سعادت و حسن سریره موجود در ذات شخص است. از نظر ایشان نباید کسی پیرسد که: «لَمْ جُعِل السعيد سعيدا و الشقی شقیاً»؛ زیرا این سؤال شبیه این است که: «لَمْ جُعِل الانسان انساناً»؛ زیرا سؤال از ذاتی، معنا ندارد: «الذاتی لا یعلل». برخی روایات هم این مطلب را تأیید می‌کنند. از جمله: «عن رسول الله صلی الله علیه و اله الشقی من شقی فی بطن امه و السعيد من سعد فی بطن امه».

ایشان باز می‌افزاید: در پاسخ به این پرسش که: با این ترتیب، انزال کتب و ارسال رسل چه فایده‌ای دارد؟ باید گفت: انزال کتب و ارسال رسل برای سعادت‌مندان ذاتی، تذکر «و ذکر فإن الذکری تنفع المؤمنین» (ذاریات: ۵۵) و برای شقاوت‌مندان ذاتی اتمام حجت است «لیهلک من هلک عن بیئته و إن الله لسمیع علیم» (انفال: ۴۲).

حاجی سبزواری ذیل بحث اثبات واجب الوجود که اشاره به تعبیرات مختلف از ماهیت می‌کند، به این مطلب پرداخته است:

در احادیث، از ماهیت تعبیر به «طینت» فرموده‌اند، چنان که يك وجه از معانی «طینت علینی» که خوبان از آن مخلوق‌اند عبارت از ماهیت «ملک» و «ملک» سی است و ماهیت انسان است، و يك وجه از معانی «طینت سجنی» که بدان از آن مخلوق‌اند ماهیت شیطان و شیطانی و انسان دنیوی جاهل و فاجر و کافر و شقی و نحو اینها است (سبزواری؛ اسرارالحکم، ۶۳).

وی همچنین می‌گوید:

انسان هیکل توحید است و متن است و عالم، شرح او و عکوس او، پس چگونه چیزی از وجود او بیرون افتد که کمال، همه را داراست، به نحو اعلی و خداوند همه را

برای آدم نوعی آفریده که فرموده: «خلقت الاشياء لأجلک و خلقتک لأجلی» و آدم «حبيب» اوست که فرموده: «يُحِبُّهُمْ»، و «هم» آدم است، چه سان آن قوت را به آن نمی دهد؟ و به لسان میزانی، انسان «نوع الانواع» و فصلش «فصل الفصول» است و هیچ نوعی و جنسی و فصلی، از طینت او خارج نیست، كما قيل: «الحمد لله الذي خلق الانسان و خلق من فضالة طينته سائر الاكوان» (اسرار الحكم، ۲۷۳).

### بررسی

نخست باید مراد از «الذاتي لا يعلل» و سپس قلمرو آن روشن شود. هر محمولی که بر موضوعی حمل می شود، از سه حالت خارج نیست:

۱. ثبوت محمول برای موضوع ضروری است. مثلاً حمل «عالم» بر خدای تعالی در قضیه «خداوند متعال عالم است» همچنین حمل «ناطق» بر انسان در قضیه «الانسان حيوان ناطق».

۲. عدم محمول برای موضوع ضرورت دارد. مثلاً عدم مادیت در قضیه «خداوند متعال ماده ندارد» یا عدم وجوب برانسان، در مثال «انسان واجب الوجود نیست».

۳. هیچ یک از حمل یا عدم حمل محمول بر موضوع ضرورت ندارد. یعنی موضوع هم با وجود محمول سازگار است و هم با عدم آن؛ مانند حمل کتابت بر انسان.

اگر ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، نیازی به علت وجود ندارد و سوال از چرایی حمل آن بر موضوع بی معناست. مانند قضیه «الانسان انسان» که ماده و جهت آن ضرورت است. در قضیه ضروریة سالبه نیز چنین است. مثلاً در قضیه «الانسان ليس بواجب الوجود بالضرورة» سؤال از علت عدم وجوب وجود برای انسان، معنا ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم وجوب وجود است. اما در قسم سوم، یعنی جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدم آن، حمل محمول بر موضوع نیازمند علت و سوال از چرایی آن منطقی است. لذا در باب ماهیات ممکن الوجود می توان از علت سؤال کرد اما در باب واجب الوجود و ممتنع الوجود نمی توان از علت سؤال کرد. بنابراین در قضیه «الذاتي لا يعلل» ملاک عدم نیاز به تعلیل، ضروری الثبوت و یا ضروری العدم بودن محمول است. این ملاک در چهار مورد جاری است: ۱. مجموع ماهیت، ۲. جنس ماهیت، ۳. فصل ماهیت، ۴.

لازم ماهیت.

البته این ملاک‌های ممکن‌الوجود است نه واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود و در غیر این چهار مورد می‌توان از علت سؤال کرد. مثلاً: نمی‌توان سؤال کرد «لم جعل الانسان انسانا» و یا می‌توان گفت: «لم وجد الانسان؟» چون انسانیت برای انسان ضروری است اما وجود برای انسان ضروری نیست. ماهیت انسان نسبت به وجود و عدم متساوی‌النسبه است و چنین نیست که یکی برای او ضرورت داشته باشد.

اکنون سؤال این است که آیا سعادت و شقاوت، مشمول حکم قاعدة «الذاتی لا یعلل» قرار دارد؟ که در پی آن دیدگاه یادشده اثبات شود یا نه. پاسخ به این پرسش نیازمند فهم معنای سعادت و شقاوت است.

عقل و شرع در معنای سعادت و شقاوت هم‌رأی‌اند. سعید، کسی است که خواسته‌های خود رسیده و شقی برخلاف سعید است؛ اما چون اغراض انسان‌ها مختلف است، معنای آن دو نیز متفاوت است. مفهوم سعید از نظر دنیاگرایان نیل به تمام خواسته‌های دنیوی و مادی است؛ اما از نظر شرع سعید کسی است که توانسته باشد برای آخرت خود توشه‌ای برگیرد و راهی به سوی بهشت یافته باشد. شقی نیز در هر دو دیدگاه مخالف سعید است.

اکنون باید پرسید آیا سعادت و شقاوت ذاتی انسان است؟

اگر سعادت و شقاوت لازم ماهیت انسان قلم‌داد شود، پاسخ این است که: لازم ماهیت دارای دو خصوصیت است: اولاً: وقتی انسان ماهیت را تصور می‌کند به لازم آن هم انتقال پیدا می‌کند. ثانیاً: اگر چیزی لازم ماهیت شد و آن ماهیت اصلاً در عالم وجود پیدا نکرد آن لازم باز هم بر این ماهیت ثابت است. وقتی گفته می‌شود «زوجیت» لازمة ماهیت اربعه است، ملزوم زوجیت است و اگر در عالم اربعه‌ای پیدا نکرد باز زوجیت لازمة آن است. بنابراین لازم ماهیت ربطی به وجود ندارد. اکنون می‌توان گفت: چون از تصور ماهیت انسان هیچ انتقالی به سعادت و شقاوت رخ نمی‌دهد؛ لذا سعادت و شقاوت ربطی به ماهیت انسان ندارد (فاضل لنکرانی؛ اصول فقه شیعه، ج ۳، ص ۲۰۱).

جزایری مروج، می‌گوید: فرضاً پذیرفتیم که سعادت و شقاوت ذاتی انسان هستند،



هیچ دلیل عقلی و نه دلیل شرعی بر این که این دو علت تامه بهشتی یا دوزخی بودن انسان هستند، وجود ندارد و مانند قبح ذاتی ظلم و حسن ذاتی احسان و عدل نیست که دلیل شرعی و عقلی بر علت تامه بودن آن‌ها وجود داشته باشد. در نتیجه چون علت تامه نیست محذور جبر هم لازم نمی‌آید پس ممکن است ذاتی بودن آن‌ها به نوع اقتضا باشد مثل قبح کذب و دروغ که قبح ذاتی ندارد ولی قبح اقتضایی دارد یعنی اگر به حال خودش واگذارده شود قبیح است اما می‌شود به خاطر دلایلی و عواملی قبح آن را از بین برد به خلاف ظلم و عدل. البته معلوم است که مجرد وجود اقتضا در ثبوت جبر کافی نیست (جزائری مروج؛ منتهی الوصول، ج ۱، ص ۴۰۷ به بعد).

بنابر آنچه گذشت، سعادت و شقاوت غیر ذاتی بوده و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارند و از امور حادث و محتاج علت هستند.

### ۲.۱.۵. دیدگاه اخباریان

پیروان این مذهب مدعی‌اند: ما به این روایات اجمالاً ایمان می‌آوریم و به حقیقت معنایی این روایات و این که از چه جهتی صادر شده و برای چه معنایی صادر شده، جاهلیم و علم به معنای این روایات را به ائمه اطهار: رد می‌کنیم (مجلسی؛ بحار الانوار، ج ۵: باب طینة و میثاق، ص ۲۶۰).

### بررسی

ایمان به صرف الفاظ سخنان خدا و رسول (ص) و ائمه: بدون تفقه در مفاد آن‌ها به منزله خطاب عبث و بی مفاد است. حال آن که قرآن تصریح دارد: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم: ۴). آنچه در خطابات موضوعیت دارد معانی است و الفاظ وسیله فهم معانی است و صرف ایمان به الفاظ وجهی ندارد. این نظریه موجب تعطیلی عقل و عدم کارآیی عقل در فهم معانی دین است چه رسد به حل شبهه یا پاسخ به سوال از عقلانیت مفاد آیات و روایات.

### ۳.۱.۵. تطبیق با «عالم ذر»

علامه مجلسی با استشهاد به روایاتی در شرح معنای برخی آیات، از جمله «وَأَنْ كُوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا. لِنُقَاتِنَهُمْ فِيهِ»، افتتان و امتحان الهی را بر مفهوم

طینت و آن را منطبق بر عالم ذر دانسته است (مجلسی؛ همان، ۵، باب طینه و میثاق، ص ۲۶۱) و بقیه احادیثی که بر این مضمون نیستند، به این معنا تاویل می‌شود (تهرانی؛ امام‌شناسی، ص ۳۳۸).

### بررسی

این نظریه مبتنی بر اثبات عالم ذر است. اگر عالم ذر اثبات شود این نظریه هم قابل بحث خواهد بود و اگر عالم ذر باطل باشد این نظریه قابلیت بحث را نخواهد داشت. اما در مورد باطل بودن عالم ذر به معنای ابتدایی رایج، دلایل لازم و کافی اقامه شده و نیازی به بحث در مورد ابطال عالم ذر در این مقاله وجود ندارد؛ لذا این نظریه هم باطل است.

### ۴.۱.۵. تقیه

گروهی از شخصیت‌های شیعه، مفاد روایات طینت را به تقیه حمل می‌کنند؛ زیرا با روایات عامه و آنچه اشاعره به آن قائل شده‌اند موافقت و همچنین ظاهر این روایات با روایات اختیار و استطاعت مخالفت دارد (مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۵، باب طینه و میثاق، ص ۲۶۰؛ ر.ک: قمی؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۹).

### بررسی

نظر اجمالی به سند این روایات بطلان این نظریه را روشن می‌سازد. زیرا برخی از این روایات زمانی صادر شده‌اند که فرقه‌ای به نام اشاعره به وجود نیامده بود و اساساً اهل سنتی نبوده تا فرقه‌ای از آن‌ها اشاعره شوند. از طرفی محل بحث در این است که بدون در نظر داشتن سقم و ضعف این روایات، فهمیده شود که آیا این روایات را با این حال فعلی‌شان طوری تفسیر و تبیین کرد که هم این روایات قبول شوند و هم با اختیار انسان در اعمالش منافاتی نداشته باشد لذا این نظریه هم مورد قبول نیست.

### ۵.۱.۵. ضعف سند و مخالفت با عقل و قرآن

گروهی، احادیث بیان‌کننده این تفصیلات را به دلیل ضعف سند و مخالفت با عقل و قرآن، مردود می‌شمارند (مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۶۰؛ قمی؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۸).

## بررسی

تیین سندی روایات طینت، در مجالی مستقل به عمل خواهد آمد؛ اما در خصوص دلالت: این روایات طوری معنا خواهند شد که نه مخالف با عقل باشد و نه مخالف با حکم قرآن؛ در نتیجه هیچ محذوری پیش نمی آید.

### ۶.۱.۵. علم الهی

طبق این دیدگاه، روایات طینت، کنایه از علم حق تعالی به همه افعالی است که انسان‌ها انجام خواهند داد و هنگام آفرینش، آنها را از طینت‌های مختلف خلق کرده است (مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۶۰).

### ۷.۱.۵. تأویل

طبق این دیدگاه، این روایات کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت‌هاست (همان، ۵، ۲۶۰). یعنی در برخی انسان‌ها استعداد و قابلیت غالب، متمایل به خیر و در برخی متمایل به شر است. اما این استعداد علت تامه افعال و اعمال نیست؛ بلکه علت صدور افعال، اختیار انسان است و هر فرد می‌تواند در مسیر هر دو استعداد مانع ایجاد کند.

### ۸.۱.۵. دلالت صرف بر بعد جسمانی انسان

این دیدگاه معتقد است روایات طینت، به سعادت یا شقاوت انسان دلالت دارند؛ اما آنچه عامل اصلی صدور افعال و صاحب اختیار در انجام اعمال است، روح انسان است نه جسم او. صاحب کتاب «کاشف اسرار» نوشته است:

... مراد از طینت خوب، میل مزاج است به اعمال خیر و فطری بودن جمیع یا بسیاری از اخلاق حمیده است، که اضداد ذمیمه‌اند، پس خالی از ذمیمه یا غالب آنهاست. و مراد از طینت بد، خلاف این است... به جهت آن که فرمود همه این اخلاط و میل‌ها قبل از دمیدن روح آدم ۷ بود و معنی «خلط طینتین» هم ظاهر شد. و لکن با این همه... حکم روح تو راست، پس هیچ يك از این امور از لوازم روح نیست چه بالحس بینی که هر آنی تواند گوش به سخن یکی دهد و مطلب او را بر آورد که ضد میل و سؤال دیگری... و امکان تبدیل اخلاق از جمله واضحات است. بلی تا امری ملکه نشده، ترکش آسان‌تر است مثل درخت که هر چه کوچکتر و نازکتر است کج و راست نمودن آن سهل‌تر است... و از

اینجا معنی «الشَّقِيَّ شَقِيَّ فِي بطن امه و السَّعِيد سَعِيد فِي بطن امه» و معنی «فَعَزَّنِي بِمَا اهُوِي و اسعده على ذلك القضاء» (انعام: ۱۲۱) و اضلال و اغواء و هدایت خدا ظاهر گردید (طالقانی؛ کاشف اسرار، ج ۲، ص ۳۷۸).

### بررسی

پیشتر اثبات شد که این روایات هم بعد جسمانی و هم بعد روحانی انسان را بیان می‌کنند؛ اما نظریه یادشده، با نظریه قویم، «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» نقض می‌شود. بر فرض پذیرش این که روایات طینت، تنها به بعد جسمانی دلالت دارند؛ اما رابطه روح و بدن چنان تنگاتنگ است که اندک تغییر بدن، در روح تاثیر می‌گذارد؛ چه رسد به این که بدن سعید و یا شقی شود. از طرفی صاحب نظریه مذکور تصریح می‌کند که مناط خیر و شر، دل آدمی است (همان، ج ۲، ص ۵۷۳) حال آن که دل، بیش از بدن منسوب به روح است؛ لذا نمی‌توان خیر و شر را بدون در نظر گرفتن روح، صرفاً به بدن نسبت داد.

### ۲.۵ دیدگاه اهل سنت

#### ۲.۵.۱ اشاعره

ظاهر گرایان به انگیزه دفاع از عمومیت اراده و قدرت الهی و نیز اصل توحید در خالقیت، هر گونه خالقیت را از انسان نفی می‌کنند و افعال او را اعم از طاعات و معاصی، مخلوق خدا می‌دانند. این عقیده به «خلق اعمال» مشهور است. شیخ اشعری آنگاه که از مکتب اعتزال انصراف داد حمایت خود را از عقیده «خلق اعمال» ابراز کرد و گفت: «انَّ إعمال العباد مخلوقة لله مقدورة»؛ اما برای توجیه اصل اختیار و رهایی از پیامدهای نادرست اندیشه جبر، نظریه «کسب» را که قبل او توسط نجار و ضرار بن عمرو مطرح شده بود، برگزید. معروف‌ترین تفسیر نظریه کسب این است: «کسب عبارت است از مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده انسان، بدون آن که قدرت و اراده انسان در تحقق آن تأثیری داشته باشد (ربانی گلیپگانی؛ فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۳۳). طبق این دیدگاه نمی‌توان گفت این احادیث تأیید مذهب اشاعره هست و آن‌ها کاملاً این احادیث را قبول کرده‌اند. زیرا اشاعره به اراده انسان معتقدند نه این که انسان اراده و اختیاری ندارد. اما فرق اشاعره با امامیه در این است که امامیه قائل به رابطه علت و معلولی بین اراده و افعال انسان هستند؛ اما

اشاعره قائل به مقارنت بین اراده انسان و خلق فعل توسط خداوند متعال هستند. اما این که چرا انسان اراده فعل خیر و یا شری را می کند محل بحث ماست. لذا اشاعره هم باید این احادیث را توجیه کنند و طوری معنا کنند که اراده و اختیار انسان نفی شود.

البته برخی از اشاعره قائل به عدم اراده انسان بوده و معتقدند انسان در اراده و افعال خیر و شر مجبور است. طبق این مبنا ظاهر این احادیث تأیید این مناسبت و بدون هیچ تأویلی این احادیث را قبول می کنند؛ ولی باید توجه کرد که به طور کلی مذهب اشاعره قائل به جبرند و این احادیث را کاملاً قبول می کنند و اگر کسی این کار را کرد به این مذهب افترا بسته است. لذا اشاعره هم می توانند قائل به توجیهاتی که گفته شد، باشند.

#### ۲.۲.۵. معتزله

معتزله با وجود اهتمام به عقل، بیشتر از تفکر جدلی بهره می گیرند. اما فیلسوفان اسلامی از تفکر برهانی (ربانی گلپایگانی؛ فرق و مذاهب کلامی، ص ۳۵۵) استفاده می کنند. معتزله به انگیزه دفاع از عدل و حکمت خداوند متعال اندیشه قدری گری را برگزیده اند و افعال اختیاری انسان را از قلمرو اراده و قدر الهی بیرون دانسته انسان را خالق افعال خویش می شناختند (همان، ص ۲۳۳). طبق این مبنا نمی توان گفت معتزله حالت تدافعی در برابر این احادیث دارند؛ بلکه آن ها این احادیث را هم توجیه می کنند و اگر نتوانستند توجیه کنند آن را رد می کنند. لذا معتزله هم می توانند قائل به توجیهات یاد شده باشند.

#### ۶. حل رابطه احادیث طینت با جبر و اختیار

##### ۱.۶. توجیه احادیث دال بر بعد جسمانی انسان

قبض فیض از واجب الوجود بالذات، محال است. زیرا قبض فیض پیامد نقصی در قابل یا فاعل فیض است؛ حال آن که خدای متعال از هر نقصی منزّه است. اما این که افاضه فیض بر واجب الوجود واجب است، منافاتی با مرید و مختار و قادر بودن حضرت حق تعالی ندارد و همان گونه که کار قبیح از او با اراده و اختیار صادر نمی شود و صدور ظلم از او به اراده و اختیارش محال است، افاضه فیض نیز با اراده و اختیار او واجب است و هنگامی که استعدادها در قابل ها به سرحد کمال رسید، فیض ها و وجودها از مبادی عالیّه بر آن ها افاضه می شود.

اما افاضه فیض وجودی البته به اندازه استعداد طرق و آن مقدار که می‌تواند پذیرا باشد خواهد بود زیرا میان ماده و صورت تناسبی مخصوص است و میان آن دو ترکیب اتحادی است که در این صورت نمی‌تواند صورتی را بپذیرد که لطیف‌تر و کامل‌تر از همان باشد که مقتضای استعداد اوست؛ همان‌گونه که نمی‌شود از مقتضای استعدادش ممنوع باشد. نفوس انسانی نسبت به نیکی‌ها و بدی‌ها و تمایل به هر کدام، اختلاف دارند و این اختلاف، منشأهای فراوانی دارد. از جمله چیزهایی که منشأ رغبت در نیکی یا بدی است اختلاف در خود انسان‌ها است و این اختلاف از آنجا سرچشمه می‌گیرد که افاضه فیض وجود به مواد بر حسب اختلاف استعداد آن‌ها بوده است و منشأ این که مواد در قبول فیض استعدادهاى مختلف دارند، آن است که نطفه‌هایی که باید صورت انسانیت را بپذیرا باشند از غذاهای خارجی حاصل می‌شود. آدمی وقتی غذا می‌خورد قوای بدنی او در آن غذا اعمالی انجام می‌دهد و در نتیجه این فعالیت اجزایی در حیوان به نام منی تولید می‌شود و چون این غذاها در لطافت و کثافت و در صفا و کدورت در نهایت اختلاف هستند، به‌ناچار نطفه‌هایی که از این غذاها تولید می‌شود در صفا و کدورت با هم مختلف خواهند بود. اگر نطفه‌ای از غذاهای لطیف و صاف تولید شود استعداد مخصوصی برای قبول صورت خواهد داشت که این مقدار استعداد در نطفه‌هایی که از غذاهای ناپاک و ناصاف تولید می‌شود و یا از غذاهای مختلط به پاک و ناپاک تولید می‌شود نخواهد بود.

البته باید توجه داشت که اختلاط و امتزاج پاک و ناپاک آن‌قدر متنوع است که به‌جز خدا کسی نمی‌تواند به آن احاطه پیدا کند. افاضه فیض از مبدأ فیاض بر حسب مقدار و اندازه استعدادی است که موجود قابل دارد و بیش از استعدادش به او افاضه نمی‌شود و امکان افاضه بیش از اندازه نیست همان‌گونه که کمتر افاضه کردن نیز ممکن نیست و اگر کمتر از آن افاضه شود خلاف عدل و فیض خداوند متعال خواهد بود.

اصالت صلب‌ها و پاکی و ناپاکی رحم‌ها، یکی دیگر از سرچشمه‌های اختلاف در رغبت به نیکی یا بدی است. در زیارت حضرت امام حسین (ع) به این معنا اشاره شده است: «گواهی می‌دهم بر این که تو نوری بودی در صلب‌های شامخ و رحم‌های پاکیزه».

در اینجا به نطفه، «نور» اطلاق شده؛ زیرا دارای لطافت و صفایی عالی بوده است. آیه ۵۸ سوره اعراف دلیلی بر همین مدعاست:

وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا

گفتنی است اصلاّب و ارحام پاك يا ناپاك، تنها زمینه است و شخص می تواند با اراده خود آن زمینه را تقویت کند یا بر آن غلبه کند (طبری؛ پاسخ جوان شیعی به پرسش های وهابیان، ص ۳۴۹).

رعایت آداب و دستورات عمل های انتخاب همسر، نکاح، دوران حمل، ایام شیرخوارگی و... همگی در مزاج جسم و روح طفل مؤثرند. همان گونه که محیط، مربی، رفیق، معاشر و علمی که به تحصیل آن می پردازد و... تأثیرات عجیب و مشهودی در شخص دارند. انسان از مرحله پیش از خلقت تا مقطع ورود به عالم آخرت، تحت تاثیر عوامل مختلف است؛ اما هیچ کدام از او سلب اختیار نمی کنند. کسی که همه اسباب توفیق برای او فراهم است، با کسی که هیچ یک از آنها برای او فراهم نیست، در یک امر مساوی اند و آن این که نه اولی در کارهای خیر مجبور است و نه دومی در کارهای شر مجبور است. آنچه در صحت عقوبت از نظر عقلا دخیل است، اختیار در عمل هر دو شخص است. این مطلب را ما به حکم ضرورت و به طور عینی می بینیم (امام خمینی (ره)؛ طلب اراده، ص ۱۴۳ به بعد).

اکنون پرسش این است که: اگر انسان شقاوت و سعادت ذاتی ندارد، از چه رو بر افراد انسان شقی و یا سعید اطلاق می شود؟ پاسخ این است که ملاک این نسبت، تنها اقتضاء شقاوت و سعادت است که در اشخاص وجود دارد. این نسبت، نسبتی مجازی و کنایه از وجود اقتضاء و استعداد شقاوت یا سعادت در آن فرد است.

پرسش باقی مانده این است که: با این که نسبت همه موجودات به ذات حق تعالی مساوی است، تفاوت آنها در آفرینش از چه روست؟ چرا یکی قابلیت دریافت فیض های بیشتری از جانب حق تعالی را دارد؛ اما دیگری شخصی قابلیت کمتری برای دریافت فیوضات الهی دارد؟ آیا این اختلافات با عدل الهی سازگار است؟ پاسخ تفصیلی به این پرسش در ادامه خواهد آمد.

## ۲.۶. توجیه احادیث دال بر بعد روحانی انسان

تبیین مسئله از راه عقلی این است که: ممکنات به لحاظ زمانی، یا ماضی یا حال و یا مستقبل می‌باشند. موجودات ماضی و حال، به حکم وجوب بالغیر و یا امتناع بالغیر، از تساوی نسبت بین وجود و عدم خارج شده‌اند و مابقی ممکنات، مستقبل‌اند. امور استقبالی، برخلاف امور ماضی و حال، امکان اتصاف به صدق و کذب را ندارند؛ زیرا طرف وقوع و یا لاقوع آن‌ها معین شده است. لذا می‌توان گفت هر گزاره یا مطابق با واقع و صادق است و گرنه کاذب است.

امور استقبالی نسبت به وجود و عدم وصف امکان دارند و نیز در سنجش با علم، اختیار، سعی، نحوه اعمال، محیط و... تحت تأثیر هستند؛ اما نسبت به علم خداوند چنین نیست. خداوند متعال هم چنان که علم به ماضی و حال دارد، علم به حوادث مستقبل نیز دارد؛ زیرا علم به اسباب و علل آن حوادث دارد و علم به علت، علم به معلول است. پس هیچ چیز حتی امور مستقبل از علم خداوند متعال غایب نیست.

پس برای ممکن استقبالی دو وجه وجود دارد: وجه اول: وجه فعلیت و وجوب است. مثل ماضی و حال. این وجه نسبت به علم واجب متعال است نه انسان‌ها پس این وجوه ثلاثه نزد خداوند متعال یک وجه واحد دارند و همه آن‌ها در فعلیت و ضرورت یکی هستند. لذا کسی که الآن شقی شده، بالفعل نزد خداوند از بطن مادرش هم شقی بوده است. چون بین ماضی و استقبال هیچ تفاوتی وجود ندارد و شقی آینده شقی الآن و شقی گذشته است و به همین خاطر است که در روایات طینت، قبل از این که شخص به دنیا بیاید شقی و یا سعید خوانده شده؛ اما این اطلاق نسبت به ما روا نیست و زمانی نسبت به ما صحیح است که این شخص با اختیار خودش شقاوت و یا سعادت را برگزیده باشد. وجه دوم: وجه امکانی و استقبالی است که در این صورت از حالت استوا خارج نمی‌شود مگر این که عوامل و علل ایجاد به وجود بیایند که بعد از آمدن علل وجود و چه علل عدم متلبس به کسوت امتناع و یا ضرورت بالغیر می‌شود و این وجه است که عرصه اختیار و هدایت به سوی شقاوت و سعادت است (محمدی جیلانی؛ حدیث الطلب و الارادة، ص ۱۶۱ به بعد). همچنین صاحب «انوارالعرفان» می‌نویسد:



«مقصود از مخمّر شدن طینت بنی نوع انسان از آب شیرین و تلخ، رسوخ ملکات حسنه و صفات رذیله است در جوهر ذات و حاق حقیقت او در حیات طبیعی دنیوی، که متحرك است الى الدرجات المنیعة أو الى الدرکات الخسیسة. و اگر چه دست قدرت، تخمیر او را تمام کند. لکن خود افعال و حرکات و سکنتات او نیز از اسباب تعجین و تخمیر است، و «داؤک منک و ما تشعر».

نگویی که ظواهر اخبار دال است بر اینکه اینها قبل از ایجاد دنیوی بوده، در عالم دیگر که آن را عالم ذر گویند، گویم که:

لامکانی که در او نور خداست/ماضی و مستقبل و حالش کجاست

نسبت متغیرات به ثابت از موجودات دهریه، غیر متغیره است. و نسبت به فاعل محیط، تمام افعال او وقوع دارد، اگر چه نسبت به ما، فعلی که صد سال دیگر باید صادر شود، هنوز وقوع نداشته باشد. آفریده است ایزد تعالی زمین شیرین و آب شیرین، که عقول و نفوس و علوم و کمالات آنها است، و زمین شور و آب تلخ، که جهل و ظلمت و نقص و کفر و شقاق و بخل و حسد و سایر نقایص است، و وجود تو را لوحی آفریده بی نقش و بی رنگ، و لکن قابل تمام الوان به واسطه حرکت تو به سوی کمالات، و رسوخ عقاید حقه و انوار علوم و ملکات حمیده [خاک] استعداد و قابلیت تو مخمّر شود به آب شیرین و شاهد. و به سبب میل تو به سوی شهوات و ظلمات معاصی، به آب تلخ و خاک شور عجین آمد: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (بلد: ۱۰). آری این تخمیر ازید قدرت حق است با قدرت و اختیار تو، نه او معزول است از حکم خود، و نه تو مجبوری در افعال خود، «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال؛ ۱۷) (اسفراینی؛ انوار العرفان، ص ۲۶۲).

## ۷. مفاد احادیث طینت و عدل الهی

این پرسش گذشت که: با این که موجودات با ذات حق تعالی نسبت متساوی دارند، چرا در ویژگیها، برخورداریها و... مختلف آفریده شده‌اند؟ راز این اختلافها چیست؟ و آیا این اختلافها با عدل الهی سازگارند؟ برای حل این مشکل نخست باید صورت مسئله کاملاً تبیین شود. باید روشن شود که: این اختلافها تفاوتند یا تبعیض؟

## ۱.۷. معنای تفاوت و تبعیض

کلمه تفاوت از ماده «فوت» به معنای دور شدن چیزی از انسان است، به طوری که دست یافتن به آن دشوار باشد. تفاوت مصدر باب تفاعل از ماده فوت است به معنای اوصاف و خصوصیات است، گویا این از آن دور و آن از این دور است، خصوصیات این در آن نیست و خصوصیات آن در این نیست (راغب؛ مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، ص ۶۴۶). تبعیض از ماده «بعض» تقسیم و جدا کردن بعضی را از بعضی، بعضی را بر بعضی برتری دادن، پاره پاره کردن، ترجیح بعض کسان بر بعض دیگر بدون هیچ مجوز مشروع و قانونی و... آمده است (الفیومی؛ المصباح المنیر، ج ۱، ص ۵).

فرق تبعیض و تفاوت آن است که در تبعیض، چند موجود قرار دارند که همه شایستگی و حق یکسان دارند؛ اما به یکی داده می‌شود و به دیگری داده نمی‌شود یا کم داده می‌شود. اما تفاوت این است که در شرایط نامساوی بر اساس همان شرایط فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر، تبعیض از طرف دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده. مثلاً دو ظرف را که هر کدام ظرفیت «ده» لیتر آب دارند در مقابل شیر آب قرار دهیم در یکی «ده» لیتر آب بریزیم و در دیگری پنج لیتر. در اینجا تبعیضی صورت گرفته است. منشأ اختلاف نیرویی است که آب را خالی می‌کند. اما اگر دو ظرف داشته باشیم یکی با ظرفیت «ده» لیتر و دیگری با ظرفیت «پنج» لیتر و هر دو را در آب فروبریم، باز هم اختلاف هست؛ اما منشأ اختلاف تفاوتی است که خود آن دو ظرف از نظر گنجایش و استعداد دارند. پس زمانی که منشأ اختلاف به خود موجود و ذات آن موجود برگردد، تفاوت است و اگر اختلاف به ذات موجود برگردد، بلکه منشأ آن، معطی باشد، تبعیض صورت گرفته است. اگر اختلاف میان موجودات، تبعیض باشد، خلاف عدل است. چون ذی‌حق بوده ولی ظرفیت و حق او داده نشده و خداوند متعال فیض خود را از آن دریغ کرده است (البته بعداً خواهیم گفت این حرف به نحو موجه جزئیه درست است نه موجه کلیه، یعنی بخشی از تبعیض‌ها خلاف عدل نمی‌باشند) و اگر اختلاف تفاوت باشد عین عدل است چون تمام حق او را داده است و اگر زیاد دهد خلاف عدل است زیرا بیش از ظرفیتش داده شده و او قابلیت پذیرش آن را ندارد. اکنون، باید پرسید: منشأ اختلافات گسترده و متنوع موجودات

عالم هستی چیست؟ آیا ذات آنها منشأ اختلاف است یا از طرف ذات باری تعالی است. برای فهم مسئله، باید کیفیت صدور موجودات از ذات باری تعالی را مشخص کنیم. یعنی آیا اراده خداوند به طور جداگانه به آفرینش موجودات تعلق گرفته؟ مثلاً اراده می کند و آقای «الف» را می آفریند، اراده می کند و آقای «ب» را می آفریند و...، یا همه موجودات را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد می نماید؟ کدام یک از این دو نظریه صحیح است؟

ربط سؤال مذکور با محل بحث این است که: اگر خداوند متعال با اراده های متعدد این عالم را خلق کرده باشد، هیچ نظام و رابطه ای بین موجودات وجود نخواهد داشت و هیچ تأثیر و تاثیری بین مخلوقات نخواهد بود، در نتیجه اختلاف مخلوقات به خود خداوند متعال و اراده اش بازمی گردد. اما اگر با یک اراده دست به خلقت عالم زده باشد، نظامی دقیق در عالم حکم فرما خواهد بود و مخلوقات بر یکدیگر تأثیر می گذارند و یا تأثیر می پذیرند. زیرا به وضوح می بینیم کل عالم یک جا خلق نشده، بلکه خداوند متعال اراده کرده و عالم به تدریج به وجود می آید و مخلوقات بعد از اراده، به وسیله مخلوقاتی که حین اراده به وجود آمده اند ایجاد می شوند. لذا اختلاف به خود موجودات برمی گردد نه به خداوند متعال.

آنچه دلایل عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می کند و شواهدی از قرآن کریم نیز بر درستی آن وجود دارد، نظریه دوم است. به موجب این نظریه همه جهان از آغاز تا پایان با یک اراده الهی به وجود می آید چنان که قرآن کریم می فرماید: «انا کل شیء خلقناه بقدر و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر» (قمر: ۴۹-۵۰). به موجب این عقیده، برای آفرینش نظام خاص و قانون و ترتیب معینی است و اراده خدا به وجود اشیا عین اراده نظام است. از همین جاست که قانون علت و معلول و یا «نظام اسباب و مسببات» به وجود می آید. یعنی هر معلولی علتی خاص و هر علتی معلولی مخصوص دارد و در حقیقت هر شیئی در نظام علت و معلول جای مشخص و مقام معلومی دارد.

## ۲.۷. نظام طولی

مقصود از نظام طولی، علت و معلول، ترتیب آفریدن و خلق اشیا و به اصطلاح ترتیب در فاعلیت خداوند متعال نسبت به اشیا و صدور اشیا از اوست. علو ذات پروردگار و

قدوسیت او اقتضا دارد که موجودات رتبه به رتبه و پشت سر یکدیگر قرار داشته باشند، صادر اولی باشد، صادر دومی باشد، صادر سومی باشد و... هکذا. در این نظام، ذات حق تعالی در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه مجریان فرمان او هستند. بین خود ملائکه نیز سلسله مراتب محقق است. بعضی ریاست و فرماندهی دارند و بعضی از عوان و انصار به شمار می‌روند و هر کدام پست مخصوص و جای معین دارد. هر مرتبه از ممکنات در هر درجه و مقامی از وجود که هستند همین حال رادارند، مثلاً آن که موکل بر بسط و رزق دادن موجودات است یا آن که مأمور قبض و دریافت موجودات است مقامی که به او تفویض شده است لازمه نحوه وجود و مرتبه وجودی است که به او افزوده شده است.

این نظام، نظام طولی و علت و معلولی است نه جعلی و قراردادی و این که «الف» علت «ب» است به خاطر خصوصیتی است که در ذات «الف» وجود دارد و آن را علت «ب» ساخته است و این که «ب» معلول «الف» است به خاطر خصوصیتی است که «ب» دارد و این خصوصیت چیزی جز نحوه وجود آن‌ها نیست و به همین دلیل، آن خصوصیت یک امر واقعی است نه اعتباری و قابل انتقال، بنابراین ارتباط هر علت با معلول خود و ارتباط هر معلول با علت خود از ذات علت و ذات معلول برمی‌خیزد. معلول با تمام ذات خود مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور معلول است (مطهری؛ مجموعه آثار، ج ۱: «عدل الهی»، ص ۱۲۶-۱۳۱).

پس اختلافی که در نظام طولی وجود دارد از ذات خود موجود است نه از طرف ذات باری تعالی. بنابراین، این اختلاف تفاوت است نه تبعیض و تفاوت خلاف عدل نیست. پس اختلاف طینت‌ها در سیر نظام طولی نه خلاف عدل الهی بلکه عین عدل الهی است.

#### نکته

انسان دارای دو بعد است: ۱. بعد جسمانی؛ ۲. بعد روحانی. در مورد زمان ایجاد روح انسان سه نظریه وجود دارد: ۱. زمان ایجاد روح انسان قبل از ایجاد بدن انسان است؛ ۲. زمان ایجاد روح مقارن با ایجاد بدن است؛ ۳. نظریه‌ای که مبتنی بر حرکت جوهری است و آن این که روح بعد از ایجاد بدن انسان ایجاد است.

پاسخ شهید مطهری بنابر نظریه سوم قابل قبول است. زیرا بنا بر حرکت جوهری، روح «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است و این بدن است که موجب ایجاد روح می‌شود. لذا تفاوت‌هایی که در بدن وجود دارد موجب تفاوت در ذات روح می‌شود و در نتیجه اختلافات پذیرشی و استعدادی روح تفاوت است نه تبعیض؛ اما بنا بر نظریه اول و دوم منشأ وجود روح بودن فرق می‌کند و غیر هم هستند. یعنی ما یک روح داریم و یک بدن و تفاوت‌های بدن موجب تفاوت‌های روح نمی‌شود و بالعکس. از طرفی وقتی فرض کنیم که دو بدن انسان وجود داشته باشد که آماده افاضه روح هستند وقتی خداوند متعال می‌خواهد به اینها روحی افاضه کند و حیات دهد، نیاز به روح انسانی است. این روح‌های انسانی هم ممکن است اختلاف ذاتی داشته باشند و این اختلاف محل بحث ما نیست. سؤال ما این است که یکی از روح‌ها را به بدن اولی افاضه می‌کند و روح دیگری را به بدن دوم می‌دهد امکان دارد ترکیب روح اول و بدن اول موجب رغبت به خیر را بیشتر کند ولی ترکیب روح دوم و بدن دوم موجب رغبت به شر می‌شود حال اگر روح اول با بدن دوم ترکیب می‌شد این اتفاق نمی‌افتاد. پس این اختلاف از جانب دهنده و علت است نه قابل و پذیرنده و طبق ملاکی که برای تشخیص «تفاوت و تبعیض» داده بودیم، باید این اختلاف تبعیض باشد نه تفاوت. پس جوابی که شهید داده‌اند، بنا بر فرض قطعی بودن نظریه سوم است و برای کسانی که طرف دار نظریه اول و دوم هستند کارساز نیست. لذا باید جواب دیگری داد. جوابی که در این مورد می‌توان داد این است که: اگر همه موجودات از هر نظر مساوی و مشابه خلق شوند، هرگز آفرینش یک جهان با نظام احسن و دقیق که اجزای آن دارای روابط حساب شده و در حرکت به هدف معینی باشد ممکن نخواهد بود، زیرا اگر شما صدها تن مواد ساختمانی داشته باشید و در مصرف بخواهید به گونه‌ای از آن استفاده کنید که منزل کاملاً مساوی و منظم و دقیق داشته باشید هیچ ساختمانی را نمی‌توانید بسازید؛ یا اگر صدها نیروی انسانی با تحصیلات کاملاً مساوی و توانمندی و قابلیت‌های کاملاً یکسان وجود داشته باشند و در پست دهی و به کارگیری بخواهید کاملاً مساوی عمل کنید، هرگز یک نظام اداری موفق نخواهید داشت. زیرا اگر یکی رئیس باشد باید همه رئیس باشند آن‌هم در یک حوزه با اختیارات و قدرت واحد،

بنابراین ایجاد هر نظام اعم از اعتباری و تکوینی مستلزم وجود تفاوت است اما نظام اعتباری مانند دستگاه‌های اجتماعی و سیاسی تفاوت ما وضعی و قراردادی است ولی در نظام‌های تکوینی مانند جهان خلقت، تفاوت‌ها ذاتی و طبیعی است قرآن کریم در این باره می‌فرماید که «و من آیاته خلق السماوات و الارض و اختلاف السستکم و الوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین» (روم: ۳۲). گذشته از این که تفاوت موجودات ذاتی آن‌ها بوده و لازمة نظام علت و معلول است در این گونه موارد فرق گذاشتن عین عدالت و مساوات و فرق نگذاشتن عین تبعیض و ظلم است؛ البته خداوند متعال به کمبودهایی که از طرف شخص نبوده بلکه از عوامل دیگر ایجاد شده توجه نموده و آن‌ها را به گونه‌ای جبران می‌نماید، لذا هر انسانی به اندازه توان دارای مسئولیت خواهد بود و خداوند متعال آن‌ها را بیشتر از توانشان مواخذه نخواهد کرد. لذا درست است که این اختلاف‌ها از خود ذات موجودات نیست، بلکه از عوامل خارجی نشأت می‌گیرند؛ ولی تبعیض مخل بر عدالت الهی را موجب نمی‌شود. پس بعضی از اختلاف‌هایی که از جانب معطی و علل هستند تبعیض مخل به عدل الهی نیستند بلکه اگر آن اختلاف‌ها نباشند عین ظلم خواهد بود و به همین خاطر است که انسان‌ها با استعداد‌های مختلف به وجود آمده‌اند. پس آنچه ظلم است این است که خداوند متعال با در نظر گرفتن این اختلاف‌ها از همه انسان‌ها به طور مساوی حساب‌رسی کند. درحالی که خداوند متعال فرموده: «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا الْاَوْسَعَهَا» (بقره: ۲۳۳).

### ۳.۷. نظام عرضی

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد معین می‌کند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. علل مادی و زمانی مانند علیت پدر و مادر برای فرزند و علیت آب و هوا و حرارت برای گیاه و... هستند از نظر فلاسفه این گونه علیت‌ها علت اعدادی هستند نه علت ایجادی این علت‌ها به وجود آورنده آن معلولات نیستند بلکه حکم مجرای عبور را دارند و تنها زمینه به وجود آمدن و شرایط امکان وجود را از ناحیه خالق ایجاد می‌فراهم می‌کنند؛ فلاسفه این علل را که از لحاظ مرتبه وجود در

عرض معلولات خود می‌باشند و احیاناً معلولات در درجه‌ای عالی‌تر و کامل‌تر از علل خود قرار می‌گیرند هرچند از نظر زمان متأخر از علل خود می‌باشند «علل عرضی» می‌نامند (مطهری؛ همان، ج ۱، ص ۱۳۱). علل عرضی مثل علل طولی این خصوصیت را دارند که معد برای هر معلولی نیستند بلکه معد برای معلول‌های خاصی هستند پس خصوصیت ذاتی آن معلول است که این علل می‌توانند مجرای به وجود آمدن آن علل واقع شوند پس اختلاف‌هایی که از ناحیه علل معد هستند تفاوت می‌باشند نه تبعیض و هیچ اشکالی بر عدل الهی وارد نمی‌شود.

### نتیجه گیری

جمع‌بندی این می‌شود که اختلاف‌های موجود در طینت انسان‌ها گاهی ذاتی آن‌ها هستند و گاهی از ناحیه خداوند متعال هستند بنا بر فرض اول تفاوت است نه تبعیض و در صورت دوم درست است که تبعیض هست ولی هر تبعیضی خلاف عدل نیست بلکه این تبعیض‌ها عین عدل می‌باشند و اگر این تبعیض‌ها نباشند نظام احسن به وجود نمی‌آید و حیات بشر به خطر می‌افتد و این کار خلاف عدل هست با این حال خداوند متعال از همه یک‌جور حساب‌رسی نمی‌کند.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرایع، ج ۱، قم، مکتبه الداوری.
۲. اسفراینی، اسماعیل بن قربانعلی عارف؛ انوار العرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۳. امام خمینی (ره)؛ طلب و اراده، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۴. الجرائری مروج، سید محمد جعفر؛ منتهی الاصول فی توضیح الکفایة، ج ۱، قم، انتشارات دار الکتب، ۱۳۸۸ق.
۵. حسن زاده آملی، حسن؛ خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۶. حسینی طهرانی، سید محمدحسین؛ امام‌شناسی، جلد ۳، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
۷. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، بیروت و دمشق، دارالقلم.
۸. ربانی گلپایگانی، علی؛ فرق و مذاهب کلامی، انتشارات مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۹. سبحانی، جعفر؛ الالهیات، ج ۴، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸، چاپ هفتم.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی، اسرار الحکم.
۱۱. الشرتونی اللبانی، سعید الخوری؛ اقرب الموارد، ج ۳، قم، دارالاسوة، ۱۳۵۸.
۱۲. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۱۳. طالقانی، نظر علی؛ کاشف اسرار، به کوشش مهدی طیب، جلد ۲، تهران، رسا، ۱۳۷۳.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۸، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۵. طبری، محمد؛ پاسخ جوان شیعی به پرسش‌های وهابیان، تهران، مشعر، ۱۳۸۶.
۱۶. فیض کاشانی، محمد؛ اصول المعارف، تصحیح سیدجمال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.



۱۷. فیومی؛ المصباح المنیر، ج ۱، قم، دارالهجرة، چاپ سوم، ۱۴۲۵.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی، ج ۱، قم، انتشارات دار الکتاب، ۱۳۶۳.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ احتجاجات، ترجمه موسی خسروی، جلد ۱ و ۲، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۷۹.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ امام شناسی (حیة القلوب)، محقق علی امامیان، جلد ۵، قم، سرو، ۱۳۸۴ ه.ش.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ بحار الانوار، جلد ۵، انتشارات دارا حیا التراث العربی.
۲۲. محمدی جیلانی، محمد؛ حدیث طلب و اراده، موسسه عروج، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، جلد ۱، قم، صدرا، ۱۳۸۹، چاپ هفدهم.
۲۴. مفید، محمدبن محمد؛ الارشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، جلد ۱، تهران، اسلامیة.
۲۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد؛ اصول فقه شیعه، ج ۳، قم، مرکز فقهی ائمة اطهار، چاپ اول، ۱۳۸۱.

