

نسبت طینت، قضا و قدر با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی

حسن مرادی^۱

چکیده

این مقاله در پی بررسی سازگاری قضا، قدر و طینت با اختیار انسان از نگاه علامه طباطبایی است. در نگاه ایشان، همه امور دنیوی مسبوق به اموری در قبل (عالم قدر یا خیال و بالاتر در عالم قضا یا عقل) است که رابطه علی و معیت وجودی با امور دنیوی دارد. طینت هر انسان در دنیا نیز همان مراتب علل قبل از دنیای اوست که با او معیت وجودی دارد و انگیزه درونی هر کاری است. ایشان در مورد مسأله فوق براساس تفکیک دید مبتنی بر توحید عددی و غیر عددی، دو جواب ساده و عمیق داده اند. در جواب اول، قضا و قدر و طینت فرد فقط موجب گرایشی در او می شود و اختیار فرد را سلب نمی کند؛ اما در جواب دوم، مسأله جبر و اختیار منحل می گردد. این تفکیک می تواند مبنای حل تعارض ظاهری آیات یا روایات در بیشتر مسائل الهیات باشد.

کلید واژه‌ها: اختیار، طینت، قضا و قدر، علامه طباطبایی
پرتال جامع علوم انسانی

1. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد؛ dr.hassan.moradi@gmail.com

۱. مقدمه

مسأله سازگار بودن اعتقاد به اختیار انسان و اعتقاد به وجود طینت، قضا و قدر از جمله مسائل مهم و چالش برانگیز برای همه انسانها است. زیرا علاوه بر نیاز اندیشمندان به تبیین تفاوتها در گرایش و رفتار انسانها، هر فردی نیز که خواهان رسیدن به سعادت است باید بداند با چه زمینه و میراثی به دنیا آمده و چرا نسبت به علم و آگاهی‌های مختلفی که در خانه و اجتماع و در طول زندگی به او عرضه می‌شود و در مقابل اعمالی که از دیگران یا از او سر می‌زند، گرایش‌های مثبت و منفی یا جاذبه و دافعه دارد؛ برای مثال؛ وقتی به ما می‌گویند ظلم بد است، ما این جمله را می‌فهمیم اما برای قبول یا رد عملی آن باید به خود مراجعه کنیم تا ببینیم این امر مورد پسندمان هست یا نه.

درست است که انجام دادن یا ندادن اعمال، بدون اراده انسان نیست، اما باید توجه کنیم در پس زمینه اراده برای هر کاری، علمی نسبت به آن و گرایشی به سوی فعل یا ترک آن نهفته است که به آن اراده جهت می‌دهد. اگر این آگاهی‌ها و گرایش‌های اولیه نباشد، نه آگاهی جدیدی به دست می‌آید، نه عملی تحقق پیدا می‌کند. این آگاهی‌ها و گرایش‌های اولیه در موارد خاص، که در زندگی روزمره با آنها روبرو می‌شویم، خود مسبوق به آگاهی‌ها و گرایش‌های پایه‌ای‌ترند که همچون ملاک و ضابطه عامی برای رد یا قبول سایر آگاهی‌ها و اعمال است. یافتن این آگاهی‌ها و گرایش‌های اولیه، دشوار و نیازمند بحث و بررسی بسیار است که هدف کنونی ما نیست. هدف ما در این جستار به دست دادن تعریفی هستی‌شناسانه از عالم قضا و قدر و این مبادی اولیه در انسان و نشان دادن سازگاری آن با وجود اختیار در اوست. ما این مبادی اولیه در مورد علم و آگاهی را فطرت، و مبادی اولیه در مورد عمل را طینت یا شاکله می‌نامیم.

بحث را با بررسی چیستی و هستی طینت آغاز می‌کنیم. برای فهم طینت و پیشینه انسان در دنیا باید مراتب وجودی او در عوالم قبل از دنیا و خود این عوالم، یعنی عالم مثال یا قدر و عالم عقل یا قضا را بررسی نماییم. مسأله مهم در مورد طینت نسبت آن با اختیار انسان است؛ زیرا در نگاه اولیه و ظاهری، طینت با اختیار سازگار نیست. همچنین باید روشن کنیم که چرا و بر اساس چه معیاری، خداوند به بعضی طینت خوب و به بعضی طینت بد داده و طینت بسیاری از انسانها هم امتزاجی از نار و نور است؟ آیا خداوندی که نور آسمانها و زمین است می‌تواند منبع نار یا ظلمت هم باشد؟ در ادامه، از نگاه علامه طباطبایی، ابتدا در دو بخش، به تحلیل مفهومی عالم قضا و قدر و طینت می‌پردازیم، سپس مسأله سازگاری آنها را با اختیار انسان بررسی می‌کنیم.

۲. عالم قضا و قدر

از نظر علامه، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۱)؛ یعنی آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد، وجود است و "ماهیات، ظهورات این وجود برای ذهنها" (همان: ۷۴) است. وجود، اگر ذو مراتب باشد، یک مرتبه اقوی و اشد دارد که مرتبه واجبی است و یک مرتبه اضعف که هیولی نامیده می‌شود و تمام مراتب پایین‌تر از مرتبه واجبی، نسبت به آن مرتبه، وجودات رابط و غیرمستقل یعنی مستهلک در نور و اشراق او هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۹). این دید توحیدی، که علامه آن را توحید در مقام واحدیت می‌نامند، میراث شرایع گذشته و تعالیم حکمای مصر، یونان و ایران است که به دست فیلسوفان اسلامی مثل فارابی، ابن سینا و ملاصدرا شرح داده شده است؛ اما اکمل مراتب توحید که همان توحید اطلاق می‌شود مختص شریعت اسلام و همان مقام محمدی است که

ویژه حضرت محمد(ص) اهل بیت اوست (همان: ۲۰ و ۱۸). برای فهم تفاوت دقیق توحید اطلاقی با توحید واحدی، باید تفاوت دو نظریه "تشکیک در ظهورات وجود" و "تشکیک در وجود" را مورد توجه قرار داد.

بر اساس اصالت وجود و ذو مراتب بودن آن یا مظاهرش، نظام موجودات را در هر عالم و مرتبه‌ای که در نظر بگیریم حقیقت آن نظام، در مرتبه قبل (مرتبه رتبی، نه زمانی) و بالاتر که علت آن است، ثبت شده و بدون تغییر است؛ زیرا وقتی معلولی در مرتبه پایین‌تر موجود شده، علت تامه آن در مرتبه بالاتر، وجود داشته است و نمی‌تواند تغییر کند. البته منظور این نیست که علل فوق نمی‌توانند ترکیب دیگر بیابند و علت تامه چیزی تازه شوند بلکه علت تامه فعلی برای این معلول مورد نظر ثابت است؛ زیرا یک معلول نمی‌تواند بیشتر از یک علت تامه داشته باشد. این مراتب علل از بالا به پایین عبارتند از ذات حق سبحانه، عالم اسماء و صفات، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (همان: ۱۲۲). باید توجه کنیم که این عوالم، فرازمانی‌اند؛ یعنی بدون این که خودشان زمانمند و مکانمند باشند، همراه هر لحظه و هر مکان از عالم ماده و محیط برآیند، زیرا علت همواره همراه معلول است. طینت یک فرد نیز همین‌گونه است؛ یعنی تمام مراتب وجودی و علّی ماقبل دنیای او در هر زمان، هر مکان و هر کار همراه او هستند.

آنچه در بحث عوالم قبل از دنیا دارای اهمیت خاصی است، عالم امر است؛ زیرا قرآن روح را از عالم امر دانسته (اسراء: ۸۵) و عالم امر را در مقابل عالم خلق نهاده است (اعراف: ۵۴). علامه در رد نظر مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۱۲: ۵۳۱) می‌گوید عالم امر را نمی‌توانیم آثار موجودات عینی و عالم خلق را خود آن موجودات بدانیم؛ زیرا قرآن روح را که از جمله موجودات عینی است به این عالم نسبت داده است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۷). به نظر نگارنده، افزون بر این دلیل

علامه، می‌توانیم بگوییم با توجه به الفاظ قبل و بعد این قسمت از آیه یعنی مُسَخَّرٌ بَدُونِ شَمْسٍ وَ قَمَرٍ تَوْسَطِ أَمْرِ أَوْ وَ مَبَارَكٌ بَدُونِ اللَّهِ أَيْ كَمَا أَنَّ رَبَّ دَوِّ الْعَالَمِ، قرینه روشنی برای عالم بودن امر و تکوینی بودن معنای امر و تمایز آن از عالم خلق است؛ زیرا آسمانها مسخّر امری تکوینی اند نه فرمانی تشریحی.

قرآن می‌فرماید امر او در هنگام اراده چیزی، همان است که به آن چیز می‌گوید "باش" و آن شیء موجود می‌شود (یس: ۸۲). بنابراین، در هر چیزی که وجود دارد، عالم امر دخالت و حضور دارد؛ زیرا وجود هر چیزی نفس همان چیز است. بعلاوه، از نحوه استعمال کلمه خلق در قرآن (صافات: ۱۱ و انسان: ۲) می‌توانیم بفهمیم که خلق، امری تدریجی است. در نتیجه عالم امر و موجودات آن که با "کن فیکون" ایجاد می‌شوند، دفعی و غیر تدریجی اند. به همین دلیل در مورد امر الهی که هم موجب ظهور موجودات است (قمر: ۵۰) هم موجب بازگشت آنها (نحل: ۷۷) از تعبیر یک چشم برهم زدن یا یک گردش نگاه (کلمح بالبصر) استفاده کرده است.

علامه از تفریع و تأخر موجودات بعد از گفتن کلمه کن توسط الله (یس: ۸۲) و عدم سبقت گرفتن ملائک بر قول الهی و عمل کردن بر اساس امر او (انبیاء: ۲۷) نتیجه می‌گیرد که عالم امر، قبل (رتبی، نه زمانی) از عالم خلق است و هر موجود زمانندی از موجودات امری صادر شده است و بر آنها قیام دارد. بنابراین، موجودات عالم امر بر موجودات زمانمند، احاطه وجودی دارند و همراه آنها هستند؛ یعنی معیت قیومی با آنها دارند، مانند معیت ذهن ما با تمام موجوداتی که در آن ساخته‌ایم (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۹).

تدبّر و تنزّل عالم امر از عرش شروع می‌شود و از آسمان به زمین می‌آید، سپس برمی‌گردد و به سمت او تبارک و تعالی عروج می‌کند در روزی که به

حساب ما هزار سال می‌شود (معارج: ۴ و ۵). عالم امر در این تنزل، دارای محدودیت و مقادیر می‌شود (احزاب: ۳۸). این نوع تنزل که مانند تنزل علم عالم است، موجب محدودیت خزانه علم نمی‌شود بلکه علوم نازل شده، محدود و مقدرند. برای مثال، یک استاد ریاضی برای دانشجویان سال اول، علم خود را محدود و مقید شده عرضه می‌کند، اما این قدر و اندازه موجب محدودیت ملکه علمی او نمی‌شود. خزائن الهی نیز به قدر معلوم تنزل می‌کنند و یک شیء ساخته می‌شود (حجر: ۲۱) اما خودشان نامحدودند. از نظر علامه، خزائن همان عالم امر (همان، ۱۹ و ۲۰) و عالم امر نیز همان مرتبه و عالم اسماء الهی اند که در مرتبه بعد از ذات قرار دارند (همان، ۳۵). بنابراین، عالم امر، عالم خزائن و عالم اسماء یک مصداق دارند و یک شیء‌اند.

به عالم امر می‌توانیم عالم قضا هم بگوییم زیرا در موارد زیادی به جای واژه "قضا" کلمه "امر" استعمال شده است (نساء: ۴۷؛ یوسف: ۲۱). از طرف دیگر، به جای واژه امر گاه از "کلمه" استفاده شده (نساء: ۱۷۱) گاه از "قضای محتوم" (غافر: ۶). در نتیجه عالم امر، همان عالم قضا محتوم است که موجوداتش با کن فیکون و بدون زمان و ماده محقق می‌شوند (همان، ۲۵). بنابراین، عالم نامتناهی و نامحدود امر که همان عالم خزائن، عالم اسماء و عالم قضا محتوم است، تنزل می‌یابد، دارای قدر می‌شود و عوالم پایین‌تر؛ یعنی عالم عقل و سپس عالم مثال را می‌سازد، عوالمی که بر عالم ماده تقدم دارند و از علل آن هستند.

برای تبیین بهتر قضا و قدر می‌توانیم از این مثال کمک بگیریم. اگر سه ظرف مربع، مستطیل و دایره ای و مقداری آب داشته باشیم، می‌توانیم آب را در هر یک از سه ظرف به نوبت بریزیم و سه حالت از آب داشته باشیم. نکته مهم این است که ما با اشیائی ثابت یعنی سه ظرف با اشکال ثابتشان و یک شیء مثل آب که در

بی شکل بودن، ثابت است و البته عمل ریختن از یکی به دیگری که به تغییر در اراده و خواست ما بر می‌گردد، می‌توانیم امری متغیر داشته باشیم. اگر هیولی یا ماده را همانند آب و صور عارض بر آنها را مانند ظروف فرض کنیم، همین وضعیت در عالم ماده اتفاق می‌افتد؛ یعنی الگوها، صور ثابت و ماده‌ای که بالقوه بودن، صفت ذاتی و ثابت آن است، جهانی متغیر را می‌سازند. پس تغییر ناشی از نحوه اراده طراح برای به کارگیری الگوها است. این امور ثابت در هر مرتبه را قضا و آن امکان تغییر را قدر می‌نامیم.

بنابراین، تمام امور جزئی که در عالم ماده واقع می‌شوند در عالم قبل از آن؛ یعنی عالم مثال، وجود دارند و عالم عقل نیز شامل تمام تفصیل عالم مثال است. تفصیل عالم ماده در دو عالم قبل به دو شکل است؛ قسمی از آنها در هنگام وقوع در عالم ماده، تغییر را قبول و قسمی آن را قبول نمی‌کنند. به شکل دوم که حتمی و تغییر ناپذیر است قضا و به شکل اول که قابل محو و اثبات است قدر می‌گویند. البته قدر فقط در مرکبات معنا دارد و در عالم عقل یا اسماء تحقق پیدا نمی‌کند؛ زیرا موجودات آنها بسیطند و نمی‌توانند دارای ترکیبات متفاوتی باشند (همو، ۱۴۱۷: ۷۱-۷۴)؛ به عبارت دیگر، در عالم عقل یا اسماء، هر یک از اسماء یا تصورات عقلی پایه، ثابتند اما می‌توانیم ترکیبات متنوعی از آنها را تصور کنیم که به عقول و اسماء ترکیبی منجر می‌شوند. این امر مانند تعداد ثابت حروف الفبا و ثبات قواعد صرف و نحو از طرفی و امکان ترکیبات نامتناهی با استفاده از این ثوابت از طرف دیگر است. باید توجه کنیم که عقول و اسماء ترکیبی نیز ثابتند؛ یعنی این ترکیب خاص عوض نمی‌شود، برخلاف ترکیبات دیگر که ممکن است ایجاد شوند. اما در عالم مثال و حس، یک شی می‌تواند ترکیبات اسمائی متنوعی داشته باشد؛ برای مثال، یک انسان در طول زندگی خود می‌تواند ترکیبات

اسمایی و عقلی انواع مختلفی چون جمادات، نباتات، حیوانات و انسانها و حتی ترکیبی از آنها را به دست آورد.

۳. طینت و فطرت

هرچند ساختار انسان به قدری پیچیده است که علاوه بر ملائکه و جنیان، بسیاری از انسانها نیز از شناخت دقیق آن عاجزند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴)، تلاش برای شناخت ظاهرش علم پزشکی و کوشش برای شناخت باطن او علم دیرین نفس‌شناسی یا روانشناسی فلسفی و تجربی را پدید آورده است. مسأله طینت انسان درباره باطن او و مراتب درونی‌اش است. اما درباره ظاهر می‌توانیم بگوییم چون عالم ماده، مسبوق به عالم مثال و عقل و معلول آنهاست، ظاهر انسان نیز با تمام خصوصیاتش یعنی ذات، صفات و افعالش باید در عالم مثال منفصل قبل از دنیا باشد، البته بدون وجود نقایص و کدورت‌هایی که مختص به دنیا است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۶). نبودن نقص‌های یک معلول در مرتبه علت یک قانون عام است و در حکمت متعالیه توجیه ساده‌ای دارد. در این حکمت، معلول شأن و رقیقه‌ای از علت است و شأن بودن چیزی برای یک حقیقت یعنی همان حقیقت بعلاوه یک لحاظ عدمی؛ برای مثال، ما در ذهن خودمان یک دبیر ادبیات فارسی تصور می‌کنیم این دبیر چیزی نیست غیر از خود ما بعلاوه یک قید عدمی؛ یعنی ما از میان شئون مختلف خودمان که علوم و خصوصیات دیگر ما است فقط یک شأن مربوط به ادبیات فارسی را در نظر گرفته و آن را در این فرد ظاهر کرده‌ایم. اینکه او فلسفه یا سایر علوم ما را نمی‌داند نقصی است که مختص اوست و به علتش که ما هستیم سرایت نمی‌کند. در مثال دیگر می‌توانیم بگوییم نقص قوه

باصره در درک امور مربوط به سایر قوا به علت این قوه که نفس انسان است بر نمی‌گردد بلکه به خودش به منزله رقیقه‌ای از نفس یا شانی از آن بر می‌گردد.

برای فهم مراتب بالاتر انسان باید از روحی که در جسم او دمیده شده است شروع کنیم. روح موجودی است از عالم امر (بنی اسرائیل: ۸۵) و همان خصوصیات موجودات امری را دارد؛ یعنی مانند بدن، امری زمانمند و دارای حرکت نیست و به همین دلیل قرآن آن را خلقی دیگر معرفی می‌کند (مؤمنون: ۱۴). روح که امری غیر از بدن است به نفخه ربانی (حجر: ۲۹) یعنی همان کن فیکون الهی، مانند دیگر موجودات عالم امر تنزل کرده و مدتی در بدن و زمین ساکن شده و بعد همان طور که آمده است بر می‌گردد (انبیاء: ۱۰۴) و خدا را ملاقات می‌کند (همو، ۱۴۲۸ الف: ۲۵). برای فهم ساده این نوع تنزل می‌توانیم آن را با تنزل علم ما به مرتبه مادی یعنی امواج صوتی ایجاد شده در هوا یا نوشته‌های روی کاغذ مقایسه کنیم. در این نوع تنزل، امر حقیقی در حالی که در مرتبه خودش است به مراتب پایین‌تر تنزل می‌کند و تنزلش مانند نزول یک قطره از ابر نیست تا جایش در آسمان خالی شود. روح با این گونه تنزل در تمام آسمانها و زمین امر مربوط به هرکدام را به آنها وحی می‌کند (فصلت: ۱۲). این وحی‌ای تکوینی است که موجد اشیا است و این اشیا به واسطه کارهایی که می‌کنند نامهای مختلف می‌گیرند. بنابراین، تمام ملائکه و نفوس در هر مرتبه‌ای از عالم، شئون و تجلیات متفاوت یک روحند.

طینت انسان مجموعه تمام مراحل قبل از دنیا است؛ مراحلی که از عالم امر و ایجاد روح شروع می‌شود و با تنزل و تقدیر تا عالم برزخ و دنیا و ایجاد بدن برزخی و مادی ادامه می‌یابد؛ به عبارت دیگر، طینت هم شامل امور مجرد عقلی می‌شود هم امور مجرد مثالی و امور مادی. اگر وجود یا مظاهر وجود، مراتب

داشته باشد آنگاه طینت انسان نیز مراتب دارد و از طینت مادی یا ژنتیکی شروع می شود تا برسد به طینت برزخی و بالاتر. بنابراین، ممکن است انسانی با تعلیم و عمل صالح بتواند از مراتب پست طینتش خارج شود و به مراتب بالاتر برسد. (حسینی تهرانی، بی تا: ۱۷۸).

در مرتبه مجرد عقلی و بالاتر، ترکیبات عقلی و اسمایی متفاوتی وجود دارد که وقتی در مرتبه مثالی و مادی ظهور می کنند به شکل بدن‌های مثالی و دنیوی متفاوت و نفوس جزئیه متفاوت هر یک از این ابدان، ظاهر می شوند. وجود طینت در مرتبه محسوس و بدن دنیوی را براساس طب سنتی می‌توانیم به تفاوت در مزاج انسان‌ها و میزان اعتدال آن تفسیر کرد. طینت در مرتبه مثالی قبل از دنیا نیز می‌تواند به شکل ابدان متفاوت جلوه‌گر شود، تفاوتی شبیه تفاوتی که در بحث تجسم اعمال در روایات مطرح شده است. قرینه وجود بدن مثالی قبل دنیا دیدن رؤیاهای صادقانه است. وقتی فردی در رؤیای صادقانه، کودکی را می‌بیند که هنوز به دنیا نیامده یا خودش را می‌بیند که در سنین بالاتر است، در واقع این ابدان را در عالم مثال منفصل قبل از دنیا می‌بیند. این عالم و ابدان آن را نباید با عالم برزخ بعد از دنیا و ابدان آن یکی دانست؛ زیرا بدن بعد از دنیا تحت تأثیر اعمال و ملکات اخلاقی ما در دنیا تغییر می‌کند و ممکن است به اشکال زیبا و زشت یا اشکال حیوانات دیده شود. اگر عالم دنیا و عالم برزخ، حاصل تنزل و تقدیر عوالم بالاتر باشند، آنگاه بدن برزخی قبل از دنیا و بدن دنیا درون نفس و روحی قرار دارند که از عوالم بالاترند؛ یعنی برخلاف تصور معمول، روح در بدنی که قبلیت زمانی دارد داخل نمی‌شود بلکه بدن برزخی قبل از دنیا و بدن مادی از تجلیات یا از مراتب نازله روحند و روح بر بدن احاطه وجودی و قیومی دارد، همان طور که عوالم قبل از دنیا بر دنیا تقدم علی و احاطه وجودی دارند.

بنابراین، بدن برزخی و مادی ما، درون روح ما است، همانطوری که دنیای مادی، درون عالم مثال و عالم مثال درون عالم عقل و عالم عقل درون عالم اسماء و عالم اسماء درون ذات است و نه برعکس. نکته مهم این است که این مراحل، فعل الله است، نه فعل انسان. علامه طباطبایی با قرار دادن بحث طینت انسان در رساله افعال الله و نه در مجموعه رسائل انسان و بخصوص رساله انسان قبل از دنیا با لطافت عجیبی کلید حل مسأله تعارض وجود طینت و اختیار را به دست داده‌اند.

حال بعد از روشن شدن معنای طینت باید تمایز آن از فطرت معلوم شود. علامه طباطبایی طینت یا طبع را نوعی استعداد قبول یا ردّ می‌داند که در افراد انسان، در مورد پذیرش یا عدم پذیرش عهد الهی و دعوت دینی، مختلف است و در نفوس طاهر، موجب هدایت و در نفوس مخلّد در زمین و غرق در شهوات، موجب کفر می‌گردد "طبايع الناس مختلفه في استعداد القبول و الرد" (همو، ۱۳۶۲، ج ۸: ۳). اما فطرتی که مردم بر اساس آن آفریده شده‌اند و تبدیل ناپذیر است (روم: ۳۰)، همان دین یا هدایت عامی است که به طور تکوینی در همه موجودات نهاده شده است تا بتوانند به غایت خود برسند (طه: ۵۰). این هدایت عام در مورد انسانها، دین نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰) و منظور از آن همان اسلام است به معنای عام کلمه (نه اسلام به معنای خاص، یعنی دینی که حضرت محمد ص پیامبر آن است) و ادیان تحریف شده مثل یهودیت و مسیحیت، بعد از این مرحله، توسط والدین به کودک تحمیل می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۶: ۱۹۷).

برای امور فطری سه ویژگی دارند: تکوینی‌اند نه اکتسابی؛ بین همه مشترکند؛ تبدیل و تغییر در آنها راه ندارد اما شدت و ضعف می‌پذیرند (جوادی

آملی، ۱۳۸۶: ۲۴)؛ یعنی همه انسانها بطور تکوینی می‌دانند که امر حق و توحید چیست (همو، ۱۳۹۳: ۴۰۴) اما ممکن است به سمت این حق گرایش داشته یا نداشته باشند. همچنین با بررسی روایات متعدد مربوط به فطرت و طینت می‌توانیم بگوییم که فطرت مربوط به جنبه شناخت به صورت عام و شناخت خدا و توحید به صورت خاص است؛ اما طینت و شاکله به گرایش یا عدم گرایش انسان به این شناخت مشترک مربوط می‌شود (مرادی، ۱۳۹۲: ۵۷۲). بنابراین، طبایع و طینت‌های مختلف در انسان‌ها با فطرت یکسان برای همگان، ناسازگار نیست.

علامه معتقد است لفظ شاکله که از نظر قرآن هر کس بر اساس آن، عمل می‌کند (اسراء: ۸۴) از شکل است و در ریشه خود به چیزی گفته می‌شود که حیوان را در قید و بند نگه می‌دارد و در مورد انسان و نیز سایر اشیا به قیودی اطلاق می‌شود که عمل آن فرد را معین و جهت‌دهی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۳: ۱۹۰). ایشان در تعبیری هستی‌شناسانه، شاکله یک شیء را اموری می‌دانند که در ابتداء نزول شیء از خزائن، به آن داده شده و شیء در زمان بین نزول از آنها و بازگشت به آنها بر اساس آن رفتار می‌کند (همو، ج ۱: ۲۹۲). خزائن، همان مرتبه‌ای از هستی اشیا است که قرآن (حجر: ۲۱) آنرا با لفظ "عندنا" بیان کرده است و اشیا به واسطه نزول آن خزائن به اندازه و قدر معلوم ایجاد می‌شوند.

نیت یک عمل در برخی روایات همان شاکله فرد دانسته شده که تفسیری بسیار عمیق و لطیف از شاکله است؛ زیرا شاکله همان گرایش‌هاست که قبل از عمل وجود دارد و موجب انتخاب یک عمل یا عدم انتخاب آن می‌شود (همو، ج ۱۰: ۱۸۱). بنابراین، به نظر می‌رسد در نگاه علامه، شاکله و طینت به یک معنا هستند اما فطرت با این دو تفاوت دارد. به عبارت دیگر فطرت، وجه مشترک

همه انسانهاست اما شاکله و طینت وجه افتراق آنهاست. همچنین از لحاظی دیگر می‌توانیم بگوییم فطرت، وجه مشترک همه انسانها در مرتبه بالاتر وجودشان است، همانند مثل عقلی و افلاطونی انسان که مشترک بین همه آنهاست؛ اما شاکله و طینت وجه افتراق آنها در مراتب پایین‌تر هستی است، همانند مثل خیالی و برزخی که مختص به هر فرد است؛ به عبارت دیگر فطرت به مرتبه عالم عقل و قضا مربوط است و طینت و شاکله به مرتبه علم مثال و قدر.

۴. سازگاری قضا و قدر و طینت با اختیار

مهمترین مشکل در بحث قضا و قدر و طینت، تضاد ظاهری آن با اختیار آدمی است. اگر بدون اختیار و آگاهی انسان، طینتی در نهاد او گذاشته شده که در تمامی گرایش‌ها و اعمالش دخالت می‌کند، آنگاه نمی‌توانیم انسان را موجودی مختار بدانیم و نباید شریعتی و روز حسابی و در نتیجه ثواب و عقابی در میان باشد. اگر به آنچه در عمل اتفاق می‌افتد نگاه کنیم، می‌بینیم واکنش انسان‌ها در مقابل دعوت به هدایت، متفاوت است. این تفاوت گاه حاصل تفاوت در علم است، اما در موارد بسیاری هم با وجود علم یکسان در دو انسان، باز تفاوت در گرایش و عمل مشاهده می‌شود. درست است که این امر حاکی از اختیار است؛ اما انتخاب یکی از دو طرف خیر یا شرّ بر اساس چه ملاکی است؟ چرا برخی همیشه یا در بیشتر موارد، راه خیر را انتخاب می‌کنند و برخی همیشه یا در بیشتر موارد، راه شرّ را بر می‌گزینند؟

از نظر علامه وقتی دین، یعنی رعایت عهد الهی در مورد پرستش الله و عدم شرک نسبت به او، توسط وحی نازل می‌شود، انسان‌ها با داشتن طبایع مختلف نسبت به قبول یا رد آن متفاوت عمل می‌کنند. در نفوس طاهر که بر اصل فطرت

خود باقی مانده‌اند، موجب هدایت و ایمان به الله و آیاتش می‌شود و در اکثریت نفوس که علاقه به زندگی جاودانه در طبیعت‌اند و غرق در شهوات دنیوی‌اند منجر به عدم هدایت، کفر و عصیان می‌شود. به تبع این امور، الطاف خاصی مثل توفیق، نصر و فتح در دنیا، نجات از آتش، نیل به جنت و انواع نعمتهای جاودانه در آخرت نصیب مومنان می‌گردد و برعکس در دنیا بر کافران، غضب، لعنت، عذاب مهلک و قطع نسل نازل شده و در آخرت نیز عذابی خوارکننده‌تر نصیبشان می‌شود و کمک کننده‌ای هم ندارند (همو، ۱۳۶۲، ج: ۸، ص: ۳).

علامه بعد از نقل آیاتی از قرآن در مورد اشقیاء که مربوط به سنت استدراج، ارسال شیاطین و همنشینی آنها با کافرین، زینت دادن اعمال، تنگ نمودن صدر و قلب گمراهان، گرفتن بصیرت آنها، حتمی بودن جهنم برای عده‌ای، هلاک شدن همه قریه‌ها قبل از قیامت و امر کردن به مترفین برای فسق و سرانجام ثبت همه امور در کتاب مبین است، می‌فرمایند نسبت دادن این گونه از افعال به حق تعالی به حسب ظاهر این آیات، این را می‌رساند که او نوعی تأثیر در همه افعال حتی سیئات از حیث سیئه بودن، دارد. درحالی‌که برهان و نقل خلاف این را تأیید می‌کنند. همین امر موجب شده تا بحث در مورد قضا و قدر، سعادت و شقاوت و اموری از این دست ایجاد شود و به تبع، نظر ظاهری به دنبال فهم این امور و مسائلی مثل تکلیف، جزاء، ثواب و عقاب و شکر و عتاب می‌رود (همو، ۱۴۱۷: ۷۱). منظور علامه از تعبیر "نظر ظاهری" در عبارت فوق، معنایی است در مقابل "نظر حقیقی" که باید تحلیل و بررسی شود. ایشان در مورد احادیث مربوط به جبر و اختیار و نیز اخبار مربوط به سعادت و شقاوت معتقدند که باید آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

قسم منها متعرض لحقایق الامور و قسم منها یکنفی و یجری مع الناس بحسب ظاهر حالهم و قسم ینهی عن التعرض لهذه الابحاث. (طباطبائی، ۱۴۱۷:

(۸۲)

دسته اول از روایات، حقایق امور را بیان کرده‌اند اما دسته دوم با مردم همراه شده و به احوال و درک ظاهری مردم اکتفا کرده‌اند و دسته سوم نیز مردم را از پرداختن به این امور نهی کرده‌اند. به نظر می‌رسد ایشان در این عبارت سعی می‌کنند تا راه حلی کلی برای رفع تعارض ظاهری آیات یا روایات به دست دهند. اساس این راه حل تفاوت در نگاه است. در مسأله ما نیز می‌توانیم بین دید وحدت بین و کثرت بین یا دقیق‌تر بین دید توحیدی غیر عددی و دید توحیدی عدد تفکیک کنیم. عبارت "حقایق امور" به دید اول اشاره می‌کند، دیدی که باعث می‌شود موضوع بحث جبر و اختیار مرتفع شود (همان: ۱۰۷). در این دید که بر اساس توحید اطلاقی یا غیر عددی است (همان، ۲۰) تمام افعال، اسماء و ذوات برای الله است و فاعلی غیر از او وجود ندارد تا مالک فعلی باشد، تا بعد از آن، مسأله جبر یا اختیار در مورد او مطرح شود. برای درک بیشتر این امر می‌توانیم به آیاتی توجه کنیم که با دید های متفاوت از نظر درجه توحید، گاه فاعل توفی را الله (زمر: ۴۳) گاه ملک الموت (سجده: ۱۲) و گاه رسل (انعام: ۶۲) می‌دانند. این تفاوت با توجه به مراتب فعل الله و مراتب توحید قابل فهم است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۹۷). می‌توانیم بگوییم که تمام رسل مربوط به توفی، شؤونی از ملک الموتند و او نیز شأنی از روح و روح نیز شأنی از عالم امر و اسماء و عالم اسماء نیز شأنی از ذات الله.

اگر به چشم حقیقت نگاه شود، فقط حق تعالی موجود است و نه هیچ شیء دیگری و هر فعلی هم فعل اوست. در این نگاه، فردی در مقابل حق تعالی وجود

ندارد تا حق تعالی او را مجبور به انجام کاری کند یا از او انجام فعلی را بخواهد تا تکلیف و به تبع آن، ثواب و عقاب معنا داشته باشد. این حالت، شبیه ذهن ما است و اموری که ما در آن ظهور می‌دهیم. این امور، موجوداتی در مقابل ما نیستند تا مجبور یا مکلف شوند یا بتوانیم فعلی به آنها نسبت دهیم. ما هستیم و ظهورات خودمان. همچنین این حالت شبیه بدن ما و سایه آن یا تصویر آن در آینه هم می‌باشد. ما نمی‌توانیم در حالی که ایستاده‌ایم به سایه یا تصویر خود امر کنیم که بنشیند زیرا او ذات، صفات و در نتیجه، فعلی مستقل از ما ندارد. به همین دلیل تکلیف و نیز ثواب و عقابی ندارد. این دید توحیدی، غیر عرفی است و در روایات بسیار، آنرا صعب و مستصعب و دور از فهم مردم دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۲۰۹) و علمی لدنی است که فقط نصیب راسخون می‌شود.

بنابراین، دسته‌ای از روایات با دید توحید غیر عددی به بیان حقیقت امر پرداخته‌اند؛ اما دسته‌ای دیگر با دید توحید عددی، امور را آن طور که مردم می‌فهمند، بیان کرده‌اند. اگر به چشم اعتبار نگاه کنیم، علاوه بر ذات حق تعالی، ذوات دیگری نیز هستند که ذات و صفات خود را از حق تعالی گرفته‌اند و در نتیجه در مقابل حق تعالی وجودی هر چند کوچک دارند. به همین دلیل دارای اختیار و افعال متعلق به خودشان هستند و در نتیجه مکلفند و به افعالشان ثواب و عقاب تعلق می‌گیرد. این حالت شبیه وقتی است که ما خواب می‌بینیم و در هنگام خواب اموری را که ظهورات خودمان هستند ذاتی مستقل با صفات و افعال مستقل می‌پنداریم. به همین دلیل آنها را مقابل خود می‌دانیم و با آنها تفاعل می‌کنیم. در این حالت ما دچار غفلت هستیم و توجه به عدم استقلال آن امور نداریم. تمام شرایع و انبیاء و تمام مطالبی که راجع به تکلیف و ثواب و عقاب بیان شده است در این حالت، یعنی در حالت اعتبار کردن تکثرات به صورت

امور مستقل، معنا دارد. تمام اشکالات نیز وقتی مطرح می شود که ما این دو حالت اعتبار و حقیقت و احکام مختص به هر یک را متداخل می کنیم.

بنابراین، جواب اول علامه برای سازگاری طینت و اختیار، مبتنی بر تفکیک دید توحید غیر عددی یا دید حقیقی و دید توحید عددی یا دید عرفی است؛ یعنی آیات و احادیث مربوط به طینت و تعیین طینت هر فرد که به دست الله از دید حقیقی است و آیات و روایات مؤید اختیار و تکلیف انسان از دید عرفی است. اما ایشان در تفسیر المیزان به این مسأله جوابی دومی مطرح داده‌اند که عام تر و ساده‌تر و بر اساس دید عرفی است. در این جواب، برای انسان ذاتی در نظر گرفته می‌شود و این ذات دارای صفات و افعالی مربوط به خودش از جمله صفت اختیار است که با شاکله و زمینه‌ای از پیش طراحی شده همراه است؛ اما این شاکله و طینت، فقط موجب بروز اقتضائات و گرایش‌هایی در انسان می‌شود؛ گرایش‌هایی که به حدّ علّت تامّه نمی‌رسد تا در مقابل اراده فرد قرار بگیرد و او را مجبور به انجام کاری نماید (همو، ج ۱۹: ۱۹۱).

بر پایه جواب دوم، سعادت و شقاوت برای نفس یک انسان، مانند ذاتی یا عرض ذاتی نیست تا فرد مجبور باشد که شقی یا سعید شود؛ اما طینت شقی یا سعید در رسیدن به شقاوت و سعادت دخالت دارند؛ برای مثال کسی که طینت شقی دارد به سمت امور نادرست گرایش بیشتری دارد و هدایتش سخت‌تر است؛ اما چنین نیست که بی اراده کارهای بد را انجام دهد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم هر فردی دو شاکله دارد؛ یکی از ناحیه خلقتش به او رسیده و او دخالتی در پیدایش آن نداشته و دیگری بر اثر تفاعل او با محیط و مجموعه اعمال خوب یا بدش حاصل شده است (همان: ۱۹۳). این دو شاکله گاه با یکدیگر ناسازگارند و گاه سازگار. تقابل شاکله‌های اکتسابی و غیر اکتسابی در دنیا موجب بروز

پیشانی، عذاب وجدان و افسردگی می‌شود و تعاضد آنها موجب بروز شادی و خرسندی می‌گردد. در آخرت نیز این تعارض موجب درد و عذاب می‌شود و آن تعاضد موجب لذت و ثواب.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد بر می‌آید که طینت انسان همان مراتب قبل از دنیای اوست که تقدم وجودی و علی بر مرتبه مادی او و معیت قیومی با او در دنیا دارند. چنان که تمام عالم مادی نیز دارای همین مراتب قبلی‌اند که عوالم قضا و قدر نامیده می‌شوند. علامه طباطبایی در حل مسأله تعارض طینت با اختیار معتقد است تناقض ظاهری آیات و روایات مربوط به مسأله طینت، قضا و قدر یا جبر و اختیار، حاصل دوگونه نگاه و بیان است؛ نگاه حقیقی و بیان حقیقت آنطور که هست، نگاه ظاهری و بیان حقیقت آنطور که به نظر عموم مردم می‌رسد. این جواب را هم می‌توانیم جوابی هستی‌شناسانه و مبتنی بر نظریه اصالت و مراتب وجود در حکمت متعالیه بدانیم، هم جوابی تأویل‌گرایانه یا هرمنوتیکی و مبتنی بر نظریه تعدد و تعالی نظرگاه ما به عالم. با نگاه اول که همان نگاه وجودی به حقیقت است به توحید غیر عددی در مرتبه ذات، صفات و افعال می‌رسیم و متوجه می‌شویم ذاتی در مقابل الله نداریم تا صفت اختیار داشته باشد و الله بخواهد او را مجبور کند؛ اما با نگاه دوم، وقتی هستی واحد به شکل ماهیات متکثر، خود را ظهور می‌دهد، خالق و مخلوق و افعال آنها تفکیک می‌شوند. در این نگاه ماهوی به عالم، ذات و صفت اختیار انسان معنا دارد و طینت یا بی معنا می‌شود یا در حدّ یک گرایش به سمت خیر یا شرّ معنا دارد؛ به عبارت دیگر، در

نگاه اول، مسأله سازگاری وجود طینت و اختیار منحل می شود و در نگاه دوم، طینت حداکثر موجب یک گرایش می شود و نه جبر.

منابع

قرآن کریم

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)؛ فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش حسین شافعی، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش)؛ صورت و سیرت انسان در قرآن، تنظیم و ویرایش غلامعلی امین دین، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش)؛ تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی، تحقیق و تدوین حمید رضا ابراهیمی، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹ش)؛ خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (بی تا)؛ مهر تابان، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۲ش)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۳۷۸ش)؛ نهاییه الحکمه، تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۳۸۱ش)؛ انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.

حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)؛ رساله التوحید، الرسائل التوحیدیة، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق الف)؛ رساله الانسان قبل الدنيا، الانسان والعقید، قم: مکتبه فدک لاحیاء التراث.

حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق ب)؛ رساله الانسان فی الدنيا، الانسان والعقیده، قم: مکتبه فدک لاحیاء التراث.

حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق ج)؛ رساله الانسان بعد الدنيا، الانسان والعقیده، قم: مکتبه فدک لاحیاء التراث.

حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق د)؛ رساله الولاية، الانسان والعقیده، قم: مکتبه فدک لاحیاء التراث.

طبرسی (۱۴۱۲ق)؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مرادی، حسن (۱۳۹۲ش)؛ مسأله طینت از نگاه فیض کاشانی، فیض پژوهی، به کوشش شهناز شایان فر، تهران: خانه کتاب.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش)؛ فطرت، تهران: انتشارات صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی