

اخبار طینت*

حسن نقی زاده

استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی

چکیده

میراث حدیثی شیعه مشتمل بر یک سلسله اخباری است که به ظاهر، تفاوت و دوگانگی آدمیان در آفرینش را تداعی می‌کند و از پیوند ایمان و کفر، باطینت و ساختار تکوینی آدمیان، سخن می‌گوید.

از دیرباز محدثان و محققان این گونه روایات را از جنبه های سندی یا متنی نقد کرده‌اند. برخی در صدور این اخبار خدشه وارد آورده گروهی مفاد آن‌ها را بر تقیه حمل کرده و شماری هم مفاد آنها را با متون قرآنی و حدیثی سازگار دیده و درصدد ارائه شرح و تفسیری معقول از آن‌ها، برآمده‌اند.

مولی صالح مازندرانی، فیض کاشانی، آقاجمال خوانساری، سیدعبدالله شبیر و علامه طباطبایی (رحمه الله علیهم) از طیف سوم به حساب می‌آیند.

نویسنده کوشیده است با نگرشی جامع گرایانه دیدگاه‌ها را نه به تفصیل، بلکه فقط به اشاره مورد بررسی و احیاناً نقد قرار دهد تا مشخص شود احادیث طینت از معنایی سازگار با قرآن و با سایر روایات برخوردار است. اگر چه مقاله هنوز با حل همه چالش‌های محتوایی، فاصله زیادی دارد، اما به تصور نویسنده این موضوع سامانه‌ای جدیدتر یافته است تا ذهن مخاطبان را به تأمل بیشتر و کاوش عمیقتر، وا دارد.

کلید واژه‌ها: طینت، احادیث طینت، سعادت و شقاوت، علین، سچین.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۴/۵/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۳/۳۰.

درآمد

این پژوهش درصدد است ضمن ارائه تصویری اجمالی از مفاد احادیث «طینت» به جایگاه مفاد این اخبار در هندسه معرفتی عقاید دینی اشاره کند و دیدگاه حدیث پژوهان را درباره مضمون و محتوای آن واکاود و سپس به جمع بندی مفاد این اخبار و بیان کارکرد آن ها بپردازد. هدف، مشخص کردن این نکته است که آیا اخبار طینت، در مجموع، از نگاه فقه الحدیثی، پذیرفتنی و قابل دفاع است یا، چنان که برخی گفته اند، باید به کناری نهاده شود. احادیث طینت و نیز روایاتی که با این مقوله به گونه ای مربوط می‌باشند، در برخی از جوامع و منابع حدیثی معتبر شیعه آمده است:

مرحوم کلینی (ره) برخی از روایات معتبر شیعه را که از طینت مومنان و یا طینت شیعیان سخن می‌گوید در باب «طینه المؤمن و الکافر» و دو باب دیگر با عنوان های «باب آخر منه زیاده وقوع التکلیف» و «آخر منه» گرد آورده (کلینی، ۲/۱-۸) و روایات فطرت را هم که با آن مرتبط است در باب «فطرة الخلق علی التوحید» (همو، ۱۲/۱) ذکر کرده است. وی در کتاب *الحجة* نیز چهار حدیث با عنوان «خلق ابدان الائمة و ارواحهم و قلوبهم» نقل فرموده است و حدیث چهارم آن یعنی روایت ابوحمزه یکی از آن جمله احادیثی است که در باب طینه المومن آمده است (همو، ۱/۳۹۰). مرحوم صدوق در کتاب *علل الشرایع* پنج روایت ذکر کرده^۱ (ابن بابویه، ۱۱۶-۱۱۸) و مجلسی (ره) هم با نقل تعداد ۶۷ حدیث که بیشتر آن ها به گونه ای با این معنی مرتبط می‌باشند گرد آورده است (مجلسی، *بحار الانوار*، ۵/۲۲۵-۲۶۰). یکی از احادیث طینت، طبق نقل مرحوم کلینی، چنین است: «محمد بن یحیی و غیره عن احمد بن محمد و غیره عن محمد بن خلف عن ابی نهشل قال حدثنی محمد بن اسماعیل عن ابی حمزه ثمالی قال: سمعت ابا جعفر یقول: ان الله عز وجل خلقنا من اعلی علیین و خلق قلوب شیعتنا مما

۱ - البته عنوان شیخ صدوق (ره) باب *علة الطبايع و الشهوات و المحبات* می باشد که مشتمل بر ۱۶ حدیث است و از حدیث ۱۲ تا ۱۶ مورد نظر است.

خَلَقْنَا مِنْهُ وَ خَلَقَ أِبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَ قُلُوبَهُمْ تَهْوَى إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خَلَقْنَا مِنْهُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: « كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ لَفِي عِلْيَيْنَ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا عَلَيُونَ كِتَابَ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقْرَبُونَ وَ خَلَقَ عَدُونَا مِنْ سَجِينٍ وَ خَلَقَ شَيْعَتَهُمْ مِمَّا خَلَقَهُمْ مِنْهُ وَ أِبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوَى إِلَيْهِمْ لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خَلَقُوا مِنْهُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا سَجِينُ كِتَابَ مَرْقُومٍ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» (كليني، ۳۹۰/۱ و ۴/۲).

حدیث دیگری نزدیک به همین مضمون در **علل الشرایع** آمده است: «حدثنا علي احمد قال حدثنا محمد بن عبدالله الكوفي عن محمد بن اسماعيل رفعه الى محمد بن سنان عن زيد الشحام عن ابي عبدالله قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَنَا مِنْ نُوْرٍ مُبْتَدِعٍ مِنْ نُوْرِ رَسَخَ ذَلِكَ النُّوْرُ فِي طَيِّبَةٍ مِنْ أَعْلَى عِلْيَيْنَ وَ خَلَقَ قُلُوبَ شَيْعَتِنَا مِمَّا خَلَقَ مِنْهُ أِبْدَانَنَا وَ خَلَقَ أِبْدَانَهُمْ مِنْ طَيِّبَةٍ دُونَ ذَلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوَى إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خَلَقْنَا مِنْهُ ثُمَّ قَرَأَ «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ لَفِي عِلْيَيْنَ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا عَلَيُّونَ كِتَابَ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقْرَبُونَ» وَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قُلُوبَ أَعْدَائِنَا مِنْ طَيِّبَةٍ مِنْ سَجِينٍ وَ خَلَقَ أِبْدَانَهُمْ مِنْ طَيِّبَةٍ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَ خَلَقَ قُلُوبَ شَيْعَتِهِمْ مِمَّا خَلَقَ مِنْهُ أِبْدَانَهُمْ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوَى إِلَيْهِمْ ثُمَّ قَرَأَ «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا سَجِينُ كِتَابَ مَرْقُومٍ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» (ابن بابويه، ۱۱۷/۱).

شرح برخی از واژه های دو حدیث

معنای نور (در حدیث دوم) از جنبه لغوی، روشن است و از این واژه بیشتر حقایق مافوق مادی مراد می گردد.

مبتدع: برگرفته از بدع الشی بیدعه: انشاه و ابداه. بدع به چیزی گفته می شود که نخستین باشد چنان که خداوند به رسولش فرمان می دهد که بگوید: « مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ »؛ من نخستین پیامبر نیستم (احقاف/۹)؛. در معنای اختراع هم بدعت، نهفته است

(ابن منظور، ۳۴۲/۱). ابداع آفرینش بدون پیشینه است، در مقابل تکوین که مسبوق به ماده و مدت است (جرجانی، ۳؛ ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ۱۷۲/۲) قرآن کریم در مورد خلقت آسمان ها واژه بدع (بقره ۱۱۷) و در مورد انسان تعبیر خلق را به کار گرفته و البته در خصوص پدید آوردن روح آدمی واژه انشا را آورده است (مؤمنون، ۱۴). مبتدع به معنای ایجاد شده و ساخته شده است.

جمله را چنین می توان معنا نمود: نوری، برآمده و پدیدار یافته از نور. از این جا معلوم می شود که چرا حدیث بار اول تعبیر خلق و بار دوم تعبیر ابداع را به کار گرفته است. زیرا مراد از نور نخست می تواند نور پیامبر به عنوان صادر اول و آفریده نخست و مقصود از نور دوم نور الهی باشد (خوانساری، ۱۷).

«رسخ» در عبارت «رَسَخَ ذَلِكُ النُّورُ فِي طِينَةٍ» از رسوخ به معنای ثبات و استقرار می آید (ابن منظور، ۲۰۸/۵؛ ماده رسخ).

مراد از قلب در جمله «فَقَلُّوْهُمْ تَهْوِي اَلِيْنَا»: یا ، چنان که برخی از متکلمان گفته اند، همان عضو معروف یعنی مرکز گردش خون در بدن است؛ زیرا که روح و حیات آدمی بدان وابستگی دارد و جایگاه ادراک آدمی است و یا چنان که حکما گویند؛ نفس مجرد (همو، ۱۸).

مراد از قلب در فرهنگ قرآن و حدیث، امکان دارد همان ارواح و نفوس باشد، به ویژه آن که در برابر ابدان به کار رفته و فعل «تهوی» بدان مستند شده است:

«تهوی»: از «هوی»: هم به معنای «مال» و هم به معنای «سقط» آمده است و بر فرض اول، مراد، تمایل و گرایش به سمت وسوی اهل بیت (ع) (مازندرانی، ۸/۸) و بر فرض دوم نیز مقصود فرود آمدن و منزل گزیدن نزد آن بزرگواران است (خوانساری، ۱۷).

طینت در لغت

واژه طینت از طان ، یَطِينُ طَانَهُ و به معنای جَبَلَةٌ و خلقه است (ابن منظور/ماده

طین). گفته می‌شود طین علیه: جبل علیه (ابن اثیر، ۱۵۳/۳).

«طینه»، با تائید وحدت می‌تواند واحد طین هم باشد و بر گلی از گل‌ها اطلاق شود (ابن منظور، ۲۴۳/۸، ماده طین).

به گفته مرحوم آقا جمال، طینت نوع جوهری است که نفس از آن آفریده شده و مناسب علیین یا سجین می‌باشد، پس این اصطلاح مربوط به ابدان نیست (خوانساری، ۱۷).

اما این دیدگاه، با توجه مفاد روایاتی که خلق ابدان را جدای از آفرینش قلوب توضیح می‌دهند ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا به عنوان مثال در باب «خلق ابدان الائمه» تعبیرهایی از این دست به چشم می‌خورد که «و خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مَخْرُوثَةٍ مَكْنُوثَةٍ» (کلینی، ۳۸۹/۱)، و مشخص است که طینت هر چه باشد به ساحت جسمانی شیعیان هم مربوط می‌شود.

واژه «علیون»، به گفته طبرسی در *مجمع البیان* برگرفته از «علو» و مضاعف آن یعنی چند برابر برتر است و برای اظهار تعظیم و تفهیم جمع بسته شده و به جمع عاقل تشبیه شده است و مقصود نیز مراتب والای توأم با جلال، برترین مکان آسمان است (طبرسی، ۹-۱۰/۴۵۵).

برخی هم آن را منقول از جمع «علی» دانسته اند (زمخشری، ۱۹۶/۴؛ و راغب اصفهانی -۳۵۶- هم این احتمال را ترجیح می‌دهد). ولی دیدگاه نخست مناسب تر می‌باشد؛ زیرا به قرینه مقابله با سجین، باید اسم برتر مکان بهشتیان باشد نه ساکنان بهشت. افزون بر این که در صورت دوم در آیاتی از قبیل «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ لَفِي عَلِيٍّ» نیاز به تقدیر است، چنان که گفته اند: «من جمله العلیین» و معلوم است که عدم تقدیر اولی است. در این که مقصود از علییون بهشت است، و این بهشت، بهشت مقربان است یا اصحاب یمین و یا دیوان اعمال صالحان، یا عالمی که همه موارد ذیل، بدان تعلق دارد اختلاف نظر وجود دارد. قرآن کریم کتاب ابرار، را به علییون مربوط می‌سازد: «إِنَّ كِتَابَ

الآبرار لَفِي عَلِيٍّ» (مطففین/۱۸). اما قطعی نیست که ابرار همان اصحاب یمین باشد یا مقربان و یا عنوانی که هر دو گروه را شامل می‌گردد. علیون در *تفسیر المیزان* (۲۳۲/۲۰)، «علو فی علو» معنی شده است و چنان که گفته اند آسمان هفتم بر درجات عالیه و منازل قرب، اطلاق می‌شود. مرحوم آقا جمال هم بیش از این در معنای علیون نیاورده است (خوانساری/۱۸).

سجین، ظرف کتاب فجار، کتاب مرقوم، جهنم یا نفس اعمال مجرمان است. وزن فعل از سجن، مبالغه را می‌رساند، شدت زندان، دیوان عمل اشرار یا دیوان کل، مربوط به همه امت‌ها و جوامع نه دیوان شخص، زمین هفتم (ر.ک: قرشی، ۴۰/۵، قرطبی، ۷۰۵۳/۱۰، طبرسی، ۱۰-۴۵۵/۹). علامه طباطبایی (۲۳۲/۲۰) سجن را به زندانی تفسیر کرده است که هر کس به درون آن در آید، همیشه محبوس می‌گردد: با مطالعه متن دو روایت، به ویژه پس از نگاه به دیگر متون روایی ابواب طینت، مشخص می‌گردد:

۱- خداوند سبحان هم قلوب و هم ابدان پیامبران و ائمه را از طینت علیین سرشته است (کلینی، ۱/۲/۲ و ۴) ظاهراً مراد از قلوب به قرینه مقابله با ابدان، ارواح پیامبران و امامان است.

۲- قلوب مومنان از طینت علیین و ابدان آن‌ها از طینت فروتر از آن آفریده شده است و آفرینشی آمیخته دارند (پیشین).

۳- آفرینش قلوب مؤمنین از طینت بهشت و علیین و آفرینش کافران از طینت نار سجین می‌باشد (پیشین).

۴- طینت مومن بگونه ای است که از ایمانش دست بر نمی‌دارد (پیشین).

۵- اختلاف میان آدمیان از مبادی طینت آن‌ها مایه می‌گیرد، و چنان که در نهج البلاغه هم آمده است: [خداوند] سرشت مردمان از یکدیگر جداشان ساخته است و میانشان تفرقه انداخته که ترکیبشان از پاره ای زمین است که شور و یا شیرین است و خاکی در

تحت یا نرمین. پس آنان، به اندازه نزدیکی زمینشان با هم، سازوارند(نهج البلاغه به ترجمه شهیدی، ص ۲۶۵). در این متن، تفاوت عقلانی، قد کشیده، همت بلند یا چهره زشت، رفتار خوب و ... به طینت مربوط شده است.

۶- قلوب مومنان 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 ساختار آنان زمینه این همگرایی است. بر همین اساس برخی از مردم یعنی شیعیان دل داده و مشتاق خاندان رسالت می باشند.

جایگاه احادیث طینت در مجموعه معارف اهل بیت

داوری درباره مضمون و مفاد این گونه اخبار پیش از تامل در متون دیگری که به نوعی با این آموزه‌ها پیوند می خورند کاری عجولانه و فاقد اعتبار خواهد بود. از این رو، نباید به هنگام فهم مراد این روایات از آموزه های مربوط به ساختار، تمایلات و سرنوشت آدمی غافل ماند.

البته، آیات و روایات فطرت، اخبار باب سعادت و شقاوت، باب جبر و تفویض، قضا و قدر و باب عدل و توحید هم باید مطمح نظر باشند و با اخبار طینت سنجیده شوند:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

اول- روایات فطرت

این روایات غالباً در مقام تفسیر آیات وارد شده اند تا آن جا که از پنج روایت اصول کافی روایت های اول تا سوم و روایت پنجم به تفسیر آیه « فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا » (روم/۳۰) مربوطند و روایت چهارم به تفسیر آیه « حُتِّفَاءَ لِلَّهِ » (حج/۳۱) و نیز آیه میتاق(اعراف/۱۷۲) تعلق دارد. احادیث مزبور از جنبه سندی هم وضعیت مطلوب

دارند، یعنی از پنج حدیث مورد نظر، تعداد چهار روایت از سند معتبر برخوردار است^۱ و مضمون آنها به روایات دیگری که مرحوم مجلسی و دیگران ذکر کرده اند تأیید می‌گردد (مجلسی، بحار الانوار: ۲۲۵/۵-۲۷۶).

این روایات می‌توانند وجوه مشترکی را میان آدمیان اثبات کنند، اعم از این که مقصود از فطرت، همان ساختار مشترک انسان‌ها و عبارت از رویکرد به دین باشد، یا آن که از خود دین به دلیل تناسب آن با ساختار آدمیان به فطرت تعبیر شده باشد و یا بر اساس آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) کلمه فطرت به غرض و هدف آفرینش تفسیر گردد، چنان که از آیه میثاق نیز، البته به مدد روایات اهل بیت (ع) به طور عمده چنین بر می‌آید که همه مردمان رسم عبودیت خداوند را پذیرفته اند (ر.ک: طباطبایی، ۳۲۴/۸) و می‌توان آیه را دلیلی بر اثبات همانندی و اشتراک آدمیان در پذیرش عبودیت حق دانست.

مفاد روایات فطرت

با قطع نظر از جنبه واژه شناختی فطرت، می‌توان گفت روایات این باب در جایگاه تفسیر آیه کریمه «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم، ۳۰) گاه فطرت را به توحید تفسیر نموده و فرموده اند: «فطر هم علی التوحید» (کلینی، ۱۲/۲ و ۳ و ۵) و گاه به اسلام (همو، ۲/۱۲/۲) و در جایی دیگر به حقیقتی که خداوند در اساس آفرینش در وجود آدمیان، به ودیعت نهاده و مردم را بر آن آفریده است (همو، ۴/۱۲/۲).

این روایات نوعی اشتراک میان همه آدمیان (اعم از مومن و کافر) را ثابت می‌کند و از آن خبر می‌دهد که خلقت همه آنان بر توحید یا اسلام است. طبق هر تفسیری که برای این فطرت توحیدی ارائه شود، بشر در هر زمان ذاتاً به توحید گرایش دارد، یا به نوعی معرفت توحیدی را در می‌یابد.

۱. روایت اول باب، حسن روایت دوم و سوم صحیح، روایت چهارم حسن و تنها روایت پنجم ضعیف است (مجلسی، مرآة العقول، ۵۴/۷-۶۴).

اگر روایات طینت، چنان که ادعا شده است، به گونه ای تفسیر شوند که گرایش نهفته در جان برخی از آدمیان نسبت به معرفت یا گرایش توحیدی و عبودیت حق را نفی کنند با توجه به مفاد مشخص اخبار فطرت، چالش محتوایی میان دو گروه از روایات پدید خواهد آمد. از این رو ابتدا باید دید فهم بزرگان از روایات طینت چگونه است و آیا این اخبار با اخبار فطرت که در این مورد دستاوردی قطعی و روشن دارند و از پیوند دینی توحیدی مشترک آدمیان سخن می گویند سازگاری دارند؟^۱

دوم: اخبار سعادت و شقاوت

شماری از روایات که برخی از آن ها دارای سند معتبرند، به نوعی از تقدیر ازلی آدمیان در سعادت و یا شقاوت و ذاتی بودن این دو حکایت دارند. حدیثی هم از رسول خدا(ص) و هم از امیر مومنان آمده است که: «الْأَنَسُ مَعَادُنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ» (کلینی، ۱۷۷/۸ و ابن بابویه، من لایحضره الفقیه: ۳۹۰/۴ - البته نقل فقیه مرسله است). در صحیحی کنانی از امام صادق(ع) نیز روایت شده است که: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۵۳/۵).

مرحوم کلینی در اصول کافی روایاتی را گرد آورده است که جملگی از آفرینش سعادت یا شقاوت آدمیان پیش از خلقت خود آنان حکایت دارند (کلینی، ۱۵۳/۱-۱۵۴) و چنان که از ظاهر این دو حدیث برمی آید، سعادت و شقاوت با تغییر ناپذیری سرنوشت آدمیان پیوند خورده است و همین نکته مورد استناد مدعیان ذاتی بودن سعادت و شقاوت از قبیل مرحوم آخوند خراسانی قرار گرفته است (آخوند خراسانی، ۱۰۱/۱ و ۱۰۱/۱).

البته، اگر پای دلیل دیگری در میان نبود و ادله عقلیه هم مساعدت می نمود، صحیحی کنانی و مانند آن می توانست به این معنی قابل تفسیر باشد. اما افزون بر این

۱. در این باره توضیح های بیشتری به ویژه به هنگام نقد مرحوم شعرانی خواهد آمد. و می توان هم روایات فطرت و طینت را در طول یکدیگر دانست.

که ادله عقلی مانع انعقاد این ظهورند، روایات معتبر دیگری که حدیث «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّه» را بیان می‌کنند، فهم و برداشت پیش گفته را مخدوش می‌سازند:

۱- در صحیح ابن ابی عمیر که از موسی بن جعفر (ع) نقل شده است آمده است: *الْشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمَّه أَنَّهُ سَيَعْمَلُ عَمَلَ الْأَشْقِيَاءِ* (مجلسی، بحار الانوار، ۱/۱۵۳/۵).

البته عبارت «مَنْ عَلِمَ اللَّهُ» می‌تواند بر تخلف ناپذیر بودن شقاوت شخص، دلالت کند. اما حدیث به عمل و نقش آن در تحصیل شقاوت توجه داده و می‌آموزد که در علم الهی عمل اختیاری، شقاوت می‌آورد و این سنتی است که در نظام خلقت، وجود دارد.

۲- جالب آن که در ادامه همان روایت، حدیث پیامبر (ص) را که فرمود: «إِعْلَمُوا فِكُلُّ مُسِيرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» را با میزان آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات، ۵۶) سنجیده و می‌افزاید: و لم یخلقهم ليعصوه (مجلسی، بحار الانوار، ۱/۱۵۳/۵). بدین ترتیب نه تنها، اندیشه ازلی بودن شقاوت در این حدیث نفی شده، بلکه سعادت به عنوان هدف آفرینش، توصیف شده است.

۳- حدیث دیگری هم به این مضمون از حضرت امیر (ع) نقل شده است که سعادت و شقاوت را محصول پایان کار خوب یا بد و در حقیقت حاصل جمع همه زمینه‌ها، مقتضیات تربیت و سرانجام رفتار آدمیان توصیف فرموده است: «حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنْ يَخْتِمَ الرَّجُلُ عَمَلَهُ بِالسَّعَادَةِ وَحَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يَخْتِمَ الرَّجُلُ عَمَلَهُ بِالشَّقَاءِ» (مجلسی، بحار الانوار، ۱/۱۵۴/۵).

اما در مقام رد ادعای ذاتی بودن سعادت و شقاوت هم گفته اند: اگر مراد از ذاتی، ذاتی در باب کلیات به معنی جنس و فصل یک شیء باشد با این اشکال مواجه می‌شود که شقاوت نه ممکن است جنس آدمی باشد و نه فصل او؛ زیرا، بر این فرض یکی از این دو، مابین با مفهوم انسانی خواهد بود و چگونه ممکن است سعادت و

شقاوت که دو امر متضادند، هر دو، جنس یا فصل انسان را تشکیل دهند. اما اگر مراد، از ذاتی، ذاتی در باب برهان، باشد در صورتی که ذاتی به معنای علت تامه گرفته شود هم مخالف برهان عقلی است و هم مخالف وجدان؛ زیرا، به مدد برهان، جبر باطل است و به حکم وجدان نیز بشر خود را آزاد می‌یابد.^۱ گذشته از این که نصوص دینی اعم از قرآن و سنت هم بر اثبات اختیار دلالت دارند. البته، متکلمان و فیلسوفان مسلمان همه ثابت کرده اند که علم ازلی حق تعالی به فرجام کار بندگانش، با اختیاری بودن سعادت و شقاوت سازگار است.

در این باره از ذکر مباحث تفصیلی صدرالدین شیرازی می‌گذریم (صدرالمتألهین، ۶/۳۹۵-۳۷۵) و به دیدگاه علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که بر روایات «باب السعاده و الشقاوه» نگاشته اشاره می‌کنیم. طبق این نظر، تأثیر مثبت و منفی تربیت بر شخصیت انسان، انکارناپذیر است و این تأثیرگذاری مربوط به اعمال و رفتاری است که آدمی خود را به انجام آن قادر می‌داند. پس نسبت این افعال به انسان نسبت امکانی است و انجام یا ترک آن و در نتیجه تحصیل سعادت و شقاوت در توان اوست. اما نباید از یاد برد که انسان و اراده او از مجموعه اجزاء علل رفتاری است که از او صادر می‌گردد. از این رو وقتی افعال انسان و سعادت و شقاوت او به خود وی منتسب گردد نسبت امکانی دارد. ولی هنگامی که با مجموعه اجزاء علت تامه که اراده انسان یکی از آن جمله است سنجیده شود نسبت ضرورت می‌یابد. بدین گونه است که افعال و سعادت و شقاوت در قضای الهی که همان علم و حکم پروردگار از جهت علت تامه است ضروری و غیر قابل تبدل می‌باشد. پس منجز بودن سعادت و شقاوت در علم حق با نقش آدمیان در تعیین هر یک منافاتی ندارد (کلینی، ۱/۱۵۳/تعلیقه ۱).

۱. مگر آن که بگوییم ذاتی بودن سعادت و شقاوت به این معناست که سعادت مقتضای ذات یعنی معلول ذات انسان سعید و شقاوت معلول ذات انسان شقی است و بر این فرض مشکلی پیش نمی‌آید که سعادت ذاتی بعضی و شقاوت ذاتی برخی دیگر باشد.

از نگاه فلسفی این اشکال هم مطرح است که ذاتی بودن سعادت و شقاوت به چه معناست؟

امام خمینی ره در بحث طلب و اراده پس از بیان مباحث بسیاری می‌نویسد: و بی شک، سعادت و شقاوت ذاتی و بی نیاز از علت [خارج از وجود خود] نمی‌باشد؛ زیرا نه این دو، جزء ذات انسانند و نه لازم ماهیت او، بلکه از امور وجودی محسوب می‌شوند که معلول عبد [انسان] بوده و از روی اختیار و اراده او، به دست می‌آیند. پس منشا سعادت، اعتقادات صحیح و اخلاق نبوده و علت شقاوت نقطه مقابل آن هاست. (امام خمینی، طلب و اراده، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹) مقصود ایشان از سعادت، ختم به خیر شدن کار آدمی و تقدیر جنت برای او است (همان، ص ۱۳۷).

نتیجه آن که روایات سعادت و شقاوت اگر چه در نگاه نخستین با عقیده جبر همخوانی دارند، اما با تأمل بیشتر معنای معقولی به دست می‌دهند که با مبانی دینی به راحتی وفق می‌دهد و بدین ترتیب شاید بتوان برای اخبار طینت هم تفسیری منطقی و معیارمند ارائه نمود. دیدگاه‌هایی که پس از این رایه خواهد شد تلاش‌هایی در این سمت و سو به حساب می‌آیند.

جالب توجه است که پس از مرحوم آخوند خراسانی که از سعادت و شقاوت ذاتی سخن گفته است، غالب محققان ضمن رد سخن وی در این خصوص به گونه‌ای پای اخبار طینت را میان کشیده (خوئی، ۱۱۱/۲) و در پی ارائه معنایی معقول از این اخبار برآمده‌اند. هر چند به تفصیل، مقصد این روایات را، تبیین نفرموده‌اند (امام خمینی، *چهل حدیث*، ۵۴۵ و ۵۵۲).

سوم- اخبار جبر و اختیار و روایات قضا و قدر:

مکتب اهل بیت با طرح امر بین الامرین، مشکل انتساب امور به خداوند و تضاد آن با آزادی انسان را مرتفع ساخته است.

روایات شیعه ضمن دفاع از توحید افعالی که متون آیات و احادیث بر آن دلالت دارند و خرد ناب هم به مقتضای برهان قاطع آن را در می‌یابد (طباطبایی، *الرسائل التوحیدیه*، ۵۶/ - ۵۹ - ۶۳ - ۶۹) تفسیری معقول از اختیار آدمی، ارائه می‌کند و مشکل اساسی در محتوم بودن سرنوشت از جانب خداوند را هم حل می‌کند.

اما تفسیر روایات طینت اگر با اصل امر بین الامرین سازگار نیاید و به گونه ای امکان رقم خوردن سرنوشت آدمی را توسط خود او نفی کند و یا اصل عدل الهی و نفی ظلم از ساحت قدس ربوبی را که قرآن و حدیث بر آن تاکید ورزیده اند زیر سوال ببرد می‌تواند به نوبه خود چالشی در مسیر بحث تلقی شود.

اکنون باید دید برخورد حدیث پژوهان با اخبار طینت چگونه بوده و در برابر آموزه های این باب، چگونه موضع گرفته اند.

صاحب نظران به لحاظ نوع نگاهشان به این گونه احادیث می‌توان در سه دسته جای داد:

ا- عالمانی که به کلی از اظهارنظر در خصوص محتوای این اخبار بازایستاده و فهم و مراد آن‌ها را دشوار دانسته اند؛

ب- محققانی که این احادیث را از اساس مردود شمرده در اعتبار سندی و یا احیاناً در جهت صدور آن‌ها خدشه نموده اند.

ج- بزرگانی که در مقام تفسیر و تحلیل روایات برآمده و به تبیین محتوایی آن‌ها پرداخته اند.

از طیف نخست، مرحوم مجلسی را می‌توان نام برد.

وی در مقام شرح اخبار طینت چنین فرموده است:

إِعْلَمُ أَنَّ مَا ذُكِرَ فِي هَذِهِ الْبَابِ وَ فِي بَعْضِ الْأَبْوَابِ الْآتِيَةِ فِي مُتَشَابِهَاتِ الْأَخْبَارِ وَ مُعْضَلَاتِ الْأَثَارِ، مِمَّا يُؤْهِمُ الْجَبْرَ وَ نَفْيَ الْإِخْتِيَارِ وَ لِأَصْحَابِنَا رِضْوَانُ... عَلَيْهِمْ فِيهَا مَسَالِكُ (مجلسی، *مرآة العقول*: ۱۵/۷).

مجلسی، سپس، پنج قول را به اختصار بازگو می کند که نظریه اخباریان در صدر آن ها قرار دارد. این جماعت ضمن پذیرش اصل ورود احادیث، علم آن را به خدا واگذار نموده و از اظهار نظر درباره محتوای آن سرباز زده اند.

مجلسی در *مرآة العقول* بی آن که خود درباره اقوال مزبور به داوری بنشیند سخن در شرح روایات را به پایان می برد. اما در *بحار الانوار* پس از ذکر پنج نظریه چنین ادامه می دهد:

« وَ لَا يَخْفَى مَا فِيهِ وَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْوُجُوهِ السَّالِفَةِ وَ تَرَكَ الْخَوْضَ فِي أَمْثَالِ تِلْكَ الْمَسَائِلِ الْغَامِضَةِ الَّتِي تَعَجَزُ عَقْلُنَا عَنِ الْإِحَاطَةِ بِكُنْهَيْهَا أُولَى لَا سِيَّمَا فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي نَهَى ائِمَّتُنَا عَنِ الْخَوْضِ فِيهَا (مجلسی، *بحار الانوار*: ۲۶۱/۵ تا ۲۷۰).

وی سپس به یاد کرد آرای چند تن از قدما که بیشتر به اخبار مربوط به عالم ذر و خلق ارواح پیش از ابدان مربوط می شود، می پردازد.

از سوی دیگر مرحوم شعرانی (ره) که از طرفداران نظریه دوم محسوب می شود این گونه اخبار را با مفاد آیات قرآنی سنت قطعی و اجماع امامیه ناسازگار تلقی کرده و مخالف براهین عقلیه دانسته است. وی در تعلیقه ای که بر شرح *مازندرانی* ره نگاشته بر این باور است که همه احادیث باب «طینة المؤمن و الکافر» از جنبه سندی ضعیفند.

باب های پس از آن گر چه مشتمل بر تعدادی از احادیث معتبر است، اما این احادیث مفادی مغایر با اصول مذهب و روایات فطرت دارند که پس از اخبار طینت در باب چهارم از ابواب کتاب الایمان و الکفر گرد آمده اند. به گمان، از این روایات چنین استنباط می شود که فاصله آدمیان تا نیل به سعادت و شقاوت با یکدیگر یکسان نبوده و مسافتی که باید طی کنند دور و نزدیک است و چنین وضعیتی با عدل الهی مغایرت دارد حتی اگر پای جبر هم به میان کشیده نشود.

این در حالی است که روایات فطرت می گویند: خداوند آدمیان را سالم و بی عیب آفریده و انحراف ها جنبه عارضی دارند. (مازندرانی، ۴/۸).

-طبق این باور، التزام به مضمون و مفاد روایات طینت، نه ضروری و نه صحیح است و در نتیجه این روایات باید به کناری نهاده شوند.

این دیدگاه پیش از مرحوم شعرانی نیز طرفدار داشته و چنان که اشاره رفت یکی از پنج نظریه‌ای است که مجلسی (ره) در *بحارالانوار* و *مرآة العقول* بازگو فرموده است. البته، برخی به جای گفتگو درباره تضعیف سند روایات مزبور در جهت صدور آن خدشه نموده و با استناد به این نکته که مفاد آن‌ها، با آرای عامه (عقیده اشعریان به جبر) همساز و با روایات باب استطاعت (کلینی، ۱۶/۱) هم در تضاد است این روایات را بر تقیه حمل کرده اند (مجلسی، *بحارالانوار* ۲۶۱/۵، همو، *مرآة العقول*: ۱۵/۷).

نقد و بررسی

۱- این ادعای مرحوم شعرانی که روایات طینت دارای ضعف سندی است سخنی چندان بی پایه نیست و چنان که وی اظهار داشته است همه اخبار باب «خلق ابدان الائمه» و نیز روایاتی که در نخستین باب «کتاب الایمان و الکفر» آمده فاقد اعتبار سندی است. البته، هر سه روایت باب‌های دوم و نیز روایات دوم از باب سوم از اعتبار برخوردار است، اما واژه طینت در آن‌ها به کار نرفته است. روایت عبدالله بن محمد جعفری و عقبه از امام باقر (ع) (کلینی، ۳/۱۰/۲) هم که مشتمل بر لفظ طینت است ضعیف است. این اخبار معتبر همگی به عالم ذر و میثاق مربوط و هر معنایی را که افاده کند، نباید با مراد قطعی آیه که از پاسخگویی مثبت همه بنی آدم به پرسش خداوند درباره ربوبیت اوست در تضاد باشد و از این رو می توان معارف این ابواب را از باب طینت تفکیک کرد، اگر چه مشترکاتی هم دارند.

۲- روایات طینت، اما اگر از جنبه سندی معتبر نباشد به لحاظ شمار فراوان است و شاید بتوان درباره صدور معنا و مضمون آن‌ها ادعای تواتر نمود (برای نمونه، مجلسی در *بحارالانوار* (۲۲۵/۵-۲۶۰) تعداد آن‌ها را به ۶۷ مورد رسانده است.

البته، این فراوانی را می توان ناشی از درهم آمیختن روایات فطرت و اخبار میثاق و عالم ذر با اخبار فطرت از سوی محدثان تلقی کرد، چنان که مرحوم علامه طباطبایی (ره) در تعلیقه ای که بر کلام مجلسی در *بحار الانوار* (۲۷۶/۵) نگاشته بدین نکته توجه داده است. اما هر چه باشد به جز منابع پیشین کتاب های دیگری نیز روایات طینت را آورده اند که عبارتند از: *امالی* شیخ طوسی (۱۴۹-۳۰۸-۴۰۹-۴۵۶-۵۷۶-۶۵۵)؛ *المحاسن* برقی (۱۲۹/۱ - ۱۳۵ و ۲۸۲)؛ *بصائر الدرجات* صفار (۱۴/ - ۱۸ ، ۲۰ ، ۳۹۱، ۳۹۰، ۸۰، ۳۴)؛ *امالی* مفید (۷۶، ۳۱۱)؛ *تفسیر عیاشی* (۱۲۶/۲)؛ و *تفسیر فرات کوفی* (۱۰۱/).

۳- اگر با ژرفکاوای بیشتر استحصال معنایی معقول که با آموزه های مسلم دینی هم سازگار باشد برای حدیث پژوهان میسر گردد به دور از انصاف علمی است که انبوه اخبار طینت را یکسره از اساس فاقد عیار و اعتبار تلقی نموده و رد کرد، از این رو، باید دیدگاه های دیگر را هم ملاحظه و ارزیابی نمود. علامه طباطبایی (*المیزان*، ۲۹۱/۱) معتقد است این گونه روایات در مجموع چنان نیست که به کناری نهاده شود یا کسی در اصل صدور یا صحت انتساب آن ها مناقشه کند و این مطلب از معارف الهی است که قرآن کریم عرضه فرموده و اخبار هم به همان مسیر کشیده شده است.

سخن از مخالفت روایات طینت با آیات قرآن هم چندان موجه نیست، زیرا آیاتی از قبیل « وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ » (اعراف، ۱۷۹) و آیه « كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ » (مطففین/۱۸) که در متن برخی از اخبار طینت بدان ها استناد شده است، می تواند مبنای فهم روایات باب هم قرار گیرد و معنای معقولی را از آیه و حدیث به دست دهد.

۴- این آموزه ها را در ردیف اسرار اهل بیت آورده اند (مجلسی، *بحار الانوار*، ۲۳۳/۵) و گفته می شود که ائمه اهل بیت شیعیان خود را به کتمان این حقایق و اخفای این معارف از چشم نامحرمان فراخوانده اند. اما با این وجود چگونه متصور است که امام

معنایی را به شیعیان بیاموزد و از آنان بخواهد که آن معنا را چونان رازی در صندوقچه سینه خود پنهان دارند و نزد نامحرمان افشا نکنند و باز همان معنا را از روی تقیه بیان فرموده باشد؟

دیدگاه سوم

این دیدگاه بر پذیرش روایات طینت متکی بوده و با رویکردی عرفانی یا فلسفی یا حدیثی به تبیین یافته‌های خود پرداخته و آراء و نظریاتی را در مقام شرح و تفسیر اخبار مورد نظر عرضه داشته است. اینک شمه‌ای از آن‌ها را باز می‌گوییم:

أ- اخبار طینت به کنایه از مرتبه‌ای از مراتب علم الهی حکایت دارد. از آن جا که آینده افراد بشر و سرنوشت آنان نزد خداوند معلوم است گویی آن‌ها را به اختلاف سرشته و عناصر وجودیشان را به گونه‌هایی متفاوت ترکیب فرموده و ساخته است.

ب- خداوند می‌داند که در دنیا مومن و کافر در هم آمیخته‌اند و اهل باطل به دلیل سلطه خود، مومنان را به گناه می‌آلایند. از این رو خداوند سبحان مومنان معصیت کار را به نحوی در کارشان معذور می‌شمارد و از گناهشان در می‌گذرد. ولی در عوض پیشوایان جور را به واسطه رفتارشان کیفر می‌کند و آنان باید مسئولیت کردار ناشایست خوبان را هم به دوش کشند.

ج- این روایات به علم الهی نظر دارند. ذات حق که روح را پذیرای هر دو جانب «خیر و شر» قرار داده از پیش می‌دانست چه کسی جانب خیر و چه کسی جانب شر را برمی‌گزیند. از این رو، در آفرینش هم با وی هم چنین معامله فرموده و طالب خیر را از طینت پاکیزه آفریده است هم از آن رو که می‌دانست طالب شر حتی اگر از طینت پاکیزه هم برخوردار باشد به سمت شرور خواهد گرایید، طینت وی را از سجیل سرشته است. البته علم، خدا علت صدور فعل بندگان است. اما برخوردار نمودن انسان‌ها از طینت خوب به نوبه خود می‌تواند نوعی تسهیل و تکریم در حق خوبان و اعمال نوعی تحقیر نسبت به بدان باشد.

این نظریه را مرحوم شبر (د. ۱۳۴۲ق.) می‌پسندد و از این حدیث قدسی (ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ۲۳۱/۵) هم بهره گرفته می‌گیرد که می‌گوید:

أَنَا الْمَطَّلِعُ عَلَى قُلُوبِ عِبَادِي لِأَحْيَيْهِمْ وَلَا أَلْزِمُ أَحَدًا إِلَّا مَا أَعْرَفْتُهُ مِنْهُ قَبْلَ أَنْ أُخْلُقَهُ (شبر، ۱۳/۱).

نقد و بررسی

چنان که پیداست، بنای هر سه تقریر بر علم الهی استوار گردیده است، با این تفاوت که دیدگاه نخست، نفس تعبیر به طینت علیین یا سجین را کنایه از مراتب علمی به حساب آورده است، نظریه دوم تکیه بر حل مساله اختلاط طینت مومن یا کافر دارد و راه حل سوم بیشتر به حل مشکل تبعیض می‌اندیشد. اما نظریه دوم به ظاهر با این چالش مواجه است که گناه را از دوش طیفی از اهل معصیت که در صف مؤمنان جای می‌گیرند برمی‌دارد و نظریه‌هایی از این دست با برخی از نصوص قرآنی از قبیل آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (فاطر/۱۸) منافات دارد و اگر بتوان تفسیری معقول تر از روایات طینت ارایه داد به این گونه تحلیل‌ها که به نوبه خود چالش‌های جدیدی را بر می‌انگیزد نیازی احساس نخواهد شد.

د- می‌توان روایات طینت را ناظر به وجود مقتضیات و زمینه‌های خیر یا شر در ذات آدمیان دانست. بشر بر طبق این مقتضیات، در صورت نبودن مانع، طبعاً به جانب خیر یا شر روانه خواهد شد و یکی را بر خواهد گزید. البته، نباید وجود مقتضی را با علت تامه اشتباه گرفت؛ زیرا، اقتضا نوعی زمینه و بستر پیدایش رفتار است که پذیرش آن مستلزم اعتقاد به جبر هم نمی‌باشد.

همین دیدگاه را می‌توان به بیانی دیگر هم تقریر نمود: برخی از آدمیان با توجه به سرشت و ترکیبی که از آن برخوردارند به یکی از دو سمت (خیر یا شر) متمایل می‌باشند بی آن که جبراً به سوی آن سوق داده شوند: احادیث طینت هم می‌گویند: «فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ تَحْنُ إِلَىٰ مَا خُلِقُوا مِنْهُ» خاصه

آن که درهم آمیخته شدن طینت ها چیزی بیشتر از تمایل به یکی از دو سمت را ایجاب نمی‌کند: «فخلط بین الطینتین».

البته، حکمت این امتزاج ممکن است اظهار قدرت خداوند باشد که مؤمن را از صلب کافر و کافر را از صلب مؤمن بیرون می‌آورد (ر.ک: کلینی، ۱۳/۲) تا مبادا تصور کنند خوبی و بدی صرفاً منسوب به طبایع است یا آن که خداوند می‌خواهد رحمت خود را بر آن دسته از مومنان که به فسق گراییده و مورد عفو ربوبی قرار می‌گیرند آشکار سازد، یا مومنان را بدین نکته توجه دهد که در عصر حاکمیت دولت های کفر هویت اصلی خود را از کف ندهند و سراپا تسلیم حکومت های شیطانی نشوند و یا آدمیان را از این خطر که در دام غرور گرفتار آیند برحذر دارد تا در جهت حفظ تعادل خود بکوشند و توازن میان دو حالت خوف و رجا را همواره رعایت کنند.

ه- بر حسب روایات، خداوند ارواح را بیش از ابدان آفریده است. ارواح در عالم «ذر» حضور داشته و مجرد بوده اند. در چنین موقعیتی خداوند ارواح را با دستوری مبنی بر ورود به آتش، آزموده است. در این میان بهشتیان امتثال فرمان نموده اند و در نتیجه آتش بر آن ها سرد و سلامت گردیده است ولی جهنمیان طی دو بار از دستور خداوند سرپیچی نموده اند (مازندرانی، ۴/۸).

پس از اتمام حجت، خداوند بدن خوبان را متناسب با روح مطیع ولی بدن کافران را متناسب با روح سرکش آن ها، آفریده و برای هر یک مسکن مناسب خود وی قرار داده است تا هر کسی بر طینت خود بتند و هر فرع به اصل خود بازگردد. در پرتو چنین تفسیری، آفرینش آدمیان از طبیعت خوب یا بد، معلول ایمان یا کفر در «عالم ذر» است نه علت آن.

در همین چهارچوب خداوند که می‌دانست مومنان در ساخت اعتقادی خود پیرو انبیا هستند قلوب آن ها یعنی جان هایشان را از ارواح انبیا آفرید، اما جسم آن ها را از مرتبه نازلتری ترکیب فرمود؛ زیرا در میدان عمل با انبیا تفاوت دارند.

نقد و بررسی

این نظریه، هم با چالش‌هایی مواجه است؛ زیرا، اولاً پذیرش خلق ارواح پیش از ابدان هم از منظر نقل و هم از منظر عقل به ویژه اندیشه‌های حکمت متعالیه محل اشکال است. بنابراین چگونه امکان دارد مبنای حل مشکل احادیث طینت قرار گیرد (صدرالمتالهین، ۹/۳۳۰).

ثانیاً، تکلیف‌پذیری انسان و موضوع اطاعت یا معصیت او در عالمی فراتر از عالم طبیعت به سادگی فهم‌پذیر نیست.

ثالثاً، این دیدگاه به جای حل مشکل دوگانگی در خلقت آدمیان، فقط موضع سؤال را جابه‌جا و میدان را عوض می‌کند و دگرباره این پرسش را برمی‌انگیزد که چرا باید در نظام آفرینش و در همان عوالم بالاتر گروهی سر بر خط فرمان نهند و جمعی دیگر بر طبل عصیان کوبند و از اطاعت حق بگریزند.

و- روایات طینت به کنایه از اختلاف استعدادهای مردمان و تفاوت قابلیت‌های آنان در پذیرش هدایت الهی حکایت دارد. بی‌شک استعداد و ظرفیت سلمان با ابوسفیان و یا ابوذر با ابوجهل یکسان نیست، ولی با این وجود هر کدام موظفند به قدر توانایی خود در جهت کمالات انسانی بکوشند و به هیچ روی بار وظیفه و تکلیف از دوش هیچ کس، ساقط نمی‌شود.

نقد و بررسی

گرچه تفاوت میزان استعداد آدمیان را نباید انکار نمود، اما در این مقام به چنین پاسخی هم نمی‌توان بسنده کرد؛ زیرا محتوای روایات طینت به ظاهر از اختلاف استعدادها فراتر رفته و تکلیف دو طیف «مومن و کافر» یا «مومن و مخالف» را در سمت و سویی که برمی‌گیرند یکسره می‌کند.

ز- دیدگاه مرحوم فیض کاشانی: این محدث نامور با اشاره به تقسیم عوالم به سه مرتبه جبروت، ملکوت، و ملک از تأثیر و دخالت هر یک از این مراتب، در

خلقت و طبیعت آدمی سخن گفته است.

وی با نگاهی تاویل گرایانه اظهار می‌دارد: زمین پاکیزه آثاری از عالم ملکوت که عالم مدبرات امر است در خود دارد و ارواح مثالی از این عالمند و ماء عذب [که در برخی از روایات ذکر شده است (کلینی، ۶/۲)] از آثار عالم جبروت شمرده می‌شود. عقل جوهری^۱ قدسی است و ارواح مجرد از صور، بدان تعلق دارد: « فَالْسَّابِقَاتِ سَبْقًا » (نازعات/۴)^۲ و متقابلاً زمین ناپاک تعبیری از آنچه برای انسان از عالم ملک است که بدن عنصری بدان تعلق دارد و «ماء اجاج» که در برخی از روایات آمده است در طینت انسان نشانگر انگیزه های ناشی از اوهام باطل و هواهای پست و بی اصالت می‌باشد که برخاسته از آمیزش ملک و ملکوت است.

فیض می‌افزاید: طینت آدمی، اگر افاضه جبروتی بر آن غالب آمده باشدخالص مصفی است، اگر اثر ملکوت بر آن چیره گردد خالص و ثقل [دارای] رسوبات غالب است و در صورتی که طبیعت عالم ملک بر آن غالب آمده باشد کدر، زشت و بد بو. اولیا و امامان(ع) از آن رو که کمترین تعلقی به این عالم ندارند اگر چه فعلاً در این جهان زیست می‌کنند نصیبی هم از عالم ملک برای آنان منظور شده است، چنان که امام صادق خطاب به حفص بن غیاث فرموده است:

« ای حفص، دنیا در پیشگاه من، جایگاهی جز منزلت مردار ندارد [که فقط] وقت ناچاری، از آن مصرف می‌کنم...» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۹۳/۷۵).

از سوی دیگر، اشرار، فاسقان و ائمه جور را از عالم جبروت سهمی نفرموده است، زیرا، آنان بدان عالم کوچکترین تعلقی ندارند « إِلَّا كَبَّاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ » (رعد/۱۴) و نیز فرموده است: « تَسُوا اللَّهَ فَأَسَاءَهُمْ أَنْفُسُهُمْ » (حشر/۱۹).

۱. مقصود عالم عقل است نه قوه مدرکه یا قوه مدرکه کلیات.

۲. مرحوم فیض در تفسیر صافی (۲۷۹/۵)، روایتی را از امام صادق(ع) نقل کرده است که بر پایه آنمراد از سابقات ارواح مؤمنان است که به سوی بهشت می‌شتابند.

ایشان به مرگ، از مشتبهات خود جدا می‌شوند؛ زیرا به زمین وابسته شده اند «إِثَّا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (توبه/۳۶، انبیا/۹۸ و انعام/۳۹) و پیروی هوس‌ها شده اند و «اتَّبِعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (محمد/۴۷)، از این رو، آنان از عالم دیگر بی‌نصیب می‌شوند و در عالم ملکوت هم از جنس اعمال دنیوی آنان چیزهایی ساخته می‌شود که با خود حمل می‌کنند «لِيُحْمَلُوا أَوْزَارَهُمْ» (نحل/۱۶). این وزر که با خود حمل می‌کنند عبادت بتان و مانند آن است و در آن جا پرستش معبودها تجسم می‌یابد.

گروهی هم که اهل دنیا نبوده ولی بدان مبتلا گشته اند بالاخره پشیمان می‌شوند و ندامت موجب تنویر قلب و در نتیجه رهایی و نجاتشان می‌گردد، هر چند مرتکب معصیت شده باشند: اما از آن جا که اهل گناه نبوده و همراه با خوف و نگرانی معصیت نموده اند، به واسطه پاره‌ای از اعمال خیر که نیت آن داشته اند نیز پاداش می‌یابند که «لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نُوِي» و «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً» (اسراء/۸۲).

از این رو، اهل بهشت و جهنم در آنچه نیت آنان خلود در آن بوده است جاودانه می‌گردند (فیض کاشانی، الوافی: ۳۰/۴ و نیز شبرعبدالله، مصابیح الانوار، ۱۱/۱ تا ۱۷). بدین ترتیب، مرحوم فیض کوشیده است تفاوت طینت‌ها را با مقدار آمیزش جان آدمیان در عوالم بالاتر با عالم ملک و طبیعت تطبیق دهد و نحوه زندگی در این عالم را با نیت و شاکله‌ای ربط دهد که از پیش به میزان آمیختگی ملک و ملکوت پیوند خورده است. اما گره اصلی عبارت از مشکل توفیق و سازگاری میان روایات طینت و اخبار فطرت و مانند آن است و با این بیان، اشکال همچنان بر جای خود باقی می‌ماند.

آقا جمال خوانساری و اخبار طینت

وی ضمن پذیرش اصل اخبار کوشیده است با توجه به دو مبنای فلاسفه و متکلمان به تبیین مسأله، پردازد و دیدگاهی معقول ارائه دهد. وی اظهار می‌دارد: بنابراین

دیدگاه متکلمانی که به مجرد نفس قایل نبوده و تن را در شکل گیری هویت و شخصیت آدمیان دخیل می‌دانند، می‌توان از طینت و گل وجود انسان سخن گفت (خوانساری، ۲۵). اما این پرسش به اذهان خطور می‌کند که این گل به کدامین مرحله مربوط است؟ به پیش از انعقاد نطفه یا پس از آن یا عالم ذر یا چیزی دیگر؟ وی یادآور می‌شود که: «اما بنا بر مذهب حکیمان که بدن را صرفاً آلت نفس می‌شمارند، اختلاف طینت موجب نمی‌شود که نفوس که متعلق به ابدان آفریده شده از طینت خوب، خوب عمل کنند و یا نفوس متعلق به ابدان فراهم آمده از طینت بد، بد کنند؛ زیرا بدن آلت و وسیله‌ای بیش نیست (خوانساری، ۱۶). بر این اساس، گفتگو درباره طینت آدمی بدان می‌ماند که دو تن از آدمیان دو نوع جامه بر تن کرده باشند. اختلاف شخص در جامه نباید موجب تغییر رفتار او شود.

سپس می‌افزاید: «حکم به این که شخصی که از طینت بد خلق شده، اگر از طینت خوب خلق می‌شد شخصی دیگر بود اشکالی دارد؛ زیرا شخص عبارت از نفس است و نفسی که به بدنی تعلق گرفته ممکن نبود که متعلق به بدن دیگری باشد». اما خوانساری گره مسأله را به گونه‌ای دیگر باز می‌کند که اختلاف ابدان و اسباب هم در نحوه انجام کار تاثیر دارد، به ویژه آن که بدین وسیله است که نفس دارای قوایی مختلف است که به وسیله آن‌ها جزئیات را درک می‌کند (شنوایی، بینایی و ...) و نیز دارای قوه واهمه است که با قوه عاقله مبارزه می‌کند.

قدما هم می‌گفتند هر چه مزاج آدمی به اعتدال نزدیک باشد نفسی که بر او افاضه می‌شود کامل تر است. از این رو هر بدنی استعداد نفسی متناسب با خود دارد که اگر نبود نفس دیگری بود و فرض این است که ما تناسخ را هم باطل می‌دانیم (خوانساری، ۱۷) و فراتر از آن احتمال می‌دهد که مراد از طینت نه گل (و آمیخته بدنی)، بلکه جوهری باشد که نفس از آن آفریده شده است و به این فرض طینت به معنای «جبلت است، نه گل».

علامه طباطبایی و اخبار طینت

استاد علامه (ره) در تعلیقه ای که بر *بحار الانوار* (۲۷۶/۵) نگاشته است بر آن دسته از محدثان که روایات باب را در هم امیخته اند، خرده گرفته و گفته است:

«ما یَشتمَلُ عَلَیْهِ أَخْبَارُ الْبَابِ لَیْسَ مَسْأَلَةٌ وَاحِدَةٌ... بَلْ كُلُّ مَنْ مَسْأَلَةَ نَفْسِ الْأَعْمَالِ وَ مَسْأَلَةَ الطَّيْنَةِ وَ مَسْأَلَةَ أَخْذِ الْمِثَاقِ (و منه میثاق الذر و مسأله بدء الخلقه) مَسَائِلٌ مُخْتَلَفَةٌ مَرْتَبَةً بِالْقَضَاءِ الْكَلِّيِّ وَ قَدْ خَلَطَهَا الْبَاحِثُونَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَ الْمُفَسِّرِينَ...»

وی یادآور می شود که در رساله «الانسان قبل الدنيا» و رساله «الافعال» به طرح موضوع پرداخته است (همان).

نامبرده در *المیزان* (۲۳۱/۲۰) هم در بحث روایی مربوط به آیات هجدهم تا بیستم سوره مطفین روایت ابو حمزه ثمالی از امام باقر (ع) را ذکر می کند و حدیث مزبور را مؤید تفسیر خود از آیه کریمه می داند.

علامه در ذیل آیه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّينَ» می نویسد: «فمحصّلُ الآيةِ أَنَّ الَّذِي اثْبَتَهُ اللَّهُ مِنْ جَزَائِهِمْ أَوْ عَدَهُ لَهُمْ لَفِي سَجِّينَ الَّذِي هُوَ سَجْنٌ يُحْبَسُ مَنْ دَخَلَهُ حَبْسًا طَوِيلًا». او پس از توضیحاتی می افزاید (۲۳۱/۲۰): «والمحصّلُ أَنَّ السَّجِّينَ مُقْضَى عَلَيْهِمْ مُثَبَّتٌ لَهُمْ مُتَبَيَّنٌّ مُمَيِّزٌ لَا إِبْهَامَ فِيهِ (طباطبایی، *المیزان*؛ ۲۳۲/۲۰).

از دیدگاه علامه ره این دسته از اخبار، روایات فراوانی را در بردارد که با عبارت های گوناگون به ما رسیده بر این معنا دلالت دارد که ریشه دینی سعادت‌مندان و شقاوت‌مندان و اصل آنان با هم متفاوت است.

طینت و سرشت اهل سعادت از عالم نور، بهشت علیین، سرزمین پاک، آب شیرین و گوارا است و همه این ها به یک نکته است: طینت و سرشت اهل شقاوت از عالم ظلمانی، آتش، سجن، سرزمین شوره زار ناپاک و آب تلخ است، می باشد (طباطبایی، *الرسائل التوحیدیه*، ۷۶).

تمام اقسام سعادت و شقاوت و خیر و شری که آدمیان در حرکت خود از وطن

اصلی تا بازگشت دوباره به سوی آن با آن مواجه می‌شوند از آثار سرشتی است که از آن آفریده شده اند و سنت الهی تغییرپذیر نیست: « كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ » (اعراف/ ۲۹-۳۰)؛ «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ...» (مطففین / ۷-۲۲)؛ «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعِي» (جاثیه/ ۲۸)؛ «وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذَبٌ فُرَاتٌ» (فاطر/ ۱۲).

علامه طباطبایی با استناد به آیاتی از قرآن کریم انتساب تمامی افعال را به خداوند به عنوان فاعل حقیقی با دلیل عقلی و نقلی اثبات کرده سپس بر این نکته دلیل آورده است که افعال مربوط به سعادت و شقاوت آدمیان نیز به خود آنها برمی‌گردد. آیاتی که علامه طباطبایی به آن‌ها استناد فرموده است عبارتند از: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا تَشَاءُ لِمَنْ تُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كَلَّا نُمِدُّهُنَّ هُوَلاءَ وَهَوَلاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (الاسراء/ ۱۸-۲۰)؛ «سَسْتَنْدِرْجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف/ ۱۸۲)؛ «أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَزَّهُمْ آزَابًا» (مریم/ ۸۳)؛ «وَمَنْ يَعْسُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا» (زخرف/ ۳۶)؛ «وَيُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ» (انعام/ ۱۱۰)؛ «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» (اعراف/ ۱۷۹)؛ «وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ» (سجده/ ۱۳)؛ «وَلَنْ مِنْ قَرِيبَةٍ إِلَّا تَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (اسراء/ ۵۸).

سپس از رهگذر تقسیم مراتب عالم هستی، پس از ذات اقدس حق به سه مرتبه «عالم عقل یا عالم مثال» و ماده، به ترتیب هر یک بر دیگری به نحو ترتب معلول بر علت ناقص بر علت کامل توجه می‌دهد و نظام موجود در عالم پایین را در عالم بالاتر تحقق یافته توصیف می‌کند، بدین ترتیب که آنچه در عالم بالاتر است ثابت است؛ زیرا اگر ثابت نبود محقق نخواهد بود تا پایین تر هم تحقق یابد. سرانجام، توضیح می‌دهد که موجوداتی که نفس مجرد دارند اما در آغاز وجودشان، انواع مادی محض ذاتشان یا

حرکت جوهری دگرگون می شود و به صورت مجرد خیالی (برزخی) درمی آید و سپس متوقف می شود یا با حرکت جوهری از این مرتبه در می گذرد. همه این انواع بر خلاف نظر حکمای پیشین مصر، یونان و حتی حکمای اسلام نوع متوسط محسوب می شوند که پس از مجرد شدن ممکن است تا مرحله صورت های عقلی هم برسند. از آن جا که عود مانند آغاز یا به وجهی عین آن محسوب می شود (النهائیات الرجوع الی البدايات) پس آخرین نوع، همان درجه ای است که از آن نزول کرده است. سپس وی می افزاید (الرسائل التوحیدیه، ۷۹؛ المیزان، ۱/۲۹۱):

«تجربه هم نشان می دهد که میان مزاج ها و جنبه های سوء خلق ها، رابطه تامی برقرار است^۱ و علوم رسوخ یافته در جان که در اثر تکرار احوال در نفس ریشه دوانده است به حدی نفوذ می کند که غیر قابل زوال است.

از سوی دیگر تجربه نشان می دهد که تربیت به ویژه تلقین در تحقق خلق و خوی ها موثر است پس معلوم می شود خصوصیات جسمی تاثیر قطعی و غیر قابل تخلف ندارند، بلکه صرفاً استعدادتلقی میشود، هر چند از آن پس خلق ها زوال ناپذیر می شوند.

نفس در آغاز که خیال، شروع به فعالیت می کند به شدت رنگ بدن را دارد، اما این رنگ زوال پذیر هم هست. سپس نوع تربیت و آگاهی ها و حوادث بر نفس واقع می شوند و حالات و عقاید در نفس انباشته می شوند و برخی از آن ها بعضی دیگر را در پی می آورند تا رسوخ یابند و ملازم گردند. بدین گونه، تنوع نفوس، تحقق می یابد و بالاخره صورت سعادت یا شقاوت را می سازد».

علامه، بدین ترتیب، هم معقول و منطقی بودن تفاوت طینت ها را می پذیرد و اثبات می کند و هم واقعیت پیوند سعادت و شقاوت با تربیت، علم و حوادثی که به

۱. (این معنا از بیان امیر مؤمنان در نهج البلاغه [که پیش از این گذشت] هم استفاده می شود، [رک: نهج البلاغه به ترجمه شهیدی/ ۲۶۵ ج ۲۳۳]

نفس وارد می‌شوند را از یاد نمی‌برد.

نتایج

- ۱- عنوان باب اخبار طینت طیف وسیعی از روایات را در برمی‌گیرد که نمی‌توان صدور همه آن‌ها را انکار نمود و علم به صدور آن‌ها فی الجمله حاصل می‌شود.
- ۲- مضمون و محتوای این اخبار نه تنها با مبانی عقلی و آموزه‌های قطعی قرآنی- حدیثی مخالف نیست، بلکه شواهدی بر تأیید و هماهنگی نیز به همراه دارد.
- ۳- تفاوت آدمیان در سرشت و خلقت، امری طبیعی، موجه، قابل درک و لازمه اجتناب ناپذیر نظام خلقت است.
- ۴- اختلاف آدمیان بدان گونه نیست که اختیار را از آنان سلب و جبر را در پی آورد، بلکه این اختلاف ممکن است به تفاوت در اقتضا ختم شود.
- ۵- ممکن است روایات طینت در پاسخ پرسش‌های شیعیان صادر شده و بیانگر نوعی تکریم و تجلیل از جانب خدا برای مومنان باشد، چنان که قرآن کریم تعبیرهایی از قبیل «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج/ ۲۲-۲۱) را درباره خود به کار برده است. شاید بدین جهت که مؤمن حرمت خود را پاس بدارد و دیگران هم حرمت وی را نگاه دارند و. شاید هم از این رهگذر موضعگیری‌های خصمانه گروهی از مردم با صالحان و مقربان یعنی اهل بیت عصمت (ع) تبیین و توجیه شده باشد.

منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه، به ترجمه دکتر جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی، فرهنگی، ۱۳۷۴.
- آخوند خراسانی، کفایة الاصول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث، بیروت، المكتبة العلمیه، بی تا.

- جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- خوانساری، آقا جمال، *شرح احادیث طینت*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹.
- خمینی، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، روح الله، *چهل حدیث*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ پنجم، ۱۳۷۳.
- _____، *طلب و اراده*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، به تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- شبر عبدالله، *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، مطبعه الزهراء، ۱۳۷۱ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه، *علل الشرايع*، قم، مکتب الداودی، بی تا.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تهران، اعلمی، ۱۴۰۴ ق. و ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *الرسائل التوحیدیه*، قم، چاپ حکمت، ۱۳۶۵.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی.
- _____، *الاصول من الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، مکتبه الاسلامیه ج ۱، تعلیقه علامه طباطبایی.
- _____، *تعلیقه بر بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، دار کتب الاسلامیه.
- فاضل لنکرانی، محمد، *ایضاح الکفایه*، قم، مطبوعاتی دارالمتب، ۱۳۷۴، ج ۱.
- فیاض، محمد اسحق، *محاضرات*، تقریرات درس خارج آیه الله خویی، قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، تهران، مکتبه الامام امیرالمومنین، ۱۳۶۵.
- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، الاصول و الروضه و شرح جامع للمولی محمد صالح المازندرانی، تهران، المكتبه الاسلامیه، بی تا.
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه،
_____، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
مطهری، مرتضی، فطرت، قم، صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی