

بازخوانی مسئولیت انسان در دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی

محمد صدقی*

چکیده

آیات قرآن انسان را در اعمال اختیاری و تعیین سرنوشت خودمختار و مسئول می‌دانند، در مقابل، ظاهر ادله‌ای از سعادت و شقاوت ذاتی انسان حکایت دارند، دانشمندان اسلامی با مشرب‌های گوناگون و اخیراً علامه طباطبائی با روش تفسیری خود تلاش در رفع این ناسازگاری ظاهری نموده‌اند، تازگی نظر علامه نویسندگانی را با روش‌های تطبیقی و فلسفی به بیان آن کشانده اما این مقاله با روش توصیفی تحلیلی روش ایشان، نظر تفسیری‌اش در حل این تناقض را بیان می‌کند. نتیجه مقاله بیانگر آن است که علامه طباطبائی در رفع تناقض دو روش انتخاب نموده: بر اساس قانون علیت، سرشت انسان را عاری از سعادت و شقاوت دانسته و با آیاتی مانند آیه تبلیغ و ... سرنوشت انسان را در اثر اعمال اختیاری وی می‌داند، از این رو دلالت ادله بر سعادت و شقاوت ذاتی را اقتضائی دانسته نه علیت تامه. ایشان ضمن قبول صحت صدور احادیث دال بر سعادت و شقاوت ذاتی، آنها را در دسته‌هایی به نحوی که با دلایل اختیاری منافی نباشد، تبیین می‌نماید.

واژگان کلیدی

تفسیر کلامی، مسئولیت انسان، ذاتی بودن، سعادت، شقاوت، علامه طباطبائی.

طرح مسئله

آیاتی از قرآن صراحت انسان را در اعمالش مسئول و دارای اختیار در تعیین سرنوشت خود می‌داند و مطالب گوناگون در قرآن کریم از جمله وجود تکلیف در دنیا و بهشت و جهنم به‌عنوان پاداش و جزای عمل در آخرت و مانند آن، شاهد بسیار قوی بر مسئولیت انسان است، در این میان آیات و روایاتی وجود دارد که در ظاهر سعادت و شقاوت انسان را ذاتی می‌دانند در نتیجه ظاهر ادله تنافی پیدا می‌کند. دانشمندان اسلامی همواره برای رفع این تعارض ظاهری تلاش نموده‌اند.

علامه طباطبایی^{ره} نیز با روش تفسیری خود در تفسیر *المیزان* با تفسیر آیات و بررسی سرشت انسان و تحلیل ادله طینت، وی را در تعیین سرنوشت خود کاملاً مسئول و مختار می‌داند. ایشان مسئله را در جاهای متعدد از جمله در کتاب *الانسان* و در تفسیر *المیزان* به‌ویژه در ذیل آیات (اعراف / ۳۰ - ۲۹) مورد بحث قرار داده و ضمن کسبی دانستن سعادت و شقاوت، تلاش نموده تناقض ظاهری ادله را رفع نماید. بر این پایه سؤال مقاله این است که حل تناقض ادله حاکی از اختیار انسان با دلایل ذاتی بودن سرشت وی از دیدگاه علامه طباطبایی چگونه است؟ علامه در پاسخ سؤال، اولاً با تحلیل سرشت انسان برپایه فلسفه و قانون علیت آن را ذاتاً عاری از سعادت و شقاوت می‌داند. ثانیاً تناقض ظاهری ادله را با مشی تفسیری خود به‌گونه‌ای معنا می‌کند که رفع تناقض می‌شود.

بدین ترتیب نوآوری علامه طباطبایی در این است که ایشان، برخلاف روش تک‌بعدی برخی که بدون توضیح و حل مسئله به این گفته کفایت نموده‌اند که علم آن پیش خداست و یا با گفتن اینکه خدا با مردم براساس پایان کار، معامله کرده است! از کنار آن گذشته‌اند، مسئله را هم از راه عقل و فلسفه حل نموده و هم از طریق تفسیر و قرآن و هم با دسته‌بندی ادله و تحلیل عقلانی آنها با اقتناع عقلی به حل مسئله پرداخته است.

مفهوم‌شناسی

الف) ذاتی بودن

راغب اصفهانی در مفهوم ذات می‌نویسد: اصحاب معانی واژه - ذات - را به‌طور استعاره درباره عین هر چیز به‌کار برده‌اند، چه جوهر باشد یا عرض و آن را به‌صورت مفرد یا مضاف بر ضمیر و همچنین با «ال» استعمال می‌کنند و ذات را همچون نفس به‌جای نفس به‌کار می‌برند، چنان‌که می‌گویند: ذات او - نفس او - خود او *ذاتُهُ، نَفْسُهُ، خاصَّتُهُ*. این معانی از کلام عرب نیست.

(راغب اصفهانی، ۳۳۳: ۱۴۱۲؛ خسروی، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۵) وی اضافه می‌کند: «حکمای الهی و فیلسوفان اسلامی چنین تعبیری را برای به‌کار بردن ذات، که ذکر شد، از مذاهب غیر عرب گرفته‌اند، از فلسفه‌های یونان و روم و ایران و هند و مصر و غیره». (همان)

ب) سعادت و شقاوت

فراهِیدی می‌نویسد:

سَعِدَ فلان يَسَعِدُ سَعْدًا و سَعَادَةٌ فَهُوَ سَعِيدٌ و يَجْمَعُ سَعْدَاءَ، تَقْيِضُ الْأَشْقِيَاءَ ... و الْمَسَاعِدَةُ: الْمَعَاوَةُ عَلَيَّ كُلِّ أَمْرٍ يَعْمَلُهُ عَامِلٌ؛ و الْمَسْعُودُ: السَّعِيدُ؛ و سَاعَدْتُهُ فَسَعَدْتُهُ فَهُوَ مَسْعُودٌ، أَي: صَرْتُ فِي الْمَسَاعِدَةِ أَسْعِدُ مِنْهُ و أَعُونُ. (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۲۱ و ۳۲۲)

راغب اصفهانی نیز «سعد و سعادت» را به‌معنای «یاری کردن در کارهای خدایی و الهی برای رسیدن به خیر و نیکی دانسته که نقطه مقابلش شقاوت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۱۰) ابن‌منظور نیز می‌گوید: سعادت را خلاف شقاوت دانسته است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۲۱۳) طریحی نیز می‌نویسد: «کسی را که خدا سعادت‌مندش کند ... پس او سعادت‌مند است و سعادت خلاف شقاوت است و جمع سعید سعدا است». (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۹)

حاصل اینکه سعادت و شقاوت در لغت دارای دو معناست:

۱. خوشی، مبارکی و نیکو بودن و ضد آن معذب بودن و نحس و نکبت داشتن است؛
۲. مساعدت و یاری کردن که ضد آن یاری نکردن است که اگر یاری کردن به خدا نسبت داده شود متناسب با توفیق الهی است.

سعادت و شقاوت در اخلاق

صاحب **جامع السعاده** بعد از نقل اقوالی می‌نویسد: «از سخنان همه آشکار شد که حقیقت خیر و سعادت جز معارف حق و اخلاق طیب نیست». اما خود ایشان سعادت نامیدن اثر این دو (معارف حق و اخلاق طیب) را مناسب‌تر دانسته است، چنان‌که می‌نویسد:

معارف حق و اخلاق طیب گرچه چنین‌اند ولیکن بدون تردید دوستی خدا و مؤانست با او و نشئت‌های عقلانی و لذت‌های روحانی که بر آنها مترتب می‌شود درست است که از آنها جدانشدنی‌اند اما از جهت اعتبار مغایر آنهایند و مطلوبیتشان بذاته شدیدتر و قوی‌تر است از این‌رو آثار به اسم خیر و سعادت بهتر و سزاوارتر است گرچه همه خیر و سعادت‌اند و با این بیان جمع بین آراء نیز حاصل می‌شود. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۶۰)

سعادت واقعی از نگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا حقیقت سعادت را لذت و سروری می‌داند که نفس کمال‌یافته انسانی با استکمالش و قطع علاقه از بدن (ماده)، به آن لذت نائل می‌شود.

عبارت صدرالمتألهین چنین است: «فکلما کان الوجود اتم کان خلوصه عن العدم اکثر و السعادة فيه اوفر و کلما کان انقص کان محالطته بالشر و الشقاوه اکثر و اکمل الوجودات و اشرفها هو الحق الاول...». ایشان در ادامه می‌نویسد:

حقیقت سعادت لذت و سروری است که نفس انسان هنگامی که استکمال یابد و قوی شود و علاقه‌اش به بدن باطل شود و به ذات حقیقی خود و آفریدگارش برگردد بر او شادی و سعادت پیدا می‌شود که قابل توصیف و یا قابل مقایسه با لذت‌های حسی نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۲۲ - ۱۲۱)

ایشان لذت حسی را لذت توأم با نقایص دانسته و سعادت کامل را لذت اخروی و غیر حسی می‌داند. وی در *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية* در مقایسه سعادت کامل با سعادت حسی که در نیل به لذت حسی دارد، می‌نویسد:

پس معلوم شد که سعادت دوم (لذت معنوی) قابل قیاس با آن لذت‌هایی که حس با آنها نائل می‌شود و با نقایص و آفات تیره‌وتارند، نیست. (همان، ۱۳۴۶: ۲۵۱)

بنابراین به اعتقاد صدرالمتألهین سعادت حقیقی انسان وقتی تحقق می‌یابد که به کمال واقعی که همان قرب الی الله است، برسد. در این مرحله است که انسان با اعتماد یقینی به خدا و مراتب مختلف توحید، باور به عظمت خدا، ایمان و معرفت به انبیا (واسطه‌های فیض تشریحی الهی)، کوشش در شناخت و درک موجودات جهان آن‌گونه که هستند و سرانجام با دور ساختن پرده جهل از خود، استکمال وجودی پیدا می‌کند و به فرمایش امام علی علیه السلام انسان عالم علمی و جهان معرفت می‌شود، یعنی همه عالم در او قرار گرفته و نمونه عالم می‌شود:

أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴ / ۲۷۲)
آیا گمان می‌کنی تو هیکل (جسم) کوچک هستی؟ در حال که در تو عالم بزرگ پیچیده (قرار داده) شده است.

بر این پایه در معنای شقاوت به‌عنوان نقطه مقابل می‌توان گفت که شقاوت عبارت است از دور شدن از معرفت و قرب خدا و نرسیدن به لذت و بهجت روحی در عالم آخرت و معذب شدن به عذاب الهی به جهت عدم کمال حقیقی و نرسیدن به قرب الهی.

سرشت انسان

قرآن کریم شروع خلقت انسان را از گل دانسته است: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ (سجده / ۷) [خدا] آغاز آفرینش انسان را از گل قرارداد» و در آیه دیگر فرمود: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ؛ (سجده / ۹) سپس اندام او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید». علامه برپایه این آیات و آیات مشابه، انسان را دوبعدی دانسته و شخصیت و حقیقت انسان را با روح او و بدن جسمانی تابع روح می‌داند. در این باره می‌نویسد:

ارواح شما تمام حقیقت شماست ... زیرا حقیقت انسان عبارت است از جان و روح و نفس او، که با کلمه «من» از آن حکایت می‌کنیم و روح آدمی غیر از بدن اوست و بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۲۵۲)

ایشان بُعد روحی انسان را از عالم امر و انشاء و پیدایش آن را آنی، اما آفرینش بُعد جسمانی را متدرج می‌داند و در جاهای متعدد از جمله در تفسیر آیات (مؤمنون / ۱۴ - ۱۲) ابتدای آیات را در مورد آفرینش جسمانی تدریجی انسان دانسته و قسمت آخر آیه را به دلیل اختلاف تعبیر کریمه «انشاء خلق آخر» به آفرینش از سنخ دیگر (غیرمادی، مجرد) دانسته است که با نوع آفرینش مادی قبلی مغایر است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۵ / ۲۰ و ۲۸: ۱۳۸۸)

ایشان همین معنا را از آیه «قل الروح من أمر ربي»، (اسراء / ۸۵) نیز برداشت کرده و برخلاف نظر معروف که گویند آیه در استنکاف از جواب است، این آیه را در بیان حقیقت روح می‌داند و نتیجه می‌گیرد که طبق این آیه روح متعلق به عالم امر و انشاء است، نه عالم خلق تدریجی. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۳ / ۱۹۴) ایشان در این مورد چنین می‌نویسد:

پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب. (همان / ۱۹۷)

ذاتی بودن سعادت و شقاوت انسان

بحث در حدیث «الشَّقِيَّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» و احادیث دیگر در این مضمون که ظاهرشان خلاف اختیار انسان است، از زمان‌های طولانی ادامه دارد، برخی از علمای اسلام مسئله را از نظر سندی بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که این احادیث در منابع شیعی با سند صحیح وارد نشده‌اند.

اما آنانکه احادیث را فی‌الجمله قبول دارند، برخی آنها را شاهد بر نظریه جبر دانسته‌اند. اما با توجه به دلایل محکم اختیار انسان از دید اسلام، اکثر قریب به اتفاق علما دلالت این احادیث بر جبر را نپذیرفته و هرکدام به نحوی این احادیث را پاسخ گفته‌اند، برخی به جهت حجت ندانستن خبر واحد این احادیث را رد نموده و برخی آنها را از احادیث متشابه دانسته و علم آنها را به اهل بیت علیهم‌السلام احاله نموده و عده‌ای این احادیث را به مجاز‌گویی و برخی به تقیه نسبت داده‌اند و مشهور علما آنها را به علم ازلی خدا حمل نموده اما بدیهی است که این اقوال در حل مسئله جواب کافی و قانع‌کننده نداده و دارای ایراداتی است که نیاز به بحث و توضیح دارد که این امر از موضوع این نوشته خارج است. اما علامه طباطبایی ضمن نپذیرفتن ذاتی بودن سعادت و شقاوت انسان، برای عدم پذیرش دو قسم دلیل می‌آورد:

قسم یکم بررسی طینت انسان و اثبات اینکه طینت انسان نمی‌تواند از لحظه خلقت همراه سعادت یا شقاوت باشد.

قسم دوم تحلیل دلایلی است که ظهور در ذاتی بودن سعادت و شقاوت دارند و اثبات اینکه ظهور آن دلایل به شکل علت تامه نمی‌تواند باشد بلکه به نحو اقتضا است. قسم یکم خودش چند دلیل دارد:

۱. جهات نقصی معلول، از ناحیه علت نمی‌باشد، ایشان برخالی بودن طینت انسان در خلقت، از جهات نقصی مثل شقاوت با دو مسئله مسلم استدلال می‌کند:

الف) ضرورت قیام معلول با علت و اینکه هر حادثه ممکن، همه خصوصیات کمالی‌اش را از علت متقدم دارد. ایشان در توضیح می‌نویسد: هر معلول وجود و کمالات خود را از علت می‌گیرد اما جهات عدمی و نواقص معلول از ناحیه علت نیست، یعنی نواقص و قبایحی که در موجودات دیده می‌شود از ناحیه خلقت نیست؛ زیرا هر چیزی که معنای نقص و قبح را دارا باشد چه مانند گناهان که از مقوله عمل اختیاری است و چه مانند گزیدن عقرب که عمل غریزی است، برگشت آنها به فقدان کمال و نداشتن تمامیت در خلقت و سرشت است و همه اینها اموری است عدمی که خلقت به آن تعلق نمی‌گیرد؛ چون معلول تنها جهات کمالی را از علت می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۶۹) از این رو سرشت و ذات انسان از تمام نواقص و عیوب از جمله گناه پاک بوده و پیدایش نواقص با عمل انسان به وجود می‌آید.

ب) عالم ماده مسبوق به دو عالم مثال و عقل است، ایشان در توضیح می‌نویسد: عالم ماده مسبوق به عالم مثال (برزخ) است و عالم مثال غیرمادی است و تنها احکام ماده را دارد. عالم مثال

که علت عالم ماده است خودش مسبوق به عالم عقل (روح) است که عالم عقل نه مادی است و نه احکام ماده را دارد به اصطلاح از هر جهت مجرد است و علت عالم مثال است. بر این پایه که وجود معلول در علت هست، پس انسان با جمیع خصوصیت‌ها (ذات و صفات و افعالش) بدون اوصاف و افعال سیئه و جهات عدمی در عالم مثال و عقل موجود است و در آن دو عالم در زمره پاکان و ملائکه بوده و از کدورت‌های نقایص و عیوب منزّه بوده است. (همان / ۲۰ - ۱۹) بر این پایه اصل سرشت و ذات انسان از تمام نواقص و عیوب از جمله گناه پاک بوده و پیدایش نواقص را در مرحله بعد و عمل می‌باشد.

۲. دلیل دوم آیات اتمام حجت، علامه طباطبائی بر رد ذاتی بودن سعادت و شقاوت با آیات اتمام حجت نیز استدلال نموده است: ایشان در این مورد می‌نویسد: این گفته که «سعادت و شقاوت همانند جفت بودن چهار، امر ذاتی است و ذاتیات تخلف نمی‌پذیرد» غلط است و نیز غلط است که «سعادت و شقاوت به قضای مقرر شده ازلی خدا باشد» زیرا هدف دعوت انبیا این نیست که شقی از شقاوت و از آنچه در ازل برایش نوشته شده، دست بردارد، پس درست نیست گفته شود آنچه نوشته شده قابل تحول نیست اما هدف دعوت انبیا تنها و تنها اتمام حجت است! علامه در توضیح بیان خود چنین ادامه می‌دهد:

اتمام حجت از سوی انبیا یعنی موضوع آیه مبارکه «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ...»، (انفال / ۴۲) برای این است که کسانی که هلاک (و گمراه) می‌شوند از روی دلیل و اتمام حجت باشد و نیز آنها که زنده می‌شوند (هدایت می‌یابند) از روی دلیل باشد ... و این فرمایش قرآن این سخن را - که سعادت و شقاوت ذاتی است - رد می‌کند و می‌رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ذاتی، ضروری و غیرقابل تغییر نیست؛ زیرا اگر سعادت و شقاوت از لوازم ذات بودند نیازی به اتمام حجت نبود چون ذاتیات حجت بردار نیستند، پس اتمام حجت لغو می‌شد و نیز در صورت ذاتی بودن، حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی می‌بود! چون فرض این است که او شقی را شقی خلق کرده است، بر این پایه اتمام حجت کردن حاکی از آن است که «سعادت و شقاوت ذاتی نیست، بلکه آثار اعمال نیک و بد و اعتقادات حق و باطل انسان است». (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۳ / ۱۹۱ و ۱۹۰)

۳. دلیل دیگر ایشان در رد ذاتی بودن سعادت و شقاوت فطرت انسان است. وی در بیان آن می‌نویسد:

انسان فطرتاً برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تربیت، وعد و وعید، امر و نهی و

امثال آن دست می‌زند، پس انسان فطرتاً خود را مجبور به یکی از سعادت و شقاوت نمی‌داند، بلکه احساس می‌کند که انتخاب در اختیار اوست و هر یک از آن دو را اختیار کند جزای مناسب آن را خواهد داشت، هم چنان که آیه مبارکه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ» هم این مطلب را می‌رساند. (همان)

تأثیر اقتضائی طینت

برپایه دلایل گفته‌شده علامه طباطبایی ذاتی بودن سعادت و شقاوت انسان و به تعبیری تأثیر طینت در آن دو را به نحو علیت تامه نمی‌پذیرد و با بیانات زیر روشن می‌کند که طینت تأثیر اقتضایی دارد:

الف) مزاج و خلق‌وخوی کسی را اجبار نمی‌کند، ایشان با توجه بر دلایل گفته‌شده دلالت ادله‌ای مانند بُنیه و طینت و ... را که ظاهر در ذاتی بودن سعادت و شقاوت هستند، در حد اقتضا می‌داند برای نمونه در تفسیر آیه «كُلُّ يَوْمٍ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»، (اسراء / ۸۴) می‌نویسد:

اثر بُنیه بدنی یا اثر صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در اعمال آدمی، در حد اقتضاء است نه علیت تامه؛ یعنی گرچه آیه مبارکه همانند آیه «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ وَيَذُرُّ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجِسًا» (اعراف / ۵۸)، عمل انسان را مترتب بر شاکله او و عمل وی را مناسب با اخلاق آدمی دانسته است و نیز گرچه این معنا به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح از سویی و میان اعمال بدنی از سوی دیگر رابطه خاصی [مستقیم] است، مثلاً، کارهای انسان شجاع با کارهای فرد ترسو یکسان نیست و نیز درست است که میان صفات درونی از سوئی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان از سوی دیگر یک ارتباط خاصی است، پاره‌ای از مزاج‌ها خیلی زود عصبانی شده و به خشم درمی‌آیند و طبعاً خیلی به انتقام علاقه‌مندند و پاره‌ای دیگر شهوتِ شکم و غریزه جنسی و به همین منوال سایر ملکات ... اما باین‌همه، دعوت این مزاج‌ها که باعث ملکات و یا اعمال مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی‌کند و خُلُق‌وخوی، کسی را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها محال باشد و عمل از اختیاری بودن بیرون رفته و جبری شود مثلاً شخص عصبانی در عین اینکه دچار فوران خشم شده، بازهم توانائی انصراف از انتقام دارد، گرچه ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در مواردی در غایت دشواری است [اما باز عمل ارادی از اختیاری بودن خارج نمی‌شود]؛ زیرا اگر به آیات دال بر عمومیت دعوت‌های دینی

از قبیل آیه «... لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ...» (انعام / ۱۹) در کنار ادله گفته شده، دقت شود این معنا روشن است که بنیه انسانی و صفات درونی در اعمال اثر دارند اما به نحو اقتضا نه علیت تامه. (همان: ۱۳ / ۱۹۰)

ب) فطری بودن دین تأثیر علیت تامه طینت و ذاتی بودن سعادت و شقاوت را قبول ندارد، ایشان در توضیح می نویسد:

اینکه قرآن کریم دین را امر فطری دانسته و از آن به عنوان خلقت تبدیل ناپذیر انسان خبر می دهد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ»، (روم / ۳۰) و در آیه دیگر آمده که: «تَمَّ السَّبِيلَ يَسْرَةً»، (عبس / ۲) پس معنا ندارد که فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند، اما طینت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد!

ج) صحت اتمام حجت بر چنین افراد و انذار و تبشیر آنان، ایشان در بیان می نویسد:

گرچه در میان اعمال و ملکات آدمی و اوضاع و احوال محیط زندگی نوعی ارتباط هست که در زندگی حکم فرمایند؛ مانند آداب و سنن و رسوم و عادت های تقلیدی که آدمی را به موافقت خود دعوت و از مخالفت با آنها باز می دارند، حتی گاهی ملکات رذیله یا فاضله در طول زمان چنان در قلب رسوخ می کنند که امیدی به از بین رفتن آنها نمی ماند.

همان طور که قرآن می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ اللَّهُ عَلَىٰ...»، (بقره / ۶ و ۷) و آیات مشابه که در این وضع توهم می شود که حالت روحی به نحو علیت تامه اثرگذار است اما علامه این ارتباطات را در حد اقتضاء دانسته می نویسد:

صحت تکلیف و اقامه حجت بر چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان مانع ندارد؛ یعنی این حالت به نحو علیت نرسیده و اگر تأثیر دعوت در آنان سخت شده و یا به مرحله غیر ممکن رسیده، به خاطر سوء اختیار آنان است.

بر این پایه از نظر علامه طباطبائی آدمی هر شاکله روحی داشته باشد گرچه معمولاً اعمالش بر طبق همان شاکله از او سر می زند و هر صاحب صفتی با فاقد آن، از نظر کردار متفاوت است؛ و به فرمایش قرآن: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ وَ لَا الظُّلُمَاتُ وَ لَا النُّورُ وَ...»، (فاطر / ۲۲) و نیز:

«الْخَيِّثَاتُ لِلْخَيْثِثِينَ وَالْخَيْثُونَ لِلْخَيْثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ...» (نور / ۲۶) و آیات مشابه؛ اما این صفات، الزام کننده صد در صد نمی‌باشند:

دعوت شاکله (صفات درونی) به آنچه تقاضا دارد، لازم و حتمی نیست [که نتوان از آن تخلف کرد] پس آن کسی که شاکله ظلم دارد هرچند او را به‌سوی کارهای زشت دعوت می‌کند اما هر چه می‌کند به‌طور حتم نیست بازهم می‌تواند و لو به‌سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد. چیزی که هست، دارنده شاکله عدالت، تندتر در این راه پیش می‌رود ... (همان: ۱۳ / ۱۹۳)

قسم دوم دلیل علامه طباطبایی بر ذاتی نبودن سعادت و شقاوت انسان تحلیل و بررسی دلالت دلایلی است که ظهور در ذاتی بودن سعادت و شقاوت انسان دارند، وی با توجه به مستفیض بودن روایات این ادله، آنها را بدون بحث سندی قبول می‌کند، لکن ظاهر ادله در دلالتشان بر سعادت و شقاوت ذاتی را به دلایلی نمی‌پذیرد و نتیجه می‌گیرد که ظهور دلالت آنها به شکل علیت تامه نمی‌تواند معتبر باشد بلکه به نحو اقتضا است: (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۹۶) ایشان به چند بیان این مطلب را توضیح می‌دهد:

یک. نقض ظهور ادله، ایشان با دلایل روشن ظهور این ادله را نقض می‌کند، در ذیل آیه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ»، (اعراف / ۳۰ - ۲۹) روایت ابوالجارود از امام باقر علیه السلام را آورده که حضرت فرموده‌اند: «خداوند هنگامی که بشر را خلق می‌کرد مؤمن و کافر و شقی و سعید خلق کرد و در روز قیامت هم مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند». (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۲۶) سپس می‌فرماید: این سخن که این ادله دلالت بر سعادت و شقاوت ذاتی انسان همانند ثبوت زوجیت برای چهار دارند، به دلایل متعدد ذیل نقض می‌شوند:

۱. اعتقاد به سعادت و شقاوت ذاتی انسان و تغییرناپذیر بودنشان، منافی اطلاق ملک خدا و مستلزم

تحدید سلطنت او است [گویا نمی‌شود تغییر بدهد!] که این مخالف قرآن و احادیث و عقل است.

۲. چنین اعتقاد به دلایلی مستلزم اختلال نظام عقل است که از نظر تمام مبانی عقلانی مردود و

غیرقابل قبول است، زیرا:

الف) عقلاً متفق‌اند که بودنبود تعلیم و تربیت در سعادت و شقاوت انسان تأثیرگذار است پس سعادت و شقاوت نمی‌توانند ذاتی باشد.

ب) عقلاً متفق‌اند که کارهای نیک انسان [که سعادت را در پی دارد] مستلزم ستایش و مدح و

کارهای زشت وی [که موجب شقاوت است] مستلزم مذمت است و این حاکی از اختیاری بودن آنها است.

ج) لازمه ذاتی دانستن سعادت و شقاوت، این است که تشریح شرایع و فرستادن کتب و ارسال رسل لغو و بی‌فایده باشد!

د) برپایه ذاتی دانستن سعادت و شقاوت، اتمام حجت هر طور که تصور شود بی‌معنا می‌شود، زیرا انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال و تبلیغ لغو می‌باشد. وی بعد از این ادله می‌نویسد: اساس این بیان بر دو قضیه عقلی است: یکی اینکه بین فعل اختیاری و غیر اختیاری فرق هست. دومی اینکه افعال اختیاری متصف به حسن و قبح و مستلزم مدح و ذم است و این دو قضیه از قضایای قطعی است که هیچ عاقلی به هیچ‌وجه نمی‌تواند آن را انکار نموده قائل به ذاتیت سعادت و شقاوت شود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۸ / ۹۷)

ه) تحلیل دقیق دلالت ادله‌ای که ظهور در ذاتی بودن سعادت و شقاوت دارند، ایشان بعد از اثبات کسبی بودن سعادت و شقاوت ادله‌ای را که ظهور در ذاتی بودن آنها دارند به ترتیب زیر به گروه‌های متعدد تقسیم و هر کدام را طوری تحلیل و تبیین می‌نماید که دلالت ظاهری‌شان ساقط می‌شود:

۲. بررسی دلالت ادله و تقسیم آنها بر این پایه به چند قسم:

الف) ایشان می‌فرماید: برخی از آن ادله دلالت اجمالی بر این دارند که، خدای تعالی مردم را در خلقت، دو گونه خلق کرده: سعید و شقی و کافر و مؤمن، مانند آیات: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ»، (تغابن / ۲) و نیز آیه «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَتٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...» (نجم / ۳۲) و آیه «... فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ»؛ (اعراف / ۲۹) و از روایات مانند روایت ابی الجارود از امام باقر علیه السلام که در بالا نقل شد و روایت کافی در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرْكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ». (آل عمران / ۶) وی در این دسته آیات و روایات می‌نویسد:

سیاق آیات و به خصوص آیه سوره نجم دلالت اجمالی دارند که نوع انسان به قضای الهی دو قسم شده، اما مشخصاً نمی‌گویند که خدای متعال فلانی را از گروهی و فلانی را از دیگری قرار داد. پس منظور این است که هر کسی که از این قسم و یا از آن دیگری باشد مربوط به اختیارش است و بودن در گروهی نتیجه عمل است. پس قضای الهی در تقسیم افراد، مشروط بوده است و وقتی حتمی می‌شود که پای افعال اختیاری به میان آید. (همان)

ب) قسم دوم آن دسته از آیات و روایاتی است که به تفصیل دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان خلقت بعضی از خلایق را از گِل بهشت قرار داده و سرانجامشان نیز به سوی بهشت خواهد بود؛ و بعضی‌ها را از گِل جهنم و بازگشتشان نیز به سوی جهنم خواهد بود، مانند روایات زیر:

۱. امام سجاد علیه السلام فرمود:

خدای متعال، میثاق شیعیان ما را با ما بر ولایت ما گرفت، آنان کم‌وزیاد نمی‌شوند، خدای متعال ما را از طینت علیین و شیعیان ما را از طینتی پایین‌تر از آن و دشمنان ما را از طینت سجین و پیروانشان را از طینتی پایین‌تر از آن خلق فرمود. (بحرانی، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۳۹؛ صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۸)

۲. امام صادق علیه السلام به راوی سؤال کننده فرمود:

... مگر نمی‌دانی که خدای تعالی طینتی را از بهشت و طینتی را از دوزخ گرفت و درهم آمیخت سپس آنها را از هم جدا ساخت، پس این امانت‌داری و حسن ظاهر و ... که از دشمنان ما می‌بینی به خاطر آن اختلاطی است که طینتشان با طینت دوستان ما داشته و آن امانت‌داری کم و بدی خُلق و خُشونت که در دوستان ما می‌بینی به خاطر تماسی است که طینتشان با طینت دشمنان ما داشته، وگرنه سرانجام دشمنان امین و خوش‌خلق ما، به همان اصل خودشان و عاقبت امر دوستان خشن ما نیز به اصل خودشان خواهد بود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۴؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۶)

۳. روایت علوی علیه السلام که فرمود: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلف‌اند، ... از این رو ذرّیه آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۸۳) و روایات دیگر، شبیه این روایات. (صفار، ۱۴۰۴: ۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۴ و ۵ و ...) علامه در تحلیل این ادله می‌نویسد: خلقت انسان از طینت علیین و سجین، اشاره است به مفاد آیه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ... وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَبِئْسَ لِلْمُكَدِّبِينَ...» (مطففین / ۲۲ - ۲۱) و در تفسیر کلمه «علیین» فرموده: به معنای علوی روی علو دیگر است و یا به عبارت دیگر علوی دوچندان، که با درجات عالی و منازل قرب به خدای تعالی منطبق می‌شود و سجین برخلاف این معنا است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰ / ۲۳۵ - ۲۳۴) پس معنای آیه این است که: آنچه برای ابرار مقدر شده تا جزای نیکوکاری‌های آنان باشد، در علیین قرار دارد و توای پیامبر! نمی‌دانی علیین چیست، امری است نوشته شده و قضایی است حتمی و مشخص و بدون ابهام. [سجین هم معنایی برخلاف آن است]

در نهایت می‌نویسد: روایاتی که ترکیب بدن انسان را، مانند هر موجود مادی دیگر، از ماده زمینی دانسته و ابدان را به حسب اختلاف ماده زمینی‌شان متفاوت می‌داند سخن صحیح است، اما این اختلاف، به نحو علیت تامه نیست، بلکه به نحو اقتضاء است. پس انسانی که ماده اصلی‌اش خاک

بهشتی است در طول زندگی با تهذیب نفس و عمل صالح، خود را نورانیت داده و به اصل و منشأ خود که بهشت است می‌پیوندد؛ و انسانی که ماده اصلی‌اش خاک جهنمی است، در طول زندگی ظلمت خود را بیشتر کرده و هم چنان رو به انحطاط می‌گذارد تا سرانجام به اصل اولی خود می‌پیوندد.

پس بعید نیست که منظور از «طینت بهشت» و «طینت دوزخ» در روایات همان طینتی باشد که بعدها [با عمل انسان] از اجزای بهشت و یا دوزخ می‌شود، خصوصاً این احتمال با توجه به بعضی از تعبیر روایات از قبیل «طینت علیین، طینت جنت» و «طینت سجین، طینت نار» به نظر قوی می‌رسد.

بنابراین، ترکیب اجزای بدن انسان برحسب ماده زمینی یا پاک بوده و یا ناپاک، در ادراکات و عواطف و قوای انسان مؤثر است، به این معنا که اعمالش آثار ماده‌اش را تأیید می‌نماید تا کارش بالاگرفته انسانی سعید و یا شقی تمام‌عیار می‌گردد. باین‌همه این اثرگذاری به نحو اقتضا است نه علیت چون خاصیت و اثر ماده در نحوه عمل انسان مانع از اراده و سلطنت خداوند نیست. آری، «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ». (روم / ۱۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۰۱)

ایشان در ذیل آیه سوم آل‌عمران (همان: ۳ / ۱۶) حدیث نبوی «الشقي شقي في بطن امه و السعيد سعيد في بطن امه»، (حویزی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۸) را آورده و ضمن قبول اثر قضا حتمی عالم ذر و نیز اثر نطفه والدین در شقی و سعید بودن بچه از شکم مادر، می‌فرماید: این اثر به نحو اقتضا است نه علیت تامه.

ایشان در خاتمه تحلیل این دسته از روایات، بیان دیگری دارد که آن را توجیه دقیق‌تر نامیده است، خلاصه آن چنین است:

سعادت و شقاوت با ادراک آنها فعلیت پیدا می‌کنند ادراک هم مجرد است و قید مادی ندارد پس اگر سعادت و شقاوت فردی را مقید به زمان می‌کنیم و خیال می‌کنیم این زمان سعادت‌مند یا شقاوت‌مند است از جهت نسبت به ماده است و الا این دو، از پیش از امتداد زمان بوده‌اند. همانند نسبت حوادث به خدا، مثلاً گفته می‌شود خدا زید را فلان روز خلق نمود بدیهی است که نسبت زمان به فعل خدا درست نیست و فعل خدا هیچ قیدی حتی زمان را ندارد پس نسبت زمان به جهت نسبت حادثه به ماده است در اینجا نیز چون منشأ سعادت و شقاوت (ادراک) مجرد است و قید ندارد از این‌رو می‌شود گفت سعادت و شقاوت پیش از امتداد زمان زندگی فرد بوده گرچه آنها اگر به جهت ارتباط با اعمال و حرکات انسان لحاظ شوند وجود متأخر دارند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸ / ۱۲۶)

ج) قسم سوم، علامه آن دسته از ادله را در گروه سوم قرار داده که خلقت انسان را منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور می‌داند؛ مانند آیه:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... * وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ
وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ... (فاطر / ۱۲ - ۱۱)

خدا شما را از خاک آفرید سپس از نطفه...؛ این دو دریا یکسان نیستند: این دریائی که آبش گوارا و شیرین و نوشیدنش خوشگوار است، و این یکی که شور و تلخ و گلوگیر است ...

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَ حِجْراً مَحْجوراً وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيراً.
(فرقان / ۵۴ - ۵۳)

او همان کسی است که دو دریا را به هم پیوست، این شیرین و گوارا است و آن شور و تند و میانشان حائلی نفوذناپذیر قرارداد؛ و او است آنکه از آب انسانی آفرید و آن را نژادی قرار داده بین افرادش پیوند برقرار نمود، آری پروردگار تو همیشه قادر و توانا است.

روایات در این معنا زیاد است؛ مانند روایت امام صادق علیه السلام که فرمود:

... خدای عزوجل آب گوارایی آفرید و از آن آب اهل طاعت را خلق فرمود. بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد. سپس امر کرد تا این دو آب به هم درآمیزند و مخلوط شوند، که اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۸۴)

علامه این قسم را از جهت معنا به دو نوع تقسیم نموده و می‌نویسد:

یک نوع روایاتی است که ضمن بیان آب گوارا و تلخ، می‌فرماید: «خداوند آن دو آب را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل‌ها به جهت اختلاف آب‌ها مختلف شدند.» ایشان می‌فرمایند: «برگشت معنای این قسم از اخبار به همان طایفه از اخبار است که اختلاف خلقت بشر را از ناحیه اختلاف طینت می‌دانست؛ بنابراین، سخن در این روایات همان حرف‌هایی است که در (گروه اول) گفتیم.»
نوع دوم اخباری است که خلقت هر موجودی حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آب و منشأ اختلاف موجودات به‌خصوص اختلاف مردم در سعادت و شقاوت را اختلاف آب‌ها می‌داند. ایشان این نوع را نیز به همان معنا می‌داند که در روایات (قسم الف)

بیان شد که سعادت و شقاوت به اعمال فرد بستگی دارد و اختلاف آب‌ها و عواملی از این قبیل جنبه اقتضائی دارند نه علیت تامه.

(د) روایاتی است که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می‌دانند، مانند روایت امام صادق علیه السلام که فرمود:

خدای تبارک و تعالی ما اهل بیت را از نوری آفرید که آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلی‌علیین است و دل‌های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که با آن بدن‌های ما را خلق کرد و بدن‌های آنان را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید، به همین جهت است که دل‌های شیعیان ما همواره متمایل به سوی ما است، برای اینکه از همان چیزی آفریده شده‌اند که ما آفریده شده‌ایم.

آنگاه امام علیه السلام آیه: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيْنَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُفْرَبُونَ» را تلاوت نمود، سپس اضافه کرد که خدای تعالی دل‌های دشمنان ما را از طینتی از سجین و بدن‌هایشان را از طینتی پست‌تر از آن آفرید، دل‌های پیروان آنان را هم از آب و گلی آفرید که بدن آنان را از آن خلق فرموده بود و از همین جهت دل‌های پیروان ایشان متمایل به آنان است، آنگاه آیه «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينُ كِتَابٌ مَرْقُومٌ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» را تلاوت فرمود. (همان: ۱ / ۱۱۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴ / ۱۸۵) و احادیث متعدد دیگر در این معنا.

علامه برگشت این دسته روایات را به همان روایاتی می‌داند که دلالت دارند انتهای خلقت و ریشه آن، طینت علیین و طینت سجین می‌باشد، تنها تفاوت میان این دو آن است که در این روایات اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و یا ظلمت می‌شود و شاید بدین جهت باشد که طینت سعادت باعث ظهور حق و روشن شدن معرفت و طینت شقاوت ملازم با جهل (همان ظلمت) و کوری است. پس طینت سعادت نور و طینت شقاوت ظلمت است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۰۳)

ه) قسم پنجم روایاتی است که گویند: حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و به عکس، سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی منتقل می‌شود؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام که آن جناب در ضمن حدیث طویلی فرمود:

... هر موجودی به سوی اصل و جوهر خود بازگشت می‌کند و وقتی قیامت قیام می‌کند خدای تعالی وزر و وبال‌ها را که از سنخ وجود ناصبی‌ها و از طینت آنان است از نامه مؤمنین به نامه ناصبی‌ها منتقل نموده و حسنات و نیکی‌ها و مساعی خیری که در نامه عمل ناصبی‌ها است از آنجایی که از سنخ وجود مؤمن و از طینت

او است به نامه مؤمنین منتقل می‌کند [امام علیه السلام فرمود: این، ظلم و تعدی نیست] بلکه فضای فاصل و حکم قاطع و عدالت آشکار است. (همان‌طور که حضرت موسی) از وجهه اعمال حضرت خضر آگاه نبود تا آنکه خضر در جوابش گفت: «من این کارها را به دستور خدای تعالی انجام می‌دادم». (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۲۴۶)

ایشان می‌نویسد:

در معنای این دسته از روایات آیاتی نیز از قرآن کریم هست که بعضی از آنها در خود این حدیث ایراد شده‌اند و از جمله آیاتی که در متن حدیث ایراد نشده آیه «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ»، (انفال / ۳۷) است، که می‌فرماید خدای تعالی در روز قیامت طیب را از خبیث جدا می‌سازد به طوری که ذره‌ای از خبثت در طیب مخلوط نباشد و ذره‌ای از جنس طیب در خبیث باقی نماند، آنچه از آلودگی‌ها و خبثت متفرق در بنی نوع بشر است، یکجا جمع نموده و شاخ و برگ‌هایی را که از ریشه درخت خبثت در آنان دویده شده به اصل درخت بازمی‌گرداند، نتیجه این جدا ساختن طیب از خبیث، این است که همه حسنات در یک‌طرف گردآمده به سعادت خالص و بی‌شائبه ذات برگردند و همه سیئات نیز در جانبی گردآمده به منشأ و اصل خود رجوع کنند و این بیان بعینه همان بیانی است که در حدیث آمده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۰۵ و ۱۰۴)

نتیجه

تعارض ظاهری ادله در ذاتی و ازلی بودن و نبودن سعادت و شقاوت انسان از اول اسلام ذهن دانشمندان اسلامی را مشغول داشته و آنان همواره در رفع این تعارض تلاش نموده‌اند، برخی با تمسک به ظاهر (لاموثر فی الوجود الا الله) به عنوان توحید عملی و علی‌رغم ادله فراوان بر اختیار انسان، اعمال افراد را به خدا نسبت داده و به جبر انسان قائل شده‌اند. در مقابل اکثریت به جهت تنزیه خدا از هر عیب و با پرهیز از نسبت دادن کارهای ناشایست انسان به خدا، مختار بودن انسان را برگزیده‌اند.

علامه طباطبایی با بررسی حقیقت سرشت انسان و عرضه آن به ادله مسلم عقلی و دینی، ضمن مؤثر دانستن انسان در تعیین سرنوشت خود، تلاش نموده تناقض ظاهری ادله را به‌طور علمی رفع نماید. علامه اولاً سرشت انسان را براساس قانون علیت ذاتاً عاری از سعادت و شقاوت و آندورا ناشی از عمل انسان می‌داند. ثانیاً ادله‌ای را که ظاهر در ازلی بودن سعادت و شقاوت‌اند، بررسی نموده

طوری معنا می‌کند که رفع تناقض ظاهری می‌شود. ایشان در این مورد ادله‌ای را ارائه می‌دهد که در کل دو نتیجه را می‌شود برداشت کرد:

- ایشان با آوردن دلایل متقن کسبی بودن سعادت و شقاوت انسان را اثبات کرده و آنها را نتیجه رفتار خوب و بد وی می‌داند.

- ایشان با تقسیم‌بندی و بررسی محتوایی دلالت ادله‌ای که در ذاتی بودن سعادت و شقاوت ظهور دارند با آوردن دلایل متعدد، گوید: ظاهر هیچ‌یک از آنها منظور نیست و تعیین سرنوشت انسان در دست خود وی است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، داوری.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر و الدار الصادر.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۳ ق، *مدینه معجز الأئمة الإثنی عشر*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ ق، *المحاسن*، ترجمه محدث و دیگران، قم، دار الکتب الإسلامیة.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- خسروی غلامرضا، ۱۳۷۴، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۴۶ ش، *الشواهد الربوبیة*، تعلیق آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۹ ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، بی نا.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *انسان و سرنوشت*، تهران، صدرا.
- نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، نجف الاشرف، مطبعه النعمان.

