

تعیین سرنوشت در حیات پیشین و رابطه آن با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبائی و مکتب تفکیک

* فروغ‌السادات رحیم‌پور

** نجمه منصوری

چکیده

سرنوشت از پیش تعیین‌شده و سعادت و شقاوت ذاتی همواره از سوی معتقدین به مختار بودن انسان رد شده است؛ اما به نظر می‌رسد نص یا مدلول برخی روایات (و حتی آیات) به نوعی به تعیین سرنوشت و سعادت و شقاوت انسان‌ها در عوالمی قبل از دنیا اشاره دارند. چگونگی رفع تضاد میان جبر ناشی از قبول این منقولات با اختیار دنیوی انسان، هدف نوشتار حاضر است. این مقاله از میان نظرات موجود در این باب، به مقایسه رأی علامه طباطبائی و مکتب تفکیک (با محوریت نظرات مجتبی قزوینی، حسنعلی مروارید و محمدباقر ملکی میانجی) پرداخته است. این افراد از سویی به قاعده شیعی «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» معتقدند و از سوی دیگر، حیات انسان در عوالمی قبل از دنیا و صحت برخی نصوص و مضامین نقلی مذکور را پذیرفته و توضیحاتی درخصوص تعیین طینت و سرشت در حیات پیشین دارند. مقابله این دو دیدگاه، نحوه استفاده ایشان از سایر آموزه‌های دینی برای حل این تضاد (ظاهری) را روشن می‌کند.

کلیدواژگان: حیات پیشین، سرنوشت، اختیار، علامه طباطبائی، مکتب تفکیک.

* دانشجوی فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول: fr.rahimpoor@gmail.com)

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۸/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۱۰

مقدمه

وجود عالم/عوالمی قبل از دنیا و حیات انسان در آن/آنها، از مسائل اختلافی میان اندیشمندان مسلمان اعم از فیلسوف، متکلم، مفسر و محدث بوده است. در آثار این متفکران، مسائل متعددی از جمله تعداد این عوالم، ویژگی و خصوصیات هریک، حضور یا عدم حضور انسان (یا سایر موجودات) در آنها و به فرض قبول حضور انسان، روشن کردن نحوه حضور او، امکان تأثیرپذیری حیات دنیوی از حیات پیشین و ارزیابی چگونگی آن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

مثبتین حیات پیشین غالباً برای مدعای خود به آیات قرآن و روایات استناد می‌کنند. گروهی از ایشان معتقدند که ظاهر برخی احادیث به‌روشنی بیانگر آن است که خداوند از همان آغاز، طینت انسان‌ها را متفاوت آفریده و آدمیان در همان عوالم سعید یا شقی شده‌اند. این تعبیر نوعی تعیین سرنوشت و جبر را به ذهن متبادر می‌کند؛ درحالی‌که بسیاری از این باورمندان، بر اراده و اختیار انسان در زندگی دنیوی پافشاری می‌کنند و پیرو نظریه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» هستند. از میان قائلین به مجموع مؤلفه‌های فوق‌الذکر، نوشتار حاضر بر آن است که مبحث تعیین سرنوشت انسان در حیات پیشین و تأثیر آن بر زندگی دنیوی را مورد بررسی قرار دهد و در این راستا دیدگاه علامه طباطبایی و پیروان مکتب تفکیک را مقایسه خواهد کرد. از آنجاکه پیروان مکتب تفکیک در این مبحث ایده مشترکی دارند که هرکدام قسمتی از آن را کامل‌تر شرح داده‌اند و این نظرات در کنار هم تکمیل می‌شوند، از جمع ایشان به آرای سه شخصیت اصلی، یعنی شیخ مجتبی قزوینی، میرزا حسنعلی مروارید و شیخ محمدباقر ملکی میانجی پرداخته شد. باید اذعان کرد که در بحث مورد نظر مقاله، مجموع گفتار این سه اندیشمند باید در کنار هم، به‌منزله دیدگاهی واحد لحاظ شود.

قبل از شروع بحث مناسب است که به نکته‌ای در ارتباط با تفاوت روش این متفکران اشاره شود. از نظر پیروان مکتب تفکیک، در مباحث اعتقادی باید با توجه به ظاهر آیات (و روایات) و بدون تفسیر و تأویل، به بیان مطالب پرداخت. به‌علاوه، ایشان خود را ملزم می‌دانند که برای اثبات مطلوب‌های خود، دلایل صرفاً قرآنی یا روایی بیان کنند و در مبحث کنونی هم به‌وفور به روایات تکیه می‌کنند. ایشان معتقدند روایات این باب بیش از حد تواتر است و تضعیف آنها بی‌مورد و باطل است. همچنین ادعای برخی که می‌گویند چنین مضامینی به‌منظور تقیه از سوی ائمه

بیان شده، مردود است؛ زیرا این روایات اولاً موافق با عقیده بسیاری از علمای عامه نیز هست و ثانیاً در آنها امامت و ولایت حضرت امیرالمؤمنین(ع) و سایر ائمه ذکر و اثبات شده است و از این رو مناسب تقیه نیست (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۳). اما علامه طباطبائی معتقد است که در موارد لازم، باید به تفسیر و تأویل آیات (و روایات با کمک خود آیات و روایات) پرداخت و از استدلال‌های عقلی برای تبیین مناسب‌تر مطالب بهره برد. اما در مبحث حاضر، ایشان روایات مربوط به عالم ذر را متواتر معنوی می‌داند؛ زیرا عده‌ای از اصحاب رسول خدا(ص) آنها را نقل کرده‌اند و همچنین از طریق شیعه و اهل سنت به طرق کثیره‌ای روایت شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۲۸).

تعداد و ویژگی‌های عوالم مقدم بر دنیا

تعداد عوالم مقدم بر دنیا و خصوصیات آنها نزد اندیشمندان مورد بحث ما متفاوت است. تفکیکیان در برشمردن عوالم پیشین به چهار نام اشاره می‌کنند: عالم ارواح، اظله و اشباح، طینت و ذر؛ ولی علامه طباطبائی تنها از دو عالم امر و ذر نام می‌برد. از نظر پیروان مکتب تفکیک، عالم ارواح موقفی است که در آن ارواح، دو هزار سال قبل از اجساد خلق شده‌اند و دارای عقل و شعورند و خداوند همانجا خود را به آنها معرفی کرده است (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵). البته علامه طباطبائی آفرینش ارواح دو هزار سال قبل از اجساد را نمی‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۲۶). عالم اظله و اشباح نیز همان عالم ارواح یا عالمی شبیه آن است که خداوند از ارواح و اظله بر ربوبیت و نبوت و امامت پیمان گرفته و به دلیل لطافت زیاد ارواح، از آنان به اظله تعبیر شده است (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸؛ قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۱؛ مروارید، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). اما عالم طینت عالمی است که خداوند در آن آب گوارا و آب شور را به هم آمیخته، آنگاه آب را با خاک مخلوط، و گل درست کرده و آن را به صورت ذرات ریز پخش نموده است. سپس از ذرات بر ربوبیتش پیمان گرفته است (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸). در سخنان علامه طباطبائی اثری از قبول این عوالم به نحو مقبول تفکیکیان به چشم نمی‌خورد. ایشان به جای واژه «اظله» از لفظ «ظلال» استفاده می‌کند و می‌گوید: تعبیر لطیف ظلال که مکرراً در لسان اهل بیت آمده است، اشاره به عالم ذر دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۵۴). «ذر» تنها نام مشترکی است که تفکیکیان و علامه هردو بر عالمی قبل از دنیا اطلاق کرده‌اند.

تفکیکیان ویژگی‌های عالم ذر را چنین توضیح می‌دهند که در آنجا انسان‌ها به‌صورت ذرات ریزی به اندازه ذر یا کوچک‌تر، از پشت حضرت آدم خارج شدند و خداوند ارواح را در آنها جای داد. سپس به آنها عقل و امری که شایسته تکلیف باشد، اعطا فرمود و مکلفشان ساخت که به خطاب «الست بربکم» پاسخ گویند، درحالی‌که خودشان بر این اقرار و اعتراف گواه بودند. کسانی که پس از تکلیف فرمان بردند، سعید شدند و عاصیان شقی گردیدند (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۶-۵۰۳ و ۵۲۴؛ مروارید، ۱۳۷۷، ص ۱۰۹ و ۲۲۴؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰). خداوند برخی ذرات را پس از گرفتن اقرار، در صلب حضرت آدم قرار داد و بعضی را در هوا نگاه داشت. این ذرات در زمان مقدرشده برای تولدشان به ضمیمه غذا یا هوا داخل صلب پدر و به‌صورت نطفه داخل رحم مادر می‌گردند و بعد از طی مراحل در دنیا متولد می‌شوند (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۵۰۴).

عالم ذر نزد علامه طباطبایی موقفی است که به‌حسب زمان، هیچ انفکاک و جدایی‌ای از دنیا ندارد، بلکه همراه با آن و محیط به آن است. برای روشن شدن تقدم عالم ذر بر دنیا و تفاوتشان از نظر علامه طباطبایی، نظر ایشان درباره دو وجه هر موجود را بیان می‌کنیم. وجود هر موجود، وجهی به طرف دنیا و وجهی به طرف خدای سبحان دارد. این وجود از حیث وجه دنیایی، به‌تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درمی‌آید و تکامل می‌یابد، ولی از حیث وجه الهی خود، هیچ قوه‌ای ندارد و امری غیر تدریجی است که در اولین مرحله ظهور، تمام ویژگی‌هایش بالفعل است. این دو وجه هرچند مربوط به شیء واحدی هستند، اما احکام مختلف دارند و تقدمشان مانند تقدم «کن» بر «یکون» در آیه «أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۴) است؛ چون دو کلمه «کن» و «یکون» از وجود خارجی امر واحدی خبر می‌دهند که دو وجه ربانی و مادی دارد و جنبه ربانی آن، غیر تدریجی و غیر زمانی و مقدم بر جنبه مادی آن است. علامه طباطبایی معتقد است که تقدم عالم ذر بر دنیا نظیر تقدم کن بر یکون است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۵۳).

علامه طباطبایی ویژگی‌های بیان‌شده توسط تفکیکیان برای عالم ذر را مخالف مفاد قرآن و روایات می‌داند و معتقد است که راهی برای اثبات آنها وجود ندارد. برای مثال چطور می‌توان اثبات کرد که یک ذره از بدن فرد، دقیقاً مثل خود فرد و دارای عقل، ضمیر، ادراک و گوش و چشم باشد؟ چگونه این ذره مورد تکلیف قرار گرفته و برایش اتمام حجت شده است؟ چگونه از یک ذره عهد و میثاق گرفته شده و ثواب و عقاب چگونه بر آن واقع می‌شود؟ تشبیه ذریه به ذر

در روایات از منظر علامه، تنها به‌منظور فهماندن کثرت آنها بوده، نه خردی و کوچکی جسمشان. طبق حجت قطعی عقلی و نقلی، انسانیت انسان به نفس اوست که ماورای ماده و حادث به حدوث دنیوی است. تصدیق وجود رب مالک و مدبر از جمله علوم تصدیقی است و این علوم بعد از حصول تصوّراتی برای انسان حاصل می‌شود که از احساسات ظاهری و باطنی به‌دست می‌آید و داشتن این احساسات موقوف بر وجود ترکیب مادی دنیوی است (همان، ج ۸، ص ۴۱۲-۴۱۱ و ۴۲۲). به‌علاوه، فرض تقدم زمانی عالم ذر بر دنیا مستلزم آن است که شیء واحد به‌واسطه تعدد شخصیت، غیر خودش شود؛ زیرا انسان یک مرتبه در عالم ذر و مرتبه دیگر در دنیا با شخصیت دنیایی‌اش موجود می‌شود (همان، ص ۴۱۶-۴۱۵).

در مقام مقایسه و قضاوت میان این دو دیدگاه باید اذعان کرد که برخی نقدهای علامه با مراجعه به کتب حدیث قابل ارزیابی است. به‌عنوان مثال همان‌طور که ایشان به‌درستی اشاره کرده است، در روایات بعد از لفظ ذر، سخنی از کوچکی ذرات به‌میان نیامده و تنها در بعضی روایات به فراوانی ذرات (به‌گونه‌ای که افق را پر کرده‌اند) اشاره شده است. اما برخی اشکالات ایشان، از تفاوت مبانی ناشی می‌شود و اشکال در صورتی وارد است که قبلاً مبنای علامه را پذیرفته باشیم. برای مثال پیروان مکتب تفکیک معتقدند علم نوری مجرد، خارج از ذات و شخصیت انسان و موهبتی الهی است که گاهی به کسی اعطا و گاهی از او سلب می‌شود و خداوند هر زمان که بخواهد، آن را به روح که جسمی لطیف و ذاتاً ظلمانی و تاریک است، تملیک می‌کند (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۸). اما علامه طباطبائی علم را مساوق وجود می‌داند و معتقد است هرچه دارای وجود باشد، دارای علم نیز هست؛ منتها علم موجودات، مناسب با شدت و ضعف مرتبه وجودشان، شدت و ضعف دارد. علامه همچنین معتقد است که نفس انسانی (که علم و ادراک فعل اوست) مجرد از ماده و عوارض آن است؛ درحالی‌که پیروان مکتب تفکیک بنابر مبنای خود به عدم تجرد نفس قائل‌اند و معتقدند همه ادله فلاسفه برای تجرد روح از ماده و عوارض آن مورد اشکال است (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳-۱۳۲).

علامه معتقد است عالم امر نیز بر ذر و دنیا مقدم است. این عالم، مجرد و مشتمل بر موجودات غیر تدریجی و غیر زمانی است که با موجودات نظام تدریج همراه، و به آنها محیط است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۲-۲۰). بعضی موجودات عالم امر غیر از جهت معلولیت نسبت به

خدای سبحان، حد و تقدیر دیگری ندارند و برخی دیگر محدود به بعضی حدودند؛ ولی با وجود این اختلاف در حد، همه آنها واجد جمیع کمالات و لذا یذ و مزایای این نشئه جسمانی به نحو اشرف و اعلی هستند و از آمیزش به نواقص ماده و اعدام و کدورات آن به‌دورند و انواری پاک‌اند (همان، ص ۲۸-۲۴). علامه طباطبایی برای هریک از عوالم وجود، درجه و مرتبه‌ای قائل است که متمایزکننده آن از سایر عوالم است و تصریح می‌کند که هر درجه بالاتر وجود، بر تمام درجات پایین‌تر احاطه دارد. این در حالی است که عوالم مورد پذیرش مکتب تفکیک به‌وسیله زمان یا اتفاقاتی گاه بسیار مشابه که در هریک از آنها رخ داده، از یکدیگر متمایز می‌شوند. ماحصل این تفاوت آنجاست که می‌بینیم در دیدگاه علامه تمایز بین عوالم بیشتر از تفکیکیان، اما تعداد عوالم کمتر است.

با مشخص شدن نظر علامه و تفکیکیان درباره حیات پیشین انسان، اکنون لازم است کم و کیف تأثیرات این حیات بر زندگی دنیوی مشخص شود.

نشانه‌های اعتقاد به تعیین سرنوشت در حیات پیشین

در آثار اندیشمندان مکتب تفکیک و همچنین در نوشته‌های علامه طباطبایی، مطالبی به‌چشم می‌خورد که مؤید اعتقاد آنها به نحوه‌ای از مشخص شدن سرنوشت و سرشت در عالم مقدم بر دیاست و اکنون به بررسی نشانه‌های این اعتقاد می‌پردازیم.

۱. اثر ماده اولیه خلقت هر انسان بر آینده او

در برخی روایات به یک ماده اولیه خلقت انسان‌ها اشاره می‌شود که در همان حیات متقدم، معین شده است. به‌نظر می‌رسد این موضوع مربوط به عالم ذر و طینت است؛ زیرا در سایر عوالم پیشین که پیروان مکتب تفکیک و علامه از آنها نام می‌برند، ماده یا آثار آن وجود ندارد. امام باقر(ع) فرمود:

خداوند خلق را آفرید، پس آن را که محبوب داشت، از آنچه دوست داشت آفرید، و چنین دوست داشت که او را از سرشت بهشت بیافریند و آن را که دشمن داشت، از آنچه مبغوض بود آفرید و مبغوضش آن بود که از سرشت آتش بیافریند. ... آنگاه از میان خلق، رسولان را برانگیخت. رسولان، مردم را به اقرار به خداوند دعوت نمودند. این همان است که خداوند می‌فرماید: "اگر آنان را پرسی که آفریدگارتان کیست؟

می‌گویند: الله". پس گروهی سر باز زدند و گروهی اقرار نمودند. سپس آنان را به نبوت و ولایت ما خواندند. به خدا سوگند آن‌که خداوند دوستش داشت، اقرار نمود و آن‌که دشمن داشت، انکار کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰).

در این‌گونه احادیث به‌وضوح به تفاوت سرنوشت انسان‌ها به‌دلیل تفاوت ماده اولیه سازنده آنها اشاره می‌شود و روشن می‌گردد که این امر باعث تفاوت طینت افراد در همان حیات پیشین و به‌تبع آن، سعادتمند و شقاوتمند شدن صاحبان آنها شده است. آیت‌الله مروارید ماده اصلی خلقت را آب می‌داند و می‌گوید: خداوند آب را به دو بخش شیرین و تلخ تقسیم کرد و پس از آن گل پاکیزه را از آب اول و گل بدبو را از دومی آفرید و بخش اول را علیین و بخش دوم را سجین نامید. بعدها ارواح مؤمنان، بدن‌های آنان، بهشت و نعمت‌های درخور ایشان را از علیین و ارواح کافران، بدن‌هایشان و امور متناسب با آنها چون جهنم و عذاب‌هایشان را از سجین آفرید. سپس به هریک از دو گروه، علم و قدرت داد. آنگاه روح حضرت محمد(ص) و ارواح جانشینان آن حضرت را بر ارواح دیگر عرضه نمود و تک‌تک آنها را مکلف نمود تا به ربوبیتش و پیامبری پیامبر(ص) و ولایت اولیایش اقرار کنند. ارواحی که از علیین بودند، ایمان آوردند و خداوند آنان را اصحاب یمین نامید و دسته دیگر کفر ورزیدند که آنان را اصحاب شمال نامید (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۲۱۷-۲۱۵).

علامه طباطبائی احادیث بیانگر اختلاف در ماده اصلی انسان را چنین دسته‌بندی می‌کند:

۱. روایاتی که به‌تفصیل دلالت بر اختلاف گل سازنده انسان‌ها دارد؛ مانند روایتی که در **بصائر الدرجات** از علی بن الحسین(ع) نقل شده که فرمود:

خداوند متعال میثاق شیعیان ما را بر ولایت ما گرفت و آنان کم و زیاد نمی‌شوند. خداوند متعال ما را از طینت علیین و شیعیان ما را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید، و دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیانشان را از طینتی پایین‌تر از آن خلق فرمود (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۶).

۲. روایاتی که خلقت انسان را منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور می‌داند.
۳. روایاتی که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می‌داند. در این زمینه نیز از امام صادق(ع) نقل شده که فرمود: «خداوند تبارک و تعالی ما را از نوری آفرید که

آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلیٰ علیین است ...» (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۳۰-۱۲۱).

علامه طباطبایی بعضی آیات قرآن را نیز در ارتباط با تفاوت طینت انسان‌ها تفسیر می‌کند؛ مانند آیات ۵۷ و ۵۸ سوره اعراف:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّیَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتِ سَحَابًا تَقَالَا سُفُنًا لِّبَدٍ مِّمَّاتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَ الْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُشْكُرُونَ؛ و او کسی است که بادها را بشارت‌دهنده، پیشاپیش باران رحمتش می‌فرستد تا هنگامی که ابرهای سنگین بار را بردارند، آنها را به‌سوی سرزمینی مرده می‌فرستیم. سپس از آن آب نازل می‌کنیم تا هرگونه ثمر و حاصل از آن برآوریم. این‌گونه مردگان را از خاک برانگیزیم، شاید پند گیرید. دیار پاک، گیاهش به اذن خدا نیکو می‌روید، و دیار ناپاک جز گیاه اندک و کم‌ثمر، از آن نمی‌روید؛ این‌گونه آیات را برای قومی که شکر خدا به‌جای آورند، بیان می‌کنیم.

علامه می‌گوید خداوند در آیات فوق نشان می‌دهد که تفاوت زیادی که میان ثمرات سعادت و شقاوت در خلال سیر انسان‌ها به‌سوی زنده شدن و قرار گرفتن در محشر وجود دارد، به اختلاف زمین‌هایی که از آنها پدید آمدند و بر آنها زیستند و ارتزاق نمودند، بازمی‌گردد؛ بخشی از زمین‌ها پاک‌اند که با آب رحمت الهی، انواع میوه‌ها از آنها می‌روید و بخشی از زمین‌ها ناپاک و شور‌زارند که جز اندک و ناچیز از آنها نمی‌روید. پس در اینجا خداوند در نهایت، امر را به طینت و سرشت ارجاع داده است (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۲۴).

در مجموع باید گفت علامه طباطبایی و پیروان مکتب تفکیک در قبول و بیان آیات و روایاتی با این مضامین، اختلاف چندانی ندارند و استناد به احادیث مشترک در نوشته‌هایشان وجود دارد، با این تفاوت که علامه طباطبایی درباره برخی از آنها توضیحاتی می‌دهد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۲. امتحان و پیمان الهی بر طاعت و معصیت در عوالم پیشین

در دسته‌ای از روایات حیات پیشین انسان، مسئله امتحان ارواح (یا ذرات) انسان‌ها، به‌عنوان امر خداوند معرفی شده که منشأ سعادت یا شقاوت بعدی است. به‌نظر می‌رسد امکان این طاعت و

معصیت در تمام عوالم مورد پذیرش علامه طباطبائی و تفکیکیان (که از آنها نام بردیم) به جز عالم امر وجود دارد؛ زیرا به تصریح علامه، همه موجودات در عالم امر واجد جمیع کمالات و لذا اید و مزایای این نشئه جسمانی به نحو اشرف و اعلی هستند و از آمیزش به نواقص ماده و اعدام و کدورات آن به دورند؛ از این رو معصیت در آن جایی نخواهد داشت. زراره از امام محمد باقر (ع) نقل می کند که حضرت فرمود: «خداوند تبارک و تعالی گِل آدم را از سطح زمین گرفت و آن را به شدت سایید و مالش داد، تا آنکه به صورت ذرات کوچکی به حرکت درآمدند. آنگاه به اصحاب یمین فرمود به سلامت به سوی بهشت روید و به اهل آتش فرمود به سوی آتش روید و من باکی ندارم. آنگاه آتشی افروخت و به اصحاب شمال فرمود به آتش درآیید. آنها ترسیدند! همین دستور را به اصحاب یمین داد. آنان داخل آتش شدند؛ پس به آتش فرمان داد بر آنان سرد و سلامت باش. اصحاب شمال گفتند از ما بگذر و دوباره ما را امتحان کن. خداوند پذیرفت و فرمود اینک داخل آتش شوید. آنها به کناره آتش رفتند، ولی ترسیدند و داخل نشدند. در اینجا طاعت و معصیت تحقق یافت. پس این دسته نمی تواند از آن دسته شوند و آن دسته نمی تواند از این دسته شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۵۲). علامه طباطبائی فرمان خداوند برای رفتن به درون آتش و پذیرفتن آن از سوی اصحاب یمین را کنایه از داخل شدن در حظیره عبودیت و فرمانبرداری و طاعت می داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۲۴). اما از نظر تفکیکیان این آزمایش نه تنها معنایی کنایی ندارد، بلکه در حیات قبل از دنیا و زندگی دنیوی افراد تأثیرگذار است. آیت الله ملکی میانجی ناتوانی اصحاب شمال در اطاعت امر خدا را مجازات و عقاب نافرمانی آنها بعد از رد دعوت خدا می داند (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸). آیت الله مروارید معتقد است خداوند به واسطه همین اطاعت و معصیت، آثاری بر سرشت انسان ها بار کرده که باعث توفیق گروه اول برای انجام اعمال خیر و سلب توفیق از گروه دوم در این دنیا شده است. ایشان منظور از اینکه «هیچ یک از افراد این دو دسته نمی توانند از افراد دسته دیگر شوند» را ناتوانی افراد در تغییر انگیزه های خیر و شر در فطرت خود بیان می کند (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۲۲۲). این امتحان بر خلق و خوی دنیوی اصحاب یمین نیز مؤثر است؛ به این معنا که تندی خلق و خوی آنان نشئت گرفته از گرمای آتشی است که در حیات قبلی (البته برای اطاعت امر خداوند) وارد آن شدند (همان، ص ۱۲۳). در روایت ابن اذینه از امام صادق (ع) آمده است:

در خدمت حضرت، نام یکی از شیعیان به‌میان آمد. ما گفتیم: مقداری تند است! حضرت فرمود: از علائم مؤمن آن است که کمی تند باشد. به آن حضرت عرض کردم: همه شیعیان و اصحاب ما کمی تند دارند! فرمود: وقتی که خداوند متعال آنها را آفرید، به اصحاب یمین، که شما شیعیان از آنها هستید، دستور داد داخل آتش شوند. همگی داخل شدند؛ در نتیجه حرارتی به آنها رسید که برافروخته شدند و این تندى از آن افروختگی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۱).

این نکته شایان ذکر است که طبق روایات، حتی طاعت و معصیت در این امتحان نیز با تفاوت ماده اولیه سازنده انسان‌ها بی‌ارتباط نیست. پس مشخص می‌شود متن برخی روایات مربوط به حیات پیشین، حاکمیت نوعی جبر بر سرنوشت انسان را به ذهن متبادر می‌کند که وجود اختیار در عالم قبل از دنیا (و به تبع در دنیا) را منتفی می‌سازد. برخی عبارات علامه طباطبایی و پیروان مکتب تفکیک در مقام تفسیر و تشریح این روایات نیز - گاه به صراحت و گاه به طور ضمنی - به عدم امکان تغییر سرنوشت یا ایمان و کفر رقم خورده در عوالم قبل و سعادت و شقاوت ذاتی انسان‌ها اشاره دارد که بیانگر حاکمیت جبر در زندگی دنیوی است.

علاوه بر بیان متکی بر قبول مضامین این قبیل روایات، مؤیدات دیگری مبنی بر تأثیر حیات پیشین بر سرنوشت دنیوی در آثار این بزرگان به چشم می‌خورد. علامه طباطبایی معتقد است از ظاهر قرآن برای آدمیان به جز حیات دنیوی، زندگی‌های دیگری قبل و بعد از دنیا اثبات می‌شود که هر کدام از آنها از دیگری الگو می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۲). به عنوان مثال اگر مشرکین از محشر به دنیا بازگردانده شوند، شرک و منهیات دیگری را که داشتند، از سر خواهند گرفت؛ یعنی حیات اخروی آنها نمود و نمایانگر حیات دنیوی آنهاست. به همین ترتیب در حیات کنونی نیز شرک و منهیات از آنها صادر شده است؛ چراکه در عالم ذر، شرک و دروغ را پیشه کردند (همان، ج ۷، ص ۸۴). علامه معتقد است که شهادت انسان‌ها در عالم ذر بر ربوبیت خداوند، شهادتی ذاتی و وجودی بوده و گواهی آنها بر خودشان نیز گواهی و کشف ذاتی از حقیقت خودشان، یعنی وابستگی ذاتی به خداوند بوده است؛ اما آن عالم خالی از موحد و مشرک نیست. بنابراین یک نحوه توحید و شرک از آنجا سرچشمه گرفته است. کسی که در آن موطن اسلام آورده و موحد شده، راهی به سوی شرک ندارد، و آن که در آنجا شرک ورزیده، به ناچار در این دنیا نیز مشرک می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴-۱۳۲). شیخ مجتبی قزوینی نیز تأثیر فرمانبرداری پیشین بر حیات دنیوی را

گوشزد می‌کند و می‌گوید آنان که در عالم ذر فرمان بردند، در این جهان سعید می‌شوند و عاصیان در این جهان شقی می‌گردند (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۵۰۴).

اینجاست که سؤال بسیار مهمی مطرح می‌شود و آن اینکه مطابق نظریه اختصاصی شیعه، یعنی نظریه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»، انسان در حیات دنیوی مختار است؛ با این وجود چگونه اعتقاد به تعیین سرنوشت در حیات پیشین با اعتقاد به مختار بودن آدمی در حیات دنیوی قابل جمع و هماهنگ است؟ این سؤال در ادامه بررسی می‌شود.

چگونگی جمع میان اختیار با تعیین سرنوشت و سرشت در حیات پیشین

برای حل تضاد (ظاهری) میان برخی روایات حیات پیشین با نظریه شیعی مقبول مکتب تفکیک و علامه طباطبائی - یعنی مختار بودن آدمی در حیات دنیوی - به تبیین و مقایسه توضیحات هریک از این بزرگان می‌پردازیم.

۱. استفاده از آموزه بداء

بداء یکی از اعتقادات اختصاصی شیعه به‌شمار می‌رود که برخی علمای اهل سنت اعتقاد به آن را سبب کفر شیعه می‌دانند؛ زیرا آن را مستلزم تغییر در علم خداوند و مترادف با جهل پیشین معرفی می‌کنند. اما معنای بداء با چنین سوء برداشتی کاملاً متفاوت است. علامه طباطبائی بداء را به ظهور امری از ناحیه خداوند، بعد از آنکه ظاهراً مخالف آن بود، معنا می‌کند. پس بداء محو امر اول و اثبات امر ثانی است، درحالی‌که خداوند به هر دو عالم است. این مسئله که امری یا اراده‌ای از ناحیه خدای تعالی ظاهر گردد که خلاف آن توقع می‌رفت، مسئله‌ای واضح و بدون تردید است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۵۲۳-۵۲۲). شیخ مجتبی قزوینی در تعریف بداء می‌گوید: «بداء عبارت است از امکان تغییر و تغیر و تبدیل و تبدل در عالم و اجزای آن و آنچه در عالم واقع می‌شود؛ مانند موت و حیات و عزت و ذلت بشر» (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱). مطابق این تعریف به‌خوبی روشن می‌شود که این آموزه، چگونه و تا چه حد می‌تواند برای نفی جبر و تعیین سرنوشت آدمی در عوالم پیش از دنیا نقش ایفا کند. شیخ مجتبی قزوینی عباراتی مانند «برای خدا بداء وجود دارد» یا «خدا در آن مشیت دارد» را که در پایان برخی احادیث آمده است، شاهی برای نفی سرنوشت تعیین‌شده لایتنیر در حیات پیشین می‌داند (همان، ص ۵۰۸). وی

همچنین معتقد است که افعال تکلیفی و اختیاری انسان (اعم از خیر و شر و اطاعت و معصیت و ظلم و عدل)، تکویناً و تشریعاً در نظام عالم مدخلیت تامه دارد. برای مثال آه مظلوم ممکن است در خارج و در نظام تکوین، موجب قحطی، فقر یا مرگ باشد و در عالم تشریع، موجب غضب ذات مقدس ربوبی گردد (همان، ص ۲۳۴).

علامه طباطبایی در ضمن مبحثی که به توضیح اختیار آدمیان (مطابق باورهای کلام شیعی) پرداخته است، به بداء و نقش آن در نفی جبر اشاره می‌کند و می‌گوید وجود پدیده‌ها مسبوق به دو مرتبه است:

۱. قضای حتمی: مرتبه‌ای که تخلف‌بردار و قابل تغییر نیست.

۲. قدر یا بداء: مرتبه‌ای که قابل تخلف و تغییر است؛ مانند مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها، که قابل محو و اثبات است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۹۵).

بداء نسبت شیء به علل ناقصه، و قضا نسبت آن به علت تامه است و اینکه برخی گفته‌اند: «دو مسئله سعادت و شقاوت مربوط به قضای مقرر شده ازلی است و مسئله دعوت، برای اتمام حجت است، نه اینکه شقی را از شقاوت برگرداند؛ زیرا آنچه که نوشته شده، دیگر قابل تحول نیست»، حرف نادرستی است؛ زیرا سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی، ضروری و غیر قابل تغییر نیست (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۴). این سخن علامه را می‌توان مشخص‌کننده موضع ایشان در مورد تعیین سرنوشت و سعادت و شقاوت انسان در عوالم قبل از دنیا دانست و با توجه به آن می‌توان نتیجه گرفت که مقصود علامه از جمله «کسی که در آن موطن اسلام آورده و موحد شده، راهی به سوی شرک ندارد، و آن‌که در آنجا شرک ورزیده، به‌ناچار در این دنیا نیز مشرک می‌شود»، تعیین اسلام و کفر شخص در مرتبه لایتغیر، یعنی در قضای حتمی نیست، بلکه تعیین شدن در مرتبه قدر یا بداء است که قابلیت محو و اثبات دارد.

با توجه به بررسی فوق روشن می‌شود که آموزه بداء به‌عنوان یکی از راه‌های مناسب برای رفع تضاد ظاهری میان برخی روایات دال بر تعیین سرنوشت در حیات پیشین و نظریه اختیار مقبول شیعیان است و علامه طباطبایی و پیروان مکتب تفکیک نیز هردو در این جهت از آن استفاده کرده‌اند.

۲. عاقل و ذی‌شعور بودن ذریه و ارواح آدمیان در حیات پیشین

فعلی که از فاعلِ عاقل و از روی معرفت سر می‌زند، به جبری بودن متصف نمی‌شود و نشانگر اختیار فاعل است. شیخ مجتبی قزوینی معتقد است که در عالم ذر به ذریه عقل و امری که شایسته تکلیف باشد، عنایت شده است (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۵۲۴). ملکی میانجی نیز می‌گوید روایاتی که از اهل‌بیت درباره این موضوع رسیده است، صراحت دارند که ارواحی که پیش از ابدان وجود داشتند، دارای عقل و شعور بودند؛ پس ایمان مؤمن و کفر کافر، پس از دست یافتن به معرفت و دلیل روشن بوده است. در حیات دنیوی نیز خداوند با مبعوث نمودن پیامبران، حجت را بر انسان‌ها تمام کرده و راه راست را به آنان نشان داده است (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۱ و ۱۳۵). پس پیمان‌شکنی افراد در این دنیا معلول و مستند به پیمان‌شکنی آنها در مواقف پیشین نیست، بلکه در هر موقف، مستند به خُلق پلید و سوء اختیار خودشان است (همان، ص ۱۲۹).

در این موضوع نظر علامه طباطبائی با نظر تفکیکیان تفاوت دارد. علامه معرفت حاصل‌شده در عوالم قبل از دنیا را از جنس علم یقینی بدون واسطه تفکر می‌داند و عالم دنیا را نقطه آغازین تقسیم افراد به سعید و شقی می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۱). روشن است که اگر محل و مبدأ انشعاب به سعید و شقی دنیا باشد، نه عوالم پیش از آن، آنگاه وجود عقل جهت کسب معرفت و شناخت نسبت به خداوند و به‌دنبال آن ایمان یا کفر به ربوبیت حضرت حق، برای زندگی دنیوی ضرورت دارد، نه قبل از آن. به همین سبب علامه طباطبائی از وجود عقل و معرفت در ذریه سخنی به میان نیاورده است.

سعادت و شقاوت ذاتی و نفی آن

علامه طباطبائی با استناد به آیات ۳۸ و ۳۹ سوره بقره، سعادت و شقاوت ذاتی (و به‌تبع، تعیین یافتن آن در حیات پیشین) را نفی می‌کند:

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ گفتیم همگی از آن فرود آید، پس هرگاه هدایتی از طرف من برای شما آمد، کسانی که از آن پیروی کنند، نه ترسی بر آنان خواهد بود و نه غمگین خواهند شد، و کسانی که کافر شدند و نشانه‌های ما را دروغ پنداشتند، آنان اهل دوزخ‌اند و همیشه در آن خواهند بود.

این آیات بیان می‌کند که هبوط ارواح به زمین و عالم جسمیت، موجب انشعاب راه به دو شعبه می‌گردد و به دنبال آن انسان‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که در بهشت‌اند و گروهی که در جهنم‌اند (همان، ص ۳۲).

با توجه به اعتقاد شیعه درباره اختیار، سعادت و شقاوت ذاتی (به معنایی که جبر را بر فرد تحمیل کند) نمی‌تواند مورد قبول باشد. برای مشخص شدن حقیقت این اصطلاح باید ابتدا واژه «ذاتی» را معنا کنیم. در منطق، ذاتی در دو باب کلیات خمس و برهان به کار می‌رود (بنگرید به: مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۳ و ج ۲، ص ۱۷۵). اگر در اصطلاح سعادت و شقاوت ذاتی، ذاتی در باب ایساغوجی یا کلیات خمس باشد، بدان معناست که سعادت یا شقاوت جزو ذات انسان (جنس یا فصل او) محسوب می‌شود. اگر منظور باب برهان باشد، یعنی انسانی که سعید است، سعادت از او قابل انفکاک نیست و فردی که شقی است، شقاوت از او جدا شدنی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۹۳). در هر دو مورد، ذاتی بودن اقتضا می‌کند که سعادت و شقاوت از فرد سعید یا شقی جدا نشود و تحت تأثیر اراده و اختیار ایشان (یا هر عامل دیگری) نباشد و تغییر و تبدیل نپذیرد.

علامه طباطبایی می‌گوید آنچه روایات و آیات مربوط به حیات پیشین انسان در این مقام برای انسان اثبات می‌کنند، از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست. لازم به ذکر است که ذاتیات (جنس و فصل) و لوازم ذات، هردو از ذات انفکاک‌ناپذیر هستند و تفاوتشان در ترتب وجودی به حسب ذهن است که مطابق آن، ذاتیات مقدم بر ذات و لوازم ذات مؤخر از آن است. به عنوان مثال برای تشکیل مثلث ابتدا وجود سه ضلع لازم است و سه زاویه داشتن (که از لوازم ذات مثلث به شمار می‌رود) مؤخر از آن است؛ اما سه ضلع و سه زاویه داشتن، هیچ‌یک از مثلث انفکاک‌پذیر نیست.

علامه طباطبایی در پاسخ به افرادی که سعادت و شقاوت را مربوط به قضای مقرر شده ازلی می‌دانند و معتقدند دعوت پیامبران فقط برای اتمام حجت است، دو دلیل می‌آورد:

۱. فرض ذاتی بودن سعادت و شقاوت مستلزم اختلال نظام عقل نزد جمیع عقلاست؛ زیرا همگی ایشان بر تأثیر تعلیم و تربیت متفق‌اند و می‌پذیرند که برخی کارها، نیک و قابل ستایش و مدح، و برخی کارها زشت و قابل مذمت است. انسان به حکم فطرت و نه به سفارش غیر، برای رسیدن به مقاصد خود به تربیت و امر و نهی و امثال آن مبادرت می‌ورزد و این

روشن‌ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطره خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی‌داند، بلکه احساس می‌کند انتخاب هر کدام در اختیار و قدرت اوست. نیز احساس می‌کند که هریک از آن دو را اختیار کند، پاداشی مناسب آن خواهد داشت. اگر تأثیر دعوت در برخی محال و ممتنع شده، به دلیل سوء اختیارشان است، و این معروف است که امتناع با اختیار، منافی با اختیار نیست.

۲. لازمه این حرف، لغو و بی‌فایده بودن تشریع شرایع و ارسال رسل است. اگر سعادت و شقاوت امری غیر قابل تغییر و از لوازم ذات بود، برای رساندن آن به ذات، حاجت و نیازی به حجیت نبود؛ چون ذاتیات دلیل و حجت‌بردار نیستند. همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضای حتمی لازم ذات شده بودند، باز هم اتمام حجت لغو بود، بلکه حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی بود؛ زیرا در این صورت این خداوند بوده که شقی را شقاوت‌مند خلق کرده یا شقاوت را برایش نوشته است. پس همین که می‌بینیم خدای تعالی در قرآن علیه خلق اقامه حجت می‌کند، درمی‌یابیم سعادت و شقاوت، ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه حاصل آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حق و باطل وی است.

خداوند در خلال آیاتش می‌فرماید که انسان خیر و شر و اطاعت و معصیت و ثواب و عقاب را با عقل خود تمییز می‌دهد و به همین خاطر مکلف به تکالیف دینی می‌شود. اساس این بیان بر دو قضیه عقلی استوار است: یکی اینکه بین فعل اختیاری و غیر اختیاری فرق هست و دیگری اینکه افعال اختیاری متصف به حسن و قبح و مدح و ذم و ثواب و عقاب می‌شود. این دو قضیه از قضایای قطعی است و هر عاقلی که تحت نظام اجتماعی زندگی می‌کند و خود را محکوم به احکام آن نظام می‌داند، به هیچ وجه نمی‌تواند آن را انکار نماید (همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۲۱-۱۲۰ و ج ۱۳، ص ۲۶۵-۲۶۴).

علامه در توضیحی دقیق‌تر چنین بیان می‌دارد که سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می‌شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده باشد، و ادراک هم که مجرد از ماده است، قهراً مقید به قیود ماده و محکوم به احکام آن نیست. یکی از این قیود، زمان (مقدار حرکت) است. بنابراین گو اینکه ما چنین به‌نظرمان می‌رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به‌سوی فعلیت موجود می‌شود، اما عیناً قبل از حرکت نیز وجود داشته است. از آنجاکه سعادت و شقاوت انسان از راه

تجرد علمی او به‌دست می‌آید و مجرد از زمان است، پس می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان زندگی انسان به‌دست آورد؛ چنان‌که به‌واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان، متأخر از آنها به‌دست می‌آید (همان، ج ۸، ص ۱۲۶). این سخن علامه بیشترین همخوانی را با نظریه ایشان درباره عوالم قبل از دنیا دارد.

شیخ مجتبی قزوینی معتقد است براساس معارف قرآن و سنت، سعادت و شقاوتی که تخلف‌ناپذیر باشد، غلط است. دلیل ایشان بر سخن خود چنین است:

۱. علل و اسباب صدور فعل خیر و شر که منتهی به سعادت و شقاوت می‌شوند، از مقتضیات فعل‌اند و هیچ‌یک علت تامه نیستند.

۲. اگر سعادت و شقاوت امری ازلی یا تغییرناپذیر باشد، امر و نهی و ثواب و عقاب از طرف خداوند ظلم است (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۰).

۳. در صورت ذاتی بودن سعادت و شقاوت، امر خداوند به دعا، طلب توفیق یا درخواست تبدیل شقاوت فرد به سعادت، لغو خواهد بود؛ زیرا امر ذاتی قابل دگرگونی نیست. برای نمونه در دعای شب‌های دهه آخر ماه مبارک رمضان آمده است: «أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَجْعَلَ اسْمِي فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ فِي السُّعْدَاءِ؛ خدایا از تو می‌خواهم بر محمد و آلش درود فرستی و نام مرا در این شب در گروه سعادتمندان قرار دهی». این دعا و ادعیه نظیرش، نشان‌دهنده تأثیر دعا در تغییر شقاوت و سعادت است. قضا و قدر و بلا هم تا به مرحله امضا نرسیده - یعنی اجرا نشده است - به‌وسیله دعا رد می‌شود (همان، ص ۳۱۸-۳۱۵). خلاصه اینکه، خیر و شر و سعادت و شقاوت انسان در این عالم، در رحم و در عالم اول سابقه داشته است، اما غیر قابل تغییر و ذاتی نیست، بلکه تبدیل آن ممکن است (همان، ص ۵۲۴).

آیت‌الله مروارید نیز معتقد است اگر طاعت یا معصیت بندگان به سعادت و شقاوت ذاتی آنها برگردانده شود، تکلیف لغو و عقاب شقی بر کفر و گناه، قبیح خواهد بود (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳). این سخن را می‌توان به‌عنوان دلیل چهارم به مجموع سه دلیل شیخ مجتبی قزوینی افزود.

نفی ذاتی بودن سعادت و شقاوت با تأکید بر دو معنای ذاتی، از سوی اندیشمندان دیگری مانند امام خمینی (ره) نیز مطرح شده است. مطابق نظر ایشان، سعادت و شقاوت از امور ذاتی نیستند که نیازی به علت نداشته باشند؛ زیرا نه جزو ذات انسان‌اند و نه لازم ماهیت او، بلکه

هر دو از امور وجودی‌اند و برای وجود یافتن، محتاج علت‌اند. عقاید حقه، اخلاق پسندیده و کردار شایسته، عوامل سعادت و عقاید باطل، اخلاق ناپسند و کردار ناشایست عوامل شقاوت است. هر کدام از این عوامل در نفس انسانی، آثار و صورت‌هایی دارد که پاداش و صورت‌های غیبی آنها در عالم آخرت دیده خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۰).

اکنون پس از نفی هر دو معنای ذاتی در مورد سعادت و شقاوت، مناسب است تفسیر علامه طباطبائی و تفکیکیان بر برخی آیات و روایات که به نوعی موهم ذاتی بودن سعادت و شقاوت انسان‌ها شده را مورد ملاحظه قرار دهیم. مضمون این منقولات چنین است که خداوند مردم را حین خلقت دو گونه خلق کرده است: سعید و مؤمن یا شقی و کافر: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ؛ او کسی است که شما را آفرید، پس بعضی از شما کافر و بعضی مؤمن هستید» (تغابن، ۲)؛ نیز: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ؛ همان‌طوری که شما را در اول آفرید، به‌سویش باز می‌گردید؛ گروهی هدایت‌یافته و گروهی که ضلالت بر آنها ثابت شده است» (اعراف، ۳۰-۲۹). ابی‌الجارود می‌گوید: امام باقر(ع) ذیل این آیه فرمود: «خداوند در همان حینی که بشر را خلق می‌کرد، مؤمن و کافر و شقی و سعید خلق فرمود و در روز قیامت نیز مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۶).

علامه طباطبائی می‌گوید:

سیاق چنین آیات و روایاتی بر این دلالت دارد که نوع انسان به قضای الهی (پیش از خلقت دنیوی) اجمالاً به دو گروه تقسیم شده و تفصیل این اجمال مربوط به اعمال اختیاری خود آنان است. به عبارت دیگر قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود، قضای مشروط بوده است، در مرحله بقا وقتی که پای افعال اختیاری به میان آید، مطلق و حتمی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۲۲-۱۲۱).

آیه ۱۴۸ سوره بقره نیز از جمله آیاتی است که به تفاوت اجمالی در خلقت آدمیان اشاره می‌کند: «وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ اَیْنَ مَا تَكُونُوا یَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِیْعًا». از نظر علامه این آیه با اینکه می‌فرماید «برای هر کسی وجهه و هدفی است که خواہ‌ناخواہ به‌سوی آن خواهد رفت و از آن تخلف نخواهد کرد، چه آن هدف سعادت باشد و چه شقاوت»، ولی در عین حال امر به «سبقت گرفتن در خیرات» می‌کند. این دو بخش آیه گرچه به‌حسب ظاهر مخالف

هم هستند، ولی با کمی دقت معلوم می‌شود که آیه می‌خواهد بفرماید برای هریک از شما سرنوشت معینی هست (بهشتی یا دوزخی بودن) و ممکن نیست کسی راهی غیر از این دو راه داشته باشد؛ پس در خیرات سبقت بگیرید، باشد که از اهل سعادت و بهشت شوید، نه از اهل دوزخ و شقاوت (همان، ص ۹۵-۹۴).

سخن علامه طباطبایی در تفسیر این آیات مطابق آموزه‌های کلامی شیعی درخصوص اختیار است و شبهه تعیین سرنوشت قطعی در حیات پیشین و حاکمیت جبر در حیات دنیوی را برطرف می‌کند. همین تفسیر، بینش ایشان در مورد احادیث این باب را نیز معنا می‌کند. از این‌رو در مورد احادیثی که تفاوت انسان‌ها را ناشی از تفاوت ماده اولیه آنها می‌داند، چنین توضیح می‌دهد که اختلاف ترکیب بدن انسان‌ها به‌حسب اختلافی که در ماده زمینی آنها وجود دارد، صحیح است، اما این به‌معنای اختلاف در ذات نیست. این اختلاف عیناً در نباتات و حیوانات یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ترکیب می‌شود هم وجود دارد. اختلاف ویژگی‌ها و خواص ماده زمینی سازنده انسان‌ها، با اختلاف احوال و صفات آنها ارتباط دارد؛ اما این ارتباط به‌نحو علیت تامه نیست، بلکه به‌نحو اقتضاست. علامه در تبیین چگونگی این ارتباط و اقتضا می‌گوید: بعضی قسمت‌های زمین از بهشت و بعضی از جهنم است^۱ که هر قسمت به‌تدریج به‌صورت انسان‌هایی درمی‌آید که مناسب با ماده اصلی خلقتشان (و به‌تبع آن، با توجه به اعمال و اخلاق و آرای‌شان) راه بهشت یا جهنم را می‌پیمایند. انسانی که ماده اصلی‌اش خاک بهشتی است، اگر در طول زندگی به تهذیب نفس و عمل صالح نیز بپردازد، نورانیت می‌یابد و به اصل و منشأ خود که بهشت است، می‌پیوندد؛ انسانی نیز که ماده اصلی‌اش خاک جهنمی است، اگر در طول زندگی کدورت و ظلمت خود را بیشتر کند، سرانجام به اصل اولی خود، یعنی جهنم می‌پیوندد. در واقع ماده اولیه انسان تا حدی در ادراکات، عواطف و قوایش مؤثر است؛ به این معنا که انسان مرکب از ماده پاک یا ناپاک، عموماً افعال و آثاری متناسب با ماده اصلی‌اش از خود نشان می‌دهد و این روند ادامه می‌یابد

۱. در آثار علامه طباطبایی شرح بیشتری در مورد این عبارت نیامده، اما احتمالاً مراد این است که بخش‌هایی از کره زمین از حیث ترکیب مواد و عناصر اولیه، یا شرایط اقلیمی و فرهنگی و ...، زمینه‌های مساعدتری برای بهشتی شدن آدمیان دارد و بخش‌هایی دیگر، شرایط و زمینه‌های مناسب‌تری برای جهنمی شدن افراد.

تا انسانی سعید یا شقی به تمام معنا شود. اما باید توجه داشت که تأثیر ماده بر نحوه عمل انسان، مانع از اعمال اراده و سلطنت خداوند (یا خود انسان) نیست. اراده خداوند (یا اراده و اختیار خود انسان در طول اراده خداوند) می‌تواند سببی قوی‌تر بر انسان مسلط کند که مجرای سیر فعلی او را مبدل به مجرای دیگری نماید (همان، ص ۱۲۴). علامه در تفسیر روایاتی که اختلاف انسان‌ها در نور و ظلمت را بیان می‌کند نیز می‌گوید: طینت سعادت باعث ظهور حق و تجلی معرفت است و طینت شقاوت ملازم با جهل است که ظلمت و کوری است. پس طینت سعادت، نور و طینت شقاوت، ظلمت است و قرآن کریم هم غالباً علم و هدایت را نور می‌نامد؛ همچنان‌که ایمان را حیات می‌خواند (همان، ص ۱۲۹).

مناسب است اشاره کنیم که گرچه ظرف و محل برخی مباحث مذکور نظیر نقش ماده دنیوی در سعادت و شقاوت، یا دخالت اعمال و اخلاق و اراده انسان در تعیین سرنوشت او، دنیا و عالم ماده است، اما با توجه به اینکه نزد علامه طباطبائی هر عالم پایین‌تر، نمود و نشانگر عالم بالاتر است، پس به تبع قوانین و اصول حاکم بر آنها نیز همسان خواهد بود (البته در هر عالم مناسب با آثار و لوازم مربوط به آن). بنابراین اصل مطلوب ما در همه این عوالم ثابت است و این اصل ثابت عبارت است از نفی جبر و نفی سرنوشت از پیش تعیین‌شده، و اثبات دخالت اراده و اختیار آدمی در سرنوشت خود، و همچنین نفی ذاتی بودن سعادت و شقاوت و نفی مقدر شدن آن در عوالم پیشین و نفی علیت تام ماده اولیه برای تعیین سرنوشت آدمی؛ اما این امر در هریک از عوالم به‌نحو مناسب آن عالم ظهور می‌یابد و قطعاً به‌نحو مناسب آن، تبیین و تشریح می‌شود و با تعابیر درخور مقام، توضیح داده می‌شود.

آیت‌الله مروارید که آب را ماده اصلی خلقت می‌دانست، در تبیین علت تفاوت آب‌ها (آب شور و شیرین) و در نتیجه تفاوت ذات و طینت انسان‌ها توضیحاتی داده که از خلال آن می‌توان به نفی ذاتی بودن سعادت و شقاوت دست یافت. ایشان سه احتمال برای متفاوت شدن آب بیان می‌کند:

۱. شاید علت تقسیم شدن آب به شیرین و شور، عرضه ربوبیت خداوند متعال بر اجزای مختلف آب (قبل از تجزیه و تقسیم آن) باشد، که این امر باعث شده بعضی از قسمت‌ها آن را پذیرفته و شیرین باقی بمانند و اجزائی که آن را قبول نکرده‌اند، شور شوند. البته این عرضه

ربوبیت و تکلیف به رد یا قبول آن، پس از دادن علم و قدرت به آب بوده؛ وگرنه تکلیف نمودن ماده فاقد شعور و قدرت، معنا ندارد.

۲. ممکن است علت آن، علم خداوند به طاعت و معصیت صادرشده از جزئی از آب باشد؛ یعنی خداوند پیشاپیش می‌داند که اجزای آب پس از عالم شدن و تمییز دادن حق و باطل و دارا شدن شرایط تکلیف، کدامیک اطاعت می‌کنند و آنها را شیرین باقی می‌گذارد، و نیز می‌داند که کدام اجزا معصیت می‌کنند و آنها را شور می‌نماید.

۳. ممکن است این تقسیم آب لطفی از طرف خداوند باشد. خدا می‌داند در آینده چه کسی با اختیار ایمان می‌آورد و چه کسی با سوء اختیار کفر می‌ورزد. به همین جهت روح و بدن مؤمنان را پاکیزه و طالب طاعت و مایل به بندگی قرار می‌دهد و این لطفی الهی به آنهاست. آفرینش طبیعت کافران از آب شور و مایل به کفر و معصیت نیز لطف است؛ زیرا از نظر عقلی استحقاق عذاب و عقوبت کمتری بر گناه خواهند داشت. همچنین ممکن است این مسئله علل دیگری داشته باشد که ما نمی‌دانیم (مرورید، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶-۲۱۵).

علامه طباطبایی و پیروان مکتب تفکیک در این نکته مشترک‌اند که افراد دارای طینت‌های متفاوتی هستند که گرچه باعث بروز اعمال متفاوت از سوی صاحبان آنها می‌شود، اما این امر تنها دلیل اختلاف رفتار انسان‌ها نیست. انسان با اراده و قدرت اختیار می‌تواند برخلاف طینت خود رفتار کند و سعادت و شقاوت ذاتی به معنای تغییرناپذیر باطل است. علامه دلیلی برای متفاوت شدن طینت‌ها بیان نمی‌کند، اما پیروان مکتب تفکیک با احتمالاتی نظیر وجود قدرت و حق انتخاب در ماده سازنده انسان، سعی در توضیح تفاوت‌ها دارند.

زمینه‌های سعادت و شقاوت

تا اینجا مشخص شد که هیچ‌یک از دو معنای ذاتی برای سعادت و شقاوت انسان مورد پذیرش نیست و تعیین سرنوشت فرد پیش از حیات دنیوی، به معنای ملازم جبر، منتفی است؛ بنابراین احتمال دارد منظور و مراد واقعی این بوده که عوامل مورد بحث، تنها بستر و زمینه‌های سعادت و شقاوت‌اند و در حد مقدمات و معدّات، ارزش و اعتبار دارند، نه در حد اجزای علت تامه. این احتمال با مراجعه به سخنان علامه طباطبایی و تفکیکیان قوت می‌یابد؛ زیرا از عواملی مانند

«طینت» و «شاکله» یا اموری قبل از تولد به عنوان اسباب و زمینه‌سازهای سعادت یا شقاوت دنیوی نام می‌برند که منافاتی با اختیار ندارد.

علامه معتقد است اگرچه نمی‌توانیم مضمون یک‌یک احادیثی را که به تفاوت طینت‌ها اشاره دارد، بپذیریم، ولی همه را نیز نمی‌توانیم رد کنیم یا در صدور آنها از ائمه به‌طور مطلق مناقشه کنیم. از متن کلام خداوند چنین برمی‌آید که موجودات و حوادثی که خیر و جمیل‌اند، یا وسیله خیر یا ظرف برای خیر هستند، از بهشت آمده‌اند و باز هم به بهشت برمی‌گردند؛ موجوداتی نیز که شرند یا وسیله و ظرف برای شر هستند، از آتش دوزخ آمده‌اند و دوباره به همان‌جا برمی‌گردند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۹-۴۳۸). باید اذعان کرد که اعمال انسان غالباً از طینت و سرشتش ناشی می‌شود و قسمتی از این سرشت به‌وسیله وراثت منتقل می‌شود و از ابتدای تولد همراه انسان است و آدمی در انتخاب آن نقشی ندارد. طینت و سرشت موروثی حالتی بینابین دارد: نه سرشت‌های موروثی ثابت و غیر قابل تغییر هستند و نه موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی به‌کلی دروغ است، بلکه امری بین این‌دو است؛ یعنی در عین اینکه بخشی از خلق انسان با وراثت از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود، اما با عوامل تربیتی نیز قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش است (همو، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۴). نفس در بدو خلقتش، هر دو استعداد نیک و بد را دارد، ولی وقتی ملکه یکی از آن‌دو در وی رسوخ نمود، استعداد دیگرش به‌کلی باطل می‌شود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۹۴).

شاکله، بستر و زمینه دیگری برای رسیدن به سعادت یا شقاوت است. راغب می‌نویسد: لفظ «شاکله» از ماده شکل و به معنای خوی و اخلاق است. شکل به معنای بستن پای چهارپا است، و خلق و خوی را بدین مناسبت شاکله خوانده‌اند که آدمی را محدود و مقید می‌کند و نمی‌گذارد در آنچه می‌خواهد، آزاد باشد، بلکه او را وادار می‌سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق، رفتار کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۲). علامه عمل انسان را متأثر از شاکله او می‌داند و معتقد است آدمی شاکله‌های متفاوتی دارد که زاینده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج او و همچنین ناشی از عوامل خارج از ذاتش است؛ اما دعوت و تقاضای مزاج که باعث ملکات یا اعمالی مناسب خویش می‌شود، از حد اقتضا تجاوز نمی‌کند و اثر ملکات و اخلاق هر شخص هم در حدی نیست که انجام یا ترک کاری را محال سازد. تفاوت آنجاست که اگر کسی دارای شاکله معتدل باشد،

آسان‌تر به‌سوی حق و عمل صالح رو می‌آورد و آن‌که خلق و خوی سرکش، قدری دشوارتر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۷-۲۶۱).

شیخ مجتبی قزوینی با اهمیت دادن به بستر و زمینه‌های سعادت و شقاوت، به سخن رسول اکرم (ص) اشاره می‌کند که فرمود: «شقی آن کسی است که در شکم مادرش شقی بوده و سعید آن کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده است» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۶). وی می‌گوید در تفسیر و توضیح احادیثی با این مضمون باید به چند نکته توجه جدی داشت:

۱. خداوند عالم به حال عباد است و می‌داند که شقی و سعید کیست.
۲. اسباب و علل در سعادت و شقاوت اثر دارند. انسان درحالی‌که در شکم مادر است، به اقتضای اسباب، سعید یا شقی است و این جبر نیست.
۳. علل و اسباب علت تامه هم تخلف‌ناپذیر نیست، بلکه برای خداوند رأی و امر و بداء وجود دارد. سعادت و شقاوت اشخاص تا آخر عمر معلوم نمی‌شود و اطمینانی به اعمال نیست، مگر به آخر عمل و عمر. ادعیه بیان‌شده از سوی معصومین نیز دال بر این مطلب است.
۴. توفیق و خذلان، طبق علم خداوند و هماهنگ با اختیار بندگان است. پس به‌عنوان مثال خذلان آن است که خداوند انسان بدکردار را به حالی که دارد، واگذارد یا جریان خیر به‌دست او را منع فرماید و توفیق آن است که برای انسان نیک‌کردار، مقتضیات اعمال نیک را فراهم‌تر کند^۱ (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۷).

۱. باید اذعان کرد که بیشتر متکلمین شیعه در مقام تبیین نحوه هماهنگی حدیث مذکور (و احادیثی با همین مضمون) با اختیار آدمی و در راستای نظریه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» کوشیده‌اند و این تلاشی مستمر و دامنه‌دار بوده است. به‌عنوان نمونه امام خمینی (ره) در توضیح این مطلب می‌گوید: کسی که پایان کارش به استراحت دائم غیر متناهی و لذت‌های بدون انقطاع و عطای بی‌پایان الهی می‌انجامد، از آغاز خلقتش سعادتمند است، هرچند عمر دنیا را در ناراحتی و سختی به‌سر برد. شاید مقصود روایت این است که نفوس انسانی در ابتدای خلقت به‌خاطر عواملی با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. نفس ناطقه انسانی که بر ماده لطیف و نطفه پاک افاضه می‌شود، نفسی نورانی است که طبعاً به خیرات و موجبات سعادت علاقه خواهد داشت، پس او از ابتدا سعادتمند و خیرخواه است؛ اما میل و رغبت به اندازه‌ای نیست که اختیار و اراده را از انسان بگیرد (امام خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۱-۱۵۰).

شیخ مجتبی قزوینی در جای دیگر تأکید می‌کند که نه تنها سعادت و شقاوت، بلکه کلیه امور مانند اجل و رزق فعل خداوند است، اما نه به نحو ایجاب و علیت، بلکه به نحو مشیت و اراده، که در آن اختیار و افعال تکلیفی بشر به نحو اقتضا دخالت دارد؛ بدین معنا که چون خداوند رحیم و رحمن و قهار و تواناست، تبدیل، تغییر، ایجاد و اعدام می‌فرماید و افعال تکلیف بشر موجب ثواب و عقاب در دنیا و آخرت می‌شود (همان، ص ۲۴۲).

آیت‌الله مروارید ذاتی بودن سعادت و شقاوت را به معنای اقتضای طبع برای سعادت و شقاوت می‌داند و می‌گوید: این اقتضا تنها در حد زمینه‌سازی و ایجاد انگیزه عمل خوب یا بد است و فاعل حقیقی، ذات فرد است که مسلط بر همه انگیزه‌ها و زمینه‌هاست. انگیزه‌های خیر و شر فقط باعث سهولت کار خیر و شر می‌شوند و افراد در گزینش عمل مختارند. در مورد دخالت مشیت و اراده خداوند در افعال انسان باید توجه داشت که مشیت و اراده، از صفات فعل خدا هستند؛ از این رو ازلی و قدیم نیستند و به افعال اختیاری به وصف اختیاری بودن تعلق می‌گیرند. خداوند به علم ذاتی، عالم بر واقع، یعنی فعل اختیاری انسان است؛ در نتیجه جبر لازم نمی‌آید (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵ و ۲۲۲). شایان ذکر است که در کتب فلسفی و کلامی روشن شده که علم ذاتی خداوند به سعادت و شقاوت افراد، از علل دخیل در فعل فاعل مختار مانند انسان نیست و علم (و همچنین قدرت) فراگیر خداوند متعال، فاعل مختار را به فاعل مجبور تبدیل نمی‌کند (بنگرید به: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۶ و ج ۱۵، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۰۵).

با توجه به آنچه ذکر شد، معلوم می‌شود که نزد علامه طباطبائی و متفکران مکتب تفکیک، منظور از سعادت و شقاوت ذاتی و طینت و سرنوشت معین شده‌ای که در احادیث حیات پیشین انسان آمده، فراهم شدن بستر و زمینه‌های سعادت و شقاوت در حیات پیشین است. علم خداوند به سعادت و شقاوت بندگان، یکی از دلایل استفاده از لفظ ذاتی است که پیروان مکتب تفکیک بیشتر از علامه بر آن تأکید می‌کنند؛ در مقابل، علامه بر شاکله به عنوان بستر سعادت و شقاوت تکیه می‌کند که تفکیکیان از آن نامی نمی‌برند.

زمینه و بسترهای سعادت و شقاوت، در حیات دنیایی نیز وجود دارد. عواملی مانند وراثت، فرهنگ، محیط و مکان زیست، از جمله این زمینه‌ها هستند که دارای آثاری خارج از اختیار انسان هستند و به همین دلیل واژه ذاتی بر آنها نیز اطلاق می‌شود. علامه طباطبائی تصریح

دارد که میان اعمال و ملکات آدمی و اوضاع و احوال و جو زندگی او ارتباط برقرار است. برای مثال، آداب و رسوم و عادت‌های تقلیدی، آدمی را به موافقت خود دعوت می‌کنند و پس از مدتی، صورتی جدید در نظر انسان منعکس می‌سازند که انسان مخالفت با آنها را شنای برخلاف جریان آب تصور می‌کند. قهراً اعمال انسان به تدریج با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعی‌اش منطبق می‌گردد؛ اما باید دانست که این ارتباط نیز غالباً تا حد اقتضا می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند، مگر اینکه ملکات چنان ریشه‌دار و پابرجا شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نباشد. در این موارد صحت تکلیف و اقامه حجت و دعوت و انذار و تبشیر افراد همچنان پابرجاست؛ زیرا اگر تأثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده، به‌خاطر سوء اختیار خود آنان است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۵).

حاصل کلام اینکه، باید اذعان نماییم به حکم وجدان و با توجه به احادیث متعدد در فرهنگ شیعه، خداوند به مشیت و حکمت بالغه‌اش به انسان آزادی و اختیاری عنایت کرده که به‌وسیله آن قادر است آثار تربیت محیط و وراثت را خنثی کند. اگر انسان بخواهد، می‌تواند اموری را اختیار کند که او را به سعادت سوق دهد یا به طرف کارهایی ببرد که موجب شقاوت‌مندی او شود.

نتیجه

علامه طباطبایی و پیروان مکتب تفکیک معتقد به وجود حیات پیش از دنیا برای انسان هستند. بین این افراد درباره تعداد و ویژگی‌های عوالم مقدم بر دنیا و نحوه حیات انسان در آنها اختلافاتی وجود دارد. علامه طباطبایی با نقد ویژگی‌های بیان‌شده از سوی مکتب تفکیک برای عوالم قبل از دنیا و حیات پیشین انسان، به بیان ویژگی‌های مورد نظر خود می‌پردازد که به‌مراتب اشکالات کمتری نسبت به نظر مکتب تفکیک بر آن وارد است. ایشان با پیروان مکتب تفکیک در خصوص قبول مضمون‌های مشترکی که از احادیث مربوط به حیات پیشین انسان برگرفته شده و محتوای آن به تعیین سرنوشت و سعادت و شقاوت ذاتی مربوط است، اختلاف چندانی ندارد. همه این اندیشمندان در مقام متکلم شیعی، سعی کرده‌اند تضاد ظاهری بین اختیار انسان و نص یا مضمون برخی احادیث مبنی بر تعیین سرنوشت انسان‌ها قبل از دنیا را برطرف کنند. تفکیکیان با مطرح

کردن بداء و با قائل شدن به عقل برای ذریه آدم در حیات پیشین سعی در رفع شبهه جبر و رقم خوردن سرشت و سرنوشت آدمی در عوالم قبل از دنیا داشته‌اند. علامه طباطبایی علاوه بر استفاده از آموزه بداء برای نفی سرنوشت از پیش تعیین‌شده، معتقد است که انشعاب افراد به سعید و شقی اساساً از دنیا شروع می‌شود، نه عوالم پیش از آن، و به وجود عقل برای ذریه معتقد نیست. به نظر می‌رسد این رأی علامه مطابقت بیشتری با آیات و روایات این موضوع داشته باشد.

با توجه به نظریه شیعه در مورد جبر و اختیار، باید اذعان نمود که منظور تفکیکیان و علامه طباطبایی از سعادت و شقاوت ذاتی و طینت معین‌شده یا تعیین سرنوشت که در احادیث حیات پیشین انسان وجود دارد، فراهم شدن بستر و زمینه سعادت و شقاوت در آن عوالم یا علم خداوند به سعادت و شقاوت افراد است، نه چیزی بیش از آن.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان، تهران: پیام عدالت، ۱۳۹۱.
- امام خمینی، سید روح‌الله، طلب و اراده، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
- _____، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸الف.
- _____، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- _____، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد: علامه طباطبایی، ۱۳۶۶.
- _____، رسائل توحیدی، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ب.

- _____ ، نهاية الحكمه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة

المدرسين، ۱۳۸۷.

- طوسی، خواجه نصیرالدین، **تجريد الاعتقاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- قزوینی، مجتبی، **بیان الفرقان**، قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۷.
- قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مروارید، حسنعلی، **تنبيهات حول المبدأ و المعاد**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- مظفر، محمدرضا، **منطق**، ترجمه علی شیروانی، قم: دار العلم، ۱۳۸۸.
- ملکی میانجی، محمدباقر، **توحید الامامیه**، تهران: مؤسسه انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.