

بررسی اشتراک نوعی تکالیف از منظر دینی و فلسفی

(با رویکردی انسان‌شناسانه)

علی اصغر جعفری ولنی^(۱)

حبیبه مولاپناه^(۲)

چکیده

آیات حاکی از تکلیف در حد وسع است که برای توجیه این دوگانگی نیز، میتوان به تفاوت میان مرحله جعل و مجعول تکالیف تمسک کرد.

در این پژوهش مسئله امکان تکلیف یکسان از منظر دین و فلسفه، با توجه به مبانی انسان‌شناسانه در منابع دینی و فلسفی مورد بحث قرار گرفته است. از آنجا که مسئله تکلیف یکسان پیوندی با وحدت و کثرت نوعی انسان دارد، بررسی دیدگاه دینی و فلسفی در این باب میتواند راهگشا باشد. گرچه بزرگان ادیان و اکثر فلاسفه، طرفدار «وحدت نوعی» انسان هستند اما فلاسفه اصالت وجودی به «کثرت نوعی» معتقدند. از اینرو، اگرچه از نظر عملی، ادیان و عموم فلاسفه به یکسانی تکلیف پایبند هستند، اما بلحاظ نظری میتوان گفت که لازمه کثرت نوعی انسان، ناهمآندی تکلیف است. بنابراین بنظر میرسد در برخی موارد ناسازگاریهایی رخ دهد، مانند تعارض میان نظریه کثرت نوعی انسان در بیان ملاصدرا و التزام عملی وی به تکلیف یکسان. البته برای رفع این ناسازگاری میتوان به جنبه ثبات انسان با وجود حرکت جوهری و کثرت نوعی اشاره کرد. تعارض دیگر، میان آیات دال بر تساوی ذاتی انسانها و

کلیدواژگان: تکلیف، دین، فلسفه، وحدت نوعی، کثرت نوعی، مبانی انسان‌شناسانه، ملاصدرا.

مقدمه

با یک تقسیم‌بندی کلی میتوان گفت که آموزه‌های دینی دارای دو بخش «اصول» و «فروع» هستند. اصول دین، باورهای بنیادین دینی را شامل میشوند که مربوط به جنبه اعتقادی است و فروع دین، احکام شرعی اسلام در زمینه‌های مختلف عبادات و معاملات است که مربوط به جنبه عملی میباشد. عبارت دیگر، فروع دین مجموعه «تکالیفی» است که یک مسلمان باید به آنها عمل کند. بنابراین از جمله مباحثی که با زندگی انسان دیندار پیوند وثیقی دارد مبحث «تکلیف» است.

فقه‌مباحث مختلفی را در باب تکلیف مطرح کرده‌اند که از جمله آنها میتوان به این موارد اشاره کرد: مخاطب تکلیف کیست؟ رابطه تکلیف و ثواب چگونه است؟ آیا

(۱). استادیار دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران (نویسنده مسئول): jafari_valani@yahoo.com

(۲). دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی مدرسه عالی شهید مطهری، تهران، ایران: h27180m@gmail.com

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.26.4.3.2

به تکلیفی که بدون نیت انجام شده باشد، ثوابی تعلق میگیرد؟ تکلیف چه زمانی قطعی میشود؟ آیا در قطعی شدن تکلیف، وجود علم مکلف به تکلیف شرط است یا صرفاً امکان علم داشتن او کفایت میکند؟ پژوهشهای بسیاری (در قالب کتاب و مقاله) درباره تکلیف صورت گرفته است که عناوین برخی از آنها عبارتند از: «بررسی قاعده اشتراک تکلیف و موارد آن در فقه امامیه»، «پیوند مسئله تفسیری تکلیف در حدوسع و مسئله کلامی جبر و اختیار»، «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی حق و تکلیف از منظر آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی»، «بررسی عقلانی شرایط تکلیف با عنایت به دلالت‌های کلامی آیه ۲۸۶ سوره مبارکه بقره»، «مبانی قرآنی تکلیف محوری» و «رابطه حق و تکلیف از منظر اسلام». با وجود تحقیقات بسیاری که درباره تکلیف انجام شده، اما بطور خاص مسئله «امکان وضع تکالیف یکسان برای همه انسانها» و بررسی چگونگی این امکان، مورد بحث قرار نگرفته است.

در فلسفه اسلامی، قاعده‌یی تحت عنوان «حکم الامثال» مطرح شده که بیان میکند اشیاء در صورتی دارای حکم یکسان خواهند بود که ماهیت و ذات آنها یکسان باشد. از منظر دینی، انسانها ذاتاً یکسان هستند و آیات بسیاری گویای این مطلب است. در عین حال آیاتی نیز وجود دارد که تکالیف را در بعد فردی متکثر میداند، مانند آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶)؛ با این تقریر که وسع و توانایی افراد متفاوت است و از اینرو میتوان گفت که تکلیف در حدوسع، بمعنای تکثر تکلیف میباشد.

گرچه اکثر فلاسفه از «وحدت نوعی انسان» دفاع کرده‌اند اما با ظهور حکمت متعالیه و طرح مباحثی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، وحدت از نوع انسان منسلخ میشود و انسان از نظر نوعی،

تکثر می‌یابد. هر انسانی هرچند شباهتهایی با دیگران دارد اما دارای خصوصیات جسمی، ویژگیهای روانی و تواناییهای ویژه ذهنی، هوشی و ادراکی بی است که او را از دیگران متمایز میسازد و موجب میشود تا او موجودی مستقل و خاص باشد. در اینصورت، انسان دیگر یک ماهیت ثابت با عوارض متغیر نیست بلکه دائماً در حال تغییر و تعامل است و در نتیجه، نوع انسان نیز همواره در حال تغییر است. بنابراین برای صدور حکم باید وضعیت آنها مورد توجه قرار گیرد تا امکان صدور حکم وجود داشته باشد. لازم بذکر است، گرچه در برخی موارد، مبانی فلاسفه اسلامی با اعتقادات دینی آنها ناسازگار است، اما در عین حال بیشترین میزان پایبندی به دین را داشته‌اند. این پایبندی به دین تا حدی است که مثلاً ابن سینا هر چند با مبانی خود نمیتواند معاد جسمانی را اثبات کند، اما اعتراف میکند که به دلیل قول نبی صادق آن را پذیرفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳).

بر اساس مطالب یادشده، مسائل متعددی رخ مینماید، از جمله اینکه چگونه میتوان برای افراد متمایز، حکم و تکلیفی یکسان در نظر گرفت و همه را به آن ملزم ساخت؟ شاید با نگاه وحدت نوعی، پاسخ به این مسئله، بدیهی بنظر برسد اما بالحاظ کثرت نوعی، چگونه میتوان تکلیف یکسان را توجیه کرد؟ اساساً چگونه انسانهایی که ذاتاً با یکدیگر متفاوت هستند، میتوانند به یک حکم یکسان مکلف شوند؟ آیا فلاسفه اصالت وجودی و در رأس آنها ملاصدرا به لوازم سخنان خود توجه نداشته‌اند یا اینکه – مانند ابن سینا در مسئله معاد جسمانی – از منظر تعبدی بودن به این مسائل پاسخ میدهند؟ چگونه میتوان تعارض میان این مبانی انسان‌شناسانه و تعبد عملی به دین از سوی فلاسفه را توجیه نمود؟ این ناسازگاریها چگونه قابل تبیین هستند؟ قرآن کریم کدام دیدگاه را برگزیده است؟ آیا وحدت نوعی

و یکسانی تکلیف پذیرفته شده یا کثرت نوعی و مواجهه با تعارض یادشده؟ چگونه قرآن از سویی طرفدار ذات یکسان بشر است و از طرف دیگر استعدادهای او را متفاوت میداند؟

در این پژوهش، سعی بر این است با توجه به مبانی دینی و فلسفی، ناسازگاریهای مندرج در سؤالات فوق، در حد توان مورد بررسی و تدقیق قرار گیرد و اگر در واقع و حقیقتاً تعارضی وجود داشت، رفع گردد.

۱. تعریف لغوی و اصطلاحی تکلیف

«تکلیف» مصدر باب تفعیل و معنای لغوی آن، به کاری فرمان دادن، حکم به اجرای امری نمودن و زحمت دادن است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۶/۳۵۸۴). همچنین در تعریف آن آمده که امر به چیزی که در آن مشقت و سختی است، تکلیف نامیده میشود (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۱۱۵). از تصریح لغت شناسان، چنین برداشت میشود که در معنای تکلیف، دو عنصر نهفته است: (۱) بعث و وادار نمودن و (۲) مشقت و زحمت (امامی، ۱۳۸۳: ۴/۱۱).

تکلیف از ریشه «کَلَفَ» بمعنای سختی و مشقت است (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۳۷). جوهری میگوید: «كَلَفَهُ تَكْلِيفًا، أَيْ أَمَرَهُ بِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ»؛ تکلیف کرد او را یعنی او را امر کرد به چیزی که برای او سخت بود (الجوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۲۴). همچنین «تکلیف» در دو معنای ککومک صورت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۳۰۷) و میل و رغبت شدید (فراهیدی، بی تا: ۵/۳۰۷) هم بکار رفته و راغب اصفهانی در تحلیل این سخن میگوید چون در این امور، سختی و مشقت وجود دارد، به این معنا بکار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۱). در نهایت میتوان چنین نتیجه گرفت که معنای اصلی این واژه، سختی و زحمت است و بتعبیر دیگر، «مشقت» معنای بالوضع آن میباشد.

معانی اصطلاحی مختلفی در منابع کلامی و فقهی، برای واژه «تکلیف» آمده است. برخی از محققین آن را اراده مرید (شارع) نسبت به امر مشقت آمیز تعریف کرده اند (طوسی، بی تا: ۳/۵۲۴). برخی دیگر آن را طلب کردن امری مشقت آور از سوی شارع یا شخصیتی برتر دانسته اند (الحلبی، ۱۴۱۷: ۱۱۳). برخی نیز تکلیف را دستور کسی که اطاعت او واجب است، تلقی نموده اند (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۴).

در اصطلاح دینی، تکلیف را خواست شارع برای انجام دادن یا انجام ندادن امری دانسته اند که بر آوردن آن خواست، مستلزم سختی و مشقت است. این خواست شارع بصورت حکم بیان میشود و خطابی است که متعلق آن، افعال مکلفین است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۶: ۱۳/۲۴۹). فیاض لاهیجی در اینباره میگوید:

تکلیف خطاب الهی را گویند که متعلق به افعال بندگان است از جهت اتّصاف به حسن و قبح بر سبیل اقتضا یا بر سبیل تخیر، و مراد از اقتضا طلب است و طلب یا متعلق است به فعل و یا ترک، و بر همین اساس اوامر الهی در مورد افعال انسان را به پنج قسم تقسیم نموده اند: وجوب، حرمت، ندب، کراهت و اباحه (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۷).

فقهها مباحث تکلیف را غالباً در باب «حجر» و اصولیان معمولاً در بحث حکم و حاکم و محکوم علیه و محکوم به و موارد دیگری که با تکلیف پیوند دارد، آورده اند، چرا که تکلیف نسبت مستقیم با حکم و به تبع آن با حاکم، محکوم علیه و محکوم به دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۶: ۱۳/۲۴۹).

واژه «تکلیف» در قرآن بکار نرفته ولی از مشتقات مصدر آن، هشت مورد را میتوان در قرآن ملاحظه نمود. از این مجموع، شش مورد آن بمعنای تکلیف و دستور

الهی و دو مورد آن در معنای لغوی بکار رفته است؛ «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (انعام / ۱۵۲)؛ «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (اعراف / ۴۲)، «وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (مومنون / ۶۲)، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۸۶)، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق / ۷)، «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۳۳)، «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ» (نساء / ۸۴) و «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» (ص / ۸۶). شش مورد نخست، بیانگر این امر است که خداوند آدمی را بر انجام آنچه در توانش نیست، مکلف نمیسازد. اما در دو مورد اخیر، معنای لغوی تکلیف (مشقت و زحمت) مراد است.

در فلسفه اسلامی - برخلاف کلام و فقه - درباره اصطلاح تکلیف، کمتر بحث شده اما شریعت و تشریح، نوامیس، احکام و فقه، در واقع کلیدواژه‌هایی هستند که مبحث تکلیف را ابلائی آنها میتوان یافت. فقه، در واقع نظامی از تکالیف و وظایف چهارگانه‌ی است که انسان در برابر خود، پروردگار، انسانهای دیگر و طبیعت دارد؛ علاوه بر اینکه موضوع فقه، فعل مکلف میباشد. بعضاً فلاسفه نیز در اثبات ضرورت نبوت، به احکام و تکالیف تمسک میجویند (میرسلیم، ۱۳۷۵: ۳۰۸۳).

در ادامه این قسمت لازم است اشاره‌ی به تبیین و توضیح اصطلاح «تکلیف یکسان» داشته باشیم. «یکسان» از نظر لغوی صفت بوده و بمعنای برابر، مساوی، همانند و بالسویه میباشد (دهخدا، ۱۳۴۲: ۳۴ / ۱۰۸۱). منظور از تکلیف یکسان آن است که دو شیء متمایز دارای یک تکلیف و حکم باشند. پس این سؤال شکل میگیرد که آیا برای دو شیء متمایز، میتوان تکلیف و حکمی واحد صادر کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، شرایط آن چیست؟
قاعده‌ی در فلسفه اسلامی وجود دارد که بیان میکند:

«حکم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد». این قاعده، از جمله قواعدی است که در بسیاری از موارد به آن استناد شده و زیربنای بسیاری از مسائل قرار گرفته است. اگرچه در کتب فلسفی بحثی تحت عنوان این قاعده دیده نمیشود و فلاسفه آن را بطور مستقل مورد بحث قرار نداده‌اند، ولی فخر رازی در فصل پایانی از کتاب الاربعین فی اصول الدین برخی از اصول و قواعد عقلی را که زیربنای مسائل فلسفی قرار میگیرند، برشمرده و از جمله قاعده «حکم الأمثال» را مورد بحث قرار داده و برای اثبات آن استدلال کرده است. او این قاعده را اساس و زیربنای بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی میداند، تا آنجا که اگر به صحت آن لطمه‌ی وارد شود، نظام اندیشه فلسفی مختل خواهد شد و هرج و مرجی در تفکر پدیدار خواهد شد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۷۲/۱). این قاعده، یک قانون عقلی است که بهیچ وجه استثناپذیر نیست، لذا در مسائل فلسفی همواره مورد استناد بوده (همان: ۱۷۳) و ناظر به «تماثل» در ماهیت میباشد. تماثل مصدر باب تفاعل و در لغت بمعنای همانند یکدیگر شدن است. در اصطلاح، دو امر متحد در ماهیت، و لوازم آن را «مثالان» و نسبت میان آن دو را تماثل خوانند (شجاعی، ۱۳۹۶: ۷۸). از اینرو برای تکلیف یکسان بر دو شیء باید آن دو از نظر ماهوی مثل هم و یکسان بوده تا بتوانند به حکم قاعده حکم الامثال دارای حکم واحد باشند. اشیاء همانند، دارای حکمی همانند خواهند بود، اعم از اینکه آن حکم مثبت باشد یا منفی. عبارت دیگر حکم هر شیء، حکم مانند آن نیز میباشد. بنابراین اگر موجودی به حکمی از احکام محکوم شود، موجود دیگری که مانند موجود اول است، به همان حکم محکوم میشود زیرا بین دو موجود همانند، آنچه موجب امتیاز و جدایی آنها از یکدیگر میشود، به ذات و ماهیت آنها وابسته نیست، بلکه صرفاً یک امر عرضی است.

پس دو موجود متمائل یا موجودات امثال، در ماهیت متحدند. در چنین شرایطی اگر این ماهیت به حکمی محکوم شود که در یک مورد بطور ایجاب است و در مورد دیگر بطور سلب، مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود، و چون اجتماع نقیضین از نظر عقل محال است، آنچه موجب آن میشود نیز محال است. به این ترتیب، نتیجه آن است که اشیاء همانند، دارای حکم واحد هستند؛ اعم از اینکه آن حکم بطور ایجاب باشد یا بطور سلب (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۱۷۱).

۲. ماهیت انسان

آنچه در جواب از سؤال «ما هو؟» گفته میشود، ماهیت نام دارد. البته ماهیت در معنای دیگری هم بکار میرود و آن «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی آنچه حقیقت شیء را تشکیل میدهد (شجاعی، ۱۳۹۶: ۲۲۰).

«نوع» نیز یکی از مفاهیم کلی است که تمام ذات و تمام ماهیت افراد است و به افراد متفق الحقیقة، یعنی چیزهایی که ذاتشان یکی است، اطلاق میشود. در واقع، نوع وقتی بکار میرود که بخواهیم تمام حقیقت مشترک میان افرادی را که تنها کثرت عددی دارند اما ذات و ماهیتشان یکی است، بیان کنیم. به بیان دیگر، نوع مفهومی کلی است که بیانگر تمام ذاتیات مصادیق خودش هست (همان: ۲۴۸). پس در هر چیزی، نوع عین ماهیت آن است.

بنظر میرسد تکلیف یکسان، با وحدت و کثرت نوع انسان ارتباط دارد، از اینرو بررسی ماهیت انسان از منظر دین و فلسفه ضروری است.

۱-۲. نوع انسان از منظر دینی

یکی از اصول و ارکان نظام اندیشه اسلامی، اصل مساوات و تساوی انسانها و نفی تبعیض است. بموجب

این اصل که از کرامت ذاتی انسان نشئت میگیرد، هیچ انسانی فراتر و یا فروتر از دیگران آفریده نمیشود. از نظر اسلام انسانها بحسب گوهر و ذات برابرند و مردم از این نظر دوگونه یا چندگونه آفریده نشدهاند. رنگ، خون، نژاد و قومیت ملاک برتری و تفوق نیست و بتعبیری، سید قرشی و سیاه حبشی برابرند (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۲۴ و ۱۲۵)؛ در قرآن نیز، این برابری بوضوح منعکس شده و همه انسانها از یک ریشه و برابر معرفی شدهاند: «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (انعام/۹۸). منشأ پیدایش همه آدمیان یکی است و از اینرو هیچکس بر دیگری برتری ذاتی ندارد. تنها برتری نزد قرآن به ایمان و تقوای انسان است که از طریق تفکر و عبادت ارتقا می یابد. در آیات دیگری نیز آمده است که «همه انسانها از یک پدر و مادر آفریده شدهاند» (حجرات/۱۳) که ضمن دلالت بر تساوی ذاتی همگان، نشان میدهد که انسانها با هم برادرنند و باید با روح برادری با یکدیگر تعامل نمایند. مساواتی که قرآن میان انسانها قائل است، شامل دو جنبه عمده است: مساوات در اصل انسانیت و مساوات در حقوق و اجرای قوانین و احکام. برای اثبات این مطلب میتوان بترتیب به این آیات استناد کرد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات/۱۳) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء/۵۸).

۲-۲. نوع انسان از منظر فلسفی

وحدت یا کثرت نوعی انسان، از آن دسته مسائلی است که در سنت فلسفه اسلامی دیدگاه واحدی درباره آن مطرح نیست؛ گرچه بیشتر فیلسوفان مسلمان از وحدت نوعی انسان دفاع کردهاند. در واقع اکثر فیلسوفان پیش از ملاصدرا، بصراحت یا تلویحاً، از وحدت نوعی انسان

سخن گفته‌اند و وحدت نوعی را اساس کار خود در انسان‌شناسی قرار داده‌اند، اما ملاصدرا طرح زیست‌نوع‌های انسانی را مطرح و از آن دفاع کرده است. ابن‌سینا در بسیاری از آثار خود صراحتاً به وحدت نوعی انسان اشاره کرده است. وی در التعلیقات می‌گوید: «همهٔ نفوس از طبیعت و جوهریت واحد بهره‌مندند و تفاوت‌های انسانی در هوش و کندذهنی و خیر و شر بودن ناشی از احوال لاحق ماده بوده و خارج از ذات انسانی است» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۴۵). او برای اثبات حدوث نفس همراه حدوث بدن، برهانی ذکر میکند که در آن وحدت نوع انسان را پیشفرض می‌گیرد. وی بیان میکند که نفس انسان قبل از بدن موجود نیست زیرا عامل تمایزی وجود ندارد، چراکه عامل تمایز، یا ذات است که ذات انسانی یکسان است، یا ماده می‌باشد که چون قبل از بدن است ماده‌یی وجود ندارد تا عامل تمایز باشد (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۶). ابن‌سینا در جایی دیگر نیز مینویسد: «همانا صورت انسانی و ماهیت انسانی، طبیعتی است که اشخاص نوع همگی به صورت برابر در آن مشترکند و دارای حد برابری است» (همان: ۸۱). البته از منظری دیگر نیز میتوان از وحدت نوعی انسان نزد ابن‌سینا سخن گفت؛ به این بیان که نگرش ماهوی و انکار اشتداد وجودی در اندیشهٔ وی، مستلزم عدم تحول در نفس انسانی و ثبات دائمی آن است (صلواتی، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

اما ملاصدرا گرچه در بحث انسان‌شناسی از ابن‌سینا متأثر است اما در عین حال، نظریات خاص خود را نیز ارائه می‌دهد. صدرالمتألهین دربارهٔ انسان، به کثرت نوعی قائل است. در واقع سخن از هویت و حقیقت انسان در حکمت متعالیه رنگ و بوی تازه‌یی بخود می‌گیرد. او با تکیه بر نظریه‌ها و مبانی ویژهٔ خود از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، مباحثی را دربارهٔ انسان مطرح نمود که خاستگاه

نوآوری‌هایی در نظام فلسفی او شد. از جمله مهمترین این نوآوری‌ها، مسئلهٔ حد ناپذیری ماهیت انسان است (گرگین و ناجی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۱۳). صدرالمتألهین بر پایهٔ مبانی یادشده و اشاره به نحوهٔ وجود خاص انسان، سخن از دگرگونی نوعی انسان بمیان آورد. بر این اساس، حیوان ناطق نوع متوسط قلمداد میشود و میتواند تحت اجناس بهیمی، سبعی، شیطانی و ملکی واقع شود و از انواع گوناگون مندرج در این اجناس برخوردار شود.

در واقع حکمای پیش از ملاصدرا، با محوریت ماهیت انسان حکم به وحدت نوعی مینمودند، اما وی بر اساس نگرش وجودی و با بهره‌گیری از مبانی و اصول حکمت متعالیه، به بیان طرحی نوین از نظریهٔ وحدت شخصیهٔ وجود پرداخت. بر مبنای اصول حکمت متعالیه، وجود دارای مراتب تشکیکی و ظهورات گوناگونی است که از وحدت نوعیه به وحدت تشکیکی وجود و در نهایت به وحدت شخصیه در حال تغییر است و انسان نیز بمثابة امر وجودی، چنین تطوراتی دارد. از اینرو بر اساس دیدگاه ملاصدرا، انسان از یک مرتبهٔ وجودی برخوردار نیست بلکه دارای مراتب و درجات مختلفی است. در نتیجه، بر اساس تطورات وجودی انسان، حیات او نیز انواعی دارد. این نوع تکثر تا جایی است که هر فرد انسانی نیز در نوع خود دارای مراتب و درجات است. بنابراین براساس دیدگاه ملاصدرا، انسان دارای مقام معلوم و معینی نیست (صلواتی و لطفی، ۱۳۹۹: ۱۲۰). وی در اینباره می‌گوید:

إن الانسان يتنوع باطنه في كل حين و الناس في غفلة عن هذا إلا من كشف الله الغطاء عن بصيرته في هذه الدنيا. و أما الأکثرون، فإنهم كما دلّ عليه قوله تعالى: «بل هم في لبس من خلق جدید»، حتی الشیخ الرئیس و من فی طبقته من الحكماء (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۷۳).

از منظر ملاصدرا نفس ناطقه در ابتدای وجود و بحسب حصول در مواد و استعدادات، امری بالقوه و حقیقتی غیر متحصّل است و از ناحیه استکمال ذاتی و جوهری، به مقام تجرد برزخی و بعد از عبور از مراتب برزخ و سماوات مثالی، به مقام تجرد عقلی میرسد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱۹). از سوی دیگر، وی برای انسان مقامات و مراتبی از نفس نباتی و حیوانی و انسانی و درجاتی نظیر ملکی، سبعی، حیوانی و انسانی قائل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۴۷). وقتی این اصول و مبانی صدرایی را کنار یکدیگر قرار دهیم، بوضوح میتوان شاهد تکثر انواع انسانی باشیم (صلواتی و لطفی، ۱۳۹۹: ۱۲۵). ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه نفوس انسانی را بعد از خروج از قوه و پس از حدوث و تعلق به بدن دارای اختلافات نوعی معرفی میکند:

فالنفس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان؛ ثم إذا خرجت من القوة الإنسانية و العقل الهولانی إلى الفعل، تصیر أنواعاً كثيرة من أجناس الملائكة و الشياطين و السباع و البهائم بحسب نشئة ثانية أو ثالثة. و ستعلم لهذا زیادة کشف. و الغرض من هذا الکلام أن تعلم أن النفس حادثه، و أن لها بعد البدن اختلافات جنسية و نوعية و شخصية (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۶۶).

او در جایی دیگر از این کتاب میگوید:

و کل من أنصف من نفسه، علم أن النفس العالمة لیست ذاتها بعینها هی الذات الجاهلة؛ بل الجاهل من حیث هو جاهل لا ذات لها اصلاً (همان: ۲۸۹).

از اینرو میتوان گفت دیدگاه ملاصدرا آن است که چون آدمی میتواند مدارج وجودی مختلفی را طی کند - حال چه در جهت صعود و کمال و چه در جهت

نزول و ضلال - لذا آدمی نوع واحد بمعنای نوع منطقی دارای افراد متعدد نیست، بلکه هر یک از افراد انسانی بتناسب آنکه چه نسبتی با وجود برقرار کرده‌اند، بتنهایی یک نوع محسوب میشوند. پس هر فرد انسانی بنوبه خود یک نوع منحصر بفرد است.

۳. تکالیف از بعد عملی

هر تکلیف و حکمی دو جنبه دارد: یک جنبه مربوط به مرحله تشریح و قانونگذاری است و جنبه دیگر مربوط به انجام فعل و عمل است. هر چند این دو جنبه بهم پیوسته است و ممکن است میان آنها خلط صورت گیرد، اما باید بررسی کرد که آیا حکم و تکلیف در این دو جنبه، یکسان است یا متفاوت؟ لذا در اینجا بعد عملی تکلیف از منظر دین و فلاسفه مورد بررسی قرار میگیرد که آیا دین در جنبه عملی قائل به یکسانی نوع تکلیف است یا تفاوت تکلیف؟ و نیز میزان پایبندی فلاسفه به تکالیف دینی مشخص میشود.

۳-۱. تکلیف از منظر دینی

یکی از قواعد دینی، قاعده «اشتراک تکلیف» است. قاعده اشتراک تکلیف در اصطلاح فقهی بمعنای اشتراک تمامی مکلفان در مسئولیت داشتن نسبت به احکام شرعی است، چه عالم به احکام باشند و چه جاهل. یعنی اگر حکمی در اسلام برای عده‌یی ثابت شد، آن حکم شامل همه مسلمانان شده و در آن شریک هستند؛ حتی آنان که در زمان صدور حکم وجود نداشته‌اند. این قاعده در سراسر فقه جاری است و میتوان گفت که فقه مبتنی بر این قاعده است زیرا در بسیاری از احکام، حکم بصورت قضیه کلی نیامده بلکه در جواب سؤال اشخاص است و تا این قاعده ثابت نشود، این احتمال وجود دارد که این حکم

مختص به همان افراد، همان احوال و همان زمانها است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۲۰/۱).

هر چند برخی از اوامر و نواهی شرعی و بطور کلی احکام شرع دارای مخاطب یا مخاطبان خاص است، مانند وجوب انذار که اختصاص به متفقه دارد یا وجوب رعایت ادلة اثبات دعوا که به قاضی مربوط میشود، اما این نوع تکالیف نیز مختص به فرد نیست که موجب تکرر تکلیف شود، بلکه دارای شرایطی است که با وجود شرایط، ممکن است بر هر فردی اطلاق شود. بسیاری از احکام، عام بوده و شامل همه کسانی میشود که شرایط تکلیف عمومی را دارند. به این نوع واجبات، مطلق گفته میشود، مانند وجوب نماز و وفای بعهده، که همگان در آن مشترک هستند. ماهیت حکم شرعی همواره تعمیم را ایجاب میکند، مگر آنکه صریحاً خلاف آن بیان شود (موسی زاده، ۱۳۹۷: ۲۱۰).

هنگامیکه حکمی در واقعیهی از سوی شارع مقرر شد، بمعنای کلیت و شمول آن است. استقرای احکام شرع نشان میدهد که اعم و اغلب در آنها تساوی در تکلیف و اشتراک در احکام است و براساس قاعده «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب» باید موارد مشکوک را بر آن حمل کرد (عمید زنجانی، ۱۳۸۶: ۶۳). این روایت نبوی (ص) نیز بیانگر تساوی و اشتراک در نوع تکلیف است: «حکمی علی الواحد کحکمی علی الجماعة»، یعنی حکم من به یک فرد، بمعنی حکم به همه افراد است (ابن ابی الجمهور، ۱۳۶۱: ۱/۴۵۶).

بنابراین پایبندی و عمل به تکالیف الهی، از فرامین قطعی خداوند است که برای همه یکسان بوده اما گاهی استثنائاتی صورت میگیرد مانند وجوب روزه که از مسافر ساقط میشود یا موارد دیگری که در رساله‌های عملیه ذکر شده است. اما در عین حال، این مستثنیات را نمیتوان بمعنای تکرر تکلیف به شمار آورد، زیرا وضع احکام

بصورت کلی و مطلق میباشد و استثنائات اندک بوده و به حیطة مشخصی از منظر خصوصیت خاصی منحصر میباشد و کلیت احکام را متکثر نمیسازد. همچنین میتوان گفت که استثنائات نیز تکلیف کلی هستند که شامل فرد خاصی نیست و بر افراد متعدد اطلاق میشود.

۳-۲. تکلیف از منظر فلسفی

فلاسفة اسلامی در عین تعمق در حکمت و فلسفه، تعلق خاطر عمیقی به شریعت و آموزه‌های دین داشته و در آثار خود به آن تصریح کرده‌اند. ابن سینا نسبت به دستورات دینی و شعائر مذهبی اهتمام تام داشته، اهل عبادت بوده و برای وظایف شرعی اهمیت خاصی قائل بوده است. او بر طریق اخلاص عبادت میکرده و در قرائت قرآن، حفظ و تفسیر آن سعی مینموده و با اعتقاد به آنها میپرداخته و در این راستا برخی سوره‌های قرآن را نیز تفسیر کرده است. وی در مورد مهمترین نماد بندگی یعنی نماز مینویسد: «نماز حقیقی، مشاهده ربّانی و پرستش خالص است که همان محبت الهی و دیدار روحانی او میباشد» (دیباچی، ۱۳۶۴: ۱۴).

شیخ‌الرئیس درباره اثرات عبادت معتقد است که ریاضات شرعی و مواظبت بر انجام عبادات، موجد ملکاتی فاضله در نفس است که همواره یادآور معدن قدس اصلی است و پیوسته متوجه کمال ذات خویش شده تا از حالات جسمانی متأثر نشود و همیشه از بدن و عوارض جسد رویگردان باشد. البته انسان بوسیله این اعمال صالحه همواره به یاد خدا و ملائکه و عالم سعادت است و چنان متنفر از بدن و احوال جسد است که این حالت در او ملکه و غریزه ثانوی نیرومندی ایجاد میکند که اگر گاهی افعال بدنی بر او عارض شود نتواند در او هیئت و ملکه‌یی برخلاف ملکات فاضله ایجاد نماید (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۱۳). این فیلسوف بزرگ،

تواضعی مثال زدنی در مقابل صاحب شریعت از خود نشان می‌دهد و همانند سالکی دل‌داده، ممشای فلسفی خود را به نفع پاک‌کیشی کنار مینهد. وی در مورد معاد جسمانی مینویسد:

يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم و قد بسطت الشريعة الحقنة التي اتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و آله و سلم حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳).

از اینرو تعبیر به «وجوب آگاهی به معاد منقول از شرع» در کلام ابن‌سینا، مبین التزام وی به معارف تعلیمی شریعت است (میرزایی، ۱۳۸۸: ۴۸-۴۷). او همچنین در برهان صدیقین پس از استدلال عقلی محض، به آیات قرآنی استشهاد میکند که بیانگر تلاشی است از سوی وی برای اثبات فقدان تعارض بین شرع (دین) و عقل (فلسفه) (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۶/۳). البته این روش از سوی ملاصدرا نیز مورد توجه قرار گرفته است. ابن‌سینا به قرآن و عظمت آن و به دین اسلام ایمان قوی داشت و با آنکه در مسائل فلسفی آزادانه سخن می‌گوید، در بسیاری از مسائل، روح دینی - اسلامی از او مشاهده میشود (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۳۰).

ملاصدرا نیز در اکثر آثار خود به الهام قدسی و فیض الهی و وجود اسرار ربانی در حکمت و فلسفه و ضرورت آمادگی برای ورود در آن حریم نورانی با پاک‌اندیشی و طهارت نفس و صیانت آنها از اغیار و رانده شدگان از عالم انوار تأکید میکند. این حکیم فرزانه و فیلسوف متأله مینویسد: کسی که دین و آئینش، دین و آئین انبیاء (ع) نباشد، چیزی از حکمت عائدش نشده است و کسی که

قدم راسخ در معرفت حقایق ندارد از حکما و فلاسفه محسوب نمیشود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۲۷).

صدرالمتألهین همچنین معتقد است حکمت با شرایع حق و الهی مخالف نیست، زیرا هدف هر دو یکی است و آن شناخت حق اول (خدا) و صفات و افعال اوست (همان، ۱۳۸۰: ۲۰۵). او در اینبار می‌گوید:

روح و باطن پیام اصلی قرآن را کسی جز صاحبان خرد و دارندگان بصیرت درک نمیکند، زیرا حقیقت حکمت جز به عنایت و بخشش خداوند برای کسی میسر نیست و هیچ انسانی به مرتبه حکیم بودن نمیرسد، مگر از حکمت و علم خدایی نصیب او شود، زیرا علم و حکمت و بتبع آن علیم و حکیم از صفات والای کمالی خداوند است و تنها کسی از آنها بهره میبرد که مشمول موهبت الهی شود (همان، ۱۳۸۱ ب: ۴۷۶).

او همچنین ذیل بحث وجود و ماهیت مینویسد: «فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار و صونه الاغيار»؛ آنچه بر تو از عالم اسرار گفته شد گوش فراده و آنرا از افرادی که اهلش نیستند پنهان نما (همان: ۱۱۸). با امعان نظر در عبارتهای ملاصدرا درباره حکمت موهبتی، به این نتیجه روشن میرسیم که فراروی از حکمت معمول و رسیدن به آن قله شکوفایی فکری و درک معانی ظریف و جلب عنایت الوهی و برخوردارگی از فیض آسمانی، فقط از طریق خویششننداری و طهارت نفس و زدودن زنگارهای مادی و امیال حیوانی تحت مراقبتها و ریاضتهای شرعی، میسر است؛ همانگونه که خود ملاصدرا هفت بار پیاده به حج رفت (شریف، ۱۳۶۵: ۴۷۶).

در جمع‌بندی مطالب یاد شده میتوان گفت که صدرالمتألهین در اکثر کتب فلسفی خود به آیات قرآن و

احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) استناد میکند و علیرغم مستقل بودن روش فلسفی و حکمی او، همواره به رهنمودهای دینی پایبند است و تلاش میکند دستاوردهای فکری خود را همسو با هدایت‌های شرعی پیش ببرد و از عدم تعارض فرضی شرع و عقل (فلسفه)، ممانعت بعمل آورد (میرزایی، ۱۳۸۸: ۵۵). لذا چنین برداشت میشود که تکالیف در بعد عمل، بنحو یکسان بر افراد صدق میکند.

۴. تکالیف یکسان از بعد نظری

همانگونه که بیان شد، در بعد عملی، ارباب ادیان و فلاسفه معتقد به تکلیف یکسان برای همه افراد بشر هستند. اما از آنجا که هر عملی، از اعتقادات و مبانی خاصی نشئت میگیرد، میتوان تکلیف یکسان را از بعد نظری نیز بررسی کرد؛ اینکه آیا اهل دین و فلاسفه، از لحاظ نظری نیز قائل به تکلیف یکسان نوعی بوده‌اند یا خیر؟ علاوه بر این، لوازم مبانی انسان‌شناسانه فلاسفه در مبحث تکلیف یکسان چیست؟

۴-۱. تکلیف یکسان از منظر دینی

از نگاه دین، تکلیف دارای شرایطی است که یکی از شروط عامه تکلیف، قدرت مکلف است (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۰؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۱۱۲؛ انصاری، ۱۳۱۵: ۴/۲۲۰). عبارت دیگر، کاری متعلق وظیفه و تکلیف انسان قرار میگیرد که توانایی انجام آن را داشته باشد، اما کاری که انسان قادر به انجام آن نیست، هرگز متعلق تکلیف واقع نمیشود. از طرف دیگر، شکی نیست که توانایی انسان محدود است؛ لذا تکالیف باید در محدوده تواناییها صورت گیرد. خداوند نیز در قرآن کریم میفرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶). در باره اینکه اساساً تکلیف چیست و چرا باید باشد و

بویژه اینکه آیا خداوند میتواند بیش از وسع و طاقت آدمی به او تکلیف کند یا نه، اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. بعنوان مثال مفسران معتزله یا شیعه، با استناد به آیات مربوط به «تکلیف ما لا یطاق»، تکلیف به کاری که فوق طاقت و قدرت است را نفی کرده‌اند (طوسی، بی تا، ذیل آیه ۲۸۶ سوره بقره). در عین حال، مفسر اشعری مسلکی مانند فخر رازی، در تفسیر آیه فوق، با ذکر آیات دیگری که معتزله در نفی تکلیف ما لا یطاق به آنها استناد میکرده‌اند^۱، با مطرح کردن بحثی کلامی در باب کفر و ایمان و قدرت و اراده خدا، معتقدست وجوه عقلی قطعی یقینی بی وجود دارد که تکلیف ما لا یطاق را مجاز میدانند. وی نتیجه میگیرد که در چنین شرایطی باید آیه را بصورتی تأویل کرد که مغایر با این نظر عقلی و کلامی نباشد^۲.

دلّت الدلائل العقلیة علی وقوع التکلیف علی
هذا الوجه، فوجب المصیر الی تأویل هذه الآیة
(فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۱۶/۷، ذیل آیه ۲۸۶
سوره بقره).

البته همه اشاعره دیدگاه فخر رازی را برنمیتابند و غالباً کوشیده‌اند برای نظر خود شواهدی در قرآن بجویند، چنانکه گاه از آیاتی مانند «... و يُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (قلم/۴۲) برای اثبات جواز تکلیف ما لا یطاق بهره برده‌اند (میرسلیم، ۱۳۷۵: ۳۸۰۳).

آنچه در آیه ۲۸۶ سوره بقره محور بحث است، واژه «وسع» میباشد. راغب اصفهانی در معنای «وسع» میگوید: «السَّعَةُ تَقَالُ فِي الْأَمَكَةِ وَ فِي الْحَالِ وَ فِي الْفِعْلِ كَالْقَدْرَةِ وَ الْجُودِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۰). «وسع» از «سعة» بمعنای فراخی و گسترش است؛ خواه در مکان باشد، مانند: «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء/۹۷)؛ خواه در حال، مثل: «لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ» (طلاق/۷) و خواه در فعل، نظیر: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف/۱۵۶) (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۱۷/۷).

بر اساس این تعریف، مفسران معتقدند وسع بمعنای توانایی و تمکن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴۳) کنایه از ظرفیت نفس است. اضافه آن به نفس (وسعها) شامل هرگونه توان نفسانی از قدرت دریافت، اراده، اختیار و اعمال میشود و هرچه در طریق کمال، این میدانها وسیعتر و توان اندیشه و اراده بیشتر باشد، تکلیف و مسئولیت افزایش می‌یابد؛ یعنی در هر مرتبه‌یی که وسعی می‌یابد، همتش افزونتر و ناتوانیش کمتر و تکلیف و مسئولیتش بیشتر و یا شدیدتر میشود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۷۸).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

کلمه «وسع» بمعنای توانایی و تمکن است و اصل در آن وسعت مکانی بوده، بعدها قدرت آدمی چیزی نظیر ظرف تصور شده، که افعال اختیاری آدمی از آن صادر میشود، در نتیجه کارهایی که از انسان سر میزند در حدود قدرت و ظرفیت او (کم یا زیاد) است، و آنچه از آدمی سر نمیزند ظرفیتش را ندارد. در نتیجه این استعمال، معنای وسعت به طاقت منطبق شده، و در پایان طاقت را وسع نامیده و گفتند وسع آدمی یعنی طاقت و ظرفیت قدرت او (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴۴۳).

از اینرو هر تکلیف حرجی و بیرون از توان آدمی نفی شده است؛ چه تکلیف در اعتقادات باشد و چه تکلیف به اعمال خارجی. تکالیفی که اصولاً حرجی یا غیر مقدور است یا اعمال و وظایفی که مصادف با نبود قدرت یا حرج و عسر شود، مثل روزه برای شخص ناتوان، یا ایستادن در نماز برای آنکه نمیتواند بایستد، و اساساً واجبات و محرّمات شرعی که مصادف با مواردی شود که توانایی بر آن نباشد یا بسیار مشکل باشد، ساقط میشود. بهمین دلیل، این قاعده بر تمام احکام اسلامی تقدم و حکومت دارد؛ یعنی اگر تکالیف اولیه مصادف با عجز،

عسر و حرج باشد، از عهده آدمی ساقط میشود. خداوند در تعیین تکالیف، دو بعد جسمانی و روحانی انسان را لحاظ کرده است؛ یعنی هم توان جسمی و امکانات مادی و ابزارهای موجود را در نظر گرفته، و هم توان فکری و میزان معرفت انسانها را لحاظ کرده است؛ لذا همانگونه که تکلیف یک ثروتمند در انفاق مال با تکلیف یک فقیر فرق دارد، تکلیف انسانهای آگاه و روشن با افراد عوام نیز متفاوت است. بر این اساس ممکن است یک عمل از شخصی، نیک و شایسته تلقی شود و همان عمل از شخص دیگری، بد و ناپسند بحساب آید (جعفری، ۱۳۷۶: ۵۵).

بر اساس تفاسیری که از آیات شامل واژه «وسع» صورت گرفته است، میتوان گفت این آیات به تکرر تکلیف اشاره دارند، زیرا انجام تکلیف را مقید به وسع آدمی نموده‌اند و از آنجا که وسع هر فردی متفاوت با دیگری است و قرآن نیز به این مطلب اشاره دارد که تواناییها و استعدادهای انسانها گوناگون هستند، لذا میتوان گفت قرآن صراحتاً به تکرر تکلیف اشاره دارد. با پذیرش این مسئله، از سویی این آیات در تعارض آشکار با آیاتی قرار می‌گیرند که تکلیف را متوجه همه افراد میدانند و از سوی دیگر در تعارض با آن دسته آیاتی است که انسانها را ذاتاً یکسان می‌شمارد.

۴-۲. تکلیف یکسان از منظر فلسفی

نگاه فلسفی به تکلیف، که نوعی بررسی تحلیلی و تأمل نظری در مبادی تکلیف و غایات آن است، امروزه از مسائل فلسفه فقه و حقوق شمرده میشود و در فلسفه فعل، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی نیز به آن می‌پردازند. اما از آنجا که در سنت فلسفه اسلامی این شاخه‌ها مستقلاً مورد بحث قرار نگرفته است، ناگزیر مباحثی از قبیل

پیشفرضهای سه‌گانه خدانشناسی (مانند مولا بودن خداوند)، جهان‌شناسی (نظام عمل و جزا در عالم) و انسان‌شناسی (مانند عبد بودن انسان یا فطری بودن تکالیف)، خود بحث تکلیف و تقسیم‌بندیهای گوناگون آن، لزوم تکلیف، و حکمتها و غایات مترتب بر آن (برآوردن نیازهای معنوی و دنیوی، پرورش استعدادهای اخلاقی و انسانی) را باید بطور پراکنده و در ضمن مباحث متنوع فلاسفه اسلامی جستجو کرد.

اساساً مسئله تکلیف با اوامر و نواهی و اصطلاحاً با گزاره‌های انشایی مرتبط است و طبیعتاً در بخش حکمت نظری فلسفه اسلامی مجال طرح نیافته است، اما برخی حکمای مسلمان در حکمت عملی و در پیوند با مباحث سیاسی - اخلاقی، بطور حاشیه‌یی به مسئله تکلیف و جایگاه نظری و غایت و لزوم آن پرداخته‌اند.

ابن‌سینا اصل تشریح و تکلیف را واجد چنان اهمیت و ضرورتی میداند که حتی لزوم نبوت را بر آن استوار میسازد. وی با توجه به اختلاف و ناتوانی انسانها در تشخیص مصادیق ظلم و عدل، نتیجه میگیرد که تشریح عادلانه برای اجتماع، از جانب شارع الهی ضروری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲). البته از نظر او دایره تشریح، علاوه بر احکام، اخلاق و عادات را هم در بر میگیرد (همان: ۴۵۴). ابن‌سینا معتقد است اغراض و فواید تکلیف به عبادات و آداب، بطور کلی عبارت است از رفع نسیان و متذکر نمودن به مبدأ و معاد، تقویت سنت و تضمین التزام به آن و همچنین تحصیل پاره‌یی منافع دنیوی از برخی تکالیف مانند جهاد (همان: ۴۴۶ - ۴۴۴). به رسمیت شناختن اجتهاد، خصوصاً در بخش معاملات، بدلیل تفاوت احوال و اقتضائات و بدنبال آن، پذیرش امکان تحول و انعطاف در آن، نیز مورد تأکید اوست (همان: ۴۵۴). وی در باب ضمانت اجرایی تکالیف معتقد است که در امور عمومی مرتبط با مصالح مدینه،

در کنار وعیدهای اخروی باید عقوبتهای دنیوی را هم اعمال کرد، اما در امور مربوط به حوزه فردی و شخصی باید تنها به تأدیب بسنده شود (میرسلیم، ۱۳۷۵: ۳۸۰۳). ابن‌سینا درباره اشتراک یا تكثر تکلیف سخنی نگفته است؛ گویی اشتراک و یکسانی بعنوان پیشفرض بحث تکلیف، یک امر بدیهی بوده که نیازی به بحث و اثبات ندارد. همچنین باید گفت با توجه به مبانی انسان‌شناسانه ابن‌سینا، اساساً وی میتواند تکلیف همه انسانها را یکسان به شمار آورد، زیرا او انسانها را نوع واحد میداند و بر اساس قاعده حکم الامثال، تکلیف انسانها بصورت یکسان محذوری بدنبال ندارد. پایبندی عملی ابن‌سینا نیز با مبانی در این زمینه سازگار بوده و منجر به تناقض نمیشود. لذا تفاوتی ندارد که او تعبداً یا با توجه به مبانی انسان‌شناسی خود، اشتراک تکالیف را پذیرفته باشد. اما در نظام فلسفی ملاصدرا، تکالیف بر اساس اصل سنخیت میان علت و معلول و لازم و ملزوم، نفس را آماده پذیرش حالات و هیئات میکند و با تکرار آنها، نفس آماده پذیرش ملکات و خلقیات قدسی و الهی میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ج: ۱/ ۳۲۸ و ۳۲۹). بدین ترتیب، مقصود شرایع الهی که عبارت از ارتقای نفس از مراتب پست به اوج کمال و شرافت است، از طریق این رابطه علی و معلولی تأمین میشود. البته اعمال بدنی به تنهایی در این مسیر کفایت نمیکند بلکه شرط اصلی، کمال‌یابی از طریق «معرفت» است. اوج این معرفت، شناخت خود بعنوان عبد است و تا انسان خود را به عبودیت، که عین ذات ممکن اوست، نشناسد، خدا را بعنوان رب نخواهد شناخت و بدون این شناخت، حقیقت نفس او که جوهری عقلی است، فعلیت و وجود نمی‌یابد و همچون معدوم است (همان: ۳۲۸ و ۳۲۹). آیه ۱۹ سوره حشر متضمن همین نکته است. بر این اساس، هدف شرایع باید معرفت خدا از طریق معرفت نفس

قلمداد شود، چنانکه در آیه ۵۶ سوره ذاریات نیز آمده است. بدین ترتیب، تکالیف و عبادات بمتابه مظاهر عبودیت جایگاه ویژه‌ی می‌یابد.

با وجود پابندی ملاصدرا به مبانی دینی، باید گفت که مبانی انسان‌شناسانه وی با تکلیف یکسان بشر در تعارض است. ملاصدرا وجود را اساس بحث قرار می‌دهد و انسانها را انواع گوناگون به شمار می‌آورد. در دیدگاه وی، انسان یک موجود ایستا نیست بلکه همواره در حال رشد و تغییر است؛ وجود انسان مقدم بر ماهیتش بوده و ماهیتش ساخته دست خود اوست و از آنجا که تکلیف یکسان فرع بر ماهیت یکسان است، اساساً مبانی ملاصدرا نمیتواند او را به تکلیف یکسان برساند، مگر آنکه گفته شود وی به تمام لوازم سخنانش توجه کافی مبذول نداشته یا اینکه تکلیف یکسان هر چند با مبانی او سازگار نیست اما با پابندی به دین و شرع – مانند ابن سینا در بحث معاد جسمانی – چنین تکلیفی را پذیرفته است.

۵. تطبیق و بررسی

با توجه به مطالب یادشده، میتوان به دو نظر عمده رسید: (۱) تطابق بعد نظر و عمل: در این زمینه، مبانی نظری و انسان‌شناسانه ابن سینا و فیلسوفانی که انسان را نوع واحد دانسته‌اند، در تعارض با تکلیف یکسان در بعد عملی قرار نمی‌گیرد.

(۲) تعارض بعد نظر و عمل: دیدگاه قرآن و فلاسفه قائل به اصالت وجود، در این زمینه بظاهر دارای تعارض است، زیرا قرآن با آنکه انسان را نوع واحد دانسته و تکلیف همه را یکسان میداند اما آیاتی نیز وجود دارد که انسانها را دارای ظرفیتهای متفاوت معرفی کرده و تکلیف را برای همه یکسان نمیداند. از دیدگاه قرآن، انسان با وجود فطریات مشترک، دارای استعدادهای مختلف

است؛ «أَهُمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف/ ۳۲). به اعتقاد برخی مفسرین منظور از معیشت تقسیم شده، استعدادها و امکانات و شایستگیهای مختلفی است که خداوند در نهاد انسانها قرار داده است. فلاسفه اصالت وجودی نیز از آنجا که با مبانی انسان‌شناسی به کثرت انواع انسان قائلند، اساساً نمیتوانند به تکلیف یکسان قائل شوند اما با وجود این، در بعد عملی پایبند به شریعت و دین بوده‌اند.

برای رفع این تعارض، ابتدا به سخن زکریای رازی اشاره میکنیم که صراحتاً تکالیف افراد را متفاوت می‌شمارد اما او برای تفاوت و تکرر تکالیف، محدوده‌ی را مشخص میکند. سخن وی هر چند ناظر به تکالیف در بعد اجتماعی و زندگی دنیوی است اما میتوان با الغاء خصوصیت، آن را به تکالیف الهی سرایت داد. زکریای رازی در السیرة الفلسفیه میگوید:

إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فمنهم غذى نعمة و منهم غذى بؤس... و من أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم كلهم تكليفاً سواء بل مختلفة بحسب اختلاف أحوالهم. فلا يكلف المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه ما يكلف أولاد العامة إلا على تدرج إن دعت ضرورة. لكن الحد الذي لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا بارتكاب الظلم و القتل و بالجملة بجميع ما يسخط الله و لا يجب في حكم العقل و العدل، و يباح لهم ما دون ذلك. فهذا هو الحد من فوق أعنى في إطلاق التنعم (زکریای رازی، بی تا: ص ۱۰۷-۱۰۶).

وی معتقد است از آنجا که مردم در احوالات و خصوصیات متفاوتند، پس نمیتوان برای همه یک حکم واحد تعیین کرد بلکه تکلیف هر کسی به مقتضای زندگی و عاداتش میباشد و بنابراین مردم در تکالیف متفاوت هستند اما این تفاوت بیحد و مرز نبوده و دارای این شرط است که محدوده تفاوت نباید منجر به عدم تمکین از فرامین الهی و در نتیجه غضب الهی شود، اما ورای این محدوده، انسان در انتخاب خویش آزاد است.

از اینرو شاید بتوان تعارضات را اینگونه توجیه نمود که قرآن دارای بواطن زیادی است؛ ان للقرآن ظاهراً و باطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ۱/۴). همچنین میتوان گفت از برخی آیات قرآن برداشتهای متفاوتی صورت میگیرد که ممکن است بعضاً با هم در تعارض نیز باشند که نمونه آن آیات مربوط به تکلیف و یکسانی ذاتی انسان در آفرینش میباشد. برای رفع این تعارض باید توجه داشت که هر حکمی - بگفته اصولیون - دارای دو جنبه میباشد: جعل و مجعول (ایروانی، ۱۳۹۴: ۱۹۱). در مرتبه جعل، شرایط مکلفین لحاظ نمیشود و حکم بالسویه تشریح میشود. از اینرو همه احکام برای تمام افراد بنحو یکسان میباشد و هیچکس با دیگری تفاوتی ندارد. پس آیتی را که دال بر یکسانی تکلیف همگان است، میتوان ناظر به این جنبه دانست.

اما بعد دیگر حکم، مرتبه مجعول است؛ یعنی وجوب عمل به تکلیف برای هر یک از افراد. در این مرتبه، عمل به حکم بصورت جزئی بر هر فردی مترتب میشود و از آنجا که ظرفیتهای انسانها با یکدیگر متفاوت بوده پس در این مرحله، احکام تابع شرایط فرد میشود و برای افراد مختلف، متفاوت است و آیات وسع نیز ناظر به همین بعد میباشد. مثلاً زکات یک

حکم کلی است که بر همه واجب است اما مقدار آن برای همه یکسان نیست؛ خداوند حکم وجوب را بصورت کلی بیان میکند، اما در مرحله عمل و بلحاظ موارد مختلف، میزان آن مشخص میشود و حتی ممکن است وجوب حکم از برخی افراد ساقط شود. یا مثلاً وجوب روزه نیز یک حکم کلی است اما با توجه به صحت و سلامت، سفر و... حکم تغییر می‌یابد. در واقع بصورت کلی میتوان گفت که تکالیف دارای دو جنبه هستند: جنبه یکسان برای همه، و جنبه متفاوت نسبت به افراد؛ یعنی دارای دو جنبه وحدت و کثرت میباشد. جنبه وحدت مربوط به کلیت احکام در اصل قانونگذاری است و جنبه کثرت مربوط به صدق حکم بر هر یک از افراد است.

در مورد دیدگاه فلاسفه قائل به اصالت وجود نیز باید گفت که هر چند به اعتقاد آنها وجود مقدم بر ماهیت است و تطورات وجودی سبب شکلگیری ماهیت میشود که برای افراد بنحو یکسان نیست، اما آنها نیز به یک نحو ثبات در انسان قائل هستند که بر مبنای آن وحدت و اینهمانی انسان را توجیه میکنند. در واقع، هر چند انسانها متفاوت با یکدیگرند اما ماهیت در دیدگاه فلاسفه اصالت وجودی تعریف دیگری می‌یابد و ایشان نیز اشخاص انسانی را تحت یک کلی تعریف میکنند که در آن مشترکند (گرگین، ۱۳۹۱: ۱۲۵ - ۱۱۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تکلیف برای همه انسانها، نه بصورت یکسان است و نه متفاوت، بلکه آمیزه‌بی است از هر دو جنبه؛ جنبه وحدت و جنبه کثرت. در کلیت احکام همه انسانها یکسان هستند اما در جزئیات احکام، متفاوت. در واقع هیچ انسانی بر انسان دیگر برتری ندارد؛ اگرچه

هر مخلوقی فضیلتی دارد که او را به موجودی منحصر بفرد با رسالتی خاص تبدیل میکند. بعبارت دیگر، در خلقت تکرار نیست و دو مخلوق با یک هدف و در تطابق با هم خلق نشده‌اند و هر فردی دارای سرشت یا ویژگی خاصی است که علت خلقت اوست.

تکلیف هر انسانی بمیزان توانایی فهم، اندیشه، عقل و اراده او معین میشود و از او به اندازه فهم و تواناییش، انتظار انجام تکلیف میرود. هر چند بظاهر فلاسفه اصالت وجودی براساس مبنای تکثر نوع انسان، نمیتوانند قائل به یکسانی تکلیف برای همه انسانها باشند، اما باید گفت که تکثر نوع انسان حتی اگر بصورت ذاتی نبوده بلکه عرضی باشد نیز سبب تکثر تکلیف میشود؛ این کثرت مربوط به مقام عمل در بعد فردی است که شرایط هر حکمی آن را تعیین میکند. بنابراین میتوان گفت تناقضی میان آیات قرآن و بعد نظر و عمل فلاسفه نبوده و این ناسازگاریهای ظاهری حاصل برداشتهای اولیه است که بر اساس نکات یادشده، رفع میشود.

پی‌نوشتها

۱. آیاتی مانند «... وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ ۷۸)، «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» (نساء/ ۲۸)، «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره/ ۱۸۵).

۲. فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب، فعلمنا انه لا بد للآية من التاويل وفيه وجوه: الاول وهو الاصول: انه قد ثبت انه متى وقع التعارض من القاطع العقلي، والظاهر السمعي، فاما ان يصدقهما وهو محال، لانه جمع بين النقيضين، واما ان يكذبهما وهو محال، لانه ابطال النقيضين، واما ان يكذب القاطع العقلي، ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا، فلم يبق الا ان يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التاويل، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة

عليه ايدا في دفع الظواهر التي تمسك بها اهل التشبيه، فهذا الطريق علمنا ان لهذه الآية تاويلاً في الجملة، سواء عرفناه او لم نعرفه، وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل. الوجه الثاني في الجواب: هو انه لا معنى للتكليف في الامر والنهي الا الاعلام بانه متى فعل كذا فانه يثاب، ومتى لم يفعل فانه يعاقب، فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المأمور به ممكناً كان ذلك امراً وتكليفاً في الحقيقة والا لم يكن في الحقيقة تكليفاً، بل كان اعلاماً بنزول العقاب به في الدار الآخرة، واشعاراً بانه انما خلق للنار. (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۱۶/۷، ذیل آیه ۲۸۶ سورة بقره).

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱) شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، ج ۱، قم: بوستان کتاب.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن ابی الجمهور، محمد بن علی الاحسائی (۱۳۶۱) عوالی اللالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، ج ۱، قم: سید الشهداء.

ابن سینا (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

— — — (۱۴۰۴) الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق ابراهیم مدکور، جورج شحاته قنواتی و سعید زاید، قاهره: چاپ افست قم.

— — — (بی‌تا) التعليقات، تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بیروت: دارالصادر.

امامی، حسن (۱۳۸۳) حقوق مدنی، ج ۴، تهران: اسلامیه. انصاری، محمد علی (۱۳۱۵) الموسوعة الفقهية الميسرة، قم: مجمع الفكر الاسلامی.

ایروانی، باقر (۱۳۹۴) دروس فی علم الاصول، قم: هاجر. البحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق) قواعد المرام فی علم الکلام، بی‌جا: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

جعفری، یعقوب (۱۳۷۶) تفسیر کوثر، ج ۲، قم: هجرت. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۶ق) الموسوعة الفقهية، ج ۱۳، کویت: وزارة الاوقاف والشئون الاسلامیه.

الجوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق) الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۴، بیروت: دارالعلم للملایین.

حائری مازندرانی، ملا صالح (۱۳۶۲) حکمت بوعلی سینا، بی جا: علمی.

حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ق) العناوین الفقیه، ج ۱، قم: جامعه مدرسین.

حلبی، ابی الصلاح تقی بن نجم (۱۴۱۷ق) تقریب المعارف، قم: الهادی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۲-۱۳۴۱) لغتنامه دهخدا، ج ۶ و ۳۴، تهران: دانشگاه تهران.

دیباچی، ابراهیم (۱۳۶۴) ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، تهران: امیرکبیر.

راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیه.

زکریای رازی (بی تا) رسائل فلسفیه، تصحیح پ. کراوس، تهران: مرتضوی.

شجاعی، حیدر (۱۳۹۶) قاموس الفلاسفه، تهران: پدram.

شریف، میان محمد (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صلواتی، عبدالله (۱۳۹۳) «وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۶، ص ۱۶۹-۱۴۳.

صلواتی، عبدالله؛ لطفی، زهرا (۱۳۹۹) «تبیین متافیزیک زیست نوعهای انسانی از دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدرایی، ش ۱۶.

طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲) پرتوی از قرآن، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طریحی، فخرالدین بن محمد علی (۱۳۷۵) مجمع البحرين، ج ۵، تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۶) قواعد فقه، بخش حقوق خصوصی، تهران: سازمان سمت و موسسه مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی.

فخر رازی (۱۴۲۱ق) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی البصری (بی تا) کتاب العین، تصحیح و تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) گوهر مراد، تهران: سایه. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۴) تفسیر صافی، تهران: اسلامیة.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: هجرت.

قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱) قاموس قرآن، ج ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گرگین، باقر؛ ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۱) «نوع متوسط بودن ماهیت انسان از منظر ملاصدرا»، جاویدان خرد، ش ۳۳.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳) وحی و نبوت، ج ۳، تهران: صدرا. ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷،

تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ج) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

موسوی همدانی، محمد باقر (۱۳۷۴) ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی قم.

موسی زاده، ابراهیم (۱۳۹۷) «ماهیت و جایگاه حقوقی پیام تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی»، مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۴۳، ش ۴.

میرزایی، علیرضا (۱۳۸۸) «فیلسوفان شریعتمدار»، فصلنامه دین و سیاست، ش ۲۱ و ۲۲.

میرسلیم، مصطفی (۱۳۷۵) دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.

نجفی، شیخ محمد حسن (۱۳۶۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.