



بسم الله الرحمن الرحيم

فلسفه تلاف از نظر اندیشوران مسلمان

از مسائل اساسی در دانش اسلام، بحث از فلسفه و تالیفات است. متفکران مسلمان و مکتب اسلام اسلام در این باره نظریات مختلفی ارائه کرده‌اند. معتزلیان، فلسفه تالیفات را در معرض نفع و ثواب قرار دادن مکتب دادند. امامیه، آدایش اخرو، نظم بخشیدن به زندگی اجتماع، رشد و تکامل انسان را غرض و فایده تالیفات معرفی میکنند. ابن‌سینا فایده تالیفات را آاد آور، مبدأ و معاد و شلیخ اشراق وصول به رضوان و رضا الهی و صدر الدین شیرازی تطهیر و جلا قلب و سعادت انسان معرفی میکنند.

مقدمه

در علوم اسلام به تالیفات از دو منظر توجه شده است: نخست از منظر فقه و اصول فقه که در آن، به ماهیت تالیفات و شرایط آن، با توجه به وجه عمل موضوع صورت گرفته است. در متون فقهی، تالیفات را خواست شارع برای انجام دادن یا انجام ندادن امر دانسته‌اند که بر آوردن آن خواست، مستلزم سختی و مشقت است. این خواست شارع به صورت حکم بیان میشود و خطاب است که متعلق آن افعال مکلفان است. در میان فقهایان درباره تالیفات مباحث مختلفی مطرح شده است، از جمله این که مخاطب تالیفات کیست؟، رابطه تالیفات و ثواب کی‌گونه است؟ و آیا به تالیفات که بدون نیت انجام شده باشد ثوابی تعلق میدهد؟، تالیفات که موقع قطع میشود و آیا در قطع شدن تالیفات، وجود علم مکلف به تالیفات شرط است یا صرفاً آمان علم داشتن او کافی است؟.

بحث‌ها تالیفات را فقهایان غالباً در باب «حجر» و اصولاً آن معمولاً در بحث «حکم و حاکم و محکوم علیه و محکوم به» و جاهای دیگر که با تالیفات پیوند دارد، آورده‌اند؛ برآیه تالیفات نسبت مستقیم با حکم، و به تبع آن با حاکم و محکوم علیه و محکوم به، دارد. بنابراین نوشته در این نوشته در صدد بررسی این منظر نبوده و بحث فقهی تالیفات از حوصله این نوشتار خارج است.

دوم از منظر علم اسلام که بحث تالیفات در آن، به صورت نظری و انتزاعی توجه میشود و موضوعاتی چون غرض از تالیفات، راه شناخت تالیفات و اولین تالیفات آدمی مورد بحث قرار میکنند. علاوه بر این دو حوزه، فلاسفه مسلمان در مباحث مربوط به الهیات و نلزعارفان، از جهت رابطه تالیفات با معرفت، به مسئله

تلاّف توجه کرده و در باره آن نظر داده‌اند.

در کتابهاّی اسلام بحث تلاّف در مواضع نوناّون مطرح شده و متناسب با ارتباطهّی که این مفهوم با مفاهیم دیگر، نظیر مَلّف، عدل، لطف، حسن و قبح، استطاعت، عوض، تفضّل، ثواب و عقاب و مانند اینهاّ دارد، در مباحث توحید، عدل، نبوت و غلّره بحث شده است. متللمان، دربارهّ تعریف تلاّف، شرایط و گونههاّی تلاّف، و مخاطبان آن بحث کرده‌اند. هم‌نلین متللمان، دربارهّ اسلام یا خطاباّی که تلاّف به واسطهّ آن بیان میشود بحث کرده‌اند. بعضی آن را به سه صورت امر و نهی و خبر دانسته و گروه دیگر، آن را صرفاً در دو دسته امر و نهی تقسیم بند کرده و گروه دیگر نیز با تحویل نهی به امر، آن را فقط به صورت امر دانسته است. (اصول الدلن، ص208؛ شف المرادف شرح تجرید الاعتقاد، ص319)

از مهم ترین مباحث اسلام ناظر به مسئله تلاّف، بحث در باره غرض و فلسفه تلاّف است. متللمان مسلمان، به این مسئله رو کردهاّی مختلف داشته‌اند که این رو کردهاّی با دیگر آراء اسلام آنهاّ پیوند عمیق دارد. اشاعره بر این اساس که اراده خداوند را حدّ نیست و آدمی نمیتواند بر افعال الهی به دنبال غرض و علت بپردازد، لرسش از فلسفه تلاّف را لرسش اصلهّ ندانسته و تلاّف را از آن جهت که از جانب خداست پذیرفته شده و آدمی را ملّزم به عمل به آن م‌دانند. در حال که معتزله، با تعابیر مختلف، گوش داده‌اند بر این اساس که خداوند خیر و صلاح آدمی را م‌خواهد، تلاّف را لطف خداوند بر او است که به رشد آدمیان م‌مشقت بر او بردن ثواب بیشتر معرفهّ کند و آن را بر مبنای مصلحت آدمی توضیح دهد. متللمان شلعه نیز با تحلیل عقلاّی از مسئله تلاّف به تبیین فلسفه و غرض از جعل تلاّف پرداخته‌اند. در این نوشتار بعد از مفهوم شناسی و اله «تلاّف» و بررسی حقیقت تلاّف، فلسفه تلاّف از منظر ماتب مختلف اسلام مورد و اوش قرار گرفته و به صورت خلاصه به فلسفه تلاّف از منظر ماتب فلسفه نیز پرداخته میشود.

فصل اول: تلاّات و مفاهیم

1-1. مفاهیم

1-1-1. تکلیف در لغت

زبان شناسان و اهل «تکلیف» را که مصدر باب تفعیل است از ریشه ثلاثی مجرد «کلف» می‌دانند که به معنای شیفتلی و دل بستلی است. «والکلف الایلاع بالشئ، کلف بهذا الامر، و بهذه الجارية فهو بها کلف و مکلف»؛ کلف دل بستلی به لیزی است. دل بسته شد به این کار یا به این کنیز. (العین، ج 5، ص 372) «کلف يدل علي ايلاع بالشئ و تعلق به»؛ کلف بر شیفتلی و وابستلی به لیزی دلالت می‌کند. (معجم مقایس اللغة، ج 5، ص 136؛ النهایة فی غریب الحدیث، ج 4، ص 196؛ لسان العرب، ج 9، ص 307؛ مجمع البحرین، ج 4، ص 62؛ حق و تکلیف در اسلام، ص 20؛ شرح کشف المراد، ص 277-275) ولی از آنجایی که در عاشقی و دل بستلی، نوعاً شخص عاشق برای رسیدن به معشوق با سختی‌ها و دشواری‌ها مواجه است، «تکلیف» را به دستوری که انجام آن بر شخص دشوار است، تعریف کرده‌اند. «و کلفه تکلیفاً اي أمره بما يشقّ عليه»؛ او را تکلیف کرد یعنی او را به کاری که برایش دشوار است دستور داد. (الصحاح اللغة، ج 4، ص 423) ابوهلال عسکری می‌افزاید که اصل واژه «تکلیف» در عربی به معنای الزام است. (الفروق اللغویة، ص 138)

بنابراین هر چند مشقت، مؤلفه اصلی در معنای تکلیف است، اما بر پایه تبیین ابوهلال، این مشقت از الزامی ناشی می‌شود که به منزله محدود ساختن اراده آزاد انسان است و تلازمی با ثقل و سذنی عمل خواسته شده ندارد. وی در تبیین تفاوت مفهوم تکلیف و تحمیل به این نکته تصریح می‌کند که در تحمیل همیشه ثقل و سذنی وجود دارد در حالی که تکلیف می‌تواند شامل اموری باشد که ثقل و سذنی ندارد. (الفروق اللغویة، ص 138)

1-2-1. تکلیف در دانش للام

در تعریف اصطلاحی واژه «تکلیف»، هر چند بیش از سی تعریف در متون معتبر مکاتب کلامی رسیده است، ولی مفاهیم «مشقت و دشواری»، «الزام و التزام»، «امر»، «اراده»، «واجب الاطاعة بودن تکلیف کننده» و «صدور از مقام عالی» از بیشترین بسامد برخوردار است. شلخ مفاد در تعریف تلاف مأنوسد:

«هو الزام ما يثقل علي الطباع ويلحق بفعله المشاق»؛ تكليف، الزام كردن به [يزي است كه بر طبيعت آدمي سزايين و انجام آن دشوار است. (اوائل المقالات، ص113)

قاضي عبدالجبار معتزلا [تلافي را [نلان تعرف م[ند: «إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء»؛ [تكليف] آياه كردن دي[ري به اين كه در فعل وترك، سود يادفع ضرر است، همراه با دشواري كه [آدمي] را به حد اضطرار نرساند. (شرح الاصول الخمسه، ص344؛ المحيط بالتكليف، ص11)

در اين دو تعريف و اكثر قريب به اتفاق تعاريفي كه دانشوران كلامي ارائه کرده‌اند، شاخصه مهم «تكليف» را مشقت و دشواري آن معرفي کرده‌اند. المغني في ابواب التوحيد و العدل، ج11، ص293؛ اللوامع الالهية في المباحث الكلاميه، ص145؛ الحدود و الحقايق، ص155؛ الذخيره في علم الكلام، ص105؛ تمهيد الاصول، ص157؛ الافتصاد ف[ما [تعلق بالاعتقاد، ص61؛ قواعد المرام في علم الكلام، ص114؛ انوار الملكوت في شرح الياقوت، ص148؛ النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص29؛ كشف الفوائد ف[شرح قواعد العقائد، ص69؛ نهج المسترشدين، في اصول الدين، ص54؛ ارشاد الطالبين الي نهج المسترشدين، ص271؛ شرح العقايد النسفيه، ص122؛ مفتاح اللباب، ص162)

بعد از مشقت و دشواري، مفاهيم «الزام و التزام» در رتبه دوم قرار دارد و از بيشتريين تكرار، در تعاريف «تكليف» بر خوردار است. در اين زمينه علاوه بر تعريف شيخ مفيد، مي‌توان به تعاريف ابوالحسن ماوردي، امام الحرمين جويني، يكي از [ند تعريف قاضي عبدالجبار معتزلي اشاره كرد.

ماورد: «الزام ماوردبه الشرع تعبداً»؛ وادار كردن تعبدي به آن [ه در شريعت آمده است. (اعلام النبوة، ص15)

جو[ن: «الزام ما فيه كلفة»؛ وادار كردن به [يزي كه در آن مشقت است. (قسم الكلام و الفلسفه في مجمع البحوث الاسلاميه، معجم العناوين الكلاميه و الفلسفيه، (ذيل و[ه تكليف به نقل از امام الحرمين جويني)

قاضي عبدالجبار معتزلا: «انه الامر و الالتزام للشئ الذي فيه كلفة و مشقة علي المأمور به»؛ دستور و وادار

به انجام لیزی که بر انجام دهنده سختی و دشواری دارد. (المحیط بالتکلیف، همان، ص 11)

و اهلای «امر» (دستور) و «اراده» (خواستن) در رتبه سوم از تکرار برخوردار است که در این راستا می‌توان تعریف‌های ابوهاشم جبایی معتزلی، یکی از تعریف‌های شیخ طوسی، تعریف علامه حلی و فاضل مقداد سیوری را یادآور شد.

ابوهاشم جبایی: «انه الامر بما علی المرء فیہ کلفة»؛ تکلیف، دستور دادن به لیزی است که انجام آن بر شخص مشقت دارد. (المحیط بالتکلیف، ص 11) «انه ارادة فعل ما علی المكلف فیہ کلفة و مشقة»؛ تکلیف، خواستن کاری است که انجام آن بر مکلف سختی و دشواری دارد. (همان، به نقل از کتاب «نقض البدل» ابوهاشم جبایی) «انه الامر و الالتزام للشيء الذي فيه كلفة و مشقة علي المأمور به»؛ تکلیف، دستور و الزام به انجام لیزی است که بر انجام دهنده، سختی و دشواری دارد. (همان، به نقل از کتاب «العسکریات» ابوهاشم جبایی)

قاضی عبدالجبار معتزلی: «هو الامر و الارادة للشيء الذي فيه كلفة علي المأمور به»؛ تکلیف، دستور و خواستن لیزی که انجام آن، بر مأمور، دشواری دارد. (المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج 11، ص 293)

سید مرتضی: «هو ارادة المرید من غیره ما فیہ کلفة و مشقة»؛ تکلیف، خواستن [کاری] که سختی و دشواری دارد، از دیدلری. (الذخیره فی علم الکلام، ص 105؛ تمهید الاصول، ص 157)

علامه حلی: «هو ارادة من يجب طاعته علي ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الاعلام»؛ تکلیف، عبارت است از خواستن کسی که لیری او واجب است لیزی را که در آن سختی است [از دیدلری]. با وجود دو شرط. اول این که این خواستن، ابتدایی باشد. دوم این که انجام دهنده را از خواست خویش آگاه کند. (کشف الفوائد، ص 69؛ نهج المسترشدين في اصول الدين، ص 54؛ ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص 271)

با دقت در مجموع دهها تعریف اصطلاحی که از سوی متکلمان مکاتب مختلف اسلامی ارائه شده است، به عناصر مهمی که تشکیل دهنده ماهیت تکلیف هستند، پی می‌آوریم. این عناصر هر کدام از جهتی موجب

جامعیت و از سوی دیگر باعث مانعیت در تعریف تکلیف است.

اولاً: کلفت و مشقت از عناصر مهم تشکیل دهنده تعریف تکلیف، در کلام اسلامی است که این مفهوم بر گرفته از ریشه زبان شناسی عربی این واژه می‌باشد. ذکر این عنصر در تعریف، لازم و ضروری است؛ زیرا بدون رنج و مشقت، هیچ خواهسته‌ای را تکلیف به معنای مصطلح نمی‌گویند و اساساً در صورت نبود سختی و مشقت در عمل تکلیفی، غرض از تکلیف، پایه و توجیه خود را از دست خواهد داد که در «فلسفه تکلیف» به تفصیل، به آن پرداخته خواهد شد.

دوم: عنصرهای «اراده»، «بعث»، «امر»، «نهی» و «الزام» از دیگر پایه‌های مهم تعریف است که بیان درخواستن از ناحیه مکلف و شارع است و به سیله الفاظ او امر و یا نواهی ابراز و به مکلف اعلام می‌شود. بنابراین، صرف اعلام کردن خواهسته خود، بدون امر و نهی، و الزام، تکلیف به معنای مصطلح آن نیست.

سوم: مفاهیم «وجود نفع»، «دفع ضرر»، «انصاف افعال العباد بالحسن و القبح»، «اعلام بالثواب»، «اعلام بالعقاب» یا «التعریض للثواب» دیگر ارکان مهم تعریف تکلیف می‌باشد که بیشتر ناظر به فلسفه و برای تکلیف است. بنابراین، تکلیف کننده، موجودی است که به سود و زیان تکلیف شده‌ها کاملاً آشناست و خوبی و بدی کارهای بندگانش را می‌داند لذا با تکلیف کردن، ملاحظه خواهد، مکلفین را در معرض دریافت پاداش قرار داده و ضمناً از پیامد مخالفت‌ها بر حذر دارد.

چهارم: عناصر «جهة الاستعلاء»، «بعث من يجب طاعته»، «كان المخاطب دون المخاطب» و «من غیره» بیانگر این نکته است که اولاً تکلیف کننده غیر از تکلیف شونده باشد، در غیر این صورت وادار کردن انسان، خود را به انجام کاری یا ملتزم و متعهد شدن به آن، اصطلاحاً تکلیف نیست؛ زیرا اولاً در مقوله تکلیف، همواره دوطرف و یا به طور دقیق تر، سه عضو شرکت دارند. اول شخص تکلیف کننده، دوم شخص تکلیف شونده و سوم عمل تکلیفی است. ثانیاً علاوه بر تغایر، بایستی تکلیف کننده از یک مقام و منزلت والایی بر خوردار بوده و نیروی از دستورات وی واجب و لازم باشد. بنابراین دستوری که از یک هم نوع و

هم سطح صادر شود تکلیف اصطلاحی نیست. هم نین خواسته شخص دانی از شخص عالی را تکلیف نزنند، بلکه يك خواهش و درخواستي بيش نیست.

لنجم: عنصر مهم ديکري که در نوع تعاریف متکلمان شيعي هم لئون علامه حلي، ابن ميثم بحراني، فاضل مقداد سيوري، ابواسحاق نوبختي در ياقوت و ميرابوالفتح عربشاهي در شرح باب حادي عشر، روي آن تأکید کرده‌اند، مفهوم «ابتداء» است. بر اساس اين عنصر، تکلیف اصطلاحی آن است که دستور، ابتدایی باشد نه تبليغي و ترويجي، بنابراین ديري که فرزند خود را وادار به نماز مي‌کند، تکلیف لفته نمي‌شود بلکه صرفاً ابلاغ و لوشزدکردن دستور خداست.

1-3-1. تعريف منتخب و جامع با ملاحظه عناصر مهم تکليف، مي‌توان گفت تکليف عبارت است از: دستور و خواستن ابتدایی از سوي مقامي که تبعيت او واجب است، به انجام يا ترك کاري که مشقت دارد، باهدف در معرض لاداش قرار دادن، سو در ساندن يا زياني دورکردن از ديکري، در قالب الفاظ امر و نهي. اين تعريف، جامع‌ترين تعريفی است که تمام عناصر و ارکان اساسي تکليف در آن لنجانده شده است.

2-1. حقهقت تلاف

برای بردن به حقهقت تلاف، لازم است بار دکر معنا اصطلاح تلاف از نگاه مذلمان مسلمان و ملاتب للام، مورد بازنگر قرار لرد.

2-1-1. حقهقت تلاف از نگاه معتزلمان

قاضی عبد الجبار معتزلا (م 415 ه ق) در دو کتاب «المغنا في ابواب التوحيد و العدل» و «المحاط بالتلاف» سه تعريف ذلل را از ابوهاشم جبا «م 324» نقل کرده است:

اول: «أنه الأمر بما علا المرء فله لُفّة»؛ تَلَف عبارت است از دستور به لار که دارا مشقت است.

دوم: «أنه ارادة فعل ما، علا المَلَّف فله لُفّة و مشقة»؛ تَلَف عبارت است از اراده فعلا از مَلَّف که باسخت و مشقت همراه است.

سوم: «أنه الأمر و الألزام للشئ الذّ فله لُفّة و مشقة علا المأمور به»؛ تَلَف عبارت است از دستور و الزام نسبت به که انجام آن بر مأمور، مشقت دارد. (المحيط بالتكليف، ص11)

قاضی عبد الجبار بعد از نقد تعریفها جبا به ان که اولاً ایشان در تعریف تَلَف، شوه اهل لغت را در پیش گرفته و ثانلاً تَلَف عقل را شامل نمیشود (المحيط بالتكليف، ص11)، یاد آور می‌شود که وی حقیقت تکلیف را مرکب از اراده و امر دانسته است: «فجملة هذا الاطلاق تدلّ على ان التَلَف عنده هو ارادة ما فله لُفّة و مشقة و الامر به؛ تکلیف عبارت است از اراده آن که با مشقت همراه است، با امر به آن. (المغني في ابواب التوحيد و العدل، ج8، ص293) در نهایت، قاضی عبد الجبار معتزلاً در دو کتاب «المحيط بالتَلَف» و «شرح اصول الخمسة» حَقَّقَت تَلَف را «إعلام» معرفی میکنند: «أنه اعلام المَلَّف أنّ علاه ان فعل او لا فعل نفعاً او ضرراً مع مشقة تلحقه بذل اذا لم تبلغ الحال به حدالألجاء». (المحيط بالتكليف، ص11؛ موسوعة مصطلحات الاشعري و القاضي عبد الجبار، ص183) بنابراین حَقَّقَت تَلَف ان است که تَلَف کننده، مَلَّف را آگاه سازد تا لار را که به نفع اوست انجام دهد لار که به ضرر اوست، تر کند؛ مشروط بر آن که فعل و تر مزبور با مشقت همراه باشد و به مرز اجبار نرسد.

ایشان در کتاب «المغني في ابواب التوحيد و العدل»، حَقَّقَت تَلَف را «اراده» میدانند: «أن الأول ان التَلَف في الحقّ هو ارادة ما علا المَلَّف فله مشقة»؛ تکلیف اراده یزید است که انجام آن بر مَلَّف مشقت دارد. (المغني في ابواب التوحيد و العدل، ج8، ص294)

در نتیجه از مجموع آن که تاکنون بیان شد، بدست می‌آید که ابو هاشم جبا معتزلاً، حَقَّقَت تَلَف را مراب از اراده و امر مولا دانسته است، و قاضی عبد الجبار معتزلاً، در کتاب «مغني» حَقَّقَت تَلَف را اراده

مولا دانسته، و در دو کتاب «المحیط بالتحالف» و «شرح اصول الخمسة» آن را اعلام و شناساندن تکلیف،
 کننده معرفی کرده است.

1-2-2. حقیقت تفاهت در نگاه متعلمان امامیه

هر چند متعلمان امامیه در تعریف تفاهت از تعابیر مختلف استفاده کرده‌اند، ولی در نوع آن تعبیرها و
 تعریف‌ها لایحه «اراده» به‌کار رفته است. بنابراین، حقیقت تفاهت در نگاه بسط‌ار از آنان، همان اراده
 تشریح‌الایه است که به انجام آن ترس‌ار از سو‌مفاهات تعلق می‌گیرد. شیخ طوسی در الاقتصاد الهادی
 الی طریق الرشاد مینویسد: «التفاهت عبارة عن ارادة المراد من غلره ما فله لفة و مشقة»؛ تفاهت عبارت
 است از اراده مولا از غلر خود، آن‌که را که در آن سختی و مشقت است. (الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد،
 ص 65) هم‌نظیر در التمهید مینویسد: «التفاهت ارادة الفعل المطلق، من الغیر، او طلب تر الفعل منه مع
 بلانها»؛ تفاهت عبارت است از اراده نمودن مولا، مطلق فعل آن تر را از غلر خودش، مشروط بر آن‌که
 فعل آن تر مورد نظر را بر او بدان نماید. (تمهید الاصول فی علم الکلام، ص 157؛ الذخیره فی علم الکلام، ص 105؛
 معجم الکلام، ص 65) ابو‌الصلاح حلبی مینویسد: «حقیقة التفاهت ارادة الاعلاء من الادنى ما فله مشقة على جهة
 الإبتداء»؛ حقیقت تفاهت عبارت است از اراده و خواست کسی که در مرتبه بالاتر قرار دارد، از کسی که در
 مرتبه پایین‌تر قرار دارد، آن‌که را که همراه با سختی و مشقت است. (تقریب المعارف، ص 113)

برخی از متعلمان امامیه علاوه بر واژه «اراده» لایحه «ابتداء» را به عنوان قید، ذکر کرده تا حقیقت
 تفاهت، منحصر به اراده و فرمان‌الایه گردد و نیز لایحه «اعلام» را به عنوان شرط تفاهت نام برده است،
 تا خواست را که بدون آگاهی و اطلاع باشد خارج کند. «حده ارادة من تجب طاعته على جهة الإبتداء، ما فله
 مشقة بشرط الإعلام»؛ تعریف تفاهت عبارت است از خواستن ابتدایی کسی که اطاعت او واجب است،
 آن‌که را که در آن مشقت وجود دارد؛ مشروط بر آن‌که اعلام هم‌بند. (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد،
 ص 297)

ملا عبد الرزاق لاهج حقیقت تلاف را دعوت الاهی معرفی می‌کند: تلاف در عرف شرع عبارت است از دعوت خداوند بندانش را به امورشاقه، دعوتی مشتمل بر وعده و وعظ. (سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ص 76).

ابوجعفر مقری نیشابوری در بیان حقیقت تکلیف می‌گوید: «التلاف عبارة عن ارادة المراد من غيره ما فله لفة و مشقة، إلا أن الإعلام شرط في التلاف، و الرتبة معتبرة فله؛ تلاف عبارت است از خواستن چیزی که در آن مشقت و دشواری است، از دیگری. و شرط این خواستن، اطلاع و آگاه کردن و دیگری اختلاف رتبه مراد و مراد است (التعليق في علم الكلام، ص 106)

س حقیقت تلاف، از دیدگاه متلمان امامیه، اراده تشریح الاهی است که شرط و قید آن، ابتدای بودن، اعلام کردن و اختلاف رتبه مراد و مراد است.

1-3-2. حقیقت تلاف در فقه و اصول

فقهان و اصولیان شیعیه، ضمن پذیرفتن مبنا لام امامیه درباره حقیقت تلاف، با ایجاد اندیشه‌های نو در تعبیرها، حقیقت تکلیف را «طلب»، «الزام»، «و ادا کردن ملاف» یا «بعث»، بدان برده‌اند:

«حقیقة التلاف هو ما حمل الملاف على الفعل و بعثه الله». (تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، ج 4، ص 59)

«حقیقة التلاف هو طلب الفعل او التمر من الملاف». (هدایة المسترشدين، ج 2، ص 145)

«حقیقة التلاف هو الإلزام بالفعل او التمر». (نهاية ال در آیه فی شرح الکفایة، ج 2، ص 603)

«حقیقة التلاف هو البعث الی الحصة المقدوره». (تقریرات فی الاصول، ج 4، ص 190)

در بیان اصولان، مرحوم آية الله العظمى خوئی تعریفاً ماملأً متفاوت از تعریفهاها سلام و اصولاً از حقیقت تلافی، ارائه کرده است. آنکه تاکنون اشاره شد، حقیقت تلافی را که فعل قلبی مآدانستند که شرط و قید آن ابتدای بودن و اعلام کردن بود؛ و لا مرحوم خوئی حقیقت تلافی را که امر اعتباری و انتزاعی مآداند که در خارج، با صلغہ امر و امثال آن ظهور و بروز مآداند. «حقیقة التلافی عبارة عن اعتبار المولى بكون الفعل عملاً ذممة المولى و ابرازہ فیه الخارج بـمیرز ما من صلغة الامر أو ما شاکلها»؛ حقیقت تلافی عبارت است از اعتبار کردن مولی را بر عهده مآلف و اظهار آن، در خارج، با صلغہ امر و امثال آن. (محاضرات فی اصول الفقه، قم، ج3، ص66)

علاوه بر آنکه اشاره شد، در میان فقہان در باب تلافی، مباحث مختلف مطرح شده است. از جمله این که مخاطب تلافی کیست؟ رابطه تلافی و ثواب کیست؟ آیا به تلافی که بدون ذلت انجام شده باشد ثوابی تعلق مآورد؟ تلافی که موقع قطع مآشود و آما در قطع شدن تلافی، وجود علم مآلف به تلافی شرط است یا صرفاً آمان علم داشتن او. (تمهید القواعد الاصولیة و العربیة لتفریح قواعد الاحکام الشرعیة، ص66-78؛ الموافقات، ج2، ص317-315)

1-4-2. تلافی در قرآن

واکه تلافی در قرآن بار نرفته، و لا از مشتقات این مصدر هشت بار در قرآن استفاده شده است. از این مجموع، شش مورد آن به معنا تلافی و دستور الاهی و لا دومی آن به معنا لغوی و اکه بار نرفته است.

اول: «لانیلف نفساً آلا وُسعها» (سوره انعام، آله152)

دوم: «لانیلف نفساً آلا وُسعها» (سوره اعراف، آله42)

سوم: «ولانیلف نفساً آلا وُسعها» (سوره مؤمنون، آله62)

پهارم: «لا تَلْفِ اللهُ نَفْساً أَلَا وَوَسْعَهَا» (سوره بقره، آیه 286)

نجم: «لا تَلْفِ اللهُ نَفْساً أَلَا مَا آتَاهَا» (سوره طلاق، آیه 7)

ششم: «لا تَلْفِ اللهُ نَفْساً أَلَا وَوَسْعَهَا» (سوره بقره، آیه 233)

هفتم: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تَلْفِ اللَّهُ عَلَيْكَ» (سوره نساء، آیه 84)

هشتم: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَلَفِينَ» (سوره ص، آیه 86)

شش مورد اول ناظر به این امر است که خداوند آدمی را به انجام دادن آن که در توانش نیست، مایل نمی‌سازد، و دو مورد اخیر در معنا لغوی تلف تلفی معنی مشقت و زحمت بهار رفته است.

1-5-2. تلف در سنت

در روایات و احادیث نیز، به صراحت یا به صورت ضمنی، نکات مختلفی درباره تلف آمده است. از جمله گفته شده است از آن جهت که ثواب بسیار به آن تعلق می‌گیرد تکلیف امر دشواری نیست. هم چنین گفته شده است که سه گروه تلف ندارند و بازخواست نمی‌شوند: دیوانه تا وقتیکه عاقل شود، فردی که در خواب است تا وقتیکه بیدار شود، و بودی تا وقتیکه بالغ شود. (الخصال، ج 1، ص 94) علاوه بر این در برخی روایات، به این نکته نیز اشاره شده است که خداوند، فوق طاقت بشریه او تلف نمی‌کند. (میزان الحکمة، ج 8، ص 426-425)

1-3. پیشینه نظریه تکلیف

بحث کلامی تکلیف که مقدمات پیدایش آن از نخستین سده اسلامی فراهم شده بود، در واقع نظریه پردازی

برای مسئله‌ای بود که مسلمانان از آغاز، با آن آشنا بودند. طرح مسائل کلامی چون جبر و اختیار و قضا و قدر از نخستین مقدمات صورت بندی نظریه تکلیف به شمار می‌آورد. در نیمه دوم سده اول، در میان گروهی از متکلمان که معبد جهنی (متوفای 80 ق) و غیلان دمشقی (متوفای 117 ق) مهمترین نماینده آنها به شمار می‌آمدند، اندیشه‌ای شکل گرفت که می‌کوشید تا مسئولیت افعال انسان را به طور مستقیم متوجه خود اوسازد. این نظریه هرگز مورد تایید عموم مسلمانان قرار نگرفت. این لرایش در مقابل تمایلات جبر لرایانه‌ای دید آمد که تعبیری خاص از قضا و قدر الهی داشتند. از نظر جبریه، هرآنکه باری تعالی قضا و قدر قرارداده باشد، آن را خلق نیز کرده است و هرچه را که خداوند خلق کرده باشد، اراده کرده. (فضل الاعتزال، ص 147-148) جبر لرایان با نفي اختیار، ادعا داشتند که باری تعالی بندگانش را به تکالیفی امر کرده است که در توان آنها نیست. (الایضاح، ص 6)

این نگاه جبر لرایانه برای برخی از متکلمان قابل قبول نبود. این دسته از متکلمان با تأکید بر مسأله عدل الهی، عقیده داشتند عدل خداوند اقتضا می‌کند انسان در افعالی که از او صا در می‌آشود، استطاعت و اختلار داشته باشد. وجود استطاعت و قدرت انجام فعل در مکلف سبب می‌آشود که معاصی و قبایحی که انسان، به عنوان مکلف، مرتکب می‌آشود، به خدانسبت داده نشود. با پذیرفتن استطاعت برای مکلف، این مسأله لیش آمد که انسان چگونه مکلف می‌آشود. متکلمان تلاش داشتند تا انسان را به گونه‌ای تعریف کنند که بتواند مخاطب تکلیف باشد و مکلف نامیده شود. (المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج 11، ص 310-311؛ المحيط بالتکلیف، ص 241؛ الذخیره فی علم الکلام، ص 113-114؛ المنفذ من التقليد، ج 1، ص 291-292) ابوالهذیل، انسان را همین جسم ظاهر مرئی می‌دانست که می‌آخورد و می‌آشامد. (مقالات اسلامیین و اختلاف المصللن، ص 327 و 329؛ المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج 11، ص 310-311) در مقابل، ابراهیم نظام (متوفای 221 ق) انسان را عبارت از روحی می‌دانست که دارای حیات است و با این جسد جسمانی در هم تنیده شده است. (مقالات اسلامیین و اختلاف المصللن، ص 327 و 329؛ المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج 11، ص 310-311) از او آخر سده نخست تا سده لهارم، مقدمات و مبانی نظریه تکلیف، مورد بحث و بررسی مکاتب کلامی قرار داشت. لاس از سده لهارم بحث کلامی تکلیف در آثار امامیه و متکلمان معتزلی به صورت بخش ثابتی از مباحث عدل الهی مطرح شده است. متکلمانی چون قاضی عبدالجبار در آثار خود به بحث تکلیف، به صورت مفصل لرداخته است (المغنی فی ابواب التوحید و العدل، شرح الاصول الخمسه، المحيط بالتکلیف) در آثار متکلمان اشعری نیز بخش‌هایی

به نقد و بررسی مسئله تکلیف اختصاص دارد. (اصول الدین؛ الاقتصادي الاعتقاد) در بین متکلمان امامیه نیز شیخ مفید، شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی، سید مرتضی، علامه حلی و دیلران، بخشی از اثر کلامی خود را به بررسی مباحث تکلیف اختصاص داده است.

فصل دوم: فلسفه تکلیف

اشاره

بحث از فلسفه تکلیف تحت عناوین «وجه حسن تکلیف»، «فلسفه شریعت»، «لرای تکلیف»، «علت تکلیف» و «حکمت تکلیف» مطرح شده است. منظور از آن، تبیین ضرورت تکلیف است، و این‌که وجود تکالیف در میان انسان‌ها که لزوم و ضرورتی دارد؟ آیا به مقتضای حکمت الهی، جعل تکالیف و وجود امر و نهی، بر خدای حکیم لازم و ضروری است؟ لرایک سلسله بایدها و نبایدها در مجموعه دین تشریح شده و انسان‌های باورمند به دین، وظیفه دارند آن‌ها را در زندگی رعایت کنند و لرنه دینداری‌شان آسیب می‌آیند؟ البته این پرسش‌ها بعد از پذیرش این مطلب است که تمام ادیان و حیاتی در کنار معارف اعتقاد و آموزه‌های اخلاقی، بخشی با عنوان شریعت یا تکلیف دارد.

لیش از این که فلسفه تکلیف را از دیدگاه متللمان و ملاتب اسلام بررسی کنیم، یادآوری این نکته ضروری است که تکلیف و شریعت از لحاظ ماهیت به دابخش عمده تقسیم می‌شود:

1- تکلیفی که ناظر به روابط انسان‌ها و مناسبات اجتماعی است مانند تکالیف مربوط به روابط اقتصادی، سیاسی، خانوادگی، کیفری و حقوقی. که از این قسم به «قانون» تعبیر می‌شود.

2- تکلیفی که ناه به رفتار فرد دارد و ارتباط مستقیم با روابط اجتماعی ندارد مانند نماز، روزه، حج و... که این لونه از تکالیف را «عبادت» می‌نامند. («فلسفه شریعت در ناه علامه طباطبایی؛ وهش‌های قرآنی، 37-38، بهار و تابستان 1383)

اندیشمندان مسلمان بویژه متکلمان، به مسأله «فلسفه تکلیف» رویکردهای مختلفی دارند که این رویکردها با دیدار آرای کلامی آنان، پیوند عمیق دارد که در ادامه، دیدگاههای مکاتب زنده کلامی در این زمینه، بررسی می‌شود.

1-2. فلسفه تکلیف از دیدگاه معتزله

در این که تکلیف، فعل خداوند است و در فعل خداوند قُبْح راه ندارد، بلکه همه افعال الهی حَسَن و نیکو است، سخنی نیست، بحث در وجه حَسَن تکلیف است. از نظر متکلمان معتزلی، وجه حَسَن تکلیف این است که خداوند به واسطه تکلیف، برای انسان شرایطی را فراهم می‌سازد که او می‌تواند نفعی عظیم را بدست آورد، این نفع عظیم همان ثواب و پاداش اخروی است. معتزله نفع‌هایی را که ممکن است خداوند در اختیار بشر قرار دهد، سه گونه دانسته‌اند:

اول: نفعی که ابتدایی و تَفَضُّلی است و با آفرینش انسان همراه است، مانند حیات، ادراک و احساسها و قوایی که به وسیله آنها می‌تواند از دیدگاه‌های طبیعی بهر مند بگردد. این گونه منافع را «تَفَضُّل» می‌گویند.

دوم: نفعی که استحقاقی است و در بی‌آلام و ناواری‌هایی که به او وارد می‌شود و او مستحق آنها نبوده است، به وی اعطا می‌گردد. این گونه منافع را «عوض» یا «اعواض» می‌گویند.

سوم: نفعی که جنبه استحقاقی دارد و بر انجام تکلیف الهی مترتب می‌گردد. این گونه منافع را «ثواب» می‌نامند.

«عوض» و «ثواب» اگرچه در این که استحقاقی‌اند یکسان‌اند، ولی ثواب با وی بی‌تعظیم و تکریم همراه است و خالص و ابدی است. ولی در عوض نین وی بی‌شرط نیست. بنابراین، فلسفه تکلیف از نظر معتزله این است که خداوند انسان را در معرض بهر مندی از ثواب که نفعی است خالص، ابدی و با تکریم و تعظیم وی به او اعطا می‌شود، قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، انسان از طریق حرمت نهادن به تکالیف الهی

می‌تواند به کمال مطلوب خود که در ثواب اخروی تبلور می‌یابد دست یازد. (فلسفه تکلیف از دیدگاه متکلمان عدلیه، مجله تخصصی کلام اسلامی، 56، زمستان 1384، ص 19) قاضی عبدالجبار معتزلی در دو کتاب «المغنی فی ابواب التوحید و العدل» و «شرح الاصول الخمسه» به تبیین این مطلب پرداخته است. وی در کتاب نخست «لین می‌گوید: «و قد ثبت أن الواحد منا يحسن منه أن يعرض غيره للمراتب العالية؛ بأن يمكنه مما يصل به إليه فذلك في بابه بمنزلة إيصال نفس المنفعة إليها؛ بل ربما يكون أعظم في النعمة. و ثبت أن الثواب مستحق على وجه التعظيم و التبجيل، و لا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً، فإذا أراد تعالى وصول المكلف إلى هذه المنزلة حسن منه أن يعرضه لما به يصل إليها، و ليس ذلك إلا بالتكليف»؛ این مطلب ثابت است که الریکی از ما، دیرری را در معرض دست یافتن به مراتب عالیه قرار دهد، کار نیکویی را انجام داده است. یعنی کاری کرده که زمینه دست یابی او به آن مراتب بالا فراهم گردد. این کار وی از نظر بایستایی همانند این است که نفع بزرگی را به او برساند، بلکه بزرگترین نعمت در حق وی به شمار می‌آورد. و از طرفی، ثواب نفعی است استحقاقی که با تعظیم و تکریم همراه است، و اعطای آن به کسی که شایستگی «لین تعظیم و تکریمی را ندارد، شایسته نیست. در این صورت، هرگاه خداوند بخواهد انسان، به «لین منزلت والایی دست یازد، «سندیده (بلکه لازم) است که زمینه آن را برای او فراهم سازد، و آن، جز تکلیف نیست. (المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج 11، ص 134)

وی در کتاب «شرح الاصول الخمسه»، هدف از آفرینش انسان و اعطای نعمت حیات، قدرت و عقل را به او، تکلیف معرفی می‌کند: «و ثمرته، أنه تعالى إذا خلقنا و أحيانا و أقدرنا و أكمل عقولنا و خلق فينا شهوة القبيح و نقرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض، و غرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، و التكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، و قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح. فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف، و أن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به. و اتصل بهذه الجملة الكلام في أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله أو الذي يدل على ذلك، هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم، و ما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبياً على الحد الذي يعظم والده، و لأن يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي، و انما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق»؛ خداوند ما را آفریده، حیات و قدرت به ما عطا کرده، و عقل و شهوت نیز در ما آفریده است. در آفرینش انسان با این ویژگی‌ها غرضی حکیمانه نهفته است. آن غرض یا إغراء به قبیح است (که مقتضای شهوت

است) یا تکلیف است (که مقتضای عقل است). إغراء به قبیح نمی‌تواند غرض آفرینش انسان باشد، زیرا قبیح است، و خداوند از قبیح بی‌راسته است. پس آن غرض جز تکلیف نیست که از طریق آن انسان به مقامی دست یابد که جز از طریق تکلیف نمی‌تواند به آن برسد، و آن، إاداش اخروی است. إاداش، از آن جهت که نفعی است که با تعظیم و تکریم همراه می‌باشد، شایسته نیست که ابتداءً و بدون آن که انسان استحقاق آن را در خود فراهم آورده باشد، به وی اعطا می‌شود. إنان که احترام فردی بی‌بانه همانند احترام إدر، و احترام إدر همانند احترام ایامبر(ص) سندیده نخواهد بود، إرا که استحقاق إنین احترام‌هایی در آن‌ها وجود ندارد. (شرح الاصول الخمسه، ص 344-345) عبدالجبار، سلس تأکید کرده است که غرض از تکلیف، فراهم ساختن زمینه برای دریافت إاداش است، نه این که إاداش، به صورت بالفعل برای همه مکلفان حاصل شود. بر این اساس، محروم ماندن کافرا از إاداش اخروی، خدشه‌ای بر مطلب یاد شده وارد نمی‌سازد، زیرا زمینه دست‌یابی به ثواب اخروی برای همه انسان‌هایی که شرایط تکلیف را دارند فراهم است. کافر به سوء اختیار خود از این شرایط بهره نمی‌گیرد. (شرح الاصول الخمسه، ص 345؛ تلخیص المحصل، ص 345)

آن‌که عبدالجبار، درباره فلسفه تکلیف، بیان کرده است، مورد قبول همه متکلمان معتزلی، بلکه عموم متکلمان عدلیه می‌باشد. بر این اساس، آنان تکلیف الاهی را به دو گونه عقلی و شرعی (و حیانی) تقسیم کرده‌اند. افعالی که عقل به صورت مستقل حُسن و قبح آن‌ها را درک می‌کند، تکالیف عقلی به شمار می‌روند مانند عدل و ظلم، راست‌گویی و دروغ‌گویی، امانت‌داری و خیانت در امانت، وفای به عهد و ایمنان شکنی. افعالی که عقل، حُسن و قبح آن‌ها را به صورت مستقل درک نمی‌کند، تکالیف شرعی به شمار می‌روند. اکثر افعال از این دسته‌اند. در هر حال، تکلیف و دین الاهی بر جهان بینی توحیدی استوار است، یعنی تا کسی به وجود خداوند به عنوان آفریدار علیم و حکیم، معتقد نباشد، مسأله تکلیف و تشریح الاهی برای او معنا نخواهد داشت. با إنین اعتقاد کلامی و با قبول اصل حسن و قبح عقلی و متفرعات آن، حُسن و وجوب تکلیف و تشریح الاهی تقریر منطقی و معقولی پیدا خواهد کرد. به عبارت دیگر، در این دست‌باز و نظام کلامی، ضرورت دین آسمانی بر دو شالوده خداشناسی و انسان‌شناسی استوار است. شالوده خداشناسی آن اعتقاد به آفریدار علیم و حکیم است و شالوده انسان‌شناسی آن دو لیز است:

□□: توانایی عقل انسان در شناخت اصول معرفت‌های نظری و عملی. معرفت‌هایی که بر اساس آن‌ها می‌تواند درباره حکیمان و غیر حکیمان بودن افعال داوری کند، و بر این اساس، به تکالیف عقلی دست یازد.

دو: ناتوانی عقل بشر در شناخت فروع و تفصیل مصالح و مفسدات افعال. بر این اساس، تکالیف شرعی (و حیاتی) را لازم می‌شمارد. (فلسفه تکلیف از دیدگاه متکلمان عدلیه»، مجله تخصصی کلام اسلامی، 56، زمستان 1384، ص 22)

2-2. فلسفه تلافی از نگاه اشعرانی

رویکردهای مکاتب کلامی در زمینه مباحث اعتقادی ریشه در مبانی اصلی کلامی آنان دارد. یکی از این مباحث مبنایی مسأله پذیرش یا رد حسن و قبح عقلی است. از آنجایی که اشعریان حسن و قبح عقلی را منکرند، و بر این اساس که اراده خداوند را حدی نیست و آدمی نمی‌تواند برای افعال الهی به دنبال غرض و علت باشد، لرسش از فلسفه تکلیف را لرسش اصلی نمی‌دانند و تکلیف را از آن جهت که از جانب خداست مقبول، و آدمی را ملزم به عمل کردن به آن می‌دانند. ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار مکتب اشعری در کتاب *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع* می‌گوید: بر خداوند قبیح نیست که مومنان را عذاب کند و کافران را وارد بهشت نماید؛ ولی صرفاً از آنجایی که خیر از عقاب کافران داده و در خبر او کذب روانیست، کافران را وارد بهشت نمی‌کند. دلیل این سخن که هیج کاری بر خداوند ناسند نیست، این است که او مالک قاهری است که مافوق او امر کننده و نهی کننده‌ای وجود ندارد لذا هر کاری که انجام دهد نیکوست. (اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص 116)

قاضی ابوبکر باقلانی، بزرگ‌ترین شخصیت مکتب اشعری بعد از ابوالحسن و مهمترین مدافع باورهای کلامی و□□، در این راستا به صراحت بیشتر سخن گفته و وجود علت و داعی را در کارهای خداوند نفی کرده و می‌گوید: انگیزه‌ها و هدف‌های آشفته در مورد کسی درست است که به خاطر جلب معرفت و یا دفع ضرر، اقدام به انجام کاری می‌کند و خاطر او تحت تأثیر دردها و لذت‌ها قرار دارد ولی داعی و انگیزه در مورد

ذات مقدس الاهي که به لذشته و آينده علم دارد و ليزي بر او لوشيده نيست تصور نمي‌اشود. «أن الدواعي المزعجات و الخواطر و الأغراض إنما تكون و تجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع و دفع المضار و ذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام و اللذات و ميل الطبع و النفور و كل ذلك دليل على حدث من وصف به و حاجته إليه و هو منتف عن القديم تعالى و كذلك الأسباب المزعجة المحركة الباعثة على الأفعال إنما تحرك الغافل و تنبه الجاهل و تخطر للخائف و الراجي الذي يخاف الاستضرار بترك الأفعال و يرجو بإيقاعها الصلاح و الانتفاع، و الله يتعالى عن ذلك لأنه عالم بما يكون قبل أن يكون و بما تؤول إليه عواقب الأمور و يعلم السر و أخفي و لا يجوز على من هذه صفته خطور الأمر بباله كالذي لم يكن عالماً به و لا أن تبعثه الدواعي و البواعث على أفعاله.» (تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، ص 50)

فخر رازي، ديگر انديشمند مکتب اشعري نيز براي نفي وجود غرض در افعال الاهي اينگونه استدلال مي‌کند: تمام کسانی که فعل را به خاطر غرضي انجام مي‌دهد، با اين کار در صدد استكمال خویش است و کسی که از غير خود طلب کمال نمايد، در ذات خود ناقص است. ديگر اين که هر غرضي که فرض شود، ممکن است و خدا بر ايجاد آن غرض و رسيدن به آن غرض، توانا است. بنا بر اين مطالبه آن غرض از طريق انجام فعل، عبث و بيهوده است. (محصل افکار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتکلمين، ص 483) او در ادامه، ضمن رد دیدگاه معتزله بر اين که فلسفه تکليف در معرض استحقاق نعمت قرار دادن است، مي‌آويد: اولاً تفضيل و تفاوت در اعطاي نعمت، بدون انجام تکليف بر خدايي که نفع و ضرر در حق او معنا ندارد، قبيح نيست. ثانياً بر فرض اين که تفضيل را بدون وجود تکليف بر خدا ناروا بشماريم، استحقاق نعمت و ثواب، متوقف بر انجام تکاليف شاق نيست، بلکه خداوند مي‌تواند بندگانش را با انجام تکاليف آسان، بر خوردار از نعمت بلراند. (محصل افکار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتکلمين، ص 484؛ موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازي، ص 469) بدین ترتيب، اشعريان با توجه به دلایل ذيرفتن حسن و قبح عقلي، وجود غرض در افعال الاهي و نيز فلسفه تکليف را به شدت انکار مي‌کنند.

3-2. فلسفه تلاف از نگاه شاعه امام

همنان که در مقدمه همين بحث اشاره شد، تکليف و شريعت از نظر ماهيت به دو بخش عمده تقسيم

می‌شود؛ یکی تکلیفی که ناظر به روابط انسانها و مناسبات اجتماعی است؛ و از این قسم تعبیر به قانون می‌شود. دیداری تکلیفی که به رفتار فرد نگاه دارد و در اصطلاح شریعت تعبیر به عبادت می‌شود.

باتوجه به این تقسیم، تکلیف به طور مطلق از دو نوع کارکرد بر خوردار است یکی دنیوی دیداری اخروی. مجموع این کار کردها فلسفه تکلیف و شریعت را تفسیر و تبیین می‌کند. (فلسفه شریعت در نگاه علامه طباطبایی، «و هوش‌های قرآنی، 37-38، بهار و تابستان 1383) قانون‌آمندهی روابط اجتماعی و سامان دادن به حیات اجتماعی از کارکردهای دنیوی تکلیف به شمار می‌آورد.

متکلمان امامیه، باتوجه به مبانی تکلیف، فلسفه و تئوری تکلیف را «آدش اخروی»، نظم بخشیدن به زندگی اجتماعی و مهمتر از همه، فراهم کردن زمینه رشد و تکامل آدمی معرفی کرده‌اند.

2-1-3. آدش اخروی

دیدگاه متکلمان امامیه در این باب با دیدگاه متکلمان معتزله هماهنگ است. غرض از تکالیف الهی آدش اخروی است؛ زیرا آدش عبارت است از رساندن نفع به دیداری همراه با تعظیم و تکریم. قید تعظیم و تکریم، آدش را از آنله خداوند به عنوان عوض آلام و ناملايمات غير استحقاقی به بشر می‌دهد، متمایز می‌سازد. از سوی دیدار، تعظیم و تکریم کسی که استحقاق آن را ندارد سندیده نیست. استحقاق تعظیم و تکریم جز با تسلیم بودن در برابر تکالیف الهی به دست نمی‌آید.

بنابراین، با اعتقاد به عدل و حکمت الهی و آدش‌های خداوند در عالم آخرت، به بندگانی که شایستگی آن را بدست آورده‌اند، حُسن و بایستگی تکلیف ثابت می‌شود. این وجه در همه متون کلامی امامیه اعم از متقدمین و متأخرین آمده است، در این جا به نقل کلام علامه حلی در کشف المراد دبسنده می‌شود: غرض از تکلیف، عبارت است از منفعتی بزرگ؛ زیرا غرض از آن، قرار دادن مکلف، در معرض آدش است. و آدش منافی است بزرگ، خالص و همیشگی که با تعظیم و ستایش به مکلف می‌آرسد. شکی نیست که تعظیم

و ستایش، آن‌گاه سندیده است که در مورد کسی که مستحق آن است، انجام شود، بدین جهت، تعظیم مناسب عالمان در حق افراد عادی و بست قبیح است. استحقاق تعظیم به واسطه کارهای شایسته به دست می‌آید. این کارهای شایسته همان طاعات‌اند. و مقصود از اینکه تکلیف، انسان را در معرض اداش قرار می‌دهد این است که تکلیف کننده (خداوند)، مکلف را از صفاتی بر خوردار می‌سازد که دسترسی به اداش، برای او ممکن می‌گردد و آن‌گاه وی را به انجام کاری که به اداش می‌رساند، بر می‌انگیزد، و می‌داند که اگر او آن کار را انجام دهد به اداش دست خواهد یافت. (کشف المراد، ص 319؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص 109؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص 115؛ تقریب المعارف، ص 115؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 241؛ اللوامع الالهیه، ص 223)

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که جایگاه اداش، در آفرینش انسان چیست؟ آیا اصولاً اعطای اداش، از جانب خداوند به انسان ضرورتی دارد که برای تحقق آن، تکلیف لازم باشد تا گفته شود: غرض از تکلیف آن است که انسان بتواند به اداش الهی دسترسی پیدا کند؟

متکلمان امامیه به این پرسش توجه داشته و پیش از آن که به بحث در باره تکلیف بپردازند، به فلسفه آفرینش انسان پرداخته‌اند. لذا می‌گویند:

آفرینش انسان بدون هدف و غرض نبوده است؛ زیرا آفرینش انسان بدون غرض، عبث است، و فعل عبث بر آفریدار حکیم، قبیح و محال است. این غرض هر چه باشد یا از مقوله زیان است یا از مقوله نفع، غرض از آفرینش انسان نمی‌تواند از مقوله زیان باشد، زیرا زیان رساندن به کسی که استحقاق آن را ندارد ظلم و قبیح است. پس، غرض از آفرینش انسان، از مقوله نفع خواهد بود. از آنجاکه خداوند غنی مطلق است، نفع مزبور به خداوند بر نمی‌گردد، بلکه به خود انسان باز می‌گردد. نفعی که خداوند به انسان عطا می‌کند از سه قسم بیرون نیست:

1- نفعی است که ابتداءً و بدون این‌که بر انسان حادثه ناخوارگی وارد شده باشد، یا کار شایسته‌ای انجام داده باشد، اعطا می‌گردد. این نفع «تفضلاً» نامیده می‌شود.

2- نفعی که به جهت حادثه ناخواهی که انسان استحقاق آن حادثه را نداشته باشد، به وی داده می‌شود. این نفع، «عوض» گفته می‌شود.

3- نفعی که به جهت کارشایسته‌ای که انسان انجام داده است، به وی عطا می‌گردد. این نفع «ثواب» و پاداش نامیده می‌شود. از آنجا که انسان از ویژگی‌های حیات عقلانی و ارادی برخوردار است، شایستگی آن را دارد تا از پاداش، که برترین نفع الهی به بشر است، بهره‌مند گردد. و این شایستگی را خداوند در او دید آورده است، بنابراین مقتضای حکمت الهی این است که زمینه تحقق آن نفع را که عبارت از تکلیف باشد، فراهم سازد. پس از دیدگاه متکلمان امامیه، دستیابی به پاداش اخروی فلسفه آفرینش انسان است که از طریق تکلیف، تحقق می‌یابد. بدون شك اعطای پاداش به کسانی که استحقاق آن را دارند کاری بایسته و پسندیده است. در نتیجه، تکلیف نیز که سبب و زمینه ساز این استحقاق است، پسندیده خواهد بود. (اللمواع الالهية، ص223؛ قواعد المرام في علم اللام، ص115)

2-2-3. تکلیف و زندگی اجتماعی

نخستین وجه درباره حسن تکلیف ناظر به حیات اخروی انسان بود، یعنی پاداش الهی در سرای آخرت. این وجه در کلام پیشینیان و نیز متأخران متکلمان امامیه آمده است.

دومین وجهی که متکلمان متأخر امامیه برای حسن و فلسفه تکلیف گفته‌اند، بر گرفته از کلام حکماست و توسط خواجه نصیر الدین طوسی وارد متون کلامی شده است. و آن این است که انسان به زندگی اجتماعی نیاز دارد و زندگی اجتماعی نیازمند قانون است. قانون نمی‌تواند منشأ بشری داشته باشد؛ زیرا در آن صورت، چنین قانونی توسط فرد یا افراد بشر تعیین خواهد شد. این گونه قوانین، به خاطر محدودیت علمی بشر، فاقد جامعیت لازم خواهد بود، و از طرفی به خاطر حس حسادت، رقابت و سودجویی در افراد بشر، زمینه نزاع و درگیری فراهم خواهد شد، در نتیجه، از یک سو، قانون، ضمانت اجرایی کافی نخواهد داشت، و از طرفی دیگر، نظم و عدالت اجتماعی به وجه مطلوب شکل نخواهد گرفت. قانونی که از چنین

بیامدهای منفی پیراسته باشد قانونی است که سرشمه الهی و حیانی داشته باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی در این رابطه چنین می نویسد:

«و لأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة، النافع استعمالها في الرياضة و إدامة النظرفي الأمور العالية، و تذكر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر و الثواب؛ از آنجایی که نوع بشر به معاضدت و همکاری نیاز دارد، معاضدت و همکاری، مستلزم قانون و برنامه‌ای است که به کار پیری آن در ریاضت (خودسازی) و تأمل در امور و الا و بالا (حقایق و ارزشهای متعالی) و یاد آوری انذارها، مستلزم بر پایی عدالت موثر و سودمند است. علاوه بر این که اجر و پاداش الهی را هم به دنبال دارد.» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 320)

محقق طوسی در این عبارت، پس از مسلم رفتن اجتماعی بودن زندگی بشر و نیاز زندگی اجتماعی به قانونی که مبنای نظم اجتماعی باشد، برای قانون، سه ویژگی یا شرط لازم را بر شمرده است، که جز در قانون الهی و حیانی تحقق نخواهد یافت:

یکم: قانون و برنامه زندگی بشر، باید به گونه‌ای باشد که اجرای آن در حیات معنوی و تربیت افراد جامعه تأثیر مثبت و سازنده داشته باشد. یعنی غرایز و تمایلات انسان را کنترل نماید و افراد بشر را در این ریاضت معنوی و اخلاقی به وجه مطلوب (دور از افراط و تفریط) هدایت کند.

دوم: قانون از عناصر، مواد و ویژگی‌هایی بر خوردار باشد که ذهن و اندیشه انسان را به حقایق و واقعیت‌های متعالی و ماوراء طبیعی سوق دهد و آدمی را به اندیشه در این گونه امور برانگیزد.

سوم: قانون در بر دارنده انذارها و وعد و وعیدهایی باشد که روحیه عدالت‌گرایی و اجرای قانون را در آنان تقویت کند. علاوه بر آن، انسان‌ها را به حرکت در جهت افزایش اجر و پاداش اخروی برانگیزد.

محقق طوسي، در این عبارت، که بر گرفته از نظریه فلاسفه اسلامی در باب نبوت است، دین و شریعت آسمانی را، هم برای تکامل انسان و هم برای استقرار نظمی عادلانه در زندگی اجتماعی بشر ضروری دانسته، هم سعادت دنیوی انسان و هم سعادت اخروی وی را در نظر گرفته است.

در این تقریر، آنکه در بیان متکلمان مورد توجه قرار گرفته است، که عبارت از اجر و اداش اخروی باشد، نیز مورد اهتمام قرار گرفته است. با این تفاوت که متکلمان اداش اخروی را نقطه عظیمت دیدگاه خود قرار داده‌اند، در حال که نقطه عزیمت در تقریر حکمای اسلامی، زندگی اجتماعی بشر است. زندگی اجتماعی که هم بر پایه عدالت به معنای حقیقی آن استوار باشد، و هم باغایت و جهت اساسی آفرینش انسان هماهنگ باشد.

شایان ذکر است که حکمای مسلمان، تقریر مزبور را در باب نبوت بیان کرده‌اند، و لیش از خواجه نصیرالدین طوسی، این تقریر توسط فخرالدین رازی در مبحث نبوت وارد متون و مباحث کلامی شده، و به کارگیری آن در مبحث تکلیف، فقط توسط محقق طوسی انجام گرفته است؛ زیرا در متون کلامی قبل و بعد از او نین بیانی درباره حسن یا فلسفه تکلیف به دست نیامده است حتی علامه حلی که در کتاب کشف المراد به پیروی از متن، آن را تبیین کرده است، در دیلر آثار کلامی خود مانند «نهج المسترشدین» و «الباب الحادی عشر» این وجه را نیاورده است.

2-3-3. تکلیف الاهی و تکامل انسانی

حکیم لاهیجی، در دو کتاب «بهر مراد» و «سرمایه ایمان»، فلسفه تکلیف را به گونه‌ای دیلر بیان کرده است و آن این که نفس ناطقه انسانی مجرد از ماده و دارای قوای مختلف و متضادی است که بزرگترین آن‌ها دو قوه عقل و شهوت است. انسان به واسطه قوه عقل، قابلیت تحصیل معرفت الاهی و استحقاق نزدیک شدن به جوار بروردلار جهانیان را دارد، لنان که به واسطه قوه شهوت، می‌تواند حیات بدنی و مادی خود را قوام بخشد و وجود شخصی و نوعی خویش را حفظ نماید. قوای دیلر نفس ناطقه، برخی

سربازان ویاوران عقل‌اند و برخی دیلر سربازان و یاوران شهوت. انسان، باتدبیری که برای اداره نظم بدن و قوای وجودی خویش می‌اندیشدوبه کار می‌آید، می‌تواند قوای شهوانی را در خدمت عقل و قوای عقلانی در آورد، و بالعکس، می‌تواند عقل و قوای عقلانی خود را در خدمت شهوت و قوای شهوانی قرار دهد. در صورت اول، بدون آن که غرض از قوای بدنی و شهوانی نادیده گرفته شود، غایت و غرض از قوای عقلانی نیز بر آورده می‌شود، اما در فرض دوم، تنها خواسته قوای شهوانی بر آورده خواهد شد، و نفس ناطقه از دست یافتن به قرب لورود لارمتعال باز خواهد ماند. این در حالی است که غایت وجودانسان همانا دست یافتن به جوار قرب ربوبی است، که قوای عقلانی انسان، استعداد آن را دارد و غایت قوای شهوانی که حفظ وجود تعلقی انسان وابسته به آنهاست، لیزی جز فراهم ساختن شرایط مناسب برای بارور شدن قوای عقلانی نخواهد بود.

به عبارت دیلر، تدبیر یاد شده قوای شهوانی را از افراط و تفریط باز می‌دارد. افراط در قوای شهوانی مستقیماً و تفریط در آن، به صورت غیر مستقیم به غایت مطلوب قوای عقلانی آسیب می‌رساند؛ زیرا تاحیات تعلقی و دنیوی بدن انسان که در خدمت قوای عقلانی است، حفظ نشود، غایت مطلوب قوای عقلانی تحقق نخواهد یافت.

بنابراین، نفس ناطقه انسانی در صورتی می‌تواند به کمال مطلوب خود دست یابدکه تدبیری عادلانه و حکیمانه و دور از هر گونه افراط و تفریط بر حیات انسان حاکم شود. لنین تدبیری قبل از هر لیزی به معرفتی کامل نسبت به انسان، قوای لونا لون او، نظام عادلانه‌ای که باید حیات وی بر آن استوار لردد، نیاز دارد. از آنجا که لنین معرفت جامع وکاملی از دسترس عقل و دانش بشر بیرون است، تنها از طریق وحی الهی و اوامر و نواهی خداوندی است که انسان می‌تواند به لنین تدبیر جامع و کاملی دسترسی لیدا کند.

بدین ترتیب، تکلیف الهی در بردارنده فایده است که برتر از آن متصور نیست. لس، لسنیدیه و مطلوب خواهد بود. (لوه‌ر مراد، ص353-354؛ سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ص77) بادقت در این بیان، روشن می‌شود وجهی که حکیم لاهیجی برای حسن یا فلسفه تکلیف بیان کرده است از نظر مفاد و محتوا با وجه

مشهور در میان متکلمان عدلیه (معتزله و امامیه) تفاوتی ندارد. تفاوت سخن لاهیجی با آنان جنبه ظاهری و تعبیری دارد. حکیم لاهیجی، سخن متکلمان را با ادبیات فلسفی بازگو کرده، اما روح و جوهر افتار وی همان است که در سخن متکلمان پیشین آمده، و آن این است که آفرینش انسان به گونه‌ای است که قابلیت و استعداد دست‌یابی به سعادت ابدی را که «اداش‌های اخروی تبلور آن است، دارد.

وجود انسان از دو گونه قوای عقلانی و شهوانی تشکیل شده است. برای آن که بتواند به کمال مطلوب خود یعنی سعادت ابدی برسد، باید تدبیری را بر حیات خویش حاکم سازد که قوای شهوانی او در خدمت قوای عقلانی وی باشد. حاکمیت عقل بر شهوت، آیین‌نامه ویدهای می‌خواهد، و باید‌ها و نباید‌هایی را برای زندگی فردی و اجتماعی انسان ضروری می‌سازد. شناخت این تدبیر به صورت جامع و کامل در «شناختی جامع و کامل از انسان و ویدهای جسمی و روحی، و قوای شهوانی و عقلانی او است. «نین معرفت جامع و کامل از توان عقل و دانش بشری بیرون است، در نتیجه انسان، علاوه بر هدایت عقلانی، به هدایت و حیانی نیاز دارد که باید‌ها و نباید‌ها (تکالیف) ی زندگی او را روشن سازد. (فلسفه تکلیف از دیدگاه متکلمان عدلیه (2)، کلام اسلامی، 57، بهار 1385، ص 13)

4-2. فلسفه تکلیف از منظر حکمت مشاء

از نظر ابن سینا، بزرگ‌ترین دار حکمت مشاء، غرض، فایده و فلسفه تکلیف، عبارت است از رفع نسیان و متذکر کردن به مبدأ و معاد، تقویت سنت و تضمین التزام به آن و هم‌نین تحصیل «ارهای منافع دنیوی از برخی تکالیف مانند جهاد. «فصل فی العبادات و منفعتها فی الدنيا و الآخرة ... و لاشک أن القاعدة فی ذلك هی استمرار الناس علی معرفتهم بالصانع و المعاد، و حسم سبب و قوع النسیان فیہ ... و المنافع الدنیویة للناس أیضاً أن یفعل ذلك، و ذلك مثل الجهاد و الحج علی أن یعین مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع لعبادة الله تعالی، و أنها خاصة لله تعالی.» (الهیات شفاء، ص 444)

اما فواید تکالیف برای خواص و نخبگان، عمدتاً در وجه اخروی آن است؛ زیرا تطهیر و تنزیه نفس، از هیئات و حالات جسمانی با تحصیل اخلاق و ملکاتی حاصل می‌شود که خود، معلول افعالی همراه با کلفت (رنج)

وتعب است. اعمال با نین ویدایی‌هایی، زمینه تحلیل رفتن قوای حیوانی و تقویت ملکه تسلط بر آنها را فراهم می‌آورند. «و أما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد.» (الهیات شفاء، ص 444)

البته از برخی عبادات (مانند مناسک اعیاد)، اغراض و اهداف سیاسی هم اراده شده است؛ زیرا در آنها موجبات تعظیم خلیفه از سویی، و تمسک به جماعت و تقویت اسباب شجاعت و رقابت از سویی دیگر وجود دارد. «(الهیات شفاء، ص 444)

در باب ضمانت اجرایی تکالیف، ابن سینا معتقد است که در امور عمومی مرتبط با مصالح مدینه، در کنار وعیدهای اخروی، باید عقوبت‌های دنیوی را هم اعمال کرد، اما در امور راجع به حوزه فردی و شخصی باید تنها به تأدیب بسنده شود. «(الهیات شفاء، ص 444)

به رسمیت شناختن اجتهاد، خصوصاً در بخش معاملات، به جهت تفاوت احوال و اقتضائات و بالتبع پذیرش امکان تحول و انعطاف در این جهت، نیز مورد تأکید ابن سینا است. (دانشنامه جهان اسلام، ج 8، ص 48)

حکیم قاینی دیگر فیلسوف مشائی مشرب قرن دهم، ضمن تبعیت از ابن سینا در تبیین فلسفه تکلیف، آن را یادآوری مبدأ و معاد می‌داند و تکلیف را موجب قرب به خدا و فراهم کننده سعادت بزرگ معرفی می‌کند. و فایده تکلیف را هم چون ابن سینا برای خواص سعادت اخروی می‌داند. (رسائل عرفانی و فلسفی، ص 109)

2-5. فلسفه تکلیف از منظر شیخ اشراق

شهاب الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق (مقتول در 587) در کم اعتنایی به مبانی نظری فلسفه سیاسی و حتی مباحث اخلاقی تا آنجا پیش می‌رود که در آثارش هیچ بخش جدایی‌ناهایی را به حکمت عملی اختصاص نمی‌دهد و بر خلاف فارابی، «مدینه» در اندیشه او جایگاه نظری ندارد و بحث از فضائل را آن‌گونه که با ابعاد اجتماعی آنها در اخلاق و فلسفه سیاست پیش از سهروردی مطرح بود، در آثار او نمی‌توان یافت. وی به شیوه اسلاف خود از این زاویه به تکلیف نمی‌پردازد و عمدتاً از بعد فردی به مسأله

ذکر الاهی و استوار شدن یاد او در انسانها توجه دارد، و غایت تکلیف را وصول به رضوان و رضای الاهی و نیل به «مشهد ضیاء» و نور الاهی می‌داند و از بعد اجتماعی، با ناآزیر دانستن حیات اجتماعی، لزوم شریعت به عنوان ناموس و قانون را به اختصار تمام مطرح کرده است. البته همین مقدار در نفی اتهام ابن شداد، قاضی و مشاور صلاح الدین ایوبی، مبنی بر منکر شریعت دانستن شیخ اشراق کفایت می‌کند. (دانشنامه جهان اسلام، ج 8، ص 48؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، ص 247)

2-6. فلسفه تکلیف در حکمت متعالیه

صدر الدین شیرازی با متناظر دانستن حقیقت انسان (عالم صغیر) و عالم هستی (عالم کبیر)، حقیقت این دورا دارای وحدت تألیفی از مراتب سه‌گانه عقل و خیال و جسم می‌داند که در هر دو عالم کبیر و صغیر، این مراتب بر هم اثر می‌گذارند و از یکدیگر اثر می‌پذیرند. بدین قرار حالات نفسانی و علمی از سویی، و هیأت عملی و بدنی از سویی دیگر، در هم انعکاس می‌یابند و هر صفت و حالت عملی یا ادراک بدنی در ارتقا به عالم نفس، صورتی عقلی می‌پذیرد و عکس آن هم در سیر نزولی از عالم نفس به بدن صدق می‌کند. (المبدأ و المعاد، ص 494-495)

همین حقیقت است که حکمت و معیار بنیاد تکالیف الاهی می‌باشد. اوامر و نواهی شریعت معطوف به تثبیت و تقویت جنبه عالی و الاهی انسان است. تکالیف بر اساس اصل سنخیت میان علت و معلول و لازم و ملزوم، نفس را آماده حالات و هیئات کرده و با تکرار آنها، آماده ملکات و خلقیات قدسی و الاهی می‌کند. (المبدأ و المعاد، ص 496-497) به این ترتیب، مقصود شرایع الاهی، که عبارت است از ارتقای نفس از مراتب کمال و شرافت، از طریق این رابطه علی و معلول تأمین می‌شود. البته اعمال بدنی، به تنهایی در این مسیر کفایت نمی‌کند بلکه شرط اصلی این کمال یابی از طریق تکالیف، معرفت است. اوج این معرفت، شناخت خود به عنوان عبد است؛ زیرا تا انسان خود را به عبودیت که عین ذات ممکن است، نشناسد خدا را به عنوان رب نخواهد شناخت، و بدون این شناخت، حقیقت نفس او که جوهری عقلی است، فعلیت و وجود نمی‌یابد و هم‌لون معدوم است. (المبدأ و المعاد، ص 497-498) آیه نوزدهم سوره حشر «نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَهُمْ اَنْفُسَهُمْ» متضمن همین نکته است. بر این اساس، هدف شرایع، باید معرفت خدا از طریق

معرفت نفس قلمداد شود، لنان که در آیه لَنجَاهِ وَ ششم سوره ذاریات «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بیان شده است. بدین قرار، تکالیف و عبادات به مثابه مظاهر عبودیت جایگاه ویژه‌ای می‌یابد.

صدر الدین شیرازی هم‌لین تکالیف را ریاضت و مجاهدت‌های معطوف به تعدیل قوای حیوانی ادراکی (تخیل و توهم) و عملی و نیز تثبیت حاکمیت نفس ناطقه و عقل عملی بر وجود انسان می‌داند و بر همین اساس، تکالیف را تقسیم بندی می‌کند. او مجاهدت (تکالیف) را به جسمانی و روحانی، و جسمانی را به خارجی (جهاد) و داخلی تقسیم می‌کند. که مجاهده داخلی، خود، بر دو گونه است: سلبی (اجتناب) و ایجابی (اتیان). مجاهده ایجابی هم یا صورت مالی دارد یا بدنی، بدنی خود یا ترک است یا فعل، هر یک از ترک و فعل نیز در محدوده خود فرد باقی می‌ماند (لازم) یا آثارش به دیگران هم می‌رسد (متعدی). همه مجاهدات جسمانی، هم تکالیف جسمی (اعمال بدنی در نماز و حج و...) دارند و هم تکالیف روحی که نیت باطنی و اخلاص است. گونه دیگر مجاهدات، یعنی مجاهدات روحانی، عبارت است از تزکیه قوای نفس از رذائل و تخلیه یا تحصیل فضایل. (مفاتیح الغیب، ص 687-692)

صدر المتأهلین فایده و فلسفه تکالیف، اوامر و نواهی الهی را در این امور می‌داند:

1— تطهیر و جلای قلب برای تجلی صورت معرفت الهی. وسیله این تطهیر، افعال و اعمال دینی است؛ زیرا هر انسانی در آغاز آفرینش، در دریای طبایع غوطه‌لور و لشت لرده تاریکی‌های دنیا و حجاب‌های جسمانی مخفی، و آلوده به ناک‌های نفسانی است. و روی آوردن دل به سوی خدا بعد از انجام عبادت و تکالیف میسر می‌گردد. (تفسیر القرآن الکریم، ج 2، ص 48-49)

2— فایده تکلیف، وعد و وعید و تحصیل شوقی است که مبدأ اراده برای کارهای نیکوست. خداوند تکلیف و ترغیب را برای این قراردادده تازمینه حرکت آدمی را به سوی کسب فضائل و کمالات فراهم کند و او را از ورود به رذائل و قبیاح باز دارد. (تفسیر القرآن الکریم، ج 1، ص 340-341؛ مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص 583)

3— تکالیف و دستورهای الهی موجب سعادت اخروی انسان است و تمام نفع و فایده آن، به خود آدمی باز

می‌آورد، هم‌نان‌که توصیه و سفارش‌های طیب، برای درمان بیماری‌های جسم و دفع سموم از بدن انسان است.

سخن‌ها

فلسفه تکلیف از نظر معتزله این است که خداوند انسان را در معرض بهرمندی از ثواب که نفعی است خالص، ابدی و با تکریم و تعظیم ویژه به او عطا می‌شود، قرار می‌دهد. انسان از طریق حرمت نهادن به تکالیف الهی می‌تواند به کمال مطلوب خود که در ثواب اخروی تبلور می‌یابد دست یازد. از آنجایی که اشعریان حسن و قبح عقلی را منکرند، و بر این اساس که اراده خداوند را حدی نیست و آدمی نمی‌تواند برای افعال الهی به دنبال غرض و علت باشد، لرسش از فلسفه تکلیف را لرسش اصلی نمی‌دانند و تکلیف را از آن جهت که از جانب خداست مقبول، و آدمی را ملزم به عمل کردن به آن می‌دانند.

متلمان امامیه با توجه به مبانی تلافی، فلسفه و لراسش تلافی را لاداش اخرو، نظم بخشیدن و سامان دادن به زندگی اجتماع و مهمتر از همه، فراهم کردن زمینه رشد و تکامل آدمی معرفت برده‌اند.

از نظر ابن سینا، بزرگ‌مدار حکمت مشاء، فایده و فلسفه تکلیف عبارت است از رفع نسیان و متذکر کردن انسان به مبدأ و معاد. شیخ اشراق غایت و فلسفه تکلیف را وصول به رضوان و رضای الهی و نیل به «مشهد ضیاء» و نور الهی می‌دانند. از بعد اجتماعی، با نالزیر دانستن حیات اجتماعی، لزوم شریعت را به عنوان قانون، مطرح کرده است. صدر المتأهلین فایده و فلسفه تکالیف را تطهیر و جلای قلب برای تجلی صورت معرفت الهی، فراهم شدن زمینه حرکت آدمی به سوی کسب فضائل و کمالات و سعادت انسان می‌دانند.

کتابنامه

1. قرآن مجلد

2. ابن الاثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود محمد الطناحي، قم، مؤسسه اسماعيليان، 4، 1364.

3. ابن سينا، الهيات شفاء، تصحيح سعد زاهد، قم، مكتبة آية الله المرعشي القمي، 1404ق.

4. ابن منظور، محمد ابن مكرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، 1405ق.

5. ابوالحسين احمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي، 4، 1364ش.

6. ابوهلال عسكري، الفروق اللغوية، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، 1، 1412ق.

7. اشعري، ابوالحسن، مقالات اسلاميين و اختلاف المصلين، ب، تا، ب، نا.

8. اشعري، اللمع في الرد علي اهل الزيغ و البدع، تصحيح وتعليق وتفديم از حموده غرابه، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث، ب، تا.

9. باقلاني، قاضي ابوبكر، تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين احمد حيدر، بلروت، مؤسسة الكتب الثقافيه، 3، 1414ق.

10. بحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الاملام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 2، 1406ق.

11. بحراني، جمال الدين ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 2، 1406ق.

12. بغداد، عبدالقاهر، اصول الدلائن، بيروت، دارالكتب العلميه، 3، 1401.

13. تفتازاني، سعدالدين، شرح العقايد النسفيه، تحقّق دكتور حجاز سقا، قاهره، مكتبة الاندلسيات الازهرية، 1، 1407ق.

14. جمال الدلائن فاضل مقداد سلور، اللوامع الالهية في المباحث الكلاميه، تحقّق و تعلّق از شهيد قاض طباطبا، قم، دفتر تبليغات اسلام، 2، 1422ق.

15. جوادى آملی، عبدالله، حق وتكليف در اسلام، تحقّق وتنظّم مصطفى خليل، قم، مركز نشر اسراء، 2، 1385ش.

16. جوهر، اسماعيل بن حماد، الصحاح اللغة، تحقّق احمد عبد الغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، 4، 1407.

17. حداد عادل، دكتور غلامعلي، دانشنامه جهان اسلام، ج 8، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلام، 1، 1383.

18. حلب، ابوالصلاح، تقريب المعارف، تحقّق شيخ فارس تبرليزي (الحسون)، قم، انتشارات الهادي، 1404ق.

19. حمص راز، سديد الدلائن، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الاسلام، 1414ق.

20. خميني، سيدمصطفى، تحريريات في الاصول، قم، مؤسسة تنظيم آثار الامام الخميني، 1، 1376ش.

21. دُعَم، دكتور سميع، موسوعة مصطلحات الاشعري و القاضي عبدالجبار، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1، 2002م.

22. دغلام، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازي، بلروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1، 2001م.
23. ربانز ١٣٨٤هـ، علي، «فلسفه تكليف ازديد ماه متكلمان عدليه(1)»، مجله تخصصي كلام اسلامي، 56، زمستان 1384ش.
24. ربانز، «فلسفه تكليف ازديد ماه متكلمان عدليه(2)»، كلام اسلامي، 57، بهار 1385.
25. روز در، مولي علي، تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، تحقّق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، 1، 1415ق.
26. سجاد، سيدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1، 1379ش.
27. سهرورد، شيخ شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، با تصحيح و مقدمه هانر بربن و ساد حسنين نصر ونجف اقلاد حبل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 2، 1375ش.
28. ساد مرتض، الذخيره في علم الكلام، تحقّق ساد احمد حسني، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، 1411ق.
29. سيدمرتضي، علاء بن الحسن، الحدود والحقايق (١١) شده ضمن رسائل الشرف المرتض، تحقّق ساد مهد رجائي، قم، دارالقرآن اليرمي، 1، 1405.
30. الشاطبي، ابراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، تحقّق ابو عبدالله مشهور بن حسن آل سلمان، بلروت، دار ابن عفان، 1، 1417ق.
31. شه داول، القواعد و الفوائد، تحقّق دكتور ساد عبدالهادي حبيبي، قم، منشورات مكتبة المفيد، 1، تا.

32. شهلا داول، محمد بن جمال الدين م... عاملا، ذكرى الشلعه فإ احلام الشرعه، تحقلاق مؤسسة آل البيت لاحلام التراث، قم، مؤسسة آل البيت لاحلام التراث، 1، 1419ق.

33. شهلا دثانلا، زلن الدين بن علا، تمهلل القواعد الاصولله و العربله لتفرلح قواعد الاحلام الشرعله، تحقلاق وتصدلح از: عباس تبرلزبان - سللجواد حسللل - عبدالللم ضللاء - محمد رضا ذاللزبان، قم، دفتر تبلالغات اسلاملا حوزة علمله قم، 1، 1416ق.

34. شللخ صدوق، محمد بن علا بن بابولله قملل، الخصال، قم، جامعه م در سلن، 1، 1362.

35. شللخ طوسلا، محمد بن الحسن، تمهلل الاصول، تهران، انجمن اسلاملا حللمت و فلسفه اللران، اسفند 1385 ش.

36. شللخ مفيد، محمد محمد بن نعمان، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالملل للشللخ المفللل، 1، 1413ق.

37. صدر، سيد موسي، «فلسفه شريعت در نلاه علامه طباطبايي»، ووهشهاي قرآني، 37-38، بهار و تابستان 1383.

38. صدر، تفسير القرآن الكريم، تحقلاق محمد خواجهلا، قم، انتشارت بللدار، 2، 1366ش.

39. صدر، مفاتيح الغيب، مقدمه وتصدلح از محمد خواجهلا، تهران، مؤسسه تحقلاقات فرهلللا، 1، 1363ش.

40. صدر المتألهللن شيرازي، محمد بن ابراهلم، المبدأ و المعاد، تصدلح سللجلال الدين آشللانلا، تهران، انجمن حللمت و فلسفه اللران، 1354ش.

41. طريحي، فخرالدين ابن محمد، مجمع البحرين، تحقلاق سلللا احمد حسللل، قم، ملتب النشر الثقافة

الاسلام، 2، 1408ق.

42. طوس، خواجه نصيرالدين ، تلخيص المحصل، بلروت، دار الاضواء، 2، 1405ق.

43. طوس، محمد بن الحسن، الاقتصاد فلما يتعلق بالاعتقاد، تحقّق محمود المظفر، بلروت، دار الاضواء، 2، 1406ق.

44. علامه حلا، انوار الملوك في شرح الياقوت، تحقّق محمد نجم زنجاني، قم، الشريف الرضي، 2، 1363ش.

45. علامه حلي، حسن بن يوسف، منتهي المطلب في تحقّق المذهب، تحقّق قسم الفقه في مجمع البحوث الاسلاميه، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه، 1، 1412ق.

46. علامه حلا، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصدّح و مقدمه وتعلّقات از آيات الله حسن زاده آمل، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، 4، 1413ق.

47. علامه حلا، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، بلروت، دارالصوة، 1414ق.

48. علامه حلا، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، باتصدّح و مقدمه وتعلّقات از آيات الله حسن زاده آمل، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، 4، 1413.

49. علامه حلا، نهج المسترشدين، في اصول الدين، قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي، 1405 ق.

50. غرو اصفهاني، شيخ محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم، انتشارات سداد الشهداء، 1، 1374ش.

51. غزاله، ابو حامد محمد، المستنفي، بلروت، دارالكتب العلميه، 1417ق.

52. فاضل مقداد، ارشاد الطالبين الي نهج المسترشدين، قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي، 1405ق.

53. فاضل مقداد، النافع يوم الحشرفي شرح الباب الحادي عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلاميه، 1365ش.

54. فخر المحققين، شيخ ابي طالب محمد بن الحسن، ايضاح الفوائد في شرح اشكال القواعد، تحقيقي وتعليقي
سدحسبن موسوي لرماني و علاقه لناه اشتها ردي و عبدالرحمن بروجردي، قم، مؤسسه اسماعيلاني، 1387ق.

55. فخر الدين رازي، محصل افكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين، مقدمه و تحقيقي
از دلتر اتا، عمان، دارالراز، 1411ق.

56. فراهدي، خليل ابن احمد، كتاب العين، تحقيقي: الدكتور مهدى المخزومي و الدكتور ابراهيم السامرائي،
قم، مؤسسة دار الهجرة، 2، 13 تا.

57. فلاض، محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه، قم، مؤسسة النشر الاسلاميه، 1419ق.

58. قاضى عبدالجبار، المحيط بالتكليف، تحقيقي عمر السد غرم، قاهره، المؤسسة المصريه العامه للتأليف
و الابناء و النشر - الدار المصريه للتأليف و الترجمه، 1426.

59. قاضى عبدالجبار، المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيقي استاد محمد علاه النجار و دلتر عبدالحلام
النجار بامراجعه دلتر ابراهيم مدبور با اشراف دلتر طه حسبن، قاهره، الدار المصريه، 1965م.

60. قاضى عبدالجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسه، تعليقي امام احمد بن الحسين بن ابي هاشم، بلروت،

دار احیاء التراث العربی، 1422ق.

61. قائم، حکیم میرزا ابوجعفر، رسائل عرفانی و فلسفی، تصدیح محمد باقر حجتی، تهران، انتشارات علم فرهنگ، تهران، 1، 1364ش.

62. قسم الکلام و الفلسفه فی مجمع البحوث الاسلامیه، معجم العناوین الکلامیه و الفلسفیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، 1، 1415ق.

63. اشان، کمال الدین عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، مقدمه و تصدیح و تعلق از مجلد هادی زاده، تهران، مآثر مکتوب، 2، 1380ش.

64. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصدیح صادق لاریجانی، تهران، انتشارات الزهراء، 2، 1372ش.

65. ماوردی، ابوالحسن، اعلام النبوة، بلروت، مکتبة الهلال، 1، 1409ق.

66. محمدی ر. شهر، محمد، میزان الحکمة، قم، دارالحدیث، 1، 1416ق.

67. محمدی، علاء، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر، 4، 1378ش.

68. مقر ن. شاپور، ابو جعفر محمد بن الحسن، التعليق فی علم الکلام، تحقیق دکتر محمود زید مطلق (فاضل)، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، 1، 1427ق.

69. میرابی الفتح بن المیر مخدوم الحسینی الشریفی العرب شاهي، مفتاح الباب، مقدمه و تحقیق از دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامیه، 1، 1365ش.

70. ملان، محمد حسين، معجم الكلام، نشر تابان، 1417 ق.

71. نجف اصفهان، شيخ محمدتقي، هداية المسترشدين، قم، مؤسسة النشر الاسلام، ج2.

72. نشابور، فضل ابن شاذان، الايضاح، تحقيق وتقديم سجاد جلال الدين ارمو، تهران، دانشگاه تهران،

1363.

دكتور محمد علاء فاضل